ISSN 2147-8171

12/2

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

2025

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF ESKİŞEHİR OSMANGAZİ UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY



ESOGUIFD

2014

Cilt 12 | Sayı 2 | Eylül 2025

Volume 12 | Issue 2 | September 2025

ISSN: 2147-8171 | e-ISSN: 2980-1109

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
Cilt-Volume 12 | Sayı-Issue 2 | Yıl-Year 2025

Dergi Hakkında

Dergi Adı	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Diğer Adı (Çevirisi)	Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN / e-ISSN	2147-8171 / 2980-1109
Yayın Aralığı	Yılda 2 Sayı (Mart & Eylül)
Dergi Web Sitesi	https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd
Yayına Başlangıç	01.06.2014
Yayıncı	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bilimsel Yayın Koordinatörü	Doç. Dr. Serdar Neslihanoğlu
İmtiyaz Sahibi	Prof. Dr. Adnan Adıgüzel
Baş Editör	Doç. Dr. Yunus Araz
Editör	Dr. Kübra Yıldız
Editör Yardımcısı	Dr. Sercan Yavuz
Yayımlandığı Ülke	Türkiye
Yayın Modeli	Açık Erişim
Hakkında	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İlahiyat alanına katkı sağlayacak çalışmaları Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yayımlayarak bu alandaki bilginin ulusal ve uluslararası düzeyde artmasını ve paylaşımını amaçlamaktadır. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, lisansüstü öğrenciler ve ilgili akademik kurum ve kuruluşlar oluşturmaktadır. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 Mart ve 15 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan ve açık erişimli bir dergidir. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014 yılından itibaren yayımlanmaya devam etmektedir. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sisteminin hassasiyetle işletildiği hakem sürecine tabi tutulmaktadır. Ayrıca tüm makaleler yayın etiği ihlallerini engellemek amacıyla intihal taramasından geçirilir ve benzerlik oranının %15'i geçmemesi ön şart olarak aranır.

Dizinler	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, TR DİZİN, Directory of Open Access Journals (DOAJ), EBSCO-Central & Eastern European Academic Source (CEEAS), European Reference Index for the Humanities (ERIH PLUS), Ulrich's Periodicals Directory (ULRICHSWEB), Sosyal Bilimler Atıf Dizini (SOBİAD) ve İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından taranmakta olup "uluslararası alan indeksli" bir dergidir.
Ücret Politikası	Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne yayınlanmak üzere gönderilen makalelerden değerlendirme ve yayınlanma amacıyla ve yayınlanan makalelere internet üzerinden erişmek amacıyla herhangi bir ücret talep edilmez.
Arşiv Politikası	1. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yazarlara, bir makalenin kendi kendine arşivleme (yazarın kişisel web sitesi) ve/veya yayınlandıktan sonra kurumsal bir havuzda arşivleme için bir makalenin (yayıncı pdf) nihai yayınlanmış sürümünün kullanılmasına izin verir. 2. Yazarlar, makalelerini halka açık ve/veya ticari konu tabanlı arşivlerde kendi kendilerine arşivleyebilirler. Ambargo süresi yoktur ancak yayınlanan kaynak belirtilmeli ve dergi ana sayfasına veya makalelerin DOI'sine bir bağlantı ayarlanmalıdır. 3. Yazarlar makalenin çıktısını PDF belgesi olarak indirebilirler. Yazarlar makalenin kopyalarını meslektaşlarına herhangi bir ambargo olmaksızın gönderebilir. 4. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, makalelerin tüm sürümlerine izin verir (Gönderilen sürüm, kabul edilmiş versiyon, yayınlanmış versiyon) ambargo olmaksızın yazarın tercih ettiği bir kurumsal veya başka bir arşivde saklanacaktır.
Hakemlik Türü	Çift Taraflı Kör Hakemlik
İncelemede Geçen Süre	Ortalama 3 ay
İntihal Kontrolü	Turnitin & Ithenticate
Kapak Tasarımı	Prof. Dr. Şirin Şengel

İletişim

Editöryal Yetkili

Doç. Dr. Yunus Araz
0000-0003-1582-3176 | yaraz@ogu.edu.tr

Dr. Kübra Yıldız
0000-0002-6828-2214 | kyildiz@ogu.edu.tr

Etik Editörü
Dr. Ayşe Yorulmaz
0000-0002-0066-9914 | ethicilahiyat@ogu.edu.tr

Yayınevi
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi
01dzjez04 | 0000 0004 0596 2460 | 501100006191
ilahiyatdergi@ogu.edu.tr
0 (222) 217 57 57
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Meşelik Kampüsü 26480
İlahiyat Fakültesi
Eskişehir / Türkiye

İtiraz ve Şikayet

Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız veya şikayet etmek istediğiniz bir husus varsa lütfen ethicilahiyat@ogu.edu.tr adresinden editör ekibimize bir mesaj gönderin.

Editörler | Editors

Baş Editör | Editor in Chief
Doç. Dr. Yunus Araz
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
yaraz@ogu.edu.tr | 0000-0003-1582-3176

Editör Yardımcısı | Co-Editor
Dr. Sercan Yavuz
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sercanyavuz@ogu.edu.tr | 0000-0001-9074-7463

İstatistik Editörü | Statistics Editor
Dr. Sercan Yavuz
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sercanyavuz@ogu.edu.tr | 0000-0001-9074-7463

Sosyal Medya Editörü | Social Media Editor
Sultan Mutluel
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sultan.mutluel@ogu.edu.tr | 0000-0003-2576-0711

Editör | Editor
Dr. Kübra Yıldız
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
kyildiz@ogu.edu.tr | 0000-0002-6828-2214

Etik Editörü | Ethics Editor
Dr. Ayşe Yorulmaz
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
ayorulmaz@ogu.edu.tr | 0000-0002-0066-9914

Mizanpaj Editörü | Layout Editor
Dr. Kübra Yıldız
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
kyildiz@ogu.edu.tr | 0000-0002-6828-2214

İndeks Editörü | Index Editor
Havva Özgün
info@yazimdestegi.com

Felsefe ve Din Bilimleri Alan Editörleri | Philosophy and Religious Studies Editors

Din Eğitimi | Religious Education
Dr. Kübra Yıldız
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
kyildiz@ogu.edu.tr | 0000-0002-6828-2214

Din Psikolojisi | Psychology of Religion
Dr. Durali Karacan
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
durali.karacan@ogu.edu.tr | 0000-0001-5840-7899

Dinler Tarihi | History of Religions
Dr. Aynur Çınar
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
aynur.cinar@ogu.edu.tr | 0000-0001-8576-7566

İslam Felsefesi | Islamic Philosophy
Prof. Dr. Kamil Sarıtaş
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
ksaritas@ogu.edu.tr | 0000-0003-4420-3881

Din Felsefesi | Philosophy of Religion
Dr. Emine Göçer
Çukurova Üniversitesi
egocer@cu.edu.tr | 0000-0003-3611-6489

Din Sosyolojisi | Sociology of Religion
Dr. Fatih Baş
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
fatihbas@aybu.edu.tr | 0000-0002-3159-6770

Dinler Tarihi | History of Religions
Dr. Ömer Faruk Kalıntürk
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
omerfaruk.kalinturk@ogu.edu.tr | 0000-0002-9767-8971

Mantık | Logic
Dr. Ayşe Acarer
Süleyman Demirel Üniversitesi
aysesavkliyildiz@sdu.edu.tr | 0000-0001-7123-2501

İslam Tarihi ve Sanatları Alan Editörleri | History and Arts of Islam Field Editors

Dini Musıki | Religious Music
Dr. Ömer Faruk Bayrakçı
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
bayrakci@ogu.edu.tr | 0000-0002-1779-2206

Türk İslam Edebiyatı | Turkish Islamic Literature
Dr. Aynur Kurt
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
akurt@ogu.edu.tr | 0000-0002-7358-0312

İslam Tarihi | Islamic History
Barış Çakan
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
b.cakan@ogu.edu.tr | 0000-0003-4768-2689

Türk İslam Sanatları | Turkish Islamic Arts
Doç. Dr. Günnur Aydoğdu
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
gunnur.aydogdu@ogu.edu.tr | 0000-0002-1273-8251

Temel İslam Bilimleri Alan Editörleri | Basic Islamic Studies Field Editors

Arap Dili ve Belagatı | Arabic Language and Rhetoric
Abdullah Enes Soykan
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
abdullahenes.soykan@ogu.edu.tr | 0000-0003-1758-6223

Hadis | Hadith
Dr. Nagihan Emiroğlu
Kastamonu Üniversitesi
nemiroglu@kastamonu.edu.tr | 0000-0002-9998-3486

İslam Hukuku | Islamic law
Dr. Ahmet Çetinkaya
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
acetinkaya@ogu.edu.tr | 0000-0001-6272-5566

Kelam | Kalam
Dr. Meryem Kardaş
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
meryem.kardas@ogu.edu.tr | 0000-0003-1493-3402

Kur'an-ı Kerim ve Kıraat İlmi | Qur'an and Qira'at Studies
Dr. Betül Genan
İstanbul Medeniyet Üniversitesi
betul.genan@medeniyet.edu.tr | 0000-0002-6780-4332

Kur'an-ı Kerim ve Kıraat İlmi | Qur'an and Qira'at Studies
Dr. Şeyma Genan
İstanbul Medeniyet Üniversitesi
seyma.genan@medeniyet.edu.tr | 0000-0002-6135-1045

Tefsir | Construction
Doç. Dr. Fatih Tok
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
ftok@ogu.edu.tr | 0000-0003-4881-5455

Arap Dili ve Belagatı | Arabic Language and Rhetoric
Doç. Dr. Yusuf Karataş
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
ykaratas@ogu.edu.tr | 0000-0003-3075-8755

Hadis | Hadith
Prof. Dr. Sezai Engin
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sengin@ogu.edu.tr | 0000-0002-3716-483X

İslam Hukuku | Islamic law
Doç. Dr. Yunus Araz
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
yaraz@ogu.edu.tr | 0000-0003-1582-3176

Kelam | Kalam
Dr. Sercan Yavuz
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sercanyavuz@ogu.edu.tr | 0000-0001-9074-7463

Kur'an-ı Kerim ve Kıraat İlmi | Qur'an and Qira'at Studies
Dr. Ömer Şimşek
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
omer.simsek@ogu.edu.tr | 0009-0004-9564-3005

Tasavvuf | Islamic Mysticism
Dr. Kevser Ay
Manisa Celal Bayar Üniversitesi
kevser.ay@cbu.edu.tr | 0000-0002-7333-0698

Tefsir | Construction
Doç. Dr. Sümeyye Sevinç
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi
sumeyye.sevinc@dpu.edu.tr | 0000-0002-3083-6453

Dil Editörleri | Language Editors

Arapça | Arabic
Abdullah Enes Soykan
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
abdullaheness16@gmail.com | 0000-0003-1758-6223

İngilizce | English
Dr. Durali Karacan
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
durali.karacan@ogu.edu.tr | 0000-0001-5840-7899

Arapça | Arabic
Abdurrahman Çavğa
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
abdurrahman.cavga@ogu.edu.tr | 0000-0002-6931-509X

Türkçe | Turkish
Sultan Mutluel
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sultan.mutluel@ogu.edu.tr | 0000-0003-2576-0711

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Adnan Adıgüzel
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
aadiguzel@ogu.edu.tr | 0000-0002-4818-4051

Prof. Dr. Ahmet Özalp
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
ahmet.ozalp@ogu.edu.tr | 0000-0003-3134-3084

Prof. Dr. Kamil Sarıtaş
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
ksaritas@ogu.edu.tr | 0000-0003-4420-3881

Prof. Dr. Sezai Engin
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
sengin@ogu.edu.tr | 0000-0002-3716-483X

Doç. Dr. Ali Dadan
Necmettin Erbakan Üniversitesi
alidadan@erbakan.edu.tr | 0000-0003-3860-0389

Doç. Dr. Yusuf Karataş
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
ykaratas@ogu.edu.tr | 0000-0003-3075-8755

Doç. Dr. Yunus Araz
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
yaraz@ogu.edu.tr | 0000-0003-1582-3176

Prof. Dr. Ayhan Ak
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
ayhan.ak@omu.edu.tr | 0000-0003-1268-4684

Prof. Dr. Osman Zahid Çifçi
Selçuk Üniversitesi
zahid.cifci@selcuk.edu.tr | 0000-0003-0348-594X

Prof. Dr. Ziya Polat
Mardin Artuklu Üniversitesi
ziyapolat@artuklu.edu.tr | 0000-0001-7297-6828

Doç. Dr. İshak Tekin
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
itekin@ogu.edu.tr | 0000-0002-3850-5691

Dr. Kübra Yıldız
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
kyildiz@ogu.edu.tr | 0000-0002-6828-2214

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Abdüllatif Tüzer
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
atuzer@ogu.edu.tr | 0000-0002-0959-0225

Prof. Dr. Ali Rıza Gül
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
argul@ogu.edu.tr | 0000-0002-5194-3223

Prof. Dr. Fatma Asiye Şenat
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
fasiye@ogu.edu.tr | 0000-0001-6292-192X

Prof. Dr. Gürbüz Deniz
Ankara Üniversitesi
gurbuzdeniz2002@yahoo.com | 0000-0002-9651-9645

Prof. Dr. İsmail Güler
Bursa Uludağ Üniversitesi
iguler@uludag.edu.tr | 0000-0001-8045-1829

Prof. Dr. Mustafa Naci Kula
Bursa Uludağ Üniversitesi
mnacikula@uludag.edu.tr | 0000-0003-1763-9620

Prof. Dr. Adil Şen
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
asen@ogu.edu.tr | 0000-0001-5746-2327

Prof. Dr. Bülent Akot
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
bulentakot@aybu.edu.tr | 0000-0001-9418-3140

Prof. Dr. Ferit Uslu
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
f.uslu@ogu.edu.tr | 0000-0001-9062-2492

Prof. Dr. İbrahim Mohammed Aljawarneh
Yermük Üniversitesi
ibraheem_j@yu.edu.jo | 0000-0001-8716-9287

Prof. Dr. Mohammad Tawalbeh
Yermük Üniversitesi
mtawalbeh@yu.edu.jo | 0000-0003-2105-4465

Prof. Dr. Nahide Bozkurt
Ankara Üniversitesi
bozkurt@divinity.ankara.edu.tr | 0000-0003-1560-6286

Prof. Dr. Orhan Şener Koloğlu
Bursa Uludağ Üniversitesi
okologlu@uludag.edu.tr | 0000-0002-0899-9686

Prof. Dr. Şuayip Özdemir
Amasya Üniversitesi
sozdemir@amasya.edu.tr | 0000-0003-2672-8625

Doç. Dr. Ömer Müftüoğlu
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
omuftuoglu@ogu.edu.tr | 0000-0001-7137-5772

Prof. Dr. Osman Aydınlı
Ankara Üniversitesi
osmanaydinli@gmail.com | 0000-0003-4716-0522

Doç. Dr. Bakıt Murzaraimov
Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi
bakit.murzaraimov@manas.edu.kg | 0000-0002-8757-6998

Dr. Abdullah Demir
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
abdullahdemir@aybu.edu.tr | 0000-0001-7825-6573

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makaleleri | Research Articles

558
584
Hz. Adem Kıssasında Geçen Bedenin Açılması Hadisesinin Mahremiyetin Bozulması Olgusu Kapsamında Değerlendirilmesi
Evaluation of the Incident of the Body Opening in the Story of Prophet Adam within the Scope of the Violation of Privacy
Zeynep Ceran

585
604
Mali Müşavirlerde Bilinçli Farkındalık ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma
A Study on the Relationship Between Mindfullness and Religiosity in Financial Advisors
Mehmet Emrullah Duran

605
633
Mana Harfinin Etimolojik Kökeni ve Tarihsel Evrimi Üzerine Bir Araştırma
A Research on the Etymological Origin and Historical Evolution of the Letter Mana
Nurullah Oruç | Abdülkadir Yılmaz

634
649
Türk Din Mûsikîsi'nde Kaside Formu: İsmail Doruk Örneği
Kaside Form in Turkish Religious Music: İsmail Doruk Example
Özkan Özkoç

650
673
Kırâat-i 'Aşereye Göre Basra ve Şam Kırâatlerinde İmale ve Dil Bilimsel Analizi
Imāla and Linguistic Analysis of Basra and Damascus Recitations According to al-Qirāʾāt al-ʿAshr
Şeyda Atmaca

674
698
Yüksek Din Öğretiminde Farklı Bir Tecrübe: Yüksek İslam Enstitüsü
A Different Experience in Higher Religious Education: High Islamic Institutes
Muhammet Şevki Aydın

699
722
Basra Muʿtezilesi'nde Tanrı Bilgisinin Epistemolojik Statüsü: *Ashâbü'l-Maârif*'in Zorunlu Bilgi Görüşü ve Kâdî Abdülcebbâr'ın Eleştirisi
The Epistemological Status of Knowledge About God in Basran Muʿtazilism: Ashāb al-maʿārif's Conception of Necessary Knowledge and Its Critique by Qāḍī ʿAbd al-Jabbār
Hayrettin Nebi Güdekli

723
747
Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Din Dersi Kitaplarında Demokratik Değerler Üzerine Bir İnceleme
An Analysis of Democratic Values in Religious Education Textbooks During the Early Years of the Republic
Yeliz Altuntaş | Mahmut Zengin

748
774
Rüknü'l-İslam Cüveynî ve el-Cem' ve'l-Fark Adlı Eseri
Rukn al-Islam al-Juwayni and His Book al-Jam' wa'l-Fark
Osman Matpan

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kayırmacılık ve Dindarlık İlişkisine Dair Algıları
775 *Perceptions of Faculty of Theology Students on the Relationship between Favoritism and*
806 *Religiosity*
Nesibe Esen Ateş

Hz. Ömer'in Fetihlere Karşı Temkinli Yaklaşımı ve Nedenleri
807 *Hz. Umar's Cautious Approach to Conquests and Its Reasons*
824 Ömer Cide

Mütenebbî'nin Uğâlibu fîke'ş-Şevka Kasidesinin Edebi Sanatlar Açısından Tahlili
825 *Thematic and Literary Analysis of al-Mutanabbi's Ode "Ughalibu fîka al-Shawq" from the*
848 *Perspective of Rhetorical Devices*
Adnan Arslan | İrfan Kaya

Sultan Kayıtbay Dönemi (872-901/1468-1496) Cild Örnekleri
849 *Examples of Bookbindings from the Reign of Sultan Qaytbay (872-901/1468-1496)*
874 Betül Şahin

Taberî ve Tabersî'de Nisâ Sûresi 24. Âyetin Yorumu Üzerinden Mut'a ve Değerlendirmesi
875 *Mut'a And Its Evaluation Through The Interpretation Of Surah An-Nisa, Verse 24 İn Taberî And*
897 *Tabersî*
Sabahattin Gümüş

İHL Meslek Dersleri ve Öğretmenlerinin Mevcut Durumu: Sorunlar ve Çözüm Önerileri
898 *Current Situation of Vocational Courses and Teachers of IHL: Problems and Solution Suggestions*
921 Ali Kemal Acar

Orta Çağ'da Akdeniz Havzası'nda Müslüman Devletlerin Kullandığı Çok Amaçlı Bir Gemi: Müsettah
922 *A Multi-Purpose Ship Used by Muslim States in the Mediterranean Basin in the Middle Ages:*
946 *Muṣaṭṭaḥ*
Mustafa Çavuşoğlu

Klasik Arap Şiirinde Serap Motifi
947 *Mirage Motif in Classical Arabic Poetry*
964 Muhammed Faruk Çakır

Şiîlik İddialarının Gölgesinde Bir Siyerci: Yûnus b. Bükeyr
965 *A Sira Scholar Overshadowed by Allegations of Shi'ism: Yunus İbn Bukayr*
986 Ahmet Kuray

Mukarrirler Meclisi'nin Erken Dönemine Işık Tutan Bir Metin: İsmail Müfid'in Tevbe Sûresi 1-2. Âyetlerinin Tefsiri
987 *A Text Shedding Light on the Early Period of the Muqarrirs' Assembly: Ismāʿīl Mufīd's Exegesis of*
1008 *the First-Two Verses of Surah al-Tawbah*
Harun Abacı

Kapadokyalı Aziz Georges ve Başmelek Aziz Mikâil: İki Hıristiyan Azizi ve Kültlerine Dair Bir Mukayese
1009
1044
St. Georges of Cappadocia and St. Michael the Archangel: A Comparison of Two Christian Saints and Their Cults
Halil Özel

Sünnî Tefsir Geleneğinde Şîa'ya Atfedilen Rivayetlerin Kullanımı: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin Saʿlebî'ye Yönelik Eleştirileri Bağlamında Bir Değerlendirme
1045
1064
The Use of Shī'a-Attributed Narrations in the Sunni Tafsir Tradition: An Evaluation in the Context of Muhammad Husayn al-Zahabī's Criticisms of al-Thaʿlabī
Muhammet Çol

Hz. Peygamber'in Hadislerinin Muhatapların Davranışları ve Psikolojileri Üzerindeki Görünen ve Muhtemel Etkileri
1065
1089
The Apparent and Possible Effects of the Prophet's Hadiths on the Behavior and Psychology of Their Addressees
İrfan Zahitoğlu

Bahâeddîn el-'Âmilî'nin Dîvân'ında Söylediği Mersiye Şiirinin Muhteva ve Üslup Özellikleri
1090
1112
The Content and Stylistic Features of the Elegy Poem in Bahāeddīn al-'Āmilī's Dīwān
Abdullah Gümüşsoy

Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) el-Menhiyyât Adlı Eserindeki Nehiy İçerikli Rivayetlerin Fıkhî Açıdan Tahlili
1113
1140
A Fiqh-Based Analysis of the Prohibitory Narrations in al-Manhiyyāt by Ḥakīm al-Tirmidhī (d. 320/932)
Zübeyir Aslan

شِعرُ الأطفال عند سليمان العيسى بين حضور القوميَّة وغياب الدّين
1141
1167
The Presence of Nationalism and the Absence of Religion in Suleiman al-'Isa's Children's Poetry
Ahmet Onur | Kutaiba al-Ibrahim

Ebû Katâde el-Ensârî'nin Hayatına ve Onunla İlgili Bazı Rivayetlere Panoramik Bir Bakış
1168
1188
A Panoramic View of the Life of Abū Qatādah al-Anṣārī's Life and Selected Narrations Attributed to Him
Murat Bıyıklı

Hz. Âdem Kıssasında Geçen Bedenin Açılması Hadisesinin Mahremiyetin Bozulması Olgusu Kapsamında Değerlendirilmesi

Zeynep Ceran
0000-0002-7975-0781 | zceran@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Sivas, Türkiye
ROR ID: 04f81fm77

Öz

Mahremiyet algısı hemen bütün inanç sistemleri ve kültürlerde yer almakta, insan bedeninin kendine özgü sınırlarını ihlal eden her türlü müdahaleden ve uygulamadan muhafazası bu algı kapsamında değerlendirilmektedir. Mahremiyetin bir unsuru olarak bedenin kutsallığı ilke olarak benimsenmekle birlikte, insanlık tarihi farklı sebep ve saiklerle tersi durumlara şahitlik etmiştir. Tarih boyunca sebebi ve öznesi farklılık arz etse de bedenin ifşa amaçlı açılması, mahremiyetin bozulmasının en yaygın şekilleri arasında yer almıştır. Tarihî ve güncel kayıtların yanı sıra Kur'an'da, işledikleri günahın sonucunda Hz. Âdem ve eşinin bedenlerindeki mahrem bölgelerin birdenbire açıldığını ifade eden ayetlerin yer alması, ifşa olgusunu bir tefsir konusu ve maslahat açısından irdelenmesi gereken bir mesele haline getirmektedir. Kıssada bahsi geçen açılma olayı ile tarih boyunca bedenin, spor ve sanat faaliyetlerinde bulunmak, dinî ritüelleri yerine getirmek, toplumdaki statü farklarını ortaya koymak ve işkence etmek gibi muhtelif hedeflerle açılması arasında bağlantılar bulunmaktadır. Bu bağlantılar ifşa olgusuna çeşitli boyutlar kazandırmakta; kişinin, bedeninin mahrem bölümlerini toplum önünde kendi istek ve tercihiyle açıp açamayacağı konusu ise bir özgürlük problemini gündeme getirmektedir. Bu makalede Hz. Âdem kıssasında geçen açılma hadisesi ile söz konusu ifşa türleri arasındaki ortak noktalar esas alınmaktadır. Söz konusu noktalardan hareketle bedenin açılması olgusunun insanın kendi fiziksel ve ruhsal yaratılışında nelere karşılık gelebileceği, ifşanın toplumsal yaşamda nasıl anlamlandırılması gerektiği ve mahremiyetin bedensel ifşa sebebiyle bozulması meselesine karşı ne tür çözümler üretilebileceği soruları tartışılmaktadır. Bunun için bedensel ifşa olgusu üç farklı boyuttan ele alınmıştır. Öncelikle olgunun insanlık tarihindeki ilk örneği, Hz. Âdem kıssasından hareketle ortaya konmuştur. Bunun için kıssadaki olay örgüsünün satır aralarından insan fıtratının temel hakikatlerine ve mahremiyetin muhafazası için örtünmenin gerekliliğine işaret eden ifadelere yoğunlaşılmıştır. Ardından bedensel ifşanın insanlığın kayda geçirilen tarihinde şahit olunan spor ve sanat faaliyetleri, dinî ritüeller, sosyal ayrıştırmalar ve işkence gibi hedeflerle uygulanmasının kişisel ve toplumsal sonuçları ortaya konmuş, böylece kıssanın yaşanan hayata hangi formlarda yansıdığı ortaya konmuştur. Son olarak kıssadan ve tarihî okumalardan ulaşılan bilgiler ışığında, kişinin kendi bedenini ifşa etmesinin mahremiyete zarar vermediği; bilakis bireysel hak ve özgürlükler kapsamına girdiği iddiası kavramsal tahlil düzeyinde sorgulanmıştır. Makalede ayrıca kıssa ve olgu incelemesinin yanı sıra örtünme konusunun zikredildiği Kur'an ayetleri hakkında dirayet ve rivayet tefsirlerinde yer alan açıklamalardan hareketle, ifşanın bireye ve topluma verebileceği zararların önüne geçilmesine dair öneriler sunulmuştur. Burada hedeflenen, geçmişin olduğu kadar modern zamanların da gündeminden düşmeyen bu meseleyi olabildiğince geniş bir perspektifle değerlendirmektir. Zira makalenin temel iddiası mahremiyetin bedensel ifşa yoluyla bozulması problemine sağlıklı çözümler serdedilirken, Hz. Âdem kıssasından ve devam edegelen yaşanmışlıkların tahlilinden ulaşılan sonuçlardan birlikte faydalanılabileceği şeklindedir. Makalenin uzmanlık alanımız açısından önemi mahremiyetin bozulması gibi temel yaşamsal sorunlara tefsir araştırmalarında yer vererek Kur'an kaynaklı sağlıklı çözümler üretme çabalarına örneklem ve yöntem bakımından katkı sunması hasebiyledir. Makalede ulaşılan temel bulgu ise Hz. Âdem kıssasında geçen açılma hadisesindeki pek çok unsurun, sonraki nesillerin şahit olduğu bedensel ifşalarda da yer aldığı yönündedir. Hz. Âdem ve eşinin bedenlerinin açılması, onların bireysel özgürlüklerine bir destek ya da salih amellerine

karşılık ödül olarak değil, tüm uyarılara rağmen işledikleri günahın sonucu, bir cezalandırma vesilesi, sünnetullahın bir tecellisi şeklinde sunulmuştur. Nitekim bedensel ifşa kimi zaman psikopatalojik bir durumun dışa vurumu, kimi zaman askerî, siyasî bir üstünlük aracı ve cezalandırma yöntemi, kimi zaman toplumsal statü farklarının belirteci işlevi görmüş; fakat hangi saikle yapılırsa yapılsın bu ifşanın mahremiyete zarar vermeyen ve bu nedenle makul karşılanması gereken bir yönü kayıtlara geçmemiştir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Hz. Âdem Kıssası, Mahremiyetin Bozulması, Bedenin İfşası, İnsan Hürriyeti, Varlık Düzeyi

Atıf Bilgisi

Ceran, Zeynep. "Hz. Âdem Kıssasında Geçen Bedenin Açılması Hadisesinin Mahremiyetin Bozulması Olgusu Kapsamında Değerlendirilmesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 558-584. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1676871

Geliş Tarihi	15.04.2025
Kabul Tarihi	21.07.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

Evaluation of the Incident of the Body Opening in the Story of Prophet Adam within the Scope of the Violation of Privacy

Zeynep Ceran
0000-0002-7975-0781 | zceran@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Sivas, Türkiye
ROR ID: 04f81fm77

Abstract

The perception of privacy is present in almost all belief systems and cultures, and the protection of the human body from any unauthorized intervention or practice that violates its unique boundaries is evaluated within the scope of this perception. The opening of the body for the purpose of disclosure has been among the most common forms of privacy violation. In addition to historical and current records, the fact that there are verses in the Quran that state that the private parts of the bodies of Prophet Adam and his wife were suddenly opened because of the sin they committed makes the phenomenon of disclosure a subject of interpretation and an issue that needs to be examined in terms of expediency. The opening of the body brings up a problem of freedom, too. This article discusses the similarities between the incident in the story of Prophet Adam and the types of disclosure in question, and the questions of what the phenomenon of revealing the body may correspond to in the physical and spiritual creation of man, how it should be interpreted in social life, and what kind of solutions can be produced against the problem of the disruption of bodily privacy. Therefore, we approach the phenomenon of bodily disclosure from three distinct perspectives. First, the story of Prophet Adam presents the first example of this phenomenon in human history. Then, the personal and social consequences of the application of bodily disclosure with targets such as sports and art activities, religious rituals, social separations and torture witnessed in the recorded history of humanity are presented, and thus, the forms in which the story is reflected in the lived life are analyzed. Finally, based on the information gathered from history and readings, the idea that showing one's body does not invade privacy but is part of personal rights and freedoms has been challenged through careful examination. Along with analysing the story and facts, the article also offers ideas on how to prevent the harm that revealing personal information can cause to individuals and society, based on explanations from the ayah and narration commentaries about the Quran verses that discuss veiling. The claim of the article is that while healthy solutions are being presented to the problem of privacy being violated through physical disclosure, the results obtained from the story of Prophet Adam and the analysis of ongoing experiences can be utilized together. The main goal of the article is to evaluate the issue of privacy being violated through physical disclosure, which is an important problem of the past as well as modern times, from a broad perspective. The importance of the article in terms of our field of expertise is that it contributes to the efforts to produce healthy solutions based on the Quran by including in exegesis research vital issues such as the violation of privacy, which never lose their relevance. The main finding of the article is that many elements in the disclosure incident in the story of Hz. Adam found their counterparts in the physical disclosures witnessed by later generations. Indeed, physical disclosure sometimes served as an expression of a psychopathological condition, sometimes as a means of military and political superiority and a method of punishment, and sometimes as an indicator of social status differences, but regardless of what the motive was, the fact that revealing the body protected privacy and therefore should be encouraged was not recorded.

Keywords

Tafsir, The Story of Prophet Adam, Privacy Violation, Body Opening, Human Freedom, Existence Level

Citation:

Ceran, Zeynep. "Evaluation of the Incident of the Body Opening in the Story of Prophet Adam within the Scope of the Violation of Privacy". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 558-584. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1676871

Date of Submission	04.15.2025
Date of Acceptance	07.21.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that she received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

İnsanın duygu durumları ve davranışsal üretimleri tek bir sebeple gerçekleşmediği gibi tek bir sonuçla nihayete ermemektedir. İnsan benliğinin en kırılgan yönlerinden olan ve sağlıklı bir toplum yapısının tesis edilmesinde görmezden gelinemeyecek öneme haiz mahremiyet olgusunun bedensel ifşa yoluyla bozulmasında da bu durum geçerlidir. Çok çeşitli unsurları bünyesinde barındırması hasebiyle son derece kapsamlı bir olgu olan mahremiyetin, insan bedeninin kişiye özel kalması gereken bölümlerinin sergilenmesi vesilesiyle ihlalini "bedensel mahremiyetin ihlali" şeklinde ifade etmek mümkündür. Tarih boyunca farklı sebep ve niyetlerle gerçekleştirilen bedensel mahremiyet ihlali toplumların hemen her dönemde üstesinden gelmek zorunda kaldıkları bir mesele olarak kayıtlara geçmiştir. Dolayısıyla mahremiyetin bozulmasına götüren tüm diğer sebepler gibi bedensel ifşa olgusunun da olabildiğince geniş bir yelpazede ele alınması, insanlığı selim bir hayata yönlendirmeyi hedefleyen ilâhî vahiyden ve farklı sosyal bilimlerde üretilmiş çalışmalardan edinilen bilgilerin birlikte değerlendirilmesi elzemdir. Ancak bu şekilde meselenin çözümüne yönelik somut sonuçlara ulaşılması mümkün olacaktır. Bu düşünceden hareketle çalışmada öncelikle ilahi vahyin bir parçası olan Hz. Âdem kıssasında geçen açılma hadisesi ile söz konusu ifşa türleri arasındaki ortak noktalar sorgulanacaktır. Ardından bedenin açılması olgusunun insanın kendi fiziksel ve ruhsal yaratılışında ne tür etkilere ve somut yansımalara sebep olduğu, ifşanın bireysel ve toplumsal yaşamda nasıl anlamlandırılması gerektiği tartışılacaktır. Elde edilen bilgilerden hareketle, mahremiyetin bedensel ifşa sebebiyle bozulması meselesine uygulanabilir çözümler üretmenin yolları değerlendirilecektir. Aksi takdirde genelde ilahî vahyin, özelde kıssaların hayatın reel meselelerinin çözümünde bir karşılığının ve katkısının bulunamayacağı öngörülmektedir.

Konuyla ilgili literatür taramasında bedenin örtülmesini mahremiyetin korunması kapsamında değerlendiren kitaplar arasında Taha Abdurrahman'ın, örtünmenin gerekliliğini ve özellikle modern dönemlerin birey ve toplum psikolojisindeki karşılıklarını, ayrıca Aydınlanma dönemi sonrasında bedenin bir sömürge unsuru haline gelmesini oldukça geniş bir perspektifle ele aldığı "Ruhu'l-Hicâb" adlı eserin önemli bir boşluğu doldurduğunu fark ettik. Fakat eserde söz konusu kıssada geçen olay ile bedensel mahremiyet arasındaki bağlantıların yeterince kurulmadığını ve toplumda baş gösteren ifşa yönelimlerine karşı somut çözüm yolları serdedilmediğini gördük. Çalışmamızda mahremiyetin ifşası konusunu daha geniş bir perspektiften ele alarak bu eksikliği gidermeyi hedefliyoruz. Benzer şekilde güzel sanatlar, psikoloji ve sosyoloji gibi alanlarda çıplaklık olgusunun farklı boyutlarını ele alan müstakil makalelerde ifşanın bugünü de içine alan tarihsel gelişimi, sosyo-psikolojik temelleri ve birtakım yansımaları ortaya konmakla birlikte olgunun günümüzde bireysel ve toplumsal probleme dönüşen yönlerine dair açıklamalar sınırlıdır. Herhangi bir çözüm önerisine hiç rastlanmamıştır. Bu çalışmalarda Kitab-ı Mukaddes referans gösterilmek suretiyle Hz. Âdem kıssasındaki bedensel açılma hadisesinden bahsedilmekle birlikte kaynağını Kur'an'dan alan bir örtünme olgusuna zaten yer verilmemektedir. İlahiyat alanındaki çalışmalarda ise ifşa konusu tesettürün kapsamına, cahiliye kültürüne, cariyelerin giyimine ve Hz. Âdem kıssasına dair makalelerde alt başlık olarak geçmiş; ifşanın tarihsel gerçekliği İslam Tarihi'nden getirilen delillerle ortaya konurken, arka planındaki ruhsal saiklere ve gündelik hayatta sıkça karşılaştığımız şekillerine neredeyse hiç yer verilmemiştir. Dolayısıyla çalışmaların birçoğu tarihsel bir durum tespitinden

öteye geçememiştir. Bu bakımdan makale, bedenin örtülmesi ve ifşası konularının mahremiyetle olan ilişkisini ilahiyat ile diğer sosyal bilimlerin verilerini birleştirerek ve eksik yönlerini birbirinden tamamlayarak ortaya koyan ilk çalışmadır. Bu yöntemle ulaşılan sonuçlardan hareketle kıssa ile günümüz arasında farklı bağlantılar kurulacak hem kıssa hem de ifşa olgusu tarihsel bir yaşanmışlığın ötesine geçen bir davranışsal dönüşüm hedefiyle değerlendirilecektir.

Bu makalede Kur'an kıssalarında aktarılan hadiselerin olay örgüsünde ve satır aralarında serdedilen unsurların, tarihin sonraki süreçlerinde yaşanan olaylarda karşılığını bir şekilde bulduğu ve aralarında güçlü bağlantılar kurulabileceği kabulünden yola çıkılarak kıssa tahlili ve olgu değerlendirmesi yöntemleri birlikte kullanılacaktır. Kur'an'a göre, bedensel ifşanın geçmişi ilk insan olan Hz. Âdem ve eşine dayanmaktadır. Buradan hareketle araştırmanın ilk durağı bedenin açılmasının, işlenmiş günahın bir sonucu ve mahremiyetin bozulmasının ilk örneği olarak serdedildiği Hz. Âdem kıssası özelinde ele alınmasıdır. Ardından kıssada geçen unsurların, tarihin kayda geçmiş süreçlerinde şahit olunan ifşalar içerisindeki izleri sürülecektir. Bedensel ifşa yoluyla mahremiyetin bozulmasının bireysel ve toplumsal hafızaya nasıl kazındığı sorgulanırken en belirgin tarih anlayışları olan çizgisel tarih anlayışı ve döngüsel tarih anlayışı çalışmaya birlikte dâhil edilecektir. Bu tercihin nedeni bahsi geçen ifşalardan bazılarının çizgisel tarih anlayışında öngörüldüğü üzere tarihin belirgin dönemlerinde yaşanmış ve bitmiş olması, bazılarının ise döngüsel tarih anlayışının öngördüğü üzere hemen her dönemde kendini tekrar etmesidir. Her iki gruba giren ifşa türlerinin de kıssadaki bedensel açılmanın izlerini taşıması ve kendisinden sonra gerçekleşecek olanlara zemin hazırlaması meselenin bugün geldiği noktanın doğru tahlil edilebilmesi açısından önemlidir. Son olarak özellikle modern toplumlarda azımsanmayacak sayıda insanın, beden üzerinde tek yetkili merciinin kişinin kendisi olması gerektiği, dolayısıyla bedeni ifşa etmenin insan hak ve hürriyeti kapsamına girdiği şeklindeki iddiaları mercek altına alınacaktır. Bu bölümde hak ve hürriyet kavramlarının kapsamı kıssadan elde edilen bilgiler ışığında tahlil edilecektir. Araştırmanın gidişatı içerisinde klasik ve modern tefsirlerin yanı sıra farklı sosyal bilimlerde yazılmış eser ve makalelerden istifade edilecektir.

Makalenin, kıssaların bireysel ve toplumsal sorunlara uygulanabilir çözümler üretilmesine imkân sağlayacak yeni okumalara tabi tutulması konusunda örnek yöntem sunmasını ve tefsir alanının günlük hayattaki işlevselliğine katkıda bulunmasını istiyoruz. Kıssaları bu şekilde okuma yönteminin farklı toplumsal meselelerin ele alındığı akÂdemik çalışmalarda daha da geliştirileceğine inanıyoruz.

1. Kur'an'da Hz. Âdem ve Eşinin Bedenlerinin Açılması Hadisesine Dair Anlatımlar

Kur'an kıssaları hayata dair çok önemli mesajları geçmişte yaşanmış olay, olgu, durum ve insan prototipleri üzerinden vermektedir[1] ve bu mesajların anlaşılabilmesi için kıssalardaki tüm ayrıntıların hayatın somut gerçeklikleriyle irtibatı kurularak değerlendirilmesi gerekir.[2] Hz. Âdem kıssasında geçen bedenin mahrem bölgelerinin açılması hadisesi de böyle bir okumayı gerektirecek kadar önemlidir. Hadise, mahremiyetin bedensel ifşa vesilesiyle bozulmasının nakledilen ilk örneğidir ve insan fıtratına dair önemli hakikatlere işaret etmektedir. Makalenin

[1] Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 11.

[2] Ebu İshak eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 3/405.

bu bölümünde mahremiyet konusu Kur'an'ın, Hz. Âdem ile eşinin yasak ağacın meyvesinden yemeleri sonucunda cezalandırılmalarını ifade eden anlatımları çerçevesinde ele alınacaktır.

Kıssada Hz. Âdem ve eşinin, *"Şüphesiz senin için orada aç kalmak, çıplak kalmak yoktur. Orada ne susuzluk çekersin, ne de güneş altında kalırsın."*[3] ayetlerinden anlaşıldığı kadarıyla yaşam şartları açısından hiçbir olumsuzluğun bulunmadığı bir ortamdan uzaklaştırılma süreçleri anlatılmaktadır. Ayette çıplak kalmanın en baştan olumsuzluk olarak serdedilmesi ve normal şartlarda cennette bunun olmayacağının vurgulanması dikkate değerdir. Güneş altında kalmak gibi bedene zarar verici bir unsurun zaten bulunmadığı bir ortamda[4] çıplaklığın olmayacağının zikredilmesi örtünmenin salt fiziksel ihtiyaçtan kaynaklandığı veya Hz. Âdem ve eşinin yaratıldıkları andan itibaren zaten çıplakken günahı işlemenin ardından bunun farkına vardıkları[5] iddialarını geçersiz kılmaktadır.[6] Bilakis, insanın dışardakiyle arasına sınır koyan ve kendine ait olanı korumasına imkân veren örtünme, fiziksel ihtiyaçların ötesindeki bir değer sistemine karşılık gelmiş[7] ve bedensel mahremiyetin simgesi olarak baştan beri var olmuştur.

Gönlünden geçen her türlü nimete ulaşabilen Hz. Âdem ve eşi için bu kolay yaşamdaki tek sınırlılık *"Dedik ki: Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz."*[8] ayetinde nakledildiği üzere yasaklanmış bir ağaçtır.[9] Yasak ağaç özü itibariyle mahlûkattan hiçbir varlığın, diğer varlık alanları üzerinde sınırsız yetkisi olamayacağı şeklindeki bir mahremiyet tanımının simgesidir. Dolayısıyla yasak ağacın varlığı insan için kuralsızlığın hiçbir ortamda mümkün olmadığını, cennetin bile bir mahremiyetinin bulunduğunu insana öğretmektedir. Ayetten anlaşıldığı üzere Allah mahremiyet simgesi ihdas ederken olgunun hikmetini de ortaya koymuştur; kişi yasağı delip mahremiyet sınırlarını aştığında ve yaklaşmaması gereken alana girdiğinde tüm yaşamsal dengeleri alt üst edecek ve zalimlerden olacaktır.[10] Ayette "ağacın meyvesinden yemeyin" yerine "ağaca yaklaşmayın" mealindeki ifadenin kullanılması sınırların korunmasındaki titizliğe işaret etmektedir. Nitekim ağacın sadece meyvesini yemek değil, yaklaşmama emrinden hareketle örneğin gölgesinde oturmak da haram kılınmıştır.[11] Buradan hareketle mahremiyet ihlalinin bizatihi kendisi kadar ona giden yollar konusunda da dikkatli ve uyanık olunması gerektiği sonucuna ulaşılabilir. Bu durum bedensel ifşanın, bütünsel anlamıyla mahremiyetin bozulmasına götüren bir yol ya da parça-bütün ilişkisinden hareketle mahremiyetin bozulmasının bir unsuru olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.

[3] *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), Tâhâ 20/118-119.

[4] Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân,* thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001),16/188; Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve Esrâru't-teʾvîl* (Beyrut: Dâru'r-Raşîd, 1421), 2/407; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-teʾvîl* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419), 2/387.

[5] John Berger, *Görme Biçimleri*, çev. Yurdanur Salman (İstanbul: Metis Yayınları, 1986), 48.

[6] Muhammed et-Tâhir ibn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 16/321.

[7] Mustafa Mücahit, *Ailede Mahremiyet Eğitimi* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 43-46.

[8] el-Bakara 2/35.

[9] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Müessesetü Târîhi Arabî, 1423), 2/33.

[10] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 10/105; Fahruddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401), 22/127.

[11] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 1/559.

Allah Hz. Âdem ve eşinin bedensel mahremiyetinin bozulmasını anlatırken öncelikle sınırlara uygun yaşama yolunda insanın karşısına çıkan tehlikeleri ve bu karşılaşmanın sonuçlarını açıklamıştır. *"Ey Âdem! Şüphesiz bu (İblis), sen ve eşin için bir düşmandır. Sakın sizi cennetten çıkarmasın; sonra mutsuz olursun."*[12] ayetine göre bu tehlike şeytandır. Allah insan zihninin şeytana dair hakikati kabullenmesini kolaylaştıracak aklî deliller sunmuş; *"Hani meleklere, 'Âdem için saygı ile eğilin' demiştik de, İblis'ten başka melekler hemen saygı ile eğilmişler; İblis bundan kaçınmıştı."*[13] ayetinde önceki yaşanmışlıkların, varlığa anlam yükleyip onu zihinde doğru konumlandırmadaki belirleyiciliğine işaret etmiştir. İblis kötüdür ve ona iyilik izafe etmek, durum ve şartlar ne olursa olsun muhaldir.[14] İnsanın üstün tutulmuş varlığını ve konumunu kıskanan İblis'in onu cennetten çıkarmak ve mutsuz etmek için uğraşması önceki yaşanmışlıklarla uyumludur.[15]

Kıssada mahremiyetin bozulmasından şeytanî bir planın parçası olarak bahsedilmiştir. İnsanın beşerî eksikliklerini ve sınır tanımayan güç konusundaki zaafını İblis biliyor olmalı ki onu haddi aşmaya ikna ederken izlediği yöntemde de kullandığı vesilede de isabet etmiştir. *"Nihayet şeytan ona vesvese verip 'Ey Âdem! Sana ebedîlik ağacını ve yok olmayan bir saltanatı göstereyim mi?' dedi."*[16] ayetine göre İblis'in izlediği yöntem vesvese vermek yani derinden derine ruha fısıldamak,[17] kullandığı vesile ise insanın bitimsiz iktidara beslediği hırsıdır.[18] *"Şeytan, kendilerinden gizlenmiş olan avret yerlerini onlara açmak için kendilerine vesvese verdi ve 'Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedî kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı.' dedi."*[19] ayetine göre şeytan, insanın melek olmak gibi muhal hırslar peşinde koşarken Allah'ın mahremiyet emrini kulak ardı ettiğinde avret yerlerinin açılacağının yani kendi mahreminin bozulacağının farkındadır.[20] Dolayısıyla bedenin ifşasının şeytan için de fiziksel algıların ötesinde bir simgesel değeri vardır. Allah, şeytanın apaçık düşman olduğunu vurgulayarak ona insan zihninde bir konum tayin ederken şeytan da *"Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedî kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı."*[21] ayetinde nakledilen sözleriyle insan zihnindeki Allah tasavvurunu şekillendirmek istemiştir. Burada şeytanın Hz. Âdem ve eşini nasıl bir sapmaya sürüklediği netlik kazanmaktadır. Zira meleklerden zaten üstün olan insanın melek olmaya çalışmak gibi bir hedefi olmayacak, ilâhî emirlere uyduğu sürece cennetten zaten çıkarılmayacaktır. Ayetlerde Hz. Âdem'in, kendisine yapılmış tüm uyarılara rağmen şaşırmakla, unutmakla, hata yapmakla ve af dilemekle muttasıf beşer yönü ön plandadır. *"Andolsun, bundan önce biz Âdem'e emrettik. O ise bunu unutuverdi. Biz onda bir kararlılık bulmadık."*[22] ayetine göre

[12] Tâhâ 20/117.

[13] Tâhâ 20/116.

[14] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 16/186; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/386.

[15] Hatice Acar Çınar, *Kur'an Bağlamında Kıskançlık* (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 74.

[16] Tâhâ 20/120.

[17] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl,* 1/554; İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 16/325.

[18] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 22/128; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl,* 2/407.

[19] el-Aʿrâf 7/20.

[20] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman,* 2/32. Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 16/189; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 22/128; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl,* 2/407; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/386.

[21] el-Aʿrâf 7/20.

[22] Tâhâ 20/115.

Allah'ın sınırlarına saygı emrini unutması insanın hep selim hal üzerinde karar kılamadığını, bu nedenle sürekli hatırlatılmaya, uyarılmaya ihtiyaç duyduğunu göstermektedir.[23]

Kıssanın *"Bunun üzerine onlar o ağacın meyvesinden yediler. Bu sebeple ayıp yerleri kendilerine göründü ve cennet yaprağından üzerlerine örtmeye başladılar. Âdem, Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı."*[24] şeklindeki bölümünde insanın kendi bedensel mahremiyetinin ifşası şeytana mağlubiyetinin göstergesi olarak nitelendirilmiştir.[25] Ayete göre insan şeytana uyduğunda ve bulunduğu huzur ortamının mahremiyetine sadık kalmadığında kendi mahremiyetini kaybetmiş ve hüsrana uğramıştır.[26] Hz. Âdem ve eşi, insanın kendi kutsal korunmuşluğunu temsil eden mahrem bölgelerinin ansızın açılmasıyla utanma ve çaresizlik duygusunu hissetmişlerdir. Vaat edilenin aksine, şeytanı dinledikleri andan itibaren melekleşerek varlık mahiyeti bakımından yücelmemişler, bilakis utanmayla temsil edilen ağır bir düşüş yaşamışlardır.[27] Hz. Âdem ve kadının, birbirlerinin eşi olmalarına rağmen mahrem bölgelerinin aleniyetinden utanmaları ve panik halinde örtünmeye çalışmaları tercih dışında gerçekleşen bedensel çıplaklığın ruhun sekînetini bozduğunun delilidir. Mahremiyetlerini yeniden kazanmak için kendilerine yakışan elbiseler dikmeyi beklemek yerine ilk buldukları cennet yapraklarıyla örtünmeleri, mahremiyet arayışının estetik kaygıların ötesine geçtiğini göstermektedir. Bu noktada bedenin açılmasıyla mahremiyetin bozulması arasındaki sebep-sonuç ya da parça –bütün ilişkisinin yeni bir boyutu ortaya çıkmaktadır.

Kıssadaki yasak ağaç ve ayıp yerlerin görünmesi olguları insanda gizil güç halinde bulunan cinsellik duygusunun ortaya çıkması olarak yorumlanmıştır.[28] Bu düşünce bedensel ifşanın, kendisine yasaklanmış olanın mahremiyetini ihlal etmeye yönelten türdeki cinselliği tahrik potansiyeline işaret etmektedir. Dinin meşruiyet zemininde ve kendi özel ortamında cinselliği tetikleyen açılma bir sorun teşkil etmezken, mahremiyet kurallarına sadık kalmayan açılmanın cinsel istismar ve neslin bozulma sebeplerinden biri olması normaldir.[29] Nitekim Taberî (ö.310/923) Hz. Âdem ve eşinin nurdan bir giysiyle örtülüyken şeytanın günaha teşviki sonucu çıplak kaldıklarını rivayet etmiştir.[30] Hz. Âdem'in, Allah'ın kendisine lütfettiği daha hayırlı şeyleri unutup şeytanın yönlendirmesine aldanarak yasaklanmış olana yönelmesi gibi, insanın sahip olduğu meşru kazanımlardan hep daha fazlasına gözünü dikmesi Asr-ı Saadet dâhil tüm dönem ve coğrafyalarda yaşanmış bir durumdur.[31] İnsanı kendisine bahşedilen meşru cinsellikten uzaklaştırıp haram olana teşvik ve tahrik eden bedensel ifşa da bu türdendir.

Hz. Âdem ve eşinin tüm insanlığın beşeriyetini temsil ettikleri düşünülürse, onlara acı vermiş olan seçimlerin sonraki nesillere üstünlük, mutluluk ve güvenlik getirmesi aklen imkânsızdır. Nitekim insan neslinin bu korunaklı ortamdan alınıp çeşitli sıkıntılarla yüzleşeceği

[23] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 3/43; Fahruddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 22/124; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/406.

[24] Tâhâ 20/121.

[25] Taha Abdurrahman, *Rûhu'l-hicâb* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyyetü li'l-Fikr ve'l-İbdâ, 2017), 90.

[26] İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 16/328; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 1/250.

[27] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/407; İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 16/326.

[28] Fahruddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 22/124; Soylu, "Sanatta Çıplaklık Sorunu", 24.

[29] Taha Abdurrahman, *Rûhu'l-hicâb*, 129, 132.

[30] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/107.

[31] Sami Kılınçlı, "Hz. Âdem-İblîs Kıssasını Nüzûl-Sîret Bağlamında Okumak", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (Aralık 2020), 709.

yeni yaşam alanına gelişini anlatan *"Allah, dedi ki: 'Birbirinizin düşmanı olarak inin (oradan)."*[32] mealindeki ayette bu değişikliğin, yüksekçe bir mekândan aşağılara inmek şeklindeki fiziksel anlamının yanı sıra bulunduğu üstün konumu kaybetmek, ruhen alçalmak gibi manevi düşüşleri anlatmakta kullanılabilen "hubût" mastarlı fiille[33] ifade edilmiş olması manidardır. Tanrısallık arzusuna yenilen ve yasaklanmış ağacın temsil ettiği ilahî mahremiyet sınırını aşmaya çalışan insanın hubûtu kendi bedensel mahremiyetini kaybetmesiyle başlamıştır. Mahremiyetin kaybı da yeniden kazanılması da bir sürecin sonunda gerçekleşmiştir. İmkânsız arzuların insandaki varlığı onun zalim ve cahil olabilen fıtratıyla,[34] iyi ile kötü, doğru ile yanlış arasında seçim yapmak durumunda kalması imtihan hikmetiyle[35] uyumludur. İnsana yapılan uyarı ve hatırlatmalar Allah'ın rahmetiyle, tüm bunlara rağmen şeytana uyan ve sınırlarını aşıp Tanrılaşmaya yönelen insanın sonunda kendisini alçaltması sünnetullah şeklinde isimlendirilen ilahî yasaların[36] tecellisiyle açıklanabilir. Fakat mahremiyetin bir kez bozulması bir daha kazanılamayacağı anlamına gelmemelidir. Burada Hz. Âdem ve eşinin tövbe edip Allah'tan af dilemesi[37] fıtratın, günah işleme potansiyeli yanı sıra selim olana yeniden yönelme gücü ile donatıldığını göstermekte[38] ve ne kadar zor olursa olsun mahremiyet yeniden kazanılabilmektedir. Nitekim onların tövbesini kabul eden Allah "*Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik. Takva elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır. Bu (giysiler), Allah'ın rahmetinin alametlerindendir."*[39] ayetiyle insana kıyamete kadar sürecek desteğini vurgulamaktadır. Ayet elbisenin bir taraftan bedensel örtünme ve estetiği sağlarken diğer taraftan takvayı yani sınırlarını bilme, sakınma ve kendisine özgü kalması gerekeni korunmayı temsil ettiğini vurgulamaktadır.[40]

Ayette takvanın elbiseye benzetilmesi beden ile ruh etkileşiminin delilidir, yani bedeni örten elbise ruhun mahremiyetini koruyan kalkan mesabesindedir. Hemen ardından *"Ey Âdemoğulları! Avret yerlerini kendilerine açmak için, elbiselerini soyarak ana babanızı cennetten çıkardığı gibi, şeytan sizi de saptırmasın."*[41] ayetinde ise sonraki nesiller uyarılmış,[42] örtünmenin mahiyeti üzerinde düşünülmesi ve hem kendi bedenini ifşa ederek bireysel mahremiyetini hem de başkasına ait olana yönelerek onun mahremiyetini bozmayı güzel gösteren şeytanın tuzaklarından uzak durulması gerektiği vurgulanmıştır.[43] Bu noktada bedensel ifşanın Hz. Âdem kıssasında

[32] el-A'râf 7/24.

[33] Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/286; Muhammed bin Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 693; İbn Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga* (Mısır: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts), 6/182.

[34] bk. el-Ahzâb 33/72.

[35] bk. el-Mülk 67/2.

[36] bk. el-Fetih 48/23.

[37] bk. el-A'râf 7/23.

[38] bk. eş-Şems 91/7-9.

[39] el-A'râf 7/26.

[40] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/124; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 2/31; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14/47; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1421), 6/272; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/554; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/561.

[41] el-A'râf 7/27.

[42] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 3/2146; Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 1/428.

[43] Cüneyt Eren - İbrahim Tanç, "Klasik Kaynaklarda 'Anlama' Kavramı", *Journal of Turkish Research Institute* 11/25 (Şubat 2010), 9.

vurgulanan unsurlarının, sonraki tarihsel süreçlerde hangi ortam ve şartlarda kendini gösterdiği sorusu gündeme gelmektedir.

2. Hz. Âdem Kıssasında Geçen Bedenin Açılması Hadisesi ile Sonraki Tarihsel Süreçlerde Gerçekleşen İfşa Türleri Arasındaki Benzerlikler

Hz. Âdem kıssasında yer verilen bedensel ifşa tarihe mal olmuş bir uygulamadır ve olguda bugün gelinen noktanın doğru değerlendirilmesinde kıssada zikredilen açılma hadisesi ile sonradan yaşananlar arasındaki ortak yönlerin bilinmesi büyük önem taşımaktadır. Araştırmalarımıza göre bedenin toplum içerisinde ifşası dört temel hedefe matuftur. Bunlardan iki tanesi başta olumlu hedeflermiş gibi algılanabilecek sportif ve sanatsal faaliyetler ile bazı dinî ritüellerdir. Diğer ikisi ise toplumdaki belirgin eşitsizliklerin ve statü farklarının simgesi olan kölelik ve cariyelik müessesesi ile zulüm ve haksızlıkların en görünür yansıması olan işkence uygulamalarıdır. Makalenin bu bölümünde farklı ifşa türleri tahlil edilerek şeytanın hangi vaatlerle bedeni açmaya yönlendirdiği, ifşanın bireysel ve toplumsal tasavvurdaki yeri tartışılacaktır.

2.1. Spor ve Sanat Faaliyetlerinde Bedenin İfşası

Antik çağlardan bu yana sportif ve sanatsal faaliyetlerde bedenin mahrem bölgelerinin tamamen veya kısmen ifşa edildiği uygulamalar söz konusudur. Bu faaliyetlerde çıplaklığın niçin tercih edildiğine ve hangi sonuçları doğurduğuna odaklanarak uygulamanın bireysel ve toplumsal maslahatlar açısından doğruluk değerini ve kıssada geçen açılma hadisesiyle olan benzerliklerini ortaya koymak istiyoruz.

Tarihte çıplaklığın zorunlu tutulduğu alanlardan birisi, resmi kayıtları M.Ö. 776 yılına ait olmakla birlikte içeriği M.Ö. 3000 yılına kadar dayandırılabilen olimpiyat oyunlarıdır. Antik Yunanlıların Apollo ve Zeus gibi tanrılar adına düzenledikleri şenliklerin sportif yarışmalara dönüşmesiyle gerçekleşen olimpiyatlarda erkek sporcular tamamen çıplak yarışmışlardır.[44] Çıplaklık günlük hayatın sıradan bir parçası olduğu için bu döneme ait resim ve heykellerde özellikle erkekler ve nadiren de kadınlar tamamen çıplak halde temsil edilmişlerdir. Onlara göre, çıplak beden zayıflığın değil güçlü ve medeni bir kişiliğin simgesidir. Yunanlılar çıplak olduklarında kendilerinin başka ırklardan üstün olduklarına inanmış ve çıplaklıkla övünmüşlerdir.[45] Fakat üstünlük erkeklere özgüdür. Kadınlar ikinci derece varlıklar olarak görüldükleri için çıplak olmalarına genellikle izin verilmemiştir. Koşu, güreş, uzun atlama, disk atma, mızrak atma gibi spor müsabakalarına tamamen soyunan erkek sporcular çıplaklığı hem zorlu müsabakaları kolaylaştırmanın hem de vücudun güzelliğini ve mükemmelliğini göstermenin yolu olarak düşünmüşlerdir. Böylece erkek toplumsal statüsünü, özgürlüğünü, kişisel erdemlerini, inançlarını ve fiziksel gücünü sergilemiş olmaktadır.[46] Tanrı Zeus onuruna Olimpia'da düzenlenen yarışmalarda sporcular kaslı vücutlarının güzelliğini teşhir ederek Tanrıyı yücelttiklerine ve rakiplerini sindirdiklerine inanmışlardır. Sporcuların çıplak

[44] Ali Tekin - Gülcan Tekin, "Antik Yunan Dönemi: Spor Ve Antik Olimpiyat Oyunları", *Tarih Okulu Dergisi TOD*, 7/18 (Haziran 2014), 123.

[45] Egemen Ermiş vd., "Antik Oyunlarda Sporcuların Çıplak Yarışması Üzerine Görüşler", *The Journal of Academic Social Science* 11/140 (2023), 70.

[46] Ermiş vd., "Antik Oyunlarda Sporcuların Çıplak Yarışması Üzerine Görüşler", 71.

resmedildiği eserlerden sporda çıplaklığın son derece doğal karşılandığı anlaşılmaktadır. Günümüzde bir spor dalının adı olan "jimnastik" kelimesinin türetildiği ve aslında spor salonu gibi resmi kurumları ifade eden "gymnasium" un Yunancada "çıplak" anlamına gelmesi bu görüşü desteklemektedir. Fakat sonraki dönemlerde sporcuların tamamen çıplak olmak yerine günümüzdekine benzer şort, mayo vs. giydiklerini gösteren resimler[47] çıplaklığın başta zannedildiği kadar doğal yaşanamadığına ve birtakım toplumsal sıkıntıların ortaya çıktığına işaret etmektedir.

Sporda çıplaklığın tercih edilmesine götüren düşünsel süreç ile Hz. Âdem kıssasında bedenlerin açılmasına götüren süreç arasında belirgin bir paralellik bulunmaktadır. Her iki hadisede insan kendisinin, rakip gördüğü güçler karşısında daha önde ve üstün olacağı zannıyla sınırlarını aşmış; fakat umduğunun aksine sonuçlarla karşılaşmıştır. Yunanlı sporcunun rakibi diğer uluslardan gelen yarışmacılar iken şeytanın Hz. Âdem'e gösterdiği rakip meleklerdir. Zeus'un Tanrısal varlığına yaklaşmak isteyen sporcuların çıplaklığı, Tanrı gibi ölümsüz olmaya teşvik edilen Hz. Âdem ve eşinin çıplak kalışını hatırlatmaktadır. Yine Hz. Âdem ve eşinin panikle cennet yapraklarıyla örtünmeleri gibi bu sporcular da nihayetinde çıplaklığın değil giysinin gerekliliğini kabul etmek zorunda kalmışlardır.

Bedensel ifşanın uygulandığı bir diğer alan sanattır. Resim ve heykel sanatlarında çıplak bedenin materyal olarak kullanılmasının da kökeni Antik dönemlere uzanırken son yıllarda buna fotoğraf sanatı da eklenmiştir. Antik Yunan sanatında önce mükemmel olarak algılanan erkek bedeni ile ardından Afrodit-Venüs imgeleriyle kadın bedeni çıplak resmedilirken, Ortaçağda Hıristiyanlık inancıyla birlikte Âdem ve Havva kıssasından dolayı çıplaklık günahkârlığın sembolüne dönüşmüştür. Fakat Rönesansla birlikte insan tekrar merkeze alınmış, beden yeniden keşfedilmiş ve çıplaklık yine sanata girmiştir."[48]

Fransızca "nü" ya da "nüde" kelimeleriyle ifade edilen sanatsal çıplaklıkta bedenin sanatsal bir seyirlik haline gelmesi söz konusudur.[49] Çıplak bedenin resimlerde ve fotoğraflarda sergilenmesinin veya heykelinin yapılmasının bireyi ve toplumu nereye taşıdığı sanat tarihinde ve felsefesinde sıkça tartışılmıştır. Tarihte Roma imparatorluğunda çıplak heykellerin şehir meydanlarına yerleştirilmesi, çıplak kadın ve erkek portrelerinin halka açık sanat merkezlerinde sergilenmesi bedensel ifşanın kamusal alanda normalleşmesini sağlamış;[50] fakat yirminci yüzyılda Pozitivizm, Materyalizm, Sekülerizm, Ateizm, cinsel özgürlük gibi akımların güçlenip sanatta çıplak modellerin kullanılması arttıkça pornografi, erotizm ve hedonizm konusundaki tartışmalar alevlenmiştir.[51]

Sanat eserlerinde bedenin çıplak sergilenmesi iki şekilde yorumlanmıştır. İlk yoruma göre mitolojik öykülerin resmedildiği eserlerde meleklerin ve ruhani varlıkların tamamen çıplak hali varoluşsal asaleti temsil etmektedir. Örneğin Boticelli'nin "Venüs'ün Doğusu" adlı tablosunda

[47] Ermiş vd., "Antik Oyunlarda Sporcuların Çıplak Yarışması Üzerine Görüşler", 73.

[48] Serkan İlden - Seda Kadakçı, "Çağdaş Sanat Süreci Sanat Yaratımında Kadın İmgesi", *Journal of Humanities and Tourism Research* 12/2 (Temmuz 2022), 396.

[49] Mehtap Soysal, "Antik Yunan ve Rönesans'ın Tarihsel Sürecinde Heykel Sanatında Çıplaklık", *Kültür Araştırmaları Dergisi* 15 (Aralık 2022), 204.

[50] Rasim Soylu, "Sanatta Çıplaklık Sorunu", *The Journal of Turk-Islam World Social Studies* 10/37 (Ağustos 2024), 23.

[51] Soylu, "Sanatta Çıplaklık Sorunu", 29.

Roma'nın Aşk Tanrıçası erotizmi hatırlatacak şekilde tamamen çıplaktır.[52] Sanat tarihçisi Kenneth Clark sanatsal çıplaklık sayesinde insan bedeninin zihinlerde yeniden şekillendirildiğini ve çıplaklığın insanın kendinden emin olma hali olduğunu iddia etmektedir.[53] Tanrısal güce ulaşma yolunda çıplaklığı kaçınılmaz gören bu anlayış kıssada geçen açılma hadisesinden ilham almış gibidir. Tüm bu eğilimlere rağmen Meryem Ana ve Maria Magdalena gibi kutsal kişilerin çıplak resmedilmesi günah görülmüş; elit, zengin ve özgür kadınlar giyinik halde resmedilirken toplumsal statüsü düşük kadınlar çıplak çizilmişlerdir. Ortaçağ sanatında kadın bedeninin günaha çağrısını simgeleyen çıplaklık cehennemle eşdeğer tutulmuştur.[54] Tablolarda resmedilen yatak, ayna, dağınık çarşaf gibi unsurlar kadın çıplaklığının erkek zihnindeki cinsel karşılığını ifade etmiştir.[55] Bu tasavvurlar bedenin ifşasının cinsel mahremiyetin bozulmasıyla olan ilişkisine işaret etmektedir.

İkinci yorum "nü" eserleri eleştirmiş; kadının cinsel materyale dönüştürüldüğünü, kadın görselliğinin haz nesnesi olarak kullanıldığını ve bir meta olarak satılarak kapitalizmin en kârlı sektörleri arasına girdiğini[56] savunmuştur. 1989 yılında bir grup kadın sanatçı "Metropolitan müzesine girebilmek için kadınların çıplak olması mı lazım" sloganıyla afişler hazırlamışlar, modern sanatta kadınlara ayrılan pay %5 ten az iken çıplak modellerin %85 inin kadın olduğuna dikkat çekmişlerdir.[57] Yine ahlak felsefecisi Richart Leppert "nü" ile sanatta temsil edilen her şeyin sonuçta haz, arzu, bencillik, istismar ve sahip olma dürtüsünü ortaya çıkardığını, Laura Mulvey çıplak model olmakla özellikle kadının kendisini seyirlik bir materyale indirgediğini, böylece seyircideki skopofiliyi yani seyretme hazzını tatmin ettiğini savunmaktadır. Tüm bu karşı çıkışlara rağmen küçük kız çocuklarını çıplak model olarak kullanan Baltush gizemlerin ressamı olarak anılmış, cinsel istismarda bulunduğu kadınların hayatları filmlere konu olmasına rağmen Picasso büyük sanatçı kabul edilmiştir.[58] Bu durum diğer pek çok meselede olduğu gibi mahremiyetin muhafazası meselesinde de toplumsal dönüşümün kolay olmadığını göstermektedir.

Sportif faaliyetlerde çıplaklık günümüzde uygulanmadığı için çizgisel tarih anlayışı kapsamında değerlendirilebilirken sanatta çıplaklık kendini bir şekilde tekrar etmesi hasebiyle döngüsel tarih kapsamındadır. Bununla birlikte sportif faaliyetler esnasında giyilenlerin fiziksel mahremiyeti sağlayıp sağlamadığı farklı akademik araştırmaların konusu olacak kadar önemlidir. Sanatta çıplaklık ise zaten her dönemde tartışma konusudur. Çıplaklık edebiyatta da ahlakî düşüklüğün işareti olarak sunulmuştur. Örneğin Ayfer Tunç'un öykülerinde genç kadının çıplaklığı onu cinsel bir obje seviyesine indirmiş ve olay örgüsünün satır aralarında yozlaşmış

[52] Berna Okan, "Sanatta Ana Tanrıça İmgesi ve Günümüzdeki Dönüşümü: Bir İmgenin Evrimi", *Sanat - Tasarım Dergisi* 11 (Aralık 2020), 45.

[53] Soysal, "Antik Yunan ve Rönesans'ın Tarihsel Sürecinde Heykel Sanatında Çıplaklık", 204; Soylu, "Sanatta Çıplaklık Sorunu", 26.

[54] Aytül Papila, "Modern Sanatta Kadın İmgesi", *Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (2009), 176.

[55] İlden - Kadakçı, "Çağdaş Sanat Süreci Sanat Yaratımında Kadın İmgesi", 397.

[56] Okan, "Sanatta Ana Tanrıça İmgesi ve Günümüzdeki Dönüşümü", 46; Naciye Derin Işıkören, "Kadın İmgesi ve Tarih Boyu Değişimi", *Sanat ve Tasarım Dergisi* 16 (Ocak 2016), 125.

[57] Fergana Kocadoru, "1960 Sonrası Sanatta Kadın Sanatçıların Eserlerinde Feminist Sanatın Etkileri", *Uluslararası Disiplinlerarası ve Kültürlerarası Sanat* 5/11 (Aralık 2020), 56.

[58] Soylu, "Sanatta Çıplaklık Sorunu", 29.

ataerkil toplumun bedensel ifşa ile simgelenen cinsellik algısı eleştirilmiştir.[59] Anlaşıldığı üzere kadim dönemlerden bu yana bedenin ifşası kimi zaman güce ve tanrısallığa ulaşma yolu olarak algılanmış olsa da genel itibariyle olumsuz bir tasavvuru bünyesinde barındırmıştır. Kıssada nakledilenlere benzer şekilde daha üstün bir varlık formuna ulaşma yolunda bedenleri açılan ve mahremiyetleri ihlal edilen insanlar manevî hubûtu farklı şekillerde hissetmişler ve bunu dile getirmişlerdir. İnsanların ifşaya karşı çıkmanın yollarını aramaları ise kıssada geçen panikle örtünme halini hatırlatmaktadır.

2.2. Dinî Ritüellerde Bedenin İfşası

Bedensel ifşanın gerçekleştirildiği bir diğer alan dinî ritüellerdir. Antik çağlardan bu yana çeşitli inanç sistemlerinde çıplak olarak gerçekleştirilen ritüeller arasında en çok göze çarpanlar kutsal kabul edilen mekânların tavafı ile dua veya arınma ayinleridir. Bu uygulamalarda gündelik hayatta insana itici gelebilecek fiziksel görüntüler ibadet adı altında yüceltilen davranış kalıplarına dönüştürülmüştür. Dinî ritüellerde bedenin ifşası döngüsel tarih içerisinde değerlendirilebilecek bir uygulamadır; zira Afrika'nın bazı kabileleri geçmişten bu yana neredeyse tamamen çıplak yaşamakta ve bu şekilde ibadet etmektedir.[60]

Bedenin ifşa edildiği ibadetlerin bir örneği çeşitli dinlerin "çıplak arınma ritüelleri" dir. Dinler Tarihçisi Eliade'nin naklettiği üzere tarihte "yogin" ve "tantracı" adı verilen çileci gezgin dervişler ve bazı şamanlar tamamen çıplak yaşamışlardır.[61] Hindistan'da "bayharcı" adıyla bilinen topluluk boyunlarına iple bağlanmış bir kafatası ile çıplak dolaşmışlardır.[62] Tarihi kazılarda çırılçıplak Ana Tanrıça heykelcikleri bulunması ayinlerin çıplak gerçekleştirilmiş olma ihtimalini arttırmaktadır. Vaftiz esnasındaki çıplaklığın ise hem cennetteki giysi, yani kötülük ve yıpranma yokluğunu simgeleyen metafizik anlamı hem de insanın Hz. Âdem'in şeytana uymasıyla birlikte giydiği günah elbisesinden kurtulmasını simgeleyen ritüel anlamı bulunmaktadır. Gerek çilecilerin yaşam tarzında gerekse vaftiz ayinlerinde giyinme olgusunun günahı, çıplaklığın arınmayı temsil ettiği anlaşılmaktadır.[63] Bu durum Hz. Âdem kıssasında şeytanın gerçekliği olduğundan bütünüyle farklı göstererek insanı kandırmasını akla getirmektedir. İnsan sınırlara saygı gösterdiği nispette yüceleceği halde şeytan Hz. Âdem ve eşine ölümsüzlüğe giden yolun yasakları aşmakla mümkün olduğunu telkin etmiştir. Bu insanları ise gerçekte kendinin ve başkasının mahremiyetini korumakla mümkün olan arınmanın mahremiyet diye bir olguyu tanımamaktan geçtiğine inandırmıştır.

Dinî ritüel maksatlı ifşanın tarihteki bir başka örneği kutsal mekânların çıplak şekilde ziyaret ve tavaf edilmesidir. Kur'an'ın inmeye başladığı dönemde müşriklerin Kâbe'yi çıplak tavaf ettikleri bilinmektedir. Çıplak tavaf Araplar arasında bir emir telakki edilmiş; fakat Kureyş ve müttefiklerinden oluşan ve "*Hums*" tabiriyle ifade edilen soylular topluluğu bundan muaf tutulmuştur. Soylu kabul edilen *Hums* ehli dışında kalan Temîm, Mâzin ve Humeys gibi daha

[59] Şahmurat Arık, "Ayfer Tunç'un Kırmızı Azap Hikâyesinde Luigi Pirandello Tesiri", *Aydın Türklük Bilgisi* 10/1 (Eylül 2024), 17.

[60] Afrika'da çıplak yaşayan ve bu şekilde ibadet eden kabilelere dair bazı belgeseller için bk. https://gs.yandex.com.tr/video/preview/9494351928274312834

[61] Mircea Eliade, *Yoga Ölümsüzlük ve Özgürlük*, çev. Ali Berktay (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013), 425.

[62] Mircea Eliade, *Yoga Ölümsüzlük ve Özgürlük*, 511.

[63] Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktay (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 2/455.

küçük Arap kabilelerine ise *"hılle"* adı verilmiştir.[64] *Hılle* mensupları tavafa geldiklerinde üzerlerindeki her şeyi çıkarıp çıplak kalırlar, elbiselerinden soyunmakla günahlarından arındıklarına inanırlardı.[65] Giyinik iken içerisinde günah işlemiş oldukları kıyafetlerle ibadet edemeyeceklerini düşünenlerin yanı sıra tamamen çıplak kalmanın kendilerine uğur getireceğine inananlar vardı.[66] Çıplaklıktan utanıp yanında getirdiği yeni elbise ile tavaf eden kimse ise tavafını bitirdiğinde elbisesini çıkarıp atar ve onu bir daha giymeyi kendine haram kılardı. [67]

Hılle mensubu Araplar yanlarında hiç giyilmemiş elbise bulunmadığında ise Kureyşlilerden ödünç veya satın aldıkları elbiselerle tavaf ederlerdi. Ödünç elbise bulamadıklarında tavaf çıplak halde gerçekleştirilirdi. Taberî'nin İbn Abbas'tan (ö. 68/687) naklettiği rivayete göre kadın, mahrem yerlerini açıp Kâbe'yi tavafa başlar ve bu sırada ödünç elbiseyi kimin verebileceğini sorardı. Aldığı elbiseyi mahrem bölgesine koyar ve "Bugün onun bir kısmı yahut tamamı görünüyor olabilir. Ama ben ondan görünen kısmını kimseye helal kılmıyorum" diyerek aslında ahlâksızca bir davranış niyetinde olmadığını vurgulardı. Ödünç elbise verilmediğinde veya yeni elbiseyi satın alacak maddî gücü olmadığında çıplak tavafa devam ederdi.[68] Kabe'yi kendi elbisesiyle tavaf etmenin haram olduğu iddiasının arkasında Kureyş'in rant elde etme arzusu da bulunmaktaydı. Vaftiz ve arınma ayinlerinde yer alan elbisenin günahı temsil etme tasavvurunu Kureyş kabilesi kendi çıkarları doğrultusunda dönüştürmüştür. Kendileri giyinik halde tavaf edebiliyorken Kâbe'yi ziyarete gelen insanlara soyunmalarını ve yeni elbiseler satın almalarını Allah'ın emrettiğini söylemişler ve elbiseleri satarak büyük maddî kazanımlar elde etmişlerdir.[69] Kureyş'in bu tutumu kıssada geçtiği üzere şeytanın kendi hedeflerine ulaşmak için Hz. Âdem ve eşinin zihnini bulandırmasını akla getirmektedir. Tanrısal yüceliğe ulaşmak adına cennetteki tüm meşru nimetleri bıraktırıp yasak ağaca yönlendirmek ile ibadetle arınma adına insanları kendi elbiselerini atıp yeni elbise satın almaya veya çıplaklığa sevk etmenin benzerliği ortadadır.

Putlarla doldurulmuş Kâbe'nin alkışlar ve ıslıklar eşliğinde çıplak olarak tavaf edildiği şirk ortamında, Kur'an'da hacla ilgili emirler tedricî bir yöntemle yeniden ortaya konmuş, bedenin mahrem bölümlerinin ifşası kesinlikle yasaklanmıştır.[70] Çıplak tavafın yasaklanması mahremiyet algısındaki dönüştürmenin ilk aşamasıdır ve bu aşama bedeni dış gözlerden muhafaza eden giysiyle sağlanmıştır. "*Ey Âdemoğulları! Her mescitte ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin).*"[71] ayetinin nüzulüyle birlikte sahabenin giyinik tavaf etmesi ve müşriklerin bu durumu eleştirmesi

[64] Recep Uslu, "Hums", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/364.

[65] Recep Demir, "Bağlamından Kopuk Kur'ân Okumalarının Serencamı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 595.

[66] Arslan Karaoğlan, "Metin-Yorum İlişkisi ve Sebeb-i Nüzul Bilgisi Bağlamında Arâf Suresi 31. Ayet", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (Haziran 2020), 77.

[67] Osman Kabakçılı, "Mescide Girerken Güzel Giyinilmesini Emreden Âyetin Tarihselliği ve Evrenselliği Meselesi", *Kilitbahir* 19 (Eylül 2021), 100.

[68] Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân,* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422), 10/150.

[69] Recep Uslu, "Hums", 18/364; Karaoğlan, "Metin-Yorum İlişkisi ve Sebeb-i Nüzul Bilgisi Bağlamında Arâf Suresi 31. Ayet", 78.

[70] Yahya Arslan, "Hacla İlgili Âyetlerin Tedrîcilik Açısından Değerlendirilmesi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan 2024), 108.

[71] el-Aʿrâf 7/31.

ile Müslüman kimliğin oluşması ve müşriklerden ayrışması hız kazanmıştır.[72] Ayette mahrem bölgeleri örten giysiden ziynet olarak bahsedilmesi örtünmenin insan fıtratına uygunluğunu, çıplaklığın emredilecek bir davranış olamayacağını göstermiştir.[73] Ayetin metninde "Ey insanlar, ey inananlar, ey müminler" gibi bir ifadenin yerine "Ey Âdemoğulları" hitabı kullanılmış, insanların atası Hz. Âdem'in başından geçenler hatırlatılarak sonraki nesiller uyarılmıştır.

2.3. Toplumsal Statü Farklarının Belirteci Olarak Bedenin İfşası

Başlangıcı milattan öncesine dayanmakla birlikte sistemleşmesi Emeviler döneminde gerçekleşen ve resmî varlığını 19. yüzyılın sonlarına kadar sürdüren kölelik ve cariyelik[74] bedenin ifşasına zemin teşkil eden müesseseler arasında yer almıştır. Daha önce tahlil ettiğimiz durumların aksine gerek kölelik ve cariyelikte gerekse işkence olgusunda bedenin ifşası kişinin kendi seçimiyle değil tamamen dış kaynaklı bir zorlamanın sonucunda gerçekleşmektedir.

Kölelerin ve cariyelerin bedenlerini açmaya zorlanmaları aslında dilediğince örtmelerine müsaade edilmemesi şeklindedir. Toplumsal statü farkının ortaya konması hedefine matuf bu uygulama kölelerin insanî değerleri gibi mahremiyet seviyelerinin de düşük olduğu algısına dayanmaktadır. Savaşlarda esir düşmüş bu insanlara, hürlerle aynı gökyüzü altında yaşasalar da mahremiyetlerinin hürler seviyesinde olamayacağı mesajı giysi üzerinden verilmiştir. Kur'an'ın kölelere insanca muamele edilmesini emreden ayetlerine[75] ve Hz. Peygamber'in onlara son derece saygılı davranmasına rağmen kölelerin ve cariyelerin toplumsal konumu çok tartışılmıştır.[76]

Toplumsal statü farkının bir belirteci olarak kölelerin bedensel mahremiyetlerinin tartışmaya açılması örtünmeyle ilgili olumsuz yaklaşımları beraberinde getirmiştir. Bedensel mahremiyetin muhafazasını emreden *"Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, bedenlerini örtecek elbiselerini giysinler. Bu, onların tanınıp incitilmemelerine daha uygundur."*[77] ayetinin sadece hür kadınları mı yoksa cariyeler dâhil tüm mümin kadınları mı kapsadığı konusunda ihtilaflar çıkmıştır. Taberî bu ayete getirdiği açıklamada kadınların örtünmesi gerektiğini vurgularken Müslüman hür kadınları kastetmiştir. Naklettiği nüzul sebebi, münafıkların bazı kadınları rahatsız etmeleri, bunu neden yaptıkları sorulduğunda ise giyim şekillerinden dolayı hür kadınları zâniye olan cariyelerden ayırt edemediklerini söylemeleridir.[78] İbn Kesîr (ö. 774/1373) de aynı ayet ve rivayetten hareketle hür kadınların giyimlerinin cariye ve fahişelerden farklı olması gerektiğini vurgulamıştır.[79] Kanaatimizce bu rivayette iki temel ilke bulunmaktadır; birincisi kadının giyim şekli onun mahremiyet sınırlarını tam olarak çizmeli, sınırların aşılması anlamına gelen zinaya davetkâr olmamalı, böylece kadın, zâniye imiş gibi algılanmamalıdır. İkincisi, toplumda hür kadın cariyeden ayırt edilecek şekilde

[72] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 10/154.

[73] Taha Abdurrahman, *Rûhu'l-hicâb*, 39-41.

[74] Mehmet Akif Aydın - Muhammed Hamidullah, "Köle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/237.

[75] İlgili ayetler için bk. en-Nisa 4/36; en-Nahl 16/71; en-Nur 24/33.

[76] İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesaj* (Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 233.

[77] el-Ahzâb 33/59.

[78] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 19/183.

[79] İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm, 11/242.

giyinmelidir. Bunlardan ilki bireysel ve toplumsal ahlâkın korunmasında son derece anlaşılır bir emirdir. Fakat ikincisinde toplumda belirli maslahatlara binaen gerçekleştirilmesi zorunlu olabilen statü ayrımının cariye bile olsa kadının tesettürü üzerinden yapılması, ittifak sağlanabilecek bir durum değildir.

Mahremiyetin muhafazasına dair önemli bir tartışma Hz. Ömer'in hür kadınlar gibi örtünen cariyelere çok sert müdahalelerde bulunduğu rivayetleriyle[80] ilgilidir. Bu rivayetlerde Hz. Ömer'in bir cariyeyi başını örttüğü için azarladığı, bir başka cariyeyi ise cilbab giydiği için kırbaçla dövdüğü nakledilmektedir. Cariyelerin esaret altında oldukları halde başörtüsü veya cilbab giymek suretiyle hür kadınlara benzemeye çalıştıkları için bu tepkileri gördükleri söylenmiştir.[81] Mezheplerde ve çeşitli Müslüman toplumlarda örtünme ile ilgili ayetin kapsamına ve Hz. Ömer'e dair rivayetlere farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Memluklerde yüzü peçe ile gizlemek dâhil tesettür hür kadınlar için zorunlu iken cariyelerin onlarla aynı şekilde örtünmelerine izin verilmediği bilinmektedir.[82] Rivayetleri sahih kabul eden ve cariyelerin namaz kılarken dahi başı ve kollarının açık olması gerektiğini, cariyenin avretinin erkeklerdeki gibi göbek ile diz arasını kapsadığını savunanlar bulunmakla birlikte, zorunlu sebeplerle hürriyetlerinden yoksun kaldılar diye cariyelerin örtünme gibi insanî bir ihtiyacın dışında tutulmalarını makul karşılamayanlar da olmuştur.[83] Ebu Hayyân (ö. 745/1344) gibi bazı âlimler ayetin umum ifade ettiğini, örtünme emrinin cariye ve hür ayrımı olmaksızın tüm mümin kadınlara yönelik olduğunu savunmuşlardır.[84] Zira mahremiyet ihlalinin en çok gerçekleştiği alanlardan olan fuhuş sektörü cahiliye döneminde genellikle cariyeler üzerinden yürütülmekle birlikte[85] her cariyenin de zâniye olmayacağı malumdur.

Kölelik ve cariyelik en azından resmî olarak günümüzde devam etmeyen uygulamalar olduğu için çizgisel tarih anlayışı içerisinde değerlendirilmesi uygundur. Fakat ilke bazında kanaatimiz, mahremiyeti tam olarak muhafaza edecek şekilde örtünmenin tüm kadınlara emredildiği; toplumsal statü farkının ortaya konması zorunlu durumlarda ise bunun bedeni açarak değil, örtünürken kullanılan giysi çeşitliliğini arttırarak sağlanması gerektiği yönündedir.

Bahsi geçen tartışmalarda hangi tarafta yer alınırsa alınsın, cariyelerin tesettürlerinin hürlerinki kadar olamayacağına dair iddiaların ve rivayetlerin varlığı dahi bedensel ifşanın nihayetinde bir yüceltme alameti sayılamadığını, bilakis esaretin ve statü düşüklüğünün simgesi olarak algılandığını göstermektedir. Hürlerin insanî onurlarının kölelerinkinden üstün olduğu inancı mahremiyet düzeyinin farklılığı olarak topluma yansıtılmıştır. Bu durum mahremiyetin bozulmasının bir unsuru olarak bedensel ifşanın insan varlığını getirdiği konumu göstermesi açısından Hz. Âdem kıssasında geçen hadiseyle ilişkilidir. Hz. Âdem ve eşi bir savaşın neticesinde değil, şeytanın vesveselerinin esiri olduklarında bilişsel ve davranışsal hürriyetlerini

[80] Arif Korkmaz, "Toplumsal Değişim ve Devamlılık Bağlamında Cahiliye–İslam İlişkisi: Hukuk ve Giyim–Kuşam Örneği", *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/1 (23 Haziran 2020), 66.

[81] Muhammed b. İbrahim b. Ebu Şeybe, *el-Musannef* (Riyad: Mektebetü'r–Rüşd, 2004), 128.

[82] Abdullah Ekinci - Esra Yavuz, "Memlük Devleti'nde Cariyelerin Sosyal Hayatta Etkisi", *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi* 22 (15 Temmuz 2021), 67.

[83] Abdulvasıf Eraslan, "Rivayet Delilleri Açısından Cariyenin Tesettürü", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research*, (Aralık 2021), 1195.

[84] Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 8/504.

[85] Korkmaz, "Toplumsal Değişim ve Devamlılık Bağlaminda Cahiliye–İslam İlişkisi", 58.

kaybetmişlerdir ve bu tutsaklık bedenlerin açılmasıyla temsil edilmiştir. Tıpkı kölelikten bir şekilde kurtulanların mahremiyetlerini diledikleri gibi muhafaza etmeleri gibi Hz. Âdem ve eşi de hatalarının farkına varıp özgürleştiklerinde cennet yapraklarıyla örtünmüşlerdir.

2.4. İşkence Yöntemi Olarak Bedenin İfşası

İnsanın insana neler yapabileceği sorusuna selim bir aklın tasavvur edemeyeceği cevaplar getiren işkence olgusu bedensel ifşanın tarihteki en yaygın sebeplerinden biridir. Geçmişten günümüze çok çeşitli yöntemlerle gerçekleştirilen işkencenin tanımı, kapsamı ve hedefleri konusunda Türkiye'de ve dünyada onlarca akademik çalışmanın yapılmış olması işkenceye çok sık başvurulduğunun ve bireyi de toplumu da derinden etkilediğinin göstergesidir.[86] Bedenin işkence amaçlı ifşası kendini tekrar eden bir olgu olarak döngüsel tarihin içerisinde yer almaktadır.

Özellikle askerî ve siyasî alanlarda güçlü olanın, bir sebeple zayıf ve çaresiz kalmışlara işkence etmesinin altında çeşitli görünür hedefler bulunabilmektedir. Dünya tarihi, suçlu gördüğü kişiyi cezalandırma, kendi otoritesini güçlendirme, askerî işgali hızlandırma, düşmanlarına gözdağı verme, zorla bilgi alma, adaletsizliğe karşı yükselebilecek sesleri baştan kesme, isyanları bastırma, intikam veya sadizm duygusunu tatmin etme gibi görünür hedeflerle gerçekleştirilen korkunç işkencelere şahitlik etmiştir.[87] Hedeflere ulaşmak için izlenen ortak yol, muhatabın bedensel ve ruhsal gücünü elinden alarak onu etkisiz hale getirmek ve diğer insanları korkutarak boyun eğdirmektir. Bedensel ifşa ile işkence arasındaki ilişki ise insanı çıplak hale getirerek mahremiyetini elinden almanın işkencenin hedeflerine hizmet etmesinden kaynaklanmaktadır. Tüm işkencelerde galip olanın gücü, mağlup ya da mağdur olanın çıplak bedenine ve ruhuna kazınmaktadır.[88] Tarihî veriler ve işkence mağdurlarının tanıklığına göre çıplak beden ve özellikle mahrem organlar işkenceci için işini yapacağı "alan" oluşturmaktadır.[89] Acı verici fiziksel müdahaleler bir yana, tarih boyunca hem ilkel toplumlarda hem de modern devletlerde, insanların mahrem bölgelerini açmaya zorlanmaları veya tamamen çıplak bırakılmaları başlı başına bir cezalandırma yöntemi olmuştur. Bunların kökeninde, çıplak kalmanın kişideki edilgenliği ve çaresizliği tetiklemesi yatmaktadır. Örneğin Hititlerde suçlu görülen kişinin çırılçıplak bırakılması onu toplum önünde küçük düşürme, aşağılama ve onursuz bırakma hedefine matuf bir cezalandırma yöntemidir.[90] Böylece kişi suçunun bedelini mahremiyetin temsil ettiği insanlık onurunu kaybetmekle ödemiştir. Hukuken suçlu olmasalar da toplumda önemli ve saygıdeğer konumlara sahip insanların teröre karşı savaş adı altında Guantánamo Kampı'nda, Ebu Gureyb Hapishanesi'nde[91] ve Gazze'de mahremlerini açmaya

[86] Murat Paker - Burcu Buğu, "Türkiye'de İşkence Mağdurlarının Psikolojisi Üzerine Yapılmış Araştırmaların Gözden Geçirilmesi", *Türk Psikoloji Yazıları* 19 (Kasım 2016), 76.

[87] George Ryler Scott, *İşkencenin Tarihi* (Ankara: Dost Kitabevi, 2001), 165-284; Ozan Köklünar, "Moğolların Kullandığı On Korkunç İşkence Modeli ve Bu İşkencelerin Etkileri", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/10 (20 Temmuz 2023), 495.

[88] Ali Rıza Taşkale, "Saló: Politik Bir Aygıt Olarak İşkence", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Mayıs 2016), 20.

[89] Paker - Buğu, "Türkiye'de İşkence Mağdurlarının Psikolojisi Üzerine Yapılmış Araştırmaların Gözden Geçirilmesi", 78.

[90] Figen Bakan, "Hititlerde Çıplaklık Kavramı Üzerine Bir Araştırma Tarihçesi", *Troy Museum Journal* 1 (18 Mart 2024), 60.

[91] Taşkale, "Saló", 22.

zorlanmaları ve çıplak fotoğraflarının dünya medyasına servis edilmesi aynı hedefle gerçekleştirilmiştir.[92]

İnsanı çıplak bırakarak mahremiyetini elinden almak aynı zamanda bir psikolojik savaş yöntemidir. Örneğin Moğollar savaşta yendikleri hükümdarların, komutanların, önemli şahsiyetlerin veya direnişi örgütlemiş liderlerin çıplak bedenlerine kendi halklarının önünde işkence ederek askerî zaferlerini taçlandırmışlar ve psikolojik anlamda pekiştirmişlerdir. Halk, onurlandırdığı şahsiyetleri çıplak gördüğünde onlara duyduğu güveni ve bağlılığı, beslediği umutları tamamen kaybetmiştir.[93] Zira kendi mahremiyetini koruyamamış insanın halkını koruması muhaldir. Bunu bilen üst düzey insanların hâkim gücün eline düşmeden hemen önce intiharı seçmesi, örtünmenin insan için fiziksel muhafazanın çok ötesinde varoluşsal anlamlara gelebildiğini göstermektedir.

Mağlubiyet sonrasında gerçekleştirilen sürgünler ise bedenin açılmasının bir soykırım gösterisine dönüştürülmesidir. Dünya tarihinde defalarca şahit olunmuş bu hadisenin bir örneği Birinci Dünya Savaşı'nda yaşanmıştır. Savaşta ağır yenilgi olan Osmanlı ordusuna mensup esir subayların Rusya'ya sürgün sırasında özellikle Ermenilerin yoğunlukta olduğu yerlerden geçirilirken asker giysilerinin tamamen çıkarıldığı, bu şekilde kilometrelerce yürümeye zorlandıkları, hayatta kalabilenlerden bazılarının çıplak halde Sibirya soğuklarına terkedildikleri kayıtlara geçmiştir.[94] Osmanlıyı temsil eden subaylar daha kolay bir yöntemle öldürülebilecekken çırılçıplak halde yürümeye zorlanmaları bir zamanlar üç kıtaya hükmetmiş bir devletin artık mahremiyetini ve onurunu kaybettiği mesajını vermek içindir.

Kendini tekrar etsin ya da etmesin bedensel ifşanın Hz. Âdem'den sonraki tarihsel süreçlerde gerçekleşen şekillerinden ulaştığımız sonuç, açılmanın bireyde de toplumda da huzur verici bir tasavvura dönüşmediği, insanı fiziksel ve ruhsal alanda daha iyi noktalara taşımadığı yönündedir. Hz. Âdem'in ve eşinin yaşadığı huzursuzluk, aşağılanma, çaresizlik, karmaşa gibi muhtemel duyguların tamamı bu ifşalarda bir şekilde yaşanmıştır. İfşa uygulamalarının bireysel bir tercihle veya dışsal bir zorlamayla gerçekleşmesi arasında sonuç açısından belirgin bir fark tespit edilmemiştir. Bu noktada insanın bedenini kendi isteğiyle açmasının özgürlükler bağlamında nasıl değerlendirilmesi gerektiği sorusu gündeme gelmektedir.

3. Bedeni İfşa Etme Olgusunun Bireysel Hak ve Özgürlükler Bağlamında Değerlendirilebilmesinin İmkânı

Hz. Âdem kıssasında bedenin açılması işlenmiş bir günahın sonucu olarak sunulmakla birlikte bu ifşa toplum önünde, kişinin kendi iradesi ve tercihiyle gerçekleştirildiğinde bireysel hak ve özgürlükler açısından ele alınması gereken bir olgu haline gelmektedir. Kıssada Hz. Âdem ve eşini zor durumda bırakan açılma ile özgürlük meselesine konu olan ifşa arasında zıtlık varmış gibi görünse de bedenin açılmasına giden her iki sürecin, insanın bilinçli davranış tercihinde bulunmasıyla başlaması noktasında ortaklık vardır. Tek fark kıssada geçen ifşada açılmayla

[92] "BBC, Filistinlilerin Yarı Çıplak Gözaltına Alındığı Görüntüleri Doğruladı", *BBC News Türkçe* (08 Aralık 2023).

[93] Köklünar, "Moğolların Kullandığı On Korkunç İşkence Modeli ve Bu İşkencelerin Etkileri", 504.

[94] Ali Kaşıyuğun, "I. Dünya Savaşı'nda Esirler Meselesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Journal of History and Future* 4/1 (17 Nisan 2018), 77.

sonuçlanan davranış, sonraki süreçlerde ise açılmanın kendisi bilinçli tercih ile gerçekleşmektedir.

Burada sorun kişinin toplum içerisinde kendi fiziksel mahremini ifşa etmesinin onun özlük haklarından birisi olup olmadığı, buna olumlu cevap verildiğinde ortaya çıkabilecek özgürlükler çatışmasının hangi boyutlara varabileceğidir. Dolayısıyla ilk yapmamız gereken "hak ve özgürlük" kavramlarının bireyi de toplumu da kuşatıcı tanımlarını yapmak ve bedensel ifşanın bu tanım kapsamına girme imkânını sorgulamaktır. Türk Dil Kurumu "hak" kavramını "adaletin, hukukun gerektirdiği veya birine ayırdığı şey, kazanç"[95] olarak tanımlamıştır. Bedeni açmanın hak olabilmesi için tanımda geçen adalet kavramından hareketle toplumsal dengeyi; hukuk kavramından hareketle sosyal düzeni tesis edici yönlerinin bulunması zorunludur. Oysa tarihteki sonuçları ve toplumsal tasavvurdaki yeri incelediğinde, bedensel ifşanın adalet ve hukuk düzleminde bireye sunduğu bir kazanım olmamıştır. Nitekim spor, sanat ve dinî ritüellerde kişisel tercih ile gerçekleştirilmiş görünen ifşada dahi başta faydalı veya en azından zararsız olarak algılanan çıplaklığın bireysel ve toplumsal problemlere zemin hazırladığına şahit olunmuş, tepkiler ve karşıt uygulamalar geliştirilmiştir.

Türk Dil Kurumu özgürlük kavramına ise "herhangi bir kısıtlamaya, zorlamaya bağlı olmaksızın düşünme veya davranma; herhangi bir şarta bağlı olmama, her türlü dış etkiden bağımsız olarak insanın kendi iradesine, kendi düşüncesine dayanarak karar vermesi durumu, hürriyet"[96] anlamlarını vermiştir. Toplumbilim Sözlüğünde özgürlük "doğanın ve toplumun nesnel yasalarına egemen olma" şeklinde tanımlanmıştır.[97] Her iki tanım için de geçerli olmak üzere, kendi bedenini ifşa etmek istediğinde kişinin herhangi bir kısıtlamaya, şarta veya dış etkiye bağlı olmamasının ve salt kendi düşüncesine dayanarak karar vermesinin, doğal veya toplumsal yasalara egemen olmasının imkânı sorgulanmalıdır.

Yalnız kaldığı ortamda ve sonuçları sadece kendisini etkileyen davranışlar sergilediğinde bireyin özgür olması ilkesel düzeyde kabul edilebilir. Bununla birlikte, her türlü davranışın bireyin şahsiyetinde izler bıraktığı ve insanın topluma bu şahsiyetle karıştığı düşünülürse yalnızken gerçekleştirilen davranışlarda dahi sınırsız özgür olunmaması gerektiği anlaşılmaktadır. Bireyin toplum içerisindeki davranışları ise özgürlük bağlamında daha büyük sorgulamaları beraberinde getirmektedir. Malum olduğu üzere bedensel ifşa iki özneli bir eylemdir. İfşayı kendi bedeninde gerçekleştiren kişi "görülen asıl özne" iken, buna görsel açıdan şahitlik eden kişi "gören asıl özne"dir. En az iki asıl öznenin bulunduğu bir ortamda özgürlüklerin çatışması muhtemeldir. Bedenin mahrem bölgelerinin ifşası gibi yapan özne kadar gören özneyi de etkileyen davranışlarda ifşayı seçen birinci tarafın özgürlüğünün başladığı nokta, mahremiyeti kalmamış bedeni görmek istemeyen ikinci tarafın özgürlüğünün bittiği noktadır. Gören daha doğrusu görmek zorunda bırakılan özne, ifşaya şahitliğin kendi bedenindeki ve ruhundaki uyarımlarını istememekte özgür olmalıdır. Bu nokta tüm dünyada giderek artan cinsel istismar açısından ayrıca önemlidir. Birincil öznenin toplumsal ortamlarda ifşa ettiği bedeninin ikincil öznede tetiklediği cinsellik duygusu, onlarla hiç ilgisi olmayan

[95] Hasan Eren vd., *Türkçe Sözlük* (İstanbul: Türk Dil Kurumu, 1982), "Hak", 1/596.

[96] Hasan Eren vd., *Türkçe Sözlük*, "Özgürlük", 2/1148.

[97] Orhan Hançerlioğlu, *Toplumbilim Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), "Özgürlük", 313-314.

üçüncü şahıslar, örneğin çocuklar üzerinde tatmin edilmek istendiğinde toplumda büyük yaralar açılmaktadır. Araştırmalar, cinsel istismarın gerçekleşmesinde bedensel ifşanın tetiklediği cinsellik duygusunun önemli bir etken olduğunu, erken yaşta ve doğru yöntemlerle verilecek mahremiyet eğitiminin çocukluk başta olmak üzere her yaşta maruz kalınabilen cinsel istismara karşı en etkili yöntemler arasında yer aldığını ortaya koymuştur.[98] 18 aylık çocuğun bile mahremiyeti bilinç düzeyinde hissedebilmesi ve mahrem bölgelerini gizlemeyi öğrenebilmesi[99] bu algının fıtrata uygunluğunu göstermektedir.

Tüm görünür sonuçlarına rağmen bedensel ifşanın bireysel özgürlük kapsamında değerlendirilmesini savunanlar olmuştur.[100] Bu noktada bedenin açılmasını da içine alan "mahremiyetin kalmaması kültürü"nün bireysel ve toplumsal psikolojide hangi motivasyonlarla bağlantılı olduğu sorusu önemlidir. Çeşitli alanlardaki akademik çalışmaların konusu olmuş bu sorunun ulaşabildiğimiz cevabı, varlığın ve yaşamsal gücün sergilenmesidir. Örneğin Antik Yunan'da çıplak bedeni, güçlü ve medenî görüntüsüyle var olmayı hak eden bir kişiliğin işareti sayan zihniyet Atina'nın kentsel tasarımına da yansıtılmıştır. Gücü temsil eden Parthenon tapınağının şehrin her yerinden görülebilecek şekilde konumlandırılması[101] tıpkı birey gibi devletin de görünür olma güdüsüyle hareket ettiğinin göstergesidir.

Var olduğunu ispatlama güdüsünden kaynaklanan bedensel ifşanın kadınlar arasındaki yaygınlığı kıssanın farklı varyantlarında yer alan Hz. Havva figürünün insanlığın hafızasındaki konumuyla irtibatlandırılmıştır. Kitab-ı Mukaddes'in Yaratılış bölümünde hayvanların en hilekârı olduğu belirtilen yılan yasak ağacın meyvesini yemesi konusunda önce Havva'yı kandırır. Kadın meyveyi yer ve eşi Âdem'i de yemesi konusunda ikna eder. Meyveyi yer yemez her ikisinin de gözleri açılır, daha önce bilmedikleri çıplaklıklarını ilk kez fark edip çok utanırlar. Hemen incir yapraklarıyla mahrem bölgelerini örtmeye çalışırlar, ilk kez cinselliği hissederler. Tanrı, çıplak olduğu için utanıp saklanan Âdem'in yasak meyveyi yediğini anlar. Âdem, kendisini kadının kandırdığını, kadın da kendisini yılanın kandırdığını söyler. Tanrı önce yılanı lanetler. Ardından kadını zahmetli bir hayatla, gebelik sıkıntıları, âdet ve doğum sancılarıyla, kocasının hâkimiyeti altında kalmakla ve hep ona istek duymakla; Âdem'i ise toprağa bağımlı kılıp çalıştırmakla cezalandırır.[102] Bu anlatımlarda geçen yılan, Havva, yasak meyve gibi unsurların aslında birer sembol olduğu ve farklı anlamlara geldiği ifade edilmiştir. Örneğin yılan vesvesenin, Havva insanı tevhîd bilincinden uzaklaştıran kesretin, dünyaya gönderiliş insan ruhunun ilahî öze yükselme serüveninin simgesidir.[103] Mitoloji ve efsanelerde de yasak meyveyi ilk yiyen Havva, Âdem'i de ikna ederek günaha sürüklemiştir. Bu anlatımların sonucunda özellikle Ortaçağ toplumlarında kadın lanetlenmiş ve "şeytan" olarak algılanmıştır.[104] Kadının

[98] Rukiye Gögen, *Çocuk İstismarı -Din Eğitimi Açısından Bir Değerlendirme-* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022), 3; Ramazan Diler, "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (01 Haziran 2014), 89.

[99] Duygu Çalışır, *Cinsel Eğitim Çocukluktan Ergenliğe* (İstanbul: Profil Yayınları, 2011), 29.

[100] Taha Abdurrahman, *Rûhu'l-hicâb*, 19-30.

[101] Ahmet Öztekin, "Modernleşme Mahremiyet İlişkisi ve Siber Mekanda Mahremiyetin Aleniyete Dönüşmesi", *NWSA*, (01 Ocak 2010), 532.

[102] *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Yar.3:1-21; Cengiz Batuk, "Âdem ve Havva'nın Kitabı: Eski Ahit Apokrifasında Âdem ve Havva'nın Hayatı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (30 Aralık 2006), 55.

[103] Abdulrahman Acer, "Âdem'in "Yitik Cennet"i: Bir Seyr u Sülûk Hikâyesi", *Tüm Yönleriyle Sezai Karakoç Edebiyat Düşüncesi*, ed. Kemal Şamlıoğlu vd. (Bursa: Ekin Yayınevi, 2022), 17.

[104] Kocadoru, "1960 Sonrası Sanatta Kadın Sanatçıların Eserlerinde Feminist Sanatın Etkileri", 52.

sözle veya davranışla erkeği ikna gücünün cadılık ve büyücülük gibi şeytanî yeteneklerden geldiği algısı yüzünden pek çok kadın yakılarak öldürülmüş, sağ bırakılanlar ise günahkârlık yaftası altında aşağılanmıştır. Hayatın merkezine Tanrının değil insanın konması gerektiğinin savunulduğu Rönesans sürecinde ise kiliseye karşı feminizm hareketleri gelişmiş,[105] yakılan, aşağılanan veya örtüler altındaki varlığı görmezden gelinen kadın portresi yerine, bedeniyle ve ruhuyla toplumda yer edinen kadın imajı yayılmıştır.

Kur'an'da yasak meyveyi ilk kimin yediği belirtilmemesine rağmen kadını suçlu gösteren anlatımlar bazı İslamî kaynaklarda da yerini almış,[106] cadılık ve büyücülükle itham edilip yakılmasa da kadının konumu tartışılmıştır. Bu anlayışlara tepki sadedinde bedenin açılması artık kaçıp saklanmamanın, kendini gizlemek zorunda kalmamanın ve özgüvenin simgesi olmuştur. Günümüzde bedensel ifşanın bir kendinden eminlik göstergesi olarak sunulmasında benzer motivasyonların yer aldığına dair önemli veriler bulunmaktadır. Özellikle reklam sektöründe, saçlarıyla, açık vücuduyla, mahremiyetin simgesi olan rahminin özel günlerinde kullandığı malzemelerle kendi varlığını özgürce ifade eden kadın imajı öne çıkarılmaktadır. Araştırmalar kadın veya erkek cinselliğinin öne çıkarıldığı reklamların, reklamı yapılan markaya bakış açısını doğrudan etkilediğini ortaya koymuştur.[107] Kilisenin temsil ettiği Tanrısallığa karşı çıkarak var olmanın gücüne yüklenen bu anlam kıssada da yer almaktadır. Zira şeytan, insanlığın atasını kandırırken ona daha üstün bir varlık formuna ulaşmayı vaat etmiştir. Hz. Âdem sınırları aştığında üstünlük yerine hubûtu deneyimlemiş ve fakat yanlış tercihini bir özgürlük meselesi olarak görmeyip tövbe etmiştir.

İnsanın toplum içerisinde bedenini ifşa etmeyi seçme sürecinde iradî özgürlüğe sahip olup olmadığı konusu da önemlidir. Hürriyet meselesine dair felsefî ve teolojik yaklaşımların tahlilinden insan hürriyetinin seçme hürriyeti ve eylem hürriyeti olmak üzere iki çeşidinin bulunduğu, bunlardan biri olmadığında diğerinin de anlamsızlaşacağı sonucuna ulaşılmaktadır. Farklı olasılıklar arasında seçim yapılabilmesi için akıl sahibi olunması zorunludur ve seçme hürriyetine etki eden dışsal faktörler bulunmakla birlikte akıl sahibi olan insanın kendi hürriyet alanı bulunmaktadır. Allah, gönderdiği tüm vahiylerde insana emir ve yasaklara uyma konusunda seçme hürriyeti sunmuş, ayrıca günah ve sevap olgularını tayin ederek neyi seçeceği konusunda bilinç kazandırmıştır. Farklı seçenekler arasında bilinçli ayrımın yapılamadığı bir hürriyet hayatı karmaşaya sürükleyeceği için insan hürriyetinin Mutlak Varlık'ın çizdiği sınırlar dâhilinde kalması ideal olandır.[108] Dolayısıyla insanın gerçek hürriyeti, bedeni ifşa etmek ile örtmek seçeneklerini ve bunların muhtemel sonuçlarını ilahî vahiy ve yaşamsal tecrübeler ışığında baskı altında kalmadan değerlendirerek tercihte bulunması ve yaptığının her türlü getirisini göze alarak eyleme geçebilmesiyle gerçekleşecektir. Sporcu Olimpiyat kurallarını belirleyen yasa koyucunun, sanatçı sanata hâkim zümre veya akımın, dindar birey atalardan gelen geleneğin veya Kâbe'nin çıplak tavafında olduğu gibi kapitalist güçlerin baskısıyla bedenini açtığında aslında hür değildir. Bedensel ifşa kadınların günahkârlıkla itham edilip

[105] İlden - Kadakçı, "Çağdaş Sanat Süreci Sanat Yaratımında Kadın İmgesi", 396.

[106] Kıssanın, Taberî'nin Vehb b. Münebbih'ten rivayetle aktardığı şekli için bk. Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 1/561.

[107] Merih Taşkaya, "Kitle İletişim Araçlarında Kadın Bedeninin Nesneleştirilmesi: Ürün ve Marka Fetişizminde Cinsellik Kullanımı", *Toplumbilim* 24 (Haziran 2009), 125-129.

[108] Necati Öner, *İnsan Hürriyeti* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), 138-146.

aşağılanmasına karşı feminist söylemlerle bir özgürleşme hareketine dönüştüğünde bile durum aynıdır. Görünür dış unsurlar veya onların tetiklediği psikolojik etkenler sonucu gerçekleşenleri ayırdığımızda, bedensel ifşanın hür iradeyle gerçekleşmesi yok denecek kadar azdır.

Sonuç

Bedeni ve ruhuyla bir bütün olan insan varlığının kutsal bir korunmuşluk halini ifade eden mahremiyet olgusunun önemli bir unsuru bedenin insana özgü kalması gereken bölümlerinin gizlenmesidir. İlke olarak benimsenmekle birlikte insanlık tarihinin hemen her dönemi farklı sebep ve şekillerde bedenin ifşa olmasına ve bu yolla mahremiyetin bozulmasına şahitlik etmiştir. Geçmişin olduğu gibi günümüzün de önemli meselelerinden olan bedensel ifşanın insan ve toplum nezdindeki karşılıklarını doğru tespit edebilmek ve çözümler üretmek hedefiyle kaleme alınan bu makalede Hz. Âdem kıssasında geçen bedenin açılması hadisesi mahremiyetin bozulması kapsamında değerlendirilmiş ve tarihin sonraki süreçlerinde şahit olunan şekilleriyle birlikte tahlil edilmiştir. Bu tahlilden ulaşılan en önemli sonuç, kıssalarda geçen olaylar ile yaşanmakta olan hayatın somut gerçeklikleri arasında doğrudan bağlantıların kurulabileceği, bunun için görünür sebep ve sonuçların arka planında yer alan temel insanî motivasyonların araştırılması gerektiği yönündedir. Bunun için, kıssaların satır aralarında insanın fiziksel ve ruhsal yapısına dair sunulan bilgilerden yola çıkılarak bugünün değerlendirilmesi önemli bir yöntemdir.

Söz konusu yöntemle tahlil ettiğimiz kıssadan ulaştığımız sonuç ise hayatın farklı alanlarında mahremiyetin bozulmasına götüren tüm bedensel ifşa türlerinde şeytanın insanı aynı vaatle tekrar tekrar kandırdığı yönündedir. Hz. Âdem'e daha yüce bir varlık formuna ulaşmayı vadeden şeytan aynı vaadi sonraki nesillere de tekrarlamıştır. Bedensel ifşa ile gelen mahremiyet ihlalinin siyaset, askeriye, ekonomi, inanç, kültür, spor, sanat, edebiyat vs. tüm alanlardaki karşılıklarında insan bulunduğu noktadan daha iyi bir varlık seviyesine yükselme hayaline kapılmıştır ve buna ulaşmak için yasak ağacın meyvesini yemeye benzer şekilde kendisinin veya başkasının mahremiyetini yıkmaktan çekinmemiştir. Mahremiyetin bozulmasına giden sürecin benzerliği sonucun da benzerliğini beraberinde getirmiş, şeytanın vaatlerine inanan insanlar bedeni ifşa eden veya ettiren olarak Hz. Âdem'inkine benzer bir hubûtu yani çöküş deneyimini yaşamışlardır.

Şeytanın insanı kandırırken kullandığı ve aklen de fiilen imkânsız olan sınırsız özgürlük ideali de sonraki süreçlerde gerçekleşen ifşalarda kendini göstermiştir. Hz. Âdem ve eşi birbirlerinin yanında açıldıklarında bile kendilerini özgür ve onurlu hissetmemişler, mahremiyetlerine bir an önce dönmek üzere panikle örtünmüşlerdir. Kıssada geçen bu ayrıntının tarihin farklı dönemlerinde önce kendi varlığını özgürce ifade etme ideali ile bedenler açılırken sonradan örtünmeye geri dönmeler ve ifşaya karşı söylem geliştirmeler şeklinde tekrarlandığı görülmektedir. Nitekim Allah'ın sosyal ortamda insanlar için uygun gördüğü giysi geçmişte olduğu gibi bugün de onun mahremiyetini koruyan fıtrî bir kalkanı temsil etmekte, gerek dışsal bir müdahaleyle gerekse bireysel bir kararla beden ifşa edildiğinde bu kalkan parçalanmış olmaktadır.

Hz. Âdem kıssasını benzerliklere odaklanarak tahlil ettiğimizde toplumda mahremiyetin bozulması meselesinin çözümüne yönelik bazı sonuçlara ulaştık. Çözüm için öncelikle kıssadan

elde edilen verilerden faydalanılması ve özellikle genç nesillere örtünmeyle desteklenen mahremiyetin sadece bir dindarlık alameti olarak değil, insan fıtratının varoluşsal bir ihtiyacı olarak sunulması gerektiği kanısındayız. Bunun için, bedeni açmanın bir özgüven ve güç gösterisine dönüştüğü alanlarda bile giyinmeye dair kurallar ihdas etmek zorunda kalınması, tüm dönemlerde çıplaklığa tepki akımlarının çıkması, cinsellik vurgusunun istismarı arttırması gibi örtünmenin reel hayatta bulduğu karşılıklar delil getirilebilir. Giyinmeye dair zorlayıcı tutumlar tepkisel akımlara ve özgürlük söylemlerine zemin hazırlayacağı için bedenin örtülmesi olgusu birbirine ışık tutan farklı akademik çalışmalarla sağlam bir zemine oturtularak insanlara açıklanmalıdır. Böylelikle mahremiyetin korunması konusunda daha kalıcı sonuçlar alınabilecek ve bedensel ifşanın bireye ve topluma verdiği zararların önüne geçilebilecektir.

Kaynakça | References

Acar Çınar, Hatice. *Kur'an Bağlamında Kıskançlık*. Bursa: Emin Yayınları, 2021.

Acer, Abdulrahman. "Âdem'in 'Yitik Cennet'i: Bir Seyr u Sülûk Hikâyesi". *Tüm Yönleriyle Sezai Karakoç Edebiyat Düşüncesi*. ed. Kemal Şamlıoğlu vd. 17-25. Bursa: Ekin Yayınevi, 2022.

Arık, Şahmurat. "Ayfer Tunç'un Kırmızı Azap Hikâyesinde Luigi Pirandello Tesiri". *Aydın Türklük Bilgisi* 10/1 (Eylül 2024), 1-39.

Arslan, Yahya. "Hacla İlgili Âyetlerin Tedrîcilik Açısından Değerlendirilmesi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan 2024), 103-128. https://doi.org/10.31121/tader.1393342

Aydın, Mehmet Akif- Hamidullah, Muhammed. "Köle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Bakan, Figen. "Hititlerde Çıplaklık Kavramı Üzerine Bir Araştırma Tarihçesi". *Troy Museum Journal* 1 (Mart 2024), 44-64.

Batuk, Cengiz. "Âdem ve Havva'nın Kitabı: Eski Ahit Apokrifasında Âdem ve Havva'nın Hayatı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Aralık 2006), 51-96.

BBC News Türkçe. "BBC, Filistinlilerin Yarı Çıplak Gözaltına Alındığı Görüntüleri Doğruladı". 08 Aralık 2023. Erişim 13 Ocak 2025. https://www.bbc.com/turkce/articles/cpvpgq64gvlo

Berger, John. *Görme Biçimleri*. İstanbul: Metis Yayınları, 1986.

Beyzâvî, Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Raşîd, 1. Basım, 1421.

Çalışır, Duygu. *Cinsel Eğitim Çocukluktan Ergenliğe*. İstanbul: Profil Yayınları, 2011.

Demir, Recep. "Bağlamından Kopuk Kur'ân Okumalarının Serencamı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 573-604.

Derveze, İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadîs*. 7 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 2. Basım, 1998.

Diler, Ramazan. "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2014), 69-98.

Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.

Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktay. 3 Cilt. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, 2003.

Eliade, Mircea. *Yoga Ölümsüzlük ve Özgürlük*. çev. Ali Bektay. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, 2013.

Eren, Hasan vd. *Türçe Sözlük*. 2 Cilt. İstanbul: Türk Dil Kurumu, 1982.

Ekinci, Abdullah - Yavuz, Esra. "Memlük Devleti'nde Cariyelerin Sosyal Hayatta Etkisi". *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi* 22 (15 Temmuz 2021), 59-73.

Ermiş, Egemen vd. "Antik Oyunlarda Sporcuların Çıplak Yarışması Üzerine Görüşler". *The Journal of Academic Social Science* 11/140 (2023), 69-76. https://doi.org/10.29228/asos.69090

Eraslan, Abdulvasıf. "Rivayet Delilleri Açısından Cariyenin Tesettürü". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*. https://doi.org/10.26791/sarkiat.1010773

Eren, Cüneyt - Tanç, İbrahim. "Klasik Kaynaklarda 'Anlama' Kavramı". *Journal of Turkish Research Institute* 11/25 (Şubat 2010).

Ezherî, İbn Mansûr Muhammed b. Ahmed.*Tehzîbü'l-lüga*. 15 Cilt. Mısır: ed-Dâru'l-Mısriyyeti li't-Te'lîfi ve't-Tercemeti, ts.

Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.

Gögen, Rukiye. *Çocuk İstismarı -Din Eğitimi Açısından Bir Değerlendirme-*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.

Hançerlioğlu, Orhan. *Toplumbilim Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1. Basım, 1986.

Işık, Muhittin. "28 Şubat Postmodern Darbesinin Aktörleri Üzerine Bir Analiz". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 9/17 (30 Haziran 2024), 125-147. https://doi.org/10.54831/vanyyuiibfd.1491880

Işıkören, Naciye Derin. "Kadın İmgesi ve Tarih Boyu Değişimi". *Sanat ve Tasarım Dergisi* 16 (Ocak 2016), 115-131. https://doi.org/10.18603/std.45138

İbn Ebu Şeybe, Muhammed b. İbrahim. *el-Musannef*. Riyad: Mektebetü'r–Rüşd, 3. Basım, 2004.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer ed-Dımaşkî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1. Basım, 1421.

İlden, Serkan - Kadakçı, Seda. "Çağdaş Sanat Süreci Sanat Yaratımında Kadın İmgesi". *Journal of Humanities and Tourism Research* 12/2 (Temmuz 2022), 391-404.

Kabakçılı, Osman. "Mescide Girerken Güzel Giyinilmesini Emreden Âyetin Tarihselliği ve Evrenselliği Meselesi". *Kilitbahir* 19 (Eylül 2021), 95-107.

Karaoğlan, Arslan. "Metin-Yorum İlişkisi ve Sebeb-i Nüzul Bilgisi Bağlamında Arâf Suresi 31. Ayet". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (Haziran 2020), 69-97. https://doi.org/10.35415/sirnakifd.687059

Kaşıyuğun, Ali. "I. Dünya Savaşı'nda Esirler Meselesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Journal of History and Future* 4/1 (Nisan 2018), 74-98. https://doi.org/10.21551/jhf.375108

Kılınçlı, Sami. "Hz. Âdem-İblîs Kıssasını Nüzûl-Sîret Bağlamında Okumak". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 20/2 (Aralık 2020), 700-723. https://doi.org/10.30627/cuilah.807058

Kitabı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.

Kocadoru, Fergana. "1960 Sonrası Sanatta Kadın Sanatçıların Eserlerinde Feminist Sanatın Etkileri". *Uluslararası Disiplinlerarası ve Kültürlerarası Sanat* 5/11 (Aralık 2020), 51-58.

Korkmaz, Arif. "Toplumsal Değişim ve Devamlılık Bağlamında Cahiliye–İslam İlişkisi: Hukuk ve Giyim–Kuşam Örneği". *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/1 (Haziran 2020), 54-70.

Köklünar, Ozan. "Moğolların Kullandığı On Korkunç İşkence Modeli ve Bu İşkencelerin Etkileri". *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/10 (Temmuz 2023), 493-508. https://doi.org/10.53718/gttad.1206261

Kur'an Yolu Meâli. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Baskı, 2018.

Muhammed et-Tâhir ibn Âşûr. *et-Tahrîr ve't-tenvîr* . 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984. 16/321.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü Târîhi Arabî, 2. Basım, 1423.

Mücahit, Mustafa. *Ailede Mahremiyet Eğitimi.* Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1419.

Okan, Berna. "Sanatta Ana Tanrıça İmgesi ve Günümüzdeki Dönüşümü: Bir İmgenin Evrimi". *Sanat - Tasarım Dergisi* 11 (Aralık 2020), 41-51.

Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti.* Ankara: Vadi Yayınları, 1995.

Öztekin, Ahmet. "Modernleşme Mahremiyet İlişkisi ve Siber Mekanda Mahremiyetin Aleniyete Dönüşmesi". *NWSA*. https://www.academia.edu/38596932/Modernle%C5%9Fme_Mahremiyet_%C4%B0li%C5%9Fkisi_ve_Siber_Mekanda_Mahremiyetin_Aleniyete_D%C3%B6n%C3%BC%C5%9Fmesi

Öztürk, Mustafa. *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

Paker, Murat - Buğu, Burcu. "Türkiye'de İşkence Mağdurlarının Psikolojisi Üzerine Yapılmış Araştırmaların Gözden Geçirilmesi". *Türk Psikoloji Yazıları* 19 (Kasım 2016), 76-92.

Papila, Aytül. "Modern Sanatta Kadın İmgesi". *Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (Bahar 2009), 175-197.

Râzî, Fahruddin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1401.

Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Scott, George Ryler. *İşkencenin Tarihi*. Ankara: Dost Kitabevi, 1. Basım, 2001.

Soylu, Rasim. "Sanatta Çıplaklık Sorunu". *The Journal of Turk-Islam World Social Studies* 10/37 (29 Ağustos 2024), 22-33. https://doi.org/10.29228/TIDSAD.70201

Soysal, Mehtap. "Antik Yunan ve Rönesans'ın Tarihsel Sürecinde Heykel Sanatında Çıplaklık". *Kültür Araştırmaları Dergisi* 15.

Şâtıbî, Ebu İshak. *el-Muvâfakât*. çev. Mehmed Erdoğan. 6 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*. thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1. Basım, 1422.

Taha Abdurrahman. *Rûhu'l-hicâb*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyyetü li'l-Fikr ve'l-İbdâ, 1. Basım, 2017.

Taşkaya, Merih. "Kitle İletişim Araçlarında Kadın Bedeninin Nesneleştirilmesi: Ürün ve Marka Fetişizminde Cinsellik Kullanımı". *Toplumbilim* 24 (Haziran 2009), 121-132.

Taşkale, Ali Rıza. "Saló: Politik Bir Aygıt Olarak İşkence". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Mayıs 2016), 17-30.

Tekin, Ali, Tekin, Gülcan. "Antik Yunan Dönemi: Spor ve Antik Olimpiyat Oyunları". *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 7/18 (Haziran 2014), 121-140. http://dx.doi.org/10.14225/Joh480

Uslu, Recep. "Hums". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

Mali Müşavirlerde Bilinçli Farkındalık ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma

Mehmet Emrullah Duran
0000-0001-9952-5103 | emrullahduran@selcuk.edu.tr
Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
ROR ID: 045hgzm75

Öz

Bireylerin gündelik yaşam içerisinde bilinçlilik düzeyine ulaşmayan veya bilinçdışı olarak gerçekleştirdikleri düşünce ve davranışlar ya dikkatsizlik ya umursamazlık ya da dalgınlık olarak açıklanmaktadır. Böyle durumların aksine, bireylerin uyarıcıları gözlemlemesi ve bunlara dikkatli bir tutumla yaklaşması ise bilinçli farkındalığın gerçekleşmesini sağlamaktadır. Bilinçli farkındalık, kişinin mevcut ana yoğunlaşması; çevresel etmenleri ve duygu ile düşüncelerini de göz ardı etmeden odaklanmasıdır. Bireyler yaşamları boyunca çeşitli uyaranların etkisini farkedebildikleri için bilinçli farkındalık süreci dikkati de kapsamaktadır. Çünkü bilinçli farkındalığın gerçekleşebilmesi için hem gözlemlemenin hem de dikkat yoğunluğunun bilinçli ve ön yargısız olması gerekmektedir. Bilinçli farkındalık öğretilerinin kaynağı olarak Budizm görülmektedir. Çünkü Budizm farkında olmaya çok büyük önem vermekte ve Budizm'e göre bireyin acıdan kurtularak iç huzuru sağlaması, böylece kişisel gelişimini tamamlamasının bilinçli farkındalık sayesinde olacağı kabul edilmektedir. Günümüzde bilinçli farkındalık kavramı her geçen gün popülaritesini artırmakta; bireyler, kurumlar ve kuruluşlar bilinçli farkındalığa personellerinin niteliklerini artırıcı ve psikolojik sağlamlıklarına olumlu katkı sağlayarak verimliliği yükselten bir etkinlik olarak yaklaşmaktadırlar. Bu çalışma, dindarlık ve bilinçli farkındalık arasındaki ilişkiyi araştırmaktadır. Çalışmanın temel amacı "Mali müşavirlerin dindarlıkları ile bilinçli farkındalıkları arasında nasıl bir ilişki vardır?" sorusunu cevaplamaktır. Araştırmada mali müşavirlerin dindarlıkları ve bilinçli farkındalıklarının cinsiyet ve yaş gibi çeşitli değişkenlere göre incelenmesi de hedeflenmektedir. Çalışma ilişkisel tarama modelinde ampirik bir araştırmadır ve bilinçli farkındalık ile dindarlık arasındaki ilişkiyi saptamayı hedeflemektedir. Çalışma verileri anket tekniği ile elde edilmiş ve anket formunda Kişisel Bilgi Formu, Bilinçli Farkındalık Ölçeği ve Dini Tutum Ölçeği yer almıştır. Toplanan verilerin analizi için Pearson Korelasyon Analizi ve T Testi kullanılmıştır. Araştırma sonuçları şu şekildedir: 1. Mali müşavirlerin dindarlık puanları ile bilinçli farkındalıkları arasında pozitif yönde, düşük düzeyde ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki vardır. Dindarlık arttıkça bilinçli farkındalık artmakta; ayrıca bilinçli farkındalık ile dindarlığın alt boyutları arasında da pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. 2. Kadınların bilinçli farkındalık ortalaması (x=69,51), erkeklerin bilinçli farkındalık ortalamasından (x=65,41) daha yüksektir. Yapılan t testi sonucuna göre iki grup arasında erteleme davranışı puanları bakımından anlamlı bir farklılık vardır. Ayrıca kadınların dindarlık puanlarının ortalaması (x=23,95) erkeklerin dindarlık puanlarından (x=23,33) daha yüksektir. Gerçekleştirilen t testi sonucunda iki grup arasında dindarlık puanları bakımından da anlamlı bir farklılık olduğu saptanmıştır. 3. 40 ve üzerindeki mali müşavirlerin bilinçli farkındalık ortalaması (x=71,54), 40 yaş altı gruptaki mali müşavirlerin ortalamasından (x=59,71) daha yüksektir. Yapılan t testi sonucunda iki grup arasında bilinçli farkındalık puanları bakımından istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Ayrıca 40 yaş ve üzerindeki mali müşavirlerin dindarlık ortalaması (x=23,71), 40 yaş altı grubun ortalamasından (x=23,18) daha yüksektir. Gerçekleştirilen t testi sonucuna göre iki grup arasında dindarlık puanları bakımından da anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. 4. Meslekte "15 yıl ve üzeri deneyime sahip" mali müşavirlerin bilinçli farkındalık ortalaması (x=72,77), meslekte "15 yılın altında deneyime sahip" mali müşavirlerin ortalamasından (x=59,00) daha yüksektir. Yapılan t testi sonucuna göre iki grup arasında bilinçli farkındalık puanları bakımından istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Din, Dindarlık, Bilinçli Farkındalık, Mali Müşavir

Atıf Bilgisi

Duran, Mehmet Emrullah. "Mali Müşavirlerde Bilinçli Farkındalık ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 585-604. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1675310

Geliş Tarihi	13.04.2025
Kabul Tarihi	12.08.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmada kullanılan veriler, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bilimsel Etik ve Değerlendirme Kurulu tarafından 25.04.2024 tarih ve 722130 sayılı kararı ile onaylanmış etik kurul izni kapsamında toplanmıştır. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Study on the Relationship Between Mindfulness and Religiosity in Financial Advisors

Mehmet Emrullah Duran
0000-0001-9952-5103 | emrullahduran@selcuk.edu.tr
Selçuk University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Konya, Türkiye
ROR ID: 045hgzm75

Abstract

Thoughts and behaviors that individuals do not reach a conscious level in their daily lives or perform unconsciously are explained as either carelessness, indifference, or absentmindedness. In contrast to such situations, when individuals observe stimuli and approach them with a careful attitude, it leads to the realization of conscious awareness. Mindful awareness is a person's concentration on the present moment, focusing without ignoring environmental factors, emotions, and thoughts. Because individuals can perceive the influence of various stimuli throughout their lives, the process of conscious awareness also encompasses attention. Because for conscious awareness to occur, both observation and attention intensity must be conscious and unbiased. Buddhism is seen as the source of mindfulness teachings. Because Buddhism places great importance on awareness, and according to Buddhism, it is accepted that an individual can achieve inner peace by escaping suffering, thus completing their personal development, thru conscious awareness. Today, the concept of mindfulness is gaining popularity every day; individuals, institutions, and organizations approach mindfulness as an activity that enhances productivity by improving the qualifications of their personnel and making a positive contribution to their psychological resilience. This study investigates the relationship between religiosity and mindfulness. The main objective of the study is to answer the question, "What is the relationship between the religiosity and mindfulness of financial advisors?" The study also aims to examine the religiosity and mindfulness of financial advisors based on various variables such as gender and age. This study is an empirical research conducted using a relational screening model and aims to determine the relationship between mindfulness and religiosity. The study data were obtained thru a survey technique, and the survey form included a Personal Information Form, the Mindful Awareness Scale, and the Religious Attitude Scale. Pearson Correlation Analysis and T-test were used for the analysis of the collected data. The research findings are as follows: 1. There is a positive, low-level, and statistically significant relationship between the religiosity scores of financial advisors and their mindfulness. As religiosity increases, so does conscious awareness; it has also been found that there is a positive and meaningful relationship between conscious awareness and the sub-dimensions of religiosity. 2. The average conscious awareness of women (x=69.51) is higher than that of men (x=65.41). According to the results of the t-test, there is a significant difference between the two groups in terms of procrastination behavior scores. Additionally, the average religiosity score for women (x=23.95) is higher than that for men (x=23.33). The results of the t-test revealed a significant difference between the two groups in terms of religiosity scores. 3. The average level of mindful awareness among financial advisors aged 40 and over (x=71.54) is higher than that of financial advisors in the under-40 age group (x=59.71). The results of the t-test showed a statistically significant difference between the two groups in terms of conscious awareness scores. Additionally, the average religiosity of financial advisors aged 40 and over (x=23.71) is higher than that of the under-40 group (x=23.18). According to the results of the t-test performed, it was determined that there was a significant difference between the two groups in terms of religiosity scores. 4. The average level of conscious awareness among certified public accountants with "15 years or more experience" in the profession (x=72.77) is higher than that of certified public accountants with "less than 15 years of

experience" in the profession (x=59.00). According to the results of the t-test, a statistically significant difference was found between the two groups in terms of conscious awareness scores.

Keywords

Psychology of Religion, Religion, Religiosity, Mindfulness, Financial Advisor

Citation:

Duran, Mehmet Emrullah. "A Study on the Relationship Between Mindfullness and Religiosity in Financial Advisors". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 585-604. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1675310

Date of Submission	04.13.2025
Date of Acceptance	08.12.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	The data used in this study were collected under ethics committee approval granted by Selçuk University Faculty of Theology Committee on Scientific Ethics and Evaluation, dated 25.04.2024, with decision number 722130. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Bilinçli farkındalık en genel manada, kişinin mevcut ana yoğunlaşarak çevresel etmenler ile duygu ve düşüncelerini göz ardı etmeden odaklanması olarak tanımlanmıştır.[1] Pali dilinde dikkati verme ve farkındalığa sahip olma anlamına gelen "sati" teriminden türetilmiş olan bilinçli farkındalık, İngilizce'ye "mindfulness"olarak geçmiştir.[2] Bireyler yaşamları boyunca çeşitli uyaranların etkisini fark edebildikleri için bilinçli farkındalık süreci aynı zamanda dikkati de kapsamaktadır. Çünkü bilinçli farkındalığın gerçekleşebilmesi için hem gözlemlemenin hem de dikkat yoğunluğunun bilinçli ve önyargısız olması gerekmektedir.[3] Ayrıca bireylerin gündelik yaşam içerisinde bilinçlilik düzeyine ulaşmayan veya bilinçdışı olarak gerçekleştirdikleri düşünce ve davranışlar ya dikkatsizlik, ya umursamazlık ya da dalgınlık olarak açıklanmaktadır.[4] Böyle durumların aksine bireylerin uyarıcıları gözlemlemesi ve bunlara dikkatli bir tutumla yaklaşması bilinçli farkındalığın gerçekleşmesini sağlamaktadır. Diğer taraftan, günümüzde bilinçli farkındalık süreci ya da eğitimleri her geçen gün popülaritesini artırmakta ve hem resmi kurumlarda hem de özel kuruluşlarda çalışanların niteliklerini geliştiren, psikolojik sağlamlıklarına olumlu katkı sağlayan ve verimliliği artıran bir etkinlik olarak değerlendirilmektedir.[5]

Literatürde, bilinçli farkındalık eğitimlerinin veya öğretilerinin kaynağı olarak Budizm görülmektedir.[6] Çünkü Budizm, farkında olmaya büyük önem vermekte ve Budizm'e göre bireyin acıdan kurtularak iç huzuruna kavuşması, böylece kişisel gelişimini tamamlamasının bilinçli farkındalık sayesinde olacağı kabul edilmektedir.[7] Ayrıca Budizm felsefesinde, gerçek mutluluğun kaynağı zihinsel denge ve farkındalık olarak kabul edildiğinden Budha, kişiyi mutluluğa ulaştıracak dört yüce gerçekten birisinin bilinçli farkındalık olduğunu belirtmiş ve meditasyon sürecinin temelinde de bilinçli farkındalığın yer aldığını vurgulamıştır.[8] Alanyazında, bilinçli farkındalık sürecinin özellikleri şu şekilde ifade edilmiştir:[9]

- Kavramsal olmayan bir süreçtir. Yani bireyin düşünme sürecinde kavramlara boğulmadan, düşüncelerini eyleme dönüştürmesi ve içsel ya da dışsal uyarıcıları çözümleyebilmesidir.

[1] Kirk Warren Brown - Richard M. Ryan, "The Benefits of Being Present: Mindfulness and Its Role in Psychological Well-Being", Journal of Personality and Social Psychology 84/4 (2003), 825.

[2] Rupert Gethin, "On Some Definitions of Mindfulness", Contemporary Buddhism 12/1 (2011), 264.

[3] Ruth Baer vd., "Assessment of Mindfulness by Self-Report: The Kentucky Inventory of Mindfulness Skills", Assessment 11/3 (2004), 193.

[4] Christopher Germer vd., Mindfulness and Psychotherapy (New York: The Guilford Press., 2005), 12.

[5] Jessie Sun, "Mindfulness in Context: A Historical Discourse Analysis", Contemporary Buddhism 15/2 (2014), 395.

[6] Jon Kabat-Zinn, Wherever You Go, There You Are: Mindfulness Meditation in Everyday Life (New York: Hyperion, 1994), 11.

[7] Paul Ekman vd., "Buddhist and Psychological Perspectives on Emotions and Well-Being", Current Directions in Psychological Science 14/2 (2005), 60; Joel Levey – Michelle Levey, "Roots and Shoots of Mindfulness", Subtle Energies Magazine 28/3 (2018), 34-36.

[8] Bhikkhu Bodhi, "What Does Mindfulness Really Mean? A Canonical Perspective", Contemporary Buddhism 12/1 (2011), 20-21.

[9] Germer vd., Mindfulness and Psychotherapy, 9.

- Mevcut zaman odak noktasıdır. Kişinin geçmiş yaşantıları ve gelecek tasarıları yaşanılan anın kaçırılmasına yol açabileceği için bilinçli farkındalık, her durumda ve şartta anda kalabilmektir.
- Yargılayıcı hükümler içermez. Çünkü bilinçli farkındalık olması gerekene değil olana odaklandığı için olgu ve olaylara duygusal yaklaşım, dikkatin kaybolmasına neden olmaktadır.
- Niyet ve maksat barındırır. Bireyin hem zihinsel süreçlerinde hem de gerçekleştirdiği eylemlerde niyet ve amacın net bir şekilde belirlenmiş olması bilinçli farkındalığın gerçekleşebilmesi açısından büyük bir önem taşımaktadır.
- İlgisizlik ve soyutlanma yerine katılım vardır. Bilinçli farkındalığın gerçekleşebilmesi için birey, hem kendi zihin ve beden deneyimlerini hissetmeli hem de çevresinde gerçekleşen olayları dikkatlice gözlemlemelidir.
- Sözcüklere bağlı değildir. Bilinçli farkındalık, zihinde kelime ve cümlelerden daha hızlı gerçekleştiği için kişinin deneyimlerini sözcüklerle ifade etmeye çalışması zorlayıcı olabilir.
- Keşfetmeyi ve özgürleşmeyi öğretir. Bilinçli farkındalık, dikkatin daha hassas ve nitelikli olmasına katkı sağlayarak bireyin yeni şeyler, ya da ilk bakışta fark edilmesi zor olan unsurları görmesine imkan tanır. Ayrıca olumsuz durumlar içerisinde bile çözüm yolları bulmayı öğretmesi bakımından kişilerin yaşamlarında önemli bir yere sahiptir.

Bilinçli farkındalık kavramını tanımlama ve açıklamaya yönelik psikolojik kuramların çeşitli yaklaşımları vardır. Psikanalitik yaklaşım, kişilerin iç ya da dış uyaranları her zaman fark edememelerinden dolayı onların kendilerine yoğunlaşarak dikkatlerini topladıkları noktaları saptamalarını ve böylece kişisel yaşam ile çevresel faktörlerin bir arada değerlendirilebileceğini varsaymaktadır.[10] Bilişsel yaklaşım, bilinçli farkındalığın gerçekleşebilmesi için kişinin dikkatini toparlaması ve olaylar üzerine yoğunlaşmasını engelleyen zihin süreçlerini belirleyerek bunları düzeltip geliştirmesi gerektiğini savunmaktadır.[11] Davranışçı yaklaşım ise bilinçli farkındalığın sağlanabilmesi için kişinin duygu ve düşünceleri sonucu ortaya çıkan uyumsuz davranışların, ürkek ve korkulu tepkilerin, ayrıca düzensiz veya yanlış koşullu davranışların düzenlenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.[12] Gestaltçı yaklaşım, bilinçli farkındalığın gelişmesi için kişiye bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşılması gerektiğini belirtmekte; bireyin geçmiş deneyimlerinin düşünce dünyasına etkisi bağlamında ön yargılardan ve kalıp düşüncelerden uzaklaşılması ve bununla birlikte yaşanılan ana odaklanılması gerekliliğini savunmaktadır.[13] Varoluşçu yaklaşım ise kişilerin yaşamlarını anlamlandırmaları ve kendilerini tanımaları açısından bilinçli farkındalık göstermenin, bireyin özgürleşmesi ve otomatik düşünce ile değer kalıplarından uzaklaşması bakımından gündelik yaşam için oldukça önemli olduğunu öne sürmektedir.[14]

Bilinçli farkındalıkla ilgili literatürde çeşitli kuramsal modeller bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Kabat-Zinn tarafından geliştirilen "Üç Aksiyom Modeli"dir. Bu modele göre, kişinin bilinçli

[10] Zümra Özyeşil, Öz Anlayış ve Bilinçli Farkındalık. (İstanbul: Maya Akademi Yayınları, 2011), 55.

[11] Ruth Baer vd., Assessment of Mindfulness by Self-Report: The Kentucky Inventory of Mindfulness Skills, 191.

[12] John Miller vd., "Three-Year Follow-Up and Clinical Implications of A Mindfulness Meditation-Based Stres Reduction Intervention in The Treatment of Anxiety Disorders", General Hospital Psychiatry 17/3 (1995), 194.

[13] Frederick Perls, Gestalt Therapy Verbatim, (California: Real People Press, 1969), 11-15.

[14] Irvin Yalom, Existential Psychotherapy. (New York: Basic Books, 1980), 7-9.

farkındalık sürecini yönetebilmesi için zihin niteliklerinin gelişmiş olması gerekir; yani bu süreç bir anda ortaya çıkmaz, zamanla zihinsel gelişime bağlı olarak oluşur.[15] Ayrıca modelde ifade edilen üç aksiyom sırasıyla niyet, dikkat ve tutumdur. Bu süreçlerin durmadan sürekli ve döngüsel bir biçimde işlediği, bireylerin bu yolla bilinçli farkındalığa ulaştıkları belirtilmiştir. İkinci model, Bishop ve arkadaşları tarafından geliştirilmiş olup bilinçli farkındalığı öz-düzenleme becerileri temeline dayandırmaktadır. Bu modele göre kişilerin hem duygularını hem de davranışlarını yönetebilmeleri gerekmektedir.[16] Üçüncü model ise Baer ve arkadaşları tarafından oluşturulan dört boyutlu modeldir. Bu yaklaşıma göre bilinçli farkındalığın gerçekleşebilmesi için bireyin gözlemleyerek nitelikli dikkat gösterebilmesi, tanımlayarak açıklayabilmesi, farkındalığı eyleme dönüştürebilmesi ve önyargısız yaklaşım sağlayabilmesi gibi birçok beceriyi bir arada kullanması gerekmektedir.[17] Diğer taraftan, alanyazında bilinçli farkındalığın temel tutum ve becerileri şu şekilde ifade edilmiştir:[18]

- Yargılamadan Uzak Durma: Kişiler deneyimlerinden, düşünce yapılarından ve çevresel etkenlerden dolayı çeşitli tutumlar benimseyebilmektedir. Bu nedenle bireylerin düşüncelerini ve kararlarını dışarıdan, üçüncü bir kişi gözüyle değerlendirmeleri önemlidir. Burada ifade edilmek istenen, eleştiriden tamamen kaçınmak ya da her şeyi kabul etmek değil; bireylerin empoze edilen düşünce kalıplarından ve işlevsiz yargılardan uzak durmalarıdır.
- Sabırlı Olma: Bireyler olaylara aceleci yaklaşmamalı; mevcut durumları değerlendirirken bütüncül bir bakış açısı geliştirebilmek için zamanın ortaya çıkaracağı faktörleri de dikkate almalıdır. Sabırlı olmak, bireyleri olumsuz durumlar karşısında hemen karamsarlığa kapılmaktan ve panikleyerek yanlış yaklaşımlar sergilemekten koruyabilmektedir.
- "Acemi Zihin"e Sahip Olma: Burada ifade edilen "acemi" kavramı olumsuz bir anlam taşımamaktadır. Kastedilen bireylerin karşılaştıkları her olgu ve olaya ilk defa görüyormuş gibi öğrenme ve keşfetme merakıyla yaklaşmalarıdır. Böylece bireyler geçmiş pişmanlıklarından ve geleceğe dair beklentilerinden sıyrılarak mevcut anı kavrayabilecek zihinsel süreçlere sahip olabilirler.
- Güven Duyma: Kişiler her durum da alacakları risklere ve verdikleri kararlara karşı güvenle yaklaşmalıdır. Kendine güven duyan bireyler, düşüncelerine ve kararlarına da güvenecekleri için önemli konularda ya da olumsuz durumlarda tereddüt veya korkunun yol açacağı hatalardan korunmuş olurlar.
- Hırstan Kaçınma: Bir şeyleri istemek ve elde etmek için çalışmak doğaldır. Ancak istenilen şeylere ya da değiştirilmek istenen durumlara aşırı hırsla yaklaşmak zihinsel süreçlerin sağlıklı işlemesine zarar vermekte ve dikkatin yoğunlaşmasına engelleyerek "anda yaşamayı" zorlaştırmaktadır.

[15] Shauna Shapiro vd., "Mechanisms of Mindfulness", Journal of Clinical Psychology 62/3 (2006), 376.

[16] Scott Bishop vd., "Mindfulness: A Proposed Operational Definition", Clinical Psychology: Science and Practice 11/3 (2004), 232.

[17] Corinna Baum, "The Psychometric Properties of The Kentucky Inventory of Mindfulness Skills Inclinical Populations.", Assessment 17/2 (2009), 223.

[18] Jon Kabat-Zinn, Full Catastrophe Living: Using The Wisdom of your Mind and Body to Face Stress, Pain, and Illness. (New York: Delacorte, 2009), 47; Kabat-Zinn, Wherever You Go, There You Are, 40-45.

- Kabullenici Olma: Bireyler yaşamlarında her zaman istedikleri durumlarla karşılaşmazlar. Hayatın içerisinde olumlu şeyler olduğu kadar olumsuzluklar da vardır. Bu nedenle bireylerin olumsuz olayların etkisinde fazla kalmadan gündelik yaşama dönebilmeleri ve zihinsel süreçlerine zarar verecek duygulardan uzaklaşmaları gerekir. Kabullenmek, mücadele etmemek ya da pes etmek değil; mevcut durumu inkar etmeyip onun üstesinden gelebilmek için düşünme süreçlerini aktif biçimde kullanmaktır.
- Doğal Akışa İzin Verme: Bireylerin yaşamlarını şekillendirme ve tercih yapma imkanları vardır; ancak bu tercihler her zaman istenilen yönde sonuçlanmayabilir. Toplumsal ve çevresel faktörler birçok karmaşık durumu beraberinde getirir. Bireyler değiştiremeyecekleri olaylar karşısında depresyon, kaygı ve stres gibi kendilerine zarar verecek süreçlere girmemeli; zamanın bazı şeyleri düzelteceği bilinciyle zihinsel sağlıklarına önem göstermelidir.

Bilinçli farkındalık, hem yaşanılan zamana ve zihin süreçlerine, hem duygu kontrolü ve kabullenme davranışlarına hem de psikolojik sağlamlığa katkı sağlaması açılarından önemlidir. Bu nedenle bilinçli farkındalığı artıran faktörlerin varlığı da büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda, din ve dindarlık bireylerin farkındalığını artıran süreçlerden biri olarak önemli bir kaynaktır. "Yol" ve "itaat" anlamlarına gelen din, kişinin yaratıcısıyla bağ kurmasına, kendisini tanımasına ve dünyadaki varoluş amacı ile sorumlulukları konusunda ona rehberlik edecek hazır bilgiler sunmaktadır.[19] Dindarlık ise dinin inanç ve amel bağlamında bireyden yerine getirmesini istediği şartların ne ölçüde özümsendiğini gösteren, derecesi yani dinin kişisel yönünü ifade eden bir kavramdır.[20] Dindarlık; yaş, cinsiyet, ekonomik durum, eğitim düzeyi, aile ve çevre gibi faktörlerden etkilenmektedir.[21] Bilinçli farkındalığın din ve dindarlıkla ilişkisi bireylerin nitelikli düşünme süreçlerine olan katkıları bağlamında ele alınmaktadır. Dini literatürde bilinçli farkındalığa karşılık gelebilecek kavramlar tefekkür ve murakabedir. Fikr kökünden türüyen tefekkür, bir şeye veya duruma bakmanın yanı sıra kalp gözüyle bakarak nitelikli düşünmek anlamına gelmektedir.[22] Murakabe ise "gözlemlemek" ve "denetlemek" anlamına gelir; kişinin yaratıcısına karşı her durumda zihinsel, duygusal ve bedensel açıdan öz farkındalığa sahip olmasını ifade eder.[23] Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde bireylerin aşkın bir varlık tarafından her zaman görüldüğü, hiçbir şeyin Allah'a gizli kalamayacağı vurgulanmış; kişilerin işlerini ve ibadetlerini farkında ve bilinçli şekilde yapmaları istenmiştir.[24] Ayrıca Kur'an, aklını kullanan ve nitelikli düşünebilen kişileri muhatap olarak kabul etmiş; hadislerde ise niyete dikkat çekilerek farkındalık sahibi olmanın önemi vurgulanmıştır.[25] Bununla birlikte literatürde yer alan bilinçli farkındalığın temel özelliklerinden olan niyet ve sabır, aynı zamanda İslam'ın da temel öğretileri arasında yer almaktadır. Çünkü davranışların karşılığı ve sonuçları ile ibadetlerin yaratıcı tarafından kabul edilmesi için niyet en temel şartlardan biridir. Sabır da dini kaynaklarda sürekli

[19] Mehmet Aydın, Kuramlar Sosyolojisi (İstanbul: Vadi Yayınları, 2000), 25-26.

[20] Hayati Hökelekli, Din Psikolojisine Giriş (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 60.

[21] Abdurrahman Kurt, İş Adamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 3-5.

[22] "Düşünme", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim 15 Aralık 2024)

[23] "Murakabe", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim 15 Aralık 2024)

[24] Hayreddin Karaman vd., Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), Al-i İmran 3/5; Fecr 89/14; Ebû ʿAbdillâh Muḥammed b. İsmâʿîl el-Buhârî, İman, 37; Ebü'l-Ḥüseyn Müslim b. el-Ḥaccâc Müslim, İman 2-6.

[25] Karaman vd., Kur'ân Yolu, R'ad 13/19; Gaşiye 88/17; İbrahim 14/52; el-Buhârî, İman, 41; Müslim, İmaret 155.

tavsiye edilmiş; aceleyle verilen bilinçsiz kararların bireylerin hem gündelik yaşamlarına hem de ahiret hayatlarına zarar verebileceği ifade edilmiştir.[26] Diğer taraftan din ve maneviyatın sürekli hatırlattığı sorumluluk bilinci, davranışların maddi ve manevi sonuçlarını düşünme, Allah'ın her durumda görüp bilmesi, tefekkürün ibadet olarak ödüllendirilmesi gibi unsurlar, bireylerin bilinçli farkındalık süreçlerine katkı sağlamaktadır.

Bu çalışma, dindarlık ve bilinçli farkındalık arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Çalışmanın temel amacı, "Mali müşavirlerin dindarlıkları ile bilinçli farkındalıkları arasında nasıl bir ilişki vardır?" sorusunu yanıtlamaktır. Ayrıca cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi ve meslekte bulunma süresi gibi değişkenler açısından mali müşavirlerin dindarlık ve bilinçli farkındalık düzeylerindeki farklılıkları araştırmayı hedeflemektedir. Literatürde, doğrudan mali müşavirler üzerine yapılmış bir çalışma bulunmamakla birlikte, genel katılımcılar üzerinde ve dini şuur bağlamında gerçekleştirilen az sayıda araştırmaya rastlanmaktadır.[27] Bu araştırmalarda, katılımcıların dindarlık puanları ile bilinçli farkındalık puanları arasında pozitif bir ilişki tespit edilmiştir. Ayrıca yurt dışında da bilinçli farkındalık ile maneviyat ve din bağlamında az sayıda araştırma yapılmış olup, bu çalışmalar genellikle Budizm, Hinduizm, Hristiyanlık veya Stoacılık temelli olarak gerçekleştirilmiştir.[28] Bilinçli farkındalık literatürü oldukça zengin olmasına rağmen din, dindarlık ve maneviyat açısından yapılan çalışmaların yok denecek kadar sınırlı olması, bu bağlamda yürütülecek araştırmaları daha da önemli hale getirmektedir. Bu açıdan, söz konusu çalışmanın alana katkı sağlaması hedeflenmektedir. Araştırmanın temel sorusu çerçevesinde şu hipotezler belirlenmiştir:

- H_1: Bilinçli farkındalık ile dindarlık arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki vardır.
- H_2: Bilinçli farkındalık ve dindarlık, demografik değişkenlere göre farklılaşmaktadır.
- H_{2a}: Bilinçli farkındalık ve dindarlık, cinsiyet değişkenine göre farklılaşmaktadır. Kadınların dindarlık ve bilinçli farkındalık düzeyleri erkeklere göre daha yüksektir.
- H_{2b}: Bilinçli farkındalık ve dindarlık, yaş değişkenine göre farklılaşmaktadır. 40 yaş ve üzerindeki grubun dindarlık ve bilinçli farkındalık düzeyleri 40 yaş altındaki gruba göre daha yüksektir.
- H_{2c}: Bilinçli farkındalık, meslekte bulunma süresi değişkenine göre farklılaşmaktadır. 15 yıl ve üzeri deneyime sahip olanların bilinçli farkındalık düzeyleri, 15 yılın altındaki deneyime sahip olanlara göre daha yüksektir.

1. Yöntem

Araştırma, ilişkisel tarama modelinde tasarlanmış ampirik çalışma olup dindarlık ile bilinçli farkındalık arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlamaktadır. Bu model, iki ya da daha fazla değişken arasındaki ilişkinin araştırılmasına yönelik bir tarama modelidir. İlişkisel tarama modelinde, değişkenlerin birlikte farklılaşıp farklılaşmadığı ve eğer bir değişim varsa bunun

[26] Karaman vd., Kur'ân Yolu, Nahl 16/126-127; Enfal 8/66; Al-i İmran 3/186; Müslim, Zekat 124.

[27] Cüneyd Aydın, "Dindarlık ile Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 47/2 (2019), 241; Yasemin Angın, "Bilinçli Farkındalık ile Dini Şuur Arasındaki İlişkinin Müslüman-Türk Örneklem Üzerinden İncelenmesi", Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/22 (2022), 516; Üsame Balıkçı, Bilgelik, Bilinçli Farkındalık ve Dindarlık Arasındaki İlişki (Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

[28] Maria Gargiulo, "The Role of Religion and Spirituality in Mindfulness Practices: A Qualitative Literature Review", Journal of Education and Buddhist Studies 3/1 (2023), 8.

nasıl gerçekleştiği ortaya konulmaya çalışılmaktadır.[29] Araştırma kapsamında, ülkemizde görev yapan tüm mali müşavirlerden veri toplamak mümkün olmadığı için, çalışma grubu olarak Konya ilinde görev yapan mali müşavirler belirlenmiştir. Çalışmada, verilerin kolay, hızlı ve ekonomik biçimde toplanmasına olanak sağlayan olasılıklı olmayan örnekleme yöntemlerinden "Kolayda Örnekleme Tekniği" kullanılmıştır.[30] Çalışma kapsamında, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bilimsel Etik ve Değerlendirme Kurulu'ndan 25.04.2024 tarihli ve 722130 sayılı gerekli izin alınmıştır.

1.1. Çalışma Grubunun Özellikleri

Katılımcıların %76,1'i (s=217) erkek, %23,9'u (s=68) kadındır. Araştırma örnekleminin %43,5'i (s=124) 40 yaş altı, %56,5'i (s=161) ise 40 yaş ve üzeri grubundadır. Ayrıca örneklemin meslekte bulunma süresi, %46,3'ü (s=132) 15 yılın altında, %53,7'si (s=153) 15 yıl ve üzerinde olacak şekilde dağılım göstermektedir. Çalışmada yaş sınıflaması yapılırken, 40 yaş sınır olarak kabul edilmiş ve veriler "40 yaş altı" ve "40 yaş ve üzeri" şeklinde analiz edilmiştir. Bu tercihte, orta yaş döneminin gelişimsel özelliklerinin dikkate alınması etkili olmuştur. Bireylerin çocukluk, ergenlik ve ilk yetişkinlik dönemlerini tamamladıktan sonra yaşadıkları değişim ve gelişimlerin sağladığı katkılar bağlamında bilinçli farkındalık düzeylerinin incelenmesi amaçlanmıştır.[31] Ayrıca, çalışma grubu olarak mali müşavirlerin seçilmesinde bazı etkenler rol oynamıştır. Eğitim süreçlerinde ve meslek odaları tarafından düzenlenen seminerlerde bilinçli farkındalıkla ilgili içeriklerin yer alması, mali müşavirlerin araştırılan konuya yabancı olmamalarını sağlamaktadır. Bunun yanında yaptıkları işin doğası gereği dikkat ve bilinç düzeylerinin sürekli aktif olmasının zorunlu oluşu da araştırma için uygun bir örneklem seçilmesinde etkili olmuştur.

1.2. Ölçme Araçları

Çalışma verileri anket tekniği ile toplanmıştır. Bu kapsamda, kişisel bilgi formu, bilinçli farkındalık ölçeği ve dini tutum ölçeğinin yer aldığı bir anket formu oluşturulmuştur.

Kişisel Bilgi Formu: Katılımcıların cinsiyet, yaş ve meslekte bulunma sürelerine ilişkin sorular yer almaktadır.

Bilinçli Farkındalık Ölçeği: Bireylerin bilinçli farkındalık düzeylerini belirlemek amacıyla Brown ve Ryan tarafından geliştirilmiş, Türkçe uyarlaması ise Özyeşil ve arkadaşları tarafından yapılmıştır.[32] İlgili ölçek Likert tipi, on beş maddeden oluşan ve tek faktörlü bir ölçektir. Altılı derecelendirme (1=Her zaman, 6=Hiçbir zaman) esas alınarak puanlanan ölçekten alınabilecek puanlar 15 ile 90 arasında değişmektedir. Uyarlama çalışmasında ölçeğin Cronbach Alpha değeri 0,80 olarak bulunmuş, bu çalışmada ise 0,73 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin geçerliliği farklı yöntemlerle test edilmiş ve kabul edilebilir düzeyde olduğu belirlenmiştir.

Ok-Dini Tutum Ölçeği: Ok tarafından geliştirilen ve dindarlığı ölçmek amacıyla literatüre kazandırılan bu ölçek, sekiz maddeden oluşan Likert tipi bir ölçektir.[33] Biliş, duygu, ilişki ve

[29] Niyazi Karasar, Bilimsel Araştırma Yöntemleri (Ankara: Nobel Yayınları, 2011), 76.

[30] Recai Coşkun vd., Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2015), 142.

[31] Daniel J. Levinson, The Seasons of a Mans Life (New York: Knopf, 1978), 33.

[32] Zümra Özyeşil vd., "Bilinçli Farkındalık Ölçeğini Türkçeye Uyarlama Çalışması", Eğitim ve Bilim 36/160 (2011), 226.

[33] Üzeyir Ok. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması" Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi 8/2 (2011), 530.

davranış olmak üzere dört faktörden oluşmaktadır. Ölçek beşli derecelendirme (1=Hiç Katılmıyorum, 5=Çoğuna Katılıyorum) esas alınarak puanlanmaktadır. Ölçekten alınabilecek puan aralığı 8 ile 40 arasındadır. Geliştirici, ölçeğin Cronbach Alpha değerini 0,91 olarak rapor etmiş, bu araştırmada ise 0,82 olarak bulunmuştur.

1.3. Verilerin Toplanması ve İstatiksel Analizi

Çalışma kapsamında oluşturulan anket formu, link aracılığıyla e-posta üzerinden katılımcılara ulaştırılmıştır. 22 Temmuz 2024 ile 27 Şubat 2025 tarihleri arasında, Konya Serbest Muhasebeci Mali Müşavirler Odası'na kayıtlı ve aktif olarak hizmet veren mali müşavirlerden veriler toplanmıştır. Toplam 617 mali müşavire e-posta yoluyla anket formu gönderilmiş, bunlardan 289'u dönüş yapmıştır. Veri temizleme işlemleri sonrasında 4 anket form eksik doldurulduğu için araştırmaya dahil edilmemiştir. Böylece, 285 anket formu değerlendirmeye alınmıştır. Elde edilen verilerin analizinde SPSS 25 paket programı kullanılmıştır. Çalışma kapsamında toplanan verilerin normal dağılım gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla, analizde kullanılacak testleri seçmeden önce verilerin çarpıklık ve basıklık değerleri incelenmiş ve Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1

Ölçeklerin Çarpıklık ve Basıklık Bulguları

	Çarpıklık	Basıklık
Bilinçli Farkındalık	-,657	-,818
Biliş	-,214	-1,078
Duygu	-,075	-1,064
Davranış	,003	-1,270
İlişki	-,108	-1,305
Dindarlık Toplam	,058	-1,011

Araştırma kapsamında elde edilen verilerin çarpıklık ve basıklık değerlerinin -2 ile +2 arasında olduğu tespit edilmiş ve verilerin normal dağılım gösterdiği belirlenmiştir.[34] Veriler normal dağılım gösterdiği için analizlerde Pearson korelasyon analizi ve t-testi kullanılmıştır.

2. Bulgular

Bu bölümde, mali müşavirlerin bilinçli farkındalık ve dindarlıkları arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmanın hipotezleri doğrultusunda gerçekleştirilen veri analizlerinin sonuçları sunulmuştur.

2.1. Bilinçli Farkındalık ile Dindarlık Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

Yapılan korelasyon analizine göre bilinçli farkındalık ile dindarlık arasındaki ilişkinin pozitif yönde düşük düzeyde ve istatistiksel olarak anlamlı olduğu, mali müşavirlerin dindarlık puanları

[34] Darren George – Paul Mallery, SPSS for Windows (Boston: Allyn & Bacon Yayınları, 2010), 85-87.

yükseldikçe bilinçli farkındalıklarının arttığı tespit edilmiştir (r=0,263 p<0,01).[35] Ayrıca bilinçli farkındalık ile dindarlığın alt boyutları arasındaki ilişkinin de (r=,296; ,354; ,365; ,279 p<0,01) pozitif ve istatistiksel olarak anlamlı olduğu saptanmıştır. Bu sonuçlar Tablo 2'de ayrıntılı olarak sunulmuştur.

Tablo 2

Bilinçli Farkındalık Ölçeği ile Ok Dini Tutum Ölçeği ve Alt Boyutları Arasındaki İlişkiye Ait Bulgular

Dindarlık ve Alt Boyutları	Bilinçli Farkındalık	
	r	p
Dindarlık	0,263**	0,000
Biliş	0,296**	0,000
Duygu	0,354**	0,000
Davranış	0,365**	0,000
İlişki	0,279**	0,000

**p<.01

2.2. Bilinçli Farkındalık ve Dindarlık ile Diğer Değişkenler Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

Tablo 3'e göre, kadınların bilinçli farkındalık ortalaması (x=69,51), erkeklerin ortalama puanlarından (x=65,41) daha yüksektir. Gerçekleştirilen t-testi sonucunda, bilinçli farkındalık puanları bakımından iki grup arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu belirlenmiş ve kadın mali müşavirlerin erkeklere göre daha yüksek bilinçli farkındalık puanlarına sahip olduğu tespit edilmiştir (p<0,05).

Tablo 3

Bilinçli Farkındalık ile Cinsiyet Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

Ölçek	Cinsiyet	Ortalama	S. Sapma	t değeri	F	P
Bilinçli Farkındalık	Kadın	69,51	15,50	1,225	36,105	,000
	Erkek	65,41	26,14			

Elde edilen bulgulara göre, kadınların dindarlık puanlarının ortalaması (x=23,95), erkeklerin ortalama puanlarından (x=23,33) daha yüksektir. Tablo 4'te görüldüğü üzere, dindarlığın alt boyutları açısından da kadınların [(x=6,72/6,25); (x=6,72/5,86); (x=6,45/5,76); (x=6,80/6,27)] puanlarının erkeklere göre daha yüksek olduğu saptanmıştır. Gerçekleştirilen t-testi sonucunda, dindarlık puanları açısından kadın ile erkekler arasındaki farkın istatiksel olarak anlamlı olduğu bulunmuştur (p<0,05). Ayrıca, dindarlığın alt boyutları bakımından da kadın ve erkek grupları arasında anlamlı farklılıklar olduğu tespit edilmiştir (p<0,05).

[35] Nilgün Köklü vd., Sosyal Bilimler İçin İstatistik (Ankara: Pegem Yayınları, 2006), 112.

Tablo 4

Dindarlık ile Cinsiyet Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

Ölçek	Cinsiyet	Ortalama	S. Sapma	t değeri	F	P
Dindarlık	Kadın	23,95	7,66	,446	23,891	0,000
	Erkek	23,33	10,61			
Biliş	Kadın	6,72	1,99	1,303	17,156	0,000
	Erkek	6,25	2,70			
Duygu	Kadın	6,72	1,87	2,398	24,526	0,000
	Erkek	5,86	2,75			
Davranış	Kadın	6,45	1,97	1,832	42,475	0,000
	Erkek	5,76	2,92			
İlişki	Kadın	6,80	2,28	1,359	12,773	0,000
	Erkek	6,27	2,99			

Tablo 5'e göre, 40 yaş ve üzeri gruptaki mali müşavirlerin bilinçli farkındalık puanlarının ortalaması (x=59,71), 40 yaş altı gruptaki mali müşavirlerin ortalamasından (x=71,54) daha yüksektir. Yapılan t-testi sonucunda, bilinçli farkındalık puanları açısından iki grup arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu ve 40 yaş ve üzeri grubun daha yüksek bilinçli farkındalık düzeyine sahip olduğu tespit edilmiştir (p<0,05).

Tablo 5

Bilinçli Farkındalık ile Yaş Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

Ölçek	Yaş	Ortalama	S. Sapma	t değeri	F	P
Bilinçli Farkındalık	40 yaş altı	59,71	28,42	-4,230	42,693	,000
	40 ve üstü	71,54	18,61			

Elde edilen bulgulara göre, 40 yaş ve üzeri gruptaki mali müşavirlerin dindarlık puanlarının ortalaması (x=23,71), 40 yaş altı gruptaki mali müşavirlerin ortalamasından (x=23,18) daha yüksektir. Tablo 6'da görüldüğü üzere, dindarlığın alt boyutları açısından da 40 yaş ve üzeri gruptaki mali müşavirlerin [(x=6,51/6,17); (x=6,19/5,90); (x=5,93/5,91); (x=6,63/6,08)] puanlarının 40 yaş altı gruba göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Gerçekleştirilen t-testi sonucunda hem dindarlık puanları hem de dindarlığın alt boyutları açısından 40 yaş altı ve 40 yaş üzeri gruplar arasında istatiksel olarak anlamlı farklılıklar olduğu saptanmıştır (p<0,05).

Tablo 6

Dindarlık ile Yaş Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

Ölçek	Yaş	Ortalama	S. Sapma	t değeri	F	P
Dindarlık	40 yaş altı	23,18	10,81	-,443	5,411	0,021
	40 ve üstü	23,71	9,30			
Biliş	40 yaş altı	6,17	2,77	-1,107	11,275	0,001
	40 ve üstü	6,51	2,37			
Duygu	40 yaş altı	5,90	2,85	-,932	8,470	0,004
	40 ve üstü	6,19	2,38			
Davranış	40 yaş altı	5,91	2,96	-,038	4,754	0,030
	40 ve üstü	5,93	2,57			
İlişki	40 yaş altı	6,08	3,01	-1,624	5,452	0,020
	40 ve üstü	6,63	2,69			

Tablo 7'ye göre, meslekte bulunma süresi 15 yıl ve üzeri olan mali müşavirlerin bilinçli farkındalık puanlarının ortalaması (x=72,77), meslekte bulunma süresi 15 yılın altında olan mali müşavirlerin ortalamasından (x=59,00) daha yüksektir. Yapılan t-testi sonucunda, bilinçli farkındalık puanları bakımından meslekte bulunma süresi grupları arasında istatiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu belirlenmiştir (p<0,05).

Tablo 7

Bilinçli Farkındalık ile Meslekte Bulunma Süresi Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

Ölçek	Meslek S.	Ortalama	S. Sapma	t değeri	F	P
Bilinçli Farkındalık	15 yıl altı	59,00	27,24	-5,013	24,908	,000
	15 ve üstü	72,77	18,84			

3. Tartışma

Araştırmanın temel sorusu olan "Mali müşavirlerin dindarlıkları ile bilinçli farkındalıkları arasında nasıl bir ilişki vardır?" kapsamında oluşturulan hipotezlerden ilki, "Bilinçli farkındalık ve dindarlık arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki vardır" hipotezidir. Bu hipotezi test etmek amacıyla korelasyon analizi yapılmıştır. Gerçekleştirilen analiz sonucunda, bilinçli farkındalık ile dindarlık arasında pozitif yönde, düşük düzeyde ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu; mali müşavirlerin dindarlık puanları yükseldikçe bilinçli farkındalıklarının da arttığı bulunmuş; böylece çalışmanın H_1 hipotezi doğrulanmıştır (r=0,263 p<0,01). Ayrıca, bilinçli farkındalık ile dindarlığın alt boyutları arasındaki ilişkinin de (r=,296; ,354; ,365; ,279 p<0,01) pozitif ve istatistiksel olarak anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Literatürdeki çalışmalara bakıldığında, maneviyatın, dindarlığın ve dini şuurun bilinçli farkındalığa olumlu katkılar sağladığı görülmektedir. Bu nedenle araştırmada ulaşılan "bilinçli farkındalık ile dindarlık arasındaki ilişkinin pozitif yönde olması" sonucu literatürdeki bulgularla uyumlu

bulunmuştur.[36] Ancak, üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada dindarlık ile bilinçli farkındalık arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir.[37]

Kur'an ve hadislerde bireylerin Yüce Yaratıcı tarafından her zaman görüldüğü, hiçbir şeyin Allah'a gizli kalamayacağı vurgulanmakta; kişilerin işlerini ve ibadetlerini farkında ve bilinçli bir şekilde yapmaları istenmektedir. Ayrıca bilinçli farkındalığın temel özelliklerinden olan "niyet" ve "sabır"ın İslam'da da güçlü bir şeklide vurgulanması, dindarlık ile bilinçli farkındalık arasındaki ilişkinin pozitif yönde olmasını açıklayan bir unsur olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, din ve maneviyatın bireylere sevgi, sorumluluk, öz-düzenleme, yardımlaşma, empati ve diğerkamlık gibi değerleri kazandırmasının yanı sıra, nitelikli düşünme anlamına gelen tefekkürü yüceltmesi ve aklını kullanabilen bireyleri muhatap kabul etmesi, dindar mali müşavirlerin bilinçli farkındalık puanlarının yüksek olmasına katkı sağlayan unsurlar arasında gösterilebilir. Diğer taraftan, bilinçli farkındalığın bazı çalışmalarda sadece meditasyonel uygulamalar ya da yoga pratikleri ile sınırlandırılması, farkındalık kavramının derinliğine zarar vermekte ve onu yüzeysel bir düzeye indirgemektedir.[38] Oysa din ve maneviyat, yukarıda ifade edilen erdemlerin bireyler tarafından benimsenmesine, günlük yaşamda uygulanmasına ve tefekkür yoluyla zihinsel süreçlerin geliştirilmesine katkıda bulunmaktadır. Ayrıca, zihinsel ve fiziksel egzersizler olarak görülen yoga ve meditasyonun kökeninin de aşkın varlıkla ilişki kurma çabasına dayandığı; bazı uygulamaların ise teolojik kaynaklı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bireylerin mevcut anı fark etmelerine hem tefekküre dayalı düşünme tarzıyla hem de günlük davranışlara (örneğin yeme, uyuma vb.) eşlik eden dua pratikleriyle katkı sağlayan din ve maneviyatı görmezden gelmek mümkün değildir.[39]

Araştırmanın ikinci hipotezinin birinci alt hipotezi olan "Bilinçli farkındalık ve dindarlık, cinsiyet değişkenine göre farklılaşmaktadır. Kadınlar erkeklere göre hem daha dindar hem de bilinçli farkındalıkları daha yüksektir" ifadesini test etmek amacıyla t-testi uygulanmıştır. Elde edilen bulgulara göre, kadınların bilinçli farkındalık ortalaması (x=69,51), erkeklerin ortalamasından (x=65,41) daha yüksektir. Gerçekleştirilen t-testi sonucunda, bilinçli farkındalık puanları bakımından iki grup arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu ve kadın mali müşavirlerin daha yüksek bilinçli farkındalık düzeyine sahip oldukları tespit edilmiştir. Ayrıca, kadınların dindarlık puan ortalaması (x=23,95), erkeklerin ortalamasından (x=23,33) daha yüksektir. Dindarlığın alt boyutları açısından da kadınların [(x=6,72/6,25); (x=6,72/5,86); (x=6,45/5,76); (x=6,80/6,27)] puanlarının erkeklere kıyasla daha yüksek olduğu bulunmuştur. Gerçekleştirilen t-testi sonucunda hem dindarlık toplam puanlarında hem de alt boyutlarda cinsiyetler arasında istatiksel olarak anlamlı farklılıklar olduğu belirlenmiştir. Böylece araştırmanın H_{2a} hipotezi doğrulanmıştır. Bu bulgu, kadınların erkeklere kıyasla daha dindar olduklarını ve daha yüksek bilinçli farkındalık düzeyine sahip olduklarını göstermekte ve

[36] Emine Bayrak, Z Kuşağında Bilinçli Farkındalık, Yaşamın Anlamı ve Manevi Kaynaklar (Akdeniz Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Aydın, Dindarlık ile Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi; Angın, Bilinçli Farkındalık ile Dini Şuur Arasındaki İlişkinin Müslüman-Türk Örneklem Üzerinden İncelenmesi.

[37] Balıkçı, Bilgelik, Bilinçli Farkındalık ve Dindarlık Arasındaki İlişki.

[38] Aydın, Dindarlık ile Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi 262-263.

[39] "Yoga", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim 2 Şubat 2025)

literatürdeki çalışmalar tarafından da desteklenmektedir.[40] Bununla birlikte, bazı çalışmalarda erkeklerin daha yüksek puanlara sahip olduğu veya cinsiyete göre anlamlı bir farklılık bulunamadığı rapor edilmiştir.[41] Kadınların daha yüksek dindarlık puanlarına sahip olmaları, onların dinin emirlerine uyma eğilimlerinin güçlü olması ve erkeklere kıyasla kendilerini daha güçsüz hissetmeleriyle açıklanabilir.[42] Din, bireyler için sığınma ve aşkın bir varlığa güvenme imkanı sunduğundan, bu durum özellikle fizyolojik veya psikolojik açıdan güçsüz hisseden bireyler için güçlü bir motivasyon kaynağıdır. Öte yandan kadınların daha yüksek bilinçli farkındalık puanlarına sahip olmaları, onların odaklanma düzeylerinin yüksek olması, dikkatlerini daha iyi toplayabilmeleri ve çevresel ya da duygusal faktörlerden arınarak nitelikli zihinsel süreçleri daha etkin kullanabilmeleriyle ilişkilendirilebilir.[43]

Araştırmanın ikinci hipotezinin ikinci alt hipotezi olan "Bilinçli farkındalık ve dindarlık, yaş değişkenine göre farklılaşmaktadır. 40 yaş ve üstü grubun, 40 yaş altı gruba göre dindarlık ve bilinçli farkındalıkları daha yüksektir" ifadesini test etmek amacıyla t-testi gerçekleştirilmiştir. Bulgulara göre, 40 yaş ve üzeri gruptaki mali müşavirlerin bilinçli farkındalık ortalaması (x=71,54), 40 yaş altı grubun ortalamasından (x=59,71) daha yüksektir. Yapılan t-testi sonucunda, bilinçli farkındalık puanları açısından iki grup arasında istatistiksel açıdan anlamlı farklılık olduğu ve 40 yaş ve üzeri grubun daha yüksek bilinçli farkındalık düzeyine sahip olduğu belirlenmiştir. Benzer şekilde 40 ve üzeri grubun dindarlık ortalaması (x=23,71), 40 yaş altı grubun ortalamasından (x=23,18) daha yüksektir. Dindarlığın alt boyutları açısından da 40 yaş ve üzeri grubun [(x=6,51/6,17); (x=6,19/5,90); (x=5,93/5,91); (x=6,63/6,08)] puanlarının 40 yaş altı gruba göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Gerçekleştirilen t-testi sonucunda, hem dindarlık puanlarında hem de dindarlığın alt boyutlarında gruplar arasında anlamlı farklılıklar olduğu tespit edilmiş; böylece araştırmanın H_{2b} hipotezi doğrulanmıştır. Bu sonuç, literatürde sıkça vurgulanan "yaş ilerledikçe bilinçli farkındalığın ve dindarlığın artması" bulgusu ile örtüşmektedir.[44] Mali müşavirlerin yaşları yükseldikçe sahip oldukları bilgi ve tecrübelerin onlara kazandırdığı olgunlaşma, dine yönelmeyi ve bilinçli farkındalık düzeyini

[40] Neslihan Eriş, Öğretmenlerin Bilinçli Farkındalık Düzeyleri ile Mesleki Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişki (Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024); Yusuf Özsarı, Okul Tükenmişliği, Okula Yabancılaşma, Bilinçli Farkındalık ve Öz Yeterlilik Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024); Duran, Bakım Verme Yükü ve Dindarlık: Hasta Bakıcılar Üzerine Nicel Bir Araştırma; Tuğba Akbulut, Öğretmenlerde anlam arayışı, mesleki doyum ve dindarlık ilişkisi (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

[41] Bayrak, Z Kuşağında Bilinçli Farkındalık, Yaşamın Anlamı ve Manevi Kaynaklar; Angın, Bilinçli Farkındalık ile Dini Şuur Arasındaki İlişkinin Müslüman-Türk Örneklem Üzerinden İncelenmesi; Aydın, Dindarlık ile Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi; Ayşe Üzüm, Dindarlık, Bilişsel Esneklik ve Öfke Kontrolü İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

[42] Nevzat Tarhan, Kadın Psikolojisi (İstanbul: Nesil Yayınları, 2005), 357.

[43] Kübra Demiröz, Romantik ilişkilerde duygusal bağımlılık ile obsesif kompulsif özellikler arasındaki ilişkide bilişsel duygu düzenleme becerisinin aracı rolü (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2025); Neriman Tuncalı, Öğretmen Adaylarında Bilişsel Duygu Düzenleme Stratejileri ve Akademik Özyeterlik Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

[44] Busenaz Sürmeneli, Boksörlerin Bilinçli Farkındalık Düzeyleri ile Sporda Endişe ve Mücadele Düzeyleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Parametrelere Bağlı İncelenmesi (Bayburt Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2024); Angın, Bilinçli Farkındalık ile Dini Şuur Arasındaki İlişkinin Müslüman-Türk Örneklem Üzerinden İncelenmesi; Duran, Yaşam Memnuniyeti, Mesleki Doyum ve Dindarlık İlişkisi; Ecem Efecan, Okul Öncesi Öğretmenlerinin Bilinçli Farkındalık, Psikolojik Dayanıklılık ve Tükenmişlik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

artırmaktadır. Bununla birlikte, bazı çalışmalarda yaşa göre anlamlı bir farklılık bulunmadığı da rapor edilmiştir.[45] Genç mali müşavirlerin daha düşük bilinçli farkındalık düzeyine sahip olmaları; tecrübe eksikliği, aynı anda çok sayıda işi yürütmeye çalışma eğilimi, sorumluluk bilincinin tam gelişmemesi ve problemler karşısında zihinsel süreçlerini verimli kullanamama gibi faktörlerle açıklanabilir. Öte yandan, yaşın ilerlemesiyle birlikte düşüncelerinin daha belirginleşmesi, kabulleniciliğin artması ve eleştirel bakışın azalması bağlamında dindarlığın daha yüksek çıkması da yorumlanabilir.

Araştırmanın ikinci hipotezinin üçüncü alt hipotezi olan "Bilinçli farkındalık meslekte bulunma yılı değişkenine göre farklılaşmaktadır. 15 yıl ve üstü grubunun, 15 yıl altı gruba göre bilinçli farkındalıkları daha yüksektir" ifadesini test etmek amacıyla t-testi uygulanmıştır. Elde edilen bulgulara göre, meslekte bulunma süresi "15 yıl ve üzeri" olan mali müşavirlerin bilinçli farkındalık ortalaması (x=72,77), meslekte "15 yılın altında görev yapan" mali müşavirlerin ortalamasından (x=59,00) daha yüksektir. Gerçekleştirilen t-testi sonucunda bilinçli farkındalık puanları bakımından gruplar arasında istatistiksel açıdan anlamlı farklılıklar bulunmuş ve araştırmanın H_{2c} hipotezi doğrulanmıştır. Literatürde, bilinçli farkındalığın meslekte bulunma süresine göre farklılaştığını gösteren çalışmaların yanı sıra farklılaşmadığını ortaya koyan araştırmalar da bulunmaktadır.[46] Bu çalışmada 15 yıl ve daha fazla süredir çalışan mali müşavirlerin bilinçli farkındalık puanlarının daha yüksek bulunması, yaşın sağladığı olgunluk, zihin süreçlerini daha nitelikli kullanabilme becerisi ve mesleki tecrübenin kazandırdığı yoğun odaklanma ile açıklanabilir. Meslekte bulunma süresi arttıkça bireylerin iş hayatı ve kişisel gelişimleri kapsamında edindikleri eğitimler, katıldıkları kurslar ve tecrübe aktarımı gibi faktörler, doğrudan ya da dolaylı olarak zihinsel süreçlerin olgunlaşmasına ve farkındalığın gelişmesine katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte, meslekte bulunma süresi fazla olan kişilerin yaşlarının da genellikle yüksek olması, bireylerin hayat tecrübeleri sayesinde olaylara daha geniş bir perspektiften bakabilmelerine ve kendini ya da çevresini suçlamak yerine daha pozitif bir bakış açısıyla çözüme odaklanmalarına yardımcı olmaktadır. Ayrıca, kıdemli kişilerin sahip oldukları yaşın getirdiği olgunluğun sağladığı dinginlik ve aklıselimle hareket etme becerisi, meslekte bulunma süresinin bilinçli farkındalığa olumlu etkide bulunabileceğini göstermektedir.

Sonuç

Bu araştırmanın amacı, mali müşavirlerin dindarlıkları ile bilinçli farkındalıkları arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Ayrıca araştırmada, bilinçli farkındalık ile dindarlık puanlarının cinsiyet, yaş ve meslekte bulunma süresine göre farklılaşma durumu da incelenmiştir. Araştırma sonucunda, dindarlık ile bilinçli farkındalık arasında pozitif yönde, düşük düzeyde ve istatistiksel

[45] Esma Man, Yetişkin Bireylerde Ahlaki Uzaklaşmanın Yordayıcısı Olarak Bilinçli Farkındalık ve Öz-Şefkat (Bahçeşehir Yüksek Lisans Tezi, 2023); Aydın, Dindarlık ile Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi; Atike Ege, Yetişkinlerde Bilinçli Farkındalık ve Bağlanma Stillerinin Psikolojik İyi Oluşu Yordama Düzeyi (Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

[46] Zeynep Kurt, Öğretmenlerin Ebeveynlikte ve Öğretimde Bilinçli Farkındalıkları ile İçsel Bilinçli Farkındalıkları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Hacattepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Pelin Helveci, Sınıf Öğretmenlerinin Bilinçli Farkındalık Düzeyleri İle Mesleki Tükenmişlikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Sinem Doğan, Opera Sanatçılarının Ve Klasik Müzik Orkestra Müzisyenlerinin Müzik Performans Kaygıları İle Bilinçli Farkındalık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (İstanbul Aydın Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

olarak anlamlı bir ilişki olduğu; dindarlık puanları arttıkça bilinçli farkındalık puanlarının da yükseldiği tespit edilmiştir. Ayrıca bilinçli farkındalık ile dindarlığın alt boyutları (ilişki, davranış, biliş ve duygu) arasında da pozitif yönde anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Bununla birlikte, mali müşavirlerin bilinçli farkındalık ve dindarlık düzeylerinin cinsiyet, yaş ve meslekte bulunma süresine göre anlamlı farklılıklar gösterdiği belirlenmiştir. Bu bulgular ışığında, dindarlığın mali müşavirlerin bilinçli farkındalıklarına katkı sağlayarak zihin süreçlerini olumlu yönde etkilediği söylenebilir.

Yeni yapılacak çalışmalarda, farklı meslek grupları örneklem olarak seçilebilir. Özellikle doktorlar, öğretmenler, avukatlar ve bankacılar üzerinde araştırmalar planlanabilir. Bilinçli farkındalık üzerine yapılan çalışmalar oldukça sınırlı olduğundan, dindarlık ve maneviyat bağlamında saha araştırmalarının artırılması önerilmektedir. Araştırma bulgularına göre, mali müşavirlerin dindarlık düzeyleri yükseldikçe bilinçli farkındalıklarının da arttığı görülmüştür. Bu nedenle, meslek odaları ve dernekler tarafından din ve maneviyat içerikli bilinçli farkındalık eğitimleri düzenlenebilir. Yetişkinler içinde manevi temaların yer aldığı uygulamalı bilinçli farkındalık programları hazırlanabilir; ayrıca yerel yönetimlerle iş birliği yapılarak halk eğitim merkezlerinde ilgili kurslar üzerine araştırmalar yapılabilir. Lisans ve lisansüstü programlarda bilinçli farkındalığa yönelik içeriklerin sınırlı olduğu görülmektedir. Bu nedenle manevi değerlerin de yer aldığı bilinçli farkındalık uygulamalarına yönelik eğitim projeleri geliştirilmelidir.

Kaynakça | References

Akbulut, Tuğba. *Öğretmenlerde Anlam Arayışı, Mesleki Doyum ve Dindarlık İlişkisi.* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Angın, Yasemin. "Bilinçli Farkındalık ile Dini Şuur Arasındaki İlişkinin Müslüman-Türk Örneklem Üzerinden İncelenmesi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2022), 516-538. https://doi.org/10.53683/gifad.1083881

Aydın, Cüneyd. "Dindarlık ile Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (2019), 241-269. https://doi.org/10.17120/omuifd.617003

Aydın, Mehmet. *Kuramlar Sosyolojisi*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2000.

Baer, Ruth vd., "Assessment of Mindfulness by Self-Report: The Kentucky Inventory of Mindfulness Skills", *Assessment* 11/3 (2004), 191-206. https://doi.org/10.1177/1073191104268029

Balıkçı, Üsame. *Bilgelik, Bilinçli Farkındalık ve Dindarlık Arasındaki İlişki.* Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Baum, Corinna vd., "The Psychometric Properties of the Kentucky Inventory of Mindfulness Skills in clinical Populations", *Assessment*, 17/2 (2009), 220-230. https://doi.org/10.1177/1073191110935525

Bayrak, Emine. *Z Kuşağında Bilinçli Farkındalık, Yaşamın Anlamı ve Manevi Kaynaklar*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Bishop, Scott vd., "Mindfulness: A Proposed Operational Definition", *Clinical Psychology: Science and Practice* 11/3 (2004), 230-241. https://doi.org/10.1093/clipsy.bph077

Bodhi, Bhikkhu. "What Does Mindfulness Really Mean? A Canonical Perspective", *Contemporary Buddhism* 12/1 (2011), 19-40.

Brown, Kirk Warren – Ryan, Richard M. "The Benefits of Being Present: Mindfulness and Its Role in Psychological Well-being", *Journal of Personality and Social Psychology* 84/4 (2003), 822-848. https://doi.org/10.1037/0022-3514.84.4.822

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1410/1992.

Demiröz, Kübra. *Romantik İlişkilerde Duygusal Bağımlılık ile Obsesif Kompulsif Özellikler Arasındaki İlişkide Bilişsel Duygu Düzenleme Becerisinin Aracı Rolü*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025.

Doğan, Sinem. *Opera Sanatçılarının ve Klasik Müzik Orkestra Müzisyenlerinin Müzik Performans Kaygıları ile Bilinçli Farkındalık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi.* İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Duran, Mehmet Emrullah. "Bakım Verme Yükü ve Dindarlık: Hasta Bakacılar Üzerine Nicel Bir Araştırma", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2024), 153-173. https://doi.org/10.51553/bozifder.1462423

Duran, Mehmet Emrullah. "Yaşam Memnuniyeti, Mesleki Doyum ve Dindarlık İlişkisi: Avukatlar Üzerine Nicel Bir Araştırma", *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 15 (2024), 1650-1664. https://doi.org/10.51531/korkutataturkiyat.1441115

Efecan, Ecem. *Okul Öncesi Öğretmenlerinin Bilinçli Farkındalık (Mindfulness), Psikolojik Dayanıklılık ve Tükenmişlik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Ege, Atike. *Yetişkinlerde Bilinçli Farkındalık ve Bağlanma Stillerinin Psikolojik İyi Oluşu Yordama Düzeyi.* Burdur: Mehmet Akif Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Ekman, Paul vd., "Buddhist and Psychological Perspectives on Emotions and Well-Being", *Current Directions in Psychological Science* 14/2 (2005), 59-64.

Eriş, Neslihan. *Öğretmenlerin Bilinçli Farkındalık Düzeyleri ile Mesleki Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişki.* Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Germer, Christopher vd., *Mindfulness and Psychotherapy*. New York: The Guilford Press, 2005.

Gethin, Rupert. "On Some Definitions of Mindfulness", *Contemporary Buddhism* 12/1 (2011), 263-279.

Helveci, Pelin. *Sınıf Öğretmenlerinin Bilinçli Farkındalık Düzeyleri ile Mesleki Tükenmişlikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: DEM Yayınları, 2016.

Kabat-Zinn, Jon. *Wherever You Go, There You Are: Mindfulness Meditation in Everyday Life.* New York: Hyperion Press, 1994.

Kabat-Zinn, Jon. *Full Catastrophe Living: Using the wisdom of your mind and body to face stress, pain, and illness.* New York: Delacorte Press, 2009.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Köklü, Nilgün vd., *Sosyal Bilimler İçin İstatistik.* Ankara: Pegem Yayınları, 2006.

Kurt, Abdurrahman. *İş Adamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.

Kurt, Zeynep. *Öğretmenlerin Ebeveynlikte ve Öğretimde Bilinçli Farkındalıkları ile İçsel Bilinçli Farkındalıkları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Levey, Joel – Levey, Michelle. "Roots and Shoots of Mindfulness", *Subtle Energies Magazine* 28/3 (2018), 22-40.

Man, Esma. *Yetişkin Bireylerde Ahlaki Uzaklaşmanın Yordayıcısı Olarak Bilinçli Farkındalık ve Öz-Şefkat.* İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Miller, John vd., "Three-Year Follow-Up and Clinical İmplications of A Mindfulness Meditation-Based Stres Reduction Intervention in The Treatment of Anxiety Disorders", *General Hospital Psychiatry* 17/3 (1995), 192-200.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1411/1992.

Özsarı, Yusuf. *Okul Tükenmişliği, Okula Yabancılaşma, Bilinçli Farkındalık ve Öz Yeterlilik Arasındaki İlişkinin İncelenmesi.* Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2024.

Özyeşil, Zümra. *Öz Anlayış ve Bilinçli Farkındalık.* İstanbul: Maya Akademi Yayınları, 2011.

Özyeşil, Zümra vd., "Bilinçli Farkındalık Ölçeğini Türkçeye Uyarlama Çalışması", *Eğitim ve Bilim* 36/160 (2011), 225-235.

Perls, Frederick. *Gestalt Therapy Verbatim.* California: Real People Press, 1969.

Shauna Shapiro vd., "Mechanisms of Mindfulness", *Journal of Clinical Psychology* 62/3 (2006), 373-386.

Sun, Jessie. "Mindfulness in Context: A Historical Discourse Analysis", *Contemporary Buddhism* 15/2 (2014), 394-415. https://doi.org/10.1080/14639947.2014.978088

Sürmeneli, Busenaz. *Boksörlerin Bilinçli Farkındalık Düzeyleri ile Sporda Endişe ve Mücadele Düzeyleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Parametrelere Bağlı İncelenmesi.* Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Tarhan, Nevzat. *Kadın Psikolojisi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2005.

Tuncalı, Neriman. *Öğretmen Adaylarında Bilişsel Duygu Düzenleme Stratejileri ve Akademik Özyeterlik Arasındaki İlişkinin İncelenmesi.* Bursa: Uludağ Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Üzüm, Ayşe. *Dindarlık, Bilişsel Esneklik ve Öfke Kontrolü İlişkisi Üzerine Bir Araştırma.* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Yalom, Irvin. *Existential Psychotherapy*. New York: Basic Books, 1980.

Mana Harfinin Etimolojik Kökeni ve Tarihsel Evrimi Üzerine Bir Araştırma*

Nurullah Oruç
0000-0003-4487-4140 | nurullah.oruc@gibtu.edu.tr
Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Gaziantep, Türkiye
ROR ID: 04nvpy675

Abdulkadir Yılmaz
0009-0002-0429-8855 | ayilmaz@bayburt.edu.tr
Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Bayburt, Türkiye
ROR ID: 050ed7z50

Öz

Kavramların doğru ve kapsamlı bir biçimde anlaşılabilmesi, öncelikle onların anlam sınırlarının titizlikle belirlenmesine ve kullanım bağlamlarının açıkça ortaya konmasına bağlıdır. Nitekim bir kelimenin sözlük anlamı, onun terimleşme sürecinde temel bir referans noktası olarak işlev görmekte ve terimsel anlamının oluşumunda belirleyici bir rol üstlenmektedir. Bu düşünce ekseninde incelenmesi gereken noktalardan biri de harf kavramıdır. Bu makale sözlük anlamı ve terimleşme süreçleri bağlamında mana harflerinin nasıl biçimlendiğini ve geliştiğini ele almaktadır. Çalışma, mana harflerinin etimolojik kökeni, tarihsel gelişimi ve metin içindeki fonksiyonel rolünü incelemektedir. Bu doğrultuda, teorik, tarihî ve metinsel düzeylerde derinlemesine bir çözümleme sunulması hedeflenmektedir. Klasik dilcilik birikimi ile modern dilbilim yaklaşımları arasında köprü kurmayı hedefleyen bu araştırma, Arap dili çalışmalarına anlam merkezli yeni açılımlar getirmeyi ve mana harflerinin kuramsal boyutunu görünür kılmayı amaçlamaktadır. Literatürdeki mevcut çalışmalardan farklı olarak bu makale, mana harflerinin tarihsel gelişim sürecini erken dönem Arap dilcilerinden modern araştırmacılara kadar uzanan geniş bir çerçevede değerlendirmekte; böylece konuyla ilgili bütüncül ve sistematik bir bakış açısı sunmaktadır. Araştırma kapsamında nitel araştırma yaklaşımı benimsenmiş; veri toplama süreci ise doküman analizi yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. Bu süreçte hem klasik Arap dilciliği kaynaklarından hem de çağdaş akademik çalışmalardan yararlanılmıştır. İncelemenin ilk aşamasında, "mana harfi" kavramının etimolojik kökeni, sözlükteki temel anlamı ve klasik dilbilim literatüründeki terimsel karşılıkları ele alınmıştır. Ardından bu harflerin dilsel yapı içerisindeki yeri ve anlam üretme mekanizmaları üzerindeki etkisi, bağlamsal ve işlevsel açılardan değerlendirilmiştir. Mana harflerinin, sadece sentaktik bir rol üstlenmekle kalmayıp aynı zamanda anlamı yönlendiren, pekiştiren ya da sınırlandıran bir işlev gördüğü vurgulanmıştır. Bu çerçevede mana harfleri, Arapçanın semantik örgüsünde anlamın taşınmasına aracılık eden temel unsurlar arasında yer almaktadır. Tarihsel sürecin detaylı incelenmesiyle birlikte, mana harflerinin erken dönem dilciler tarafından nasıl kavramsallaştırıldığı, hangi yönleriyle sınıflandırıldığı ve zamanla nasıl bağımsız bir inceleme sahasına dönüştüğü ortaya konmuştur. Ayrıca, klasik metinlerde mana harflerine yönelik yaklaşımların modern dilbilim anlayışıyla nasıl kesiştiği veya ayrıştığına da yer verilmiştir. Bu yönüyle çalışma, geleneksel sınıflandırmaların ötesine geçerek mana harflerinin serüvenini tarihî süreklilik içinde ele almakta ve alan yazına yeni bir bakış açısı sunmaktadır. Harf kavramının dilbilimsel bağlamda zaman zaman mana harfi dışındaki kelime türlerini de kapsayacak biçimde genişletildiği; bu durumun kavramsal ayrımları zorunlu kıldığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda "hurûfu'l-meʿânî" tabiri anlam taşıyan harfleri ifade ederken, "meʿânî'l-ḥurûf" ise bu harflerin taşıdığı anlamları konu edinmektedir. İlk tabir, biçimsel sınıflandırmaya, ikincisi ise içeriksel ve anlambilimsel analizlere işaret etmektedir. Terminolojik olarak edat kavramı ise kapsam açısından mana harfinden daha geniş bir çerçeveye sahiptir; her mana harfi bir edat olarak değerlendirilebilirken, her edatın

mana harfi olmadığı, bu ayrımın klasik kaynaklarda da vurgulandığı görülmektedir. Bununla birlikte, hem mana harfi hem de edat terimlerinin anlam taşıma işlevine işaret ettikleri için birbiriyle ilişkili kavramlar olduğu da göz ardı edilmemelidir. Sonuç olarak, elde edilen veriler mana harflerinin, dilin anlam inşasına katkıda bulunan en küçük fakat en etkili yapı taşları arasında yer aldığını; bu nedenle dilin kuramsal çözümlemelerinde özel bir konumda değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Mana harflerinin tarihsel gelişimiyle birlikte, anlam üretme süreçlerine yaptığı katkılar, bu unsurların Arap dilinin semantik ve yapısal örgüsündeki merkezi rolünü açıkça ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagatı, Nahiv, Mana Harfi, Edat, Hurûfu'l-Me'ânî

Atıf Bilgisi

Oruç, Nurullah – Yılmaz, Abdulkadir. "Mana Harfinin Etimolojik Kökeni ve Tarihsel Evrimi Üzerine Bir Araştırma". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 605-633. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1671572

Geliş Tarihi	09.04.2025	
Kabul Tarihi	17.08.2025	
Yayım Tarihi	15.09.2025	
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme *Bu çalışma Prof. Dr. Abdulkadir Yılmaz danışmanlığında 18/08/2023 tarihinde sunduğumuz "Hurûfu'l-Me'ânî ve Anlam Değeri: Tâhâ Sûresi özelinde" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.	
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin	
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr	
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	
Yazar Katkı Oranları	Araştırmanın Tasarımı	1. Yazar - %60 / 2. Yazar - %40
	Veri Toplama	1. Yazar - %75 / 2. Yazar - %25
	Araştırma-Veri Analizi-Doğrulama	1. Yazar - %60 / 2. Yazar - %40
	Makalenin Yazımı	1. Yazar - %80 / 2. Yazar - %20
	Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi	1. Yazar - %55 / 2. Yazar - %45
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology 12/2 (September 2025), 605-633 | Research Article

A Research on the Etymological Origin and Historical Evolution of the Letter Mana*

Nurullah Oruç
0000-0003-4487-4140 | nurullah.oruc@gibtu.edu.tr
Gaziantep Islamic Science and Technology University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Gaziantep, Türkiye
ROR ID: 04nvpy675

Abdulkadir Yılmaz
0009-0002-0429-8855 | ayilmaz@bayburt.edu.tr
Bayburt University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Bayburt, Türkiye
ROR ID: 050ed7z50

Abstract

A correct and comprehensive understanding of concepts depends primarily on meticulously determining their meaning boundaries and clearly revealing their context of use. As a matter of fact, the dictionary meaning of a word serves as a basic reference point in its nomenclature process and plays a decisive role in the formation of its terminological meaning. One of the points that needs to be examined in this axis of thought is the concept of letters. This article discusses how meaning letters are formed and developed in the context of dictionary meaning and nomenclature processes. The study examines the etymological origin, historical development and functional role of meaning letters in the text. In this regard, it is aimed at providing an in-depth analysis at theoretical, historical and textual levels. This research, which aims to build a bridge between the accumulation of classical linguistics and modern linguistic approaches, aims to bring new meaning-centered expansions to Arabic language studies and to make visible the theoretical dimension of the letters of meaning. Unlike existing studies in the literature, this article evaluates the historical development of meaning letters within a broad framework ranging from early Arabic linguists to modern researchers; thus, it offers a holistic and systematic perspective on the subject. Within the scope of the research, a qualitative research approach was adopted; the data collection process was carried out using the document analysis method. In this process, both classical Arabic linguistics sources and contemporary academic studies were used. In the first stage of the analysis, the etymological origin of the concept of "meaning letter", its basic meaning in the dictionary and its terminological equivalents in classical linguistic literature were discussed. Then, the place of these letters in the linguistic structure and their impact on meaning-production mechanisms were evaluated from contextual and functional perspectives. It has been emphasized that the letters of meaning not only play a syntactic role but also serve a function that directs, reinforces or limits the meaning. In this context, letters of meaning are among the basic elements that mediate the conveying of meaning in the semantic structure of Arabic. With the detailed examination of the historical process, it has been revealed how the meaning letters were conceptualized by early linguists, in what aspects they were classified, and how they turned into an independent field of study over time. In addition, it is also included how the approaches to the meaning letters in classical texts intersect or diverge with the modern understanding of linguistics. In this respect, the study goes beyond traditional classifications, examines the adventure of letters in historical continuity, and offers a new perspective on the literature. The study also shows that the concept of letter is sometimes expanded in the linguistic context to include word types other than letters; it has been determined that this situation necessitates conceptual distinctions. In this context, while hurûfu'l-meʿânî refers to the letters that carry meaning, meʿânî'l-ḥurûf deals with the meanings of these letters. The first term refers to formal classification, the second to contextual and semantic analysis. Moreover, terminologically, the concept of preposition has a

broader framework than the literal letters in terms of scope. While every meaning letter can be considered as a preposition, it is seen that not every preposition is a meaning letter, and this distinction is also emphasized in classical sources. However, it should not be ignored that both literal and prepositional terms are interrelated concepts as they point to the meaning-bearing function. As a result, the data obtained show that meaning letters are among the smallest but most effective building blocks that contribute to the meaning construction of the language; for this reason, it shows that language should be evaluated in a special position in theoretical analysis. The historical development of meaning letters and their contributions to meaning production processes clearly reveal the central role of these elements in the semantic and structural structure of the Arabic language.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Nahiv, Meaning Letter, Preposition, Hurûfu'l-Me'ânî

Citation:

Oruç, Nurullah – Yılmaz, Abdulkadir. "A Research on the Etymological Origin and Historical Evolution of the Letter Mana". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 605-633. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1671572

Date of Submission	04.09.2025
Date of Acceptance	08.17.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External *This study is based on the doctoral dissertation titled "Hurûfu'l-meʾānī and Their Semantic Value: A Case Study of Sūrat Ṭāhā," submitted on 18 August 2023 under the supervision of Prof. Dr. Abdulkadir Yılmaz.
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as all data were obtained through a literature review of published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were observed during the preparation of the study and that every work consulted has been duly cited in the bibliography.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.
Author Contribution Rates	Research Design: 1st Author - 60% / 2nd Author - 40% Data Collection: 1st Author - 75% / 2nd Author - 25% Research-Data Analysis-Validation: 1st Author - 60% / 2nd Author - 40% Writing the Article: 1st Author - 80% / 2nd Author - 20% Editing and Development of the Text: 1st Author - 55% / 2nd Author - 45%
Grant Support	The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Bir kavramın mahiyetini tam anlamıyla idrak edebilmek için öncelikle onun anlam sınırları ve kullanım bağlamları netleştirilmelidir. Nitekim bir kelimenin sözlükteki anlamı onun terimleşme sürecinde önemli bir dayanak noktası olup terim anlamının şekillenmesinde kilit bir rol oynamaktadır. Bu doğrultuda farklı ilim dallarında eser veren müellifler ele aldıkları konuları önce kelimenin lügat anlamına dayanarak temellendirmiş, ardından kullanım alanlarını analiz ederek terim anlamını oluşturmuşlardır. Mesela İbn Kudâme (öl. 620/1223), fıkhî bir kavram olan *ıtk* terimini açıklarken öncelikle kelimenin sözlük anlamına, ardından ise fıkıh ilmindeki terimsel karşılığına işaret etmiştir. Buna göre, söz konusu kelime sözlükte "arınmak ve saflaşmak" anlamlarını taşırken, şer'î ıstılahta ise "bir köleyi hürriyetine kavuşturarak onu kölelik durumundan çıkarmak" şeklinde tanımlanmıştır."[1] Bu bağlamda, köleyi özgürleştirme eyleminin "arınma ve saflaşma" kavramıyla ilişkilendirilmesi, kelimenin sözlük ve terimsel anlamları arasındaki bağlantıyı açıkça ifade etmektedir.

Bir kavramı eksiksiz çözümleyebilmek için salt sözlük tanımı ve terimsel açıklamalarının tespitiyle sınırlı tutulması yeterli değildir; aynı zamanda bu kavramın tarihsel gelişimi, kullanım biçimleri ve ait olduğu kültürel bağlam da göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü her kavram, geliştiği kültürel, sosyal ve bilimsel ortamlar sayesinde biçimlenir ve anlam kazanır. Bu duruma (الأُمَّة ümmet) kelimesi örnek olarak verilebilir. Ümmet kelimesine, bağlamına göre *din, lider, bilginler topluluğu*, *boy*, *beden, fiziki görünüm*, *itaat* ile *zaman* gibi anlamlar yüklenmiştir: Buna göre bu kelime ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ﴾ *"Biz atalarımızı bir din üzerinde bulduk."*[2] ayetinde *din*, ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ *"İbrahim bir liderdi."*[3] ayetinde *lider*, ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ *"İçinizden iyiliğe çağıran bilginler topluluğu olsun!"*[4] ayetinde ise *bilginler topluluğu* anlamında kullanılmıştır.[5] Arap dilindeki temel kavramlardan biri olan harf de benzer biçimde bu ilişkinin açık bir örneğini oluşturmaktadır. Bu çalışmada, mana harfinin kökenine, sözlük anlamına, kullanım alanlarına ve tarihsel gelişimine odaklanılacaktır. Sonuçta, mana harfinin terim anlamı ele alınarak kavramın bütünlük içinde değerlendirilmesi mümkün hale getirilmeye çalışılacaktır.

Son dönemde konu üzerine yazılmış olup, mevcut araştırmaya öncülük eden birtakım çalışmalar söz konusudur: İsmâil Amâyira ile Abdulhamîd es-Seyyid'in kaleme aldıkları *Mu'cemü'l-edevât ve'd-damâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* eserleri, Mahmud Abdunnebi Sa'd'ın *Hurûfu'l-me'ânî beyne dekâiki'n-nahvi ve latâifi'l-fikh*'ı, Hâdî Atiyye Matar'ın *el-Hurûfu'l-'âmile fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı çalışması, Hasan Abbas'ın *Hurûfu'l-me'ânî beyne'l-asâla ve'l-hadâse*'si, Nasrullah Hacımüftüoğlu'nun *Nahiv Açısından İslam Hukuk Metodolojisinde Edat ve Manalı Harflerin Yeri* isimli yüksek lisans tezi, Rezzâk Abdulemîr Mehdî Tayyâr'ın *Me'âni'l-hurûfi's-sünâiyye ve's-sülâsiyye beyne'l-Kur'âni'l-Kerîm ve devâvinu'ş-şi'r* isimli doktora tezi, Celaleddin Gül'ün *Kur'an-ı Kerîm'deki İz Edatının Gramerciler ve Tefsirciler Açısından Tahlili* isimli yüksek lisans tezi, Amir Fâil'in *el-Hilâfu'n-*

[1] Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Kudâme el-Cemmâîlî, *el-Muġnî,* thk. Ṭâhâ ez-Zeynî vd. (Kahire: Mektebetü'l-Kahira, 1968–1969), 10/290-291.

[2] ez-Zuhruf 43/22.

[3] en-Nahl 16/120.

[4] Âl-i İmrân 3/104.

[5] Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris er-Râzî, *Mu'cemü meḳāyîsi'l-luġa,* thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1979), 1/27-28.

nahvî fi'l-edevât adlı doktora tezi, Abdullah Maḥcûb Muhammed'in *Atfu'n-nesak ve hurûfuhu fi Sureti Âli İmran* başlıklı yüksek lisans tezi, benzer konularda yapılmış çalışmaların başlıcalarıdır.

Başlıklarından da anlaşılacağı üzere yukarıda bahsedilen çalışmalarda, mana harfleri genellikle sözlüksel açılımlar, disiplinler arası bağlantılar ve Kur'ân-ı Kerîm odaklı olarak gramatikal ve anlamsal işlevleri üzerinden analiz edilmiştir. Bu araştırmanın farklı bir yönü, mana harflerinin etimolojik kökeni, tarihsel evrimi ve metin içerisindeki fonksiyonel rolüne dair bütünsel bir inceleme sunarak literatüre yeni bir katkı sağlamayı hedeflemesidir. Bu çalışmada, nitel araştırma yöntemleri kullanılarak hem klasik hem de modern kaynaklardan yararlanılarak konuya dair literatür taraması gerçekleştirilmiştir. Çalışma; giriş bölümü, dört ana başlık ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Birinci başlıkta, harfin etimolojisine yer verilerek bu bağlamda harfin sözlük ve terim anlamları incelenmiştir. İkinci başlıkta, harfin ortaya çıkma süreci ele alınmıştır. Üçüncü başlıkta, mana harfinin kavramsal boyutuna temas edilerek bu doğrultuda harfin tanımı ve onun için kullanılan tabirler analiz edilmiştir. Dördüncü başlıkta ise mana harflerinin tarihsel gelişimi çerçevesinde klasik dönemden modern döneme kadar geçirdiği evreler tahlil edilmiştir.

1. Harf Kavramının Etimolojisi

Sözlükte *harf*, "hece, kelime, yol, yan, şekil, zirve, zayıf deve, güçlü deve, lehçe, kıraat ve lügat gibi; ayrıca meyletmek ve değiştirmek" anlamlarını da içermektedir.[6] Harfin çoğul hali *hurûf* ya da *ahruf*tur. Arap alfabesinde harfler, seslerin ve anlamların teşekkülünde belirleyici olduğundan, bu ismi almışlardır.[7] Bu açıdan bakıldığında gramer bakımından harflerin özellikle yan, taraf ve uç gibi anlamlarla kullanıldığı görülmektedir. Başta kıraat ilmiyle uğraşanlar olmak üzere İbn Sînâ ve Fârâbî gibi bazı düşünürler, harfe sadece sesbilimsel açıdan yaklaşarak onu, mahreç ve sıfatlarıyla belirginleşen bir ses fenomeni şeklinde tanımlamışlardır. Harfler, kelimeleri oluşturdukları için *hurûfü'l-mebânî*, heceleri ayırdıkları için *hurûfü'l-hicâ'* olarak adlandırılmıştır.[8] Birbirine benzeyen bazı harflerin karıştırılmaması adına nokta konularak bunlar *hurûfü'l-mu'cem* olarak tanımlanmıştır.[9] Öte yandan literatürde *harf* kelimesi, kelime anlamı bağlamında da bir anlam taşımaktadır. Örneğin ﴿وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِى﴾ "*Âmâyı ve ala tenliyi benim iznimle iyileştirirsin*"[10] ayetindeki الْأَكْمَهَ ve الْأَبْرَص kelimeleri için *hurûf* ifadesi kullanılmıştır.[11] Bir diğer anlam ise *kıraattir*. Bu anlamın bilhassa Ferrâ'nın (öl. 207/822) *Me'ani'l-Kur'ân*'ında sıklıkla yer aldığı görülmektedir.[12] Bazı yorumcular ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى

[6] Ḫalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ʿAyn,* thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/211; Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Küveyt: Vizâretu'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 2001), 23/128.

[7] Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2013), 2/400-401; İsmail Durmuş, "Harf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/163.

[8] Ebû'l-Bekāʾ Eyyûb b. Mûsā el-Kefevî, *el-Külliyyât,* thk. Adnân Dervîş – Muḥammed el-Maṣrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2018), 328-329; Muhammed A'lâ b. Alî et-Tehânevî, *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 1/437-438.

[9] Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* thk. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, ts.), 28; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/108; Ebu'l-Abbâs Ahmed el-Kalkaşendî, *Ṣubhu'l-aʿşâ fî ṣınâʿati'l-inşâʾ* (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1914), 3/22; Tehânevî, *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, 1/437; Durmuş, "Harf", 16/163.

[10] el-Mâide 5/110.

[11] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2014), 5/128.

[12] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meʿâni'l-Ḳurʾân,* thk. Salâh Abdulazîz vd. (Kahire: Dâru's-Selâm, 2013), 2/87.

﴿حَرْفٍ﴾"*Kimileri, şüphe içinde Allah'a kulluk ederler."*[13] ayetindeki harf terimini *şüphe* anlamında açıklamışlardır.[14]

Meyletmek, yönelmek ve dönmek kavramları, harf sözcüğünden türeyen bir müştak ile ifade edilmiştir. Mesela bazı müfessirler, ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفاً لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاء بِغَضَبٍ مِّنَ اللّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ "*O gün, kim ki savaşa yönelmek veya bir topluluğa katılmak dışında düşmana arkasını dönerse, Allah'ın gazabına uğrar; onun varacağı yer cehennemdir. Bu ne kötü bir akıbettir!"*[15] ayetindeki مُتَحَرِّفاً kelimesini bu anlamlarda değerlendirmiştir.[16] Arapçada harf, cümlede belirli bir anlamı ifade etmek için de kullanılır. Bu doğrultuda yapılan harf çalışmaları genellikle bu kapsamda değerlendirilir. Bu harfler; el-hurûf, hurûfu'l-me'ânî, me'ânî'l-hurûf *ve* edevât başlıkları altında ele alınmıştır.

Arap alfabesini meydana getiren harfler, çeşitli açılardan tasnif edilmiştir. Ünlü-ünsüz açısından *sâmite-musavvite*, harflerin ayrı veya bitişik olmasına göre *muttasıla* ve *munfasıla*, noktalı olup olmamaları açısından *mühmel* ve *mu'cem,* kullanım durumlarına göre ise mühmel[17] ve müsta'mel şeklinde sınıflandırılmaktadır.[18] Bu son taksim, sadece anlam değil, lafzın kendisinin de önem taşıdığını göstermektedir. Halîl b. Ahmed'in (öl. 175/791) kaleme aldığı *Kitâbu'l-'ayn*'da mühmel (kullanılmayan) bazı lafızların varlığı bu hususa işaret etmektedir.[19] Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) ise lafzın salt lafız olma niteliği, ona herhangi bir ayrıcalık kazandırmadığını savunmaktadır.[20] Bu tür şekilsel ve işlevsel tasniflerin yanı sıra, harflerin dildeki kullanım alanlarına göre yapılan sınıflandırmalar da bulunmaktadır. Harfler, bu bağlamda *hurûfu'l-mebânî* ve *hurûfu'l-me 'ânî* şeklinde iki ayrı kategoriye ayrılır. Hurûfu'l-mebânî, kelimenin temeli olan harflerdir ve kendileri doğrudan bir anlam ifade etmezler. Örneğin, yardım etmeyi ifade eden نصر kelimesindeki (ص) (ن) ve (ر) harfleri, birbirinden bağımsız olarak kelimenin veya cümlenin anlamına katkı sağlamaz. Farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, bahsedilen harflerin bir arada kullanılmasıyla kelime ortaya çıkar ve bu kelime bir anlam içerir. Bu anlam, ancak cümle içinde kullanıldığında ortaya çıkar. Mesela العُصْفُورُ على الغُصن *Serçe dalın üstündedir* cümlesindeki على edatı, cümlede olması hasebiyle anlam kazanmıştır. Öte yandan hurûfu'l-mebânî, yalnızca bir harften ibaretken, *hurûfu'l-me'ânî* birden beşe kadar hece

[13] el-Hac 22/11.

[14] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳur'ân,* 9/115; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî ez-Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳur'ân ve iʿrâbuh,* thk. Abdulcelîl Abduh Şiblî (Kahire: Dârul'-Hadîs, 2005), 3/336.

[15] el-Enfâl 75/16.

[16] Ebû't-Tayyib Muhammed Sâdıḳ Hân b. Hasen el-Ḳınnevcî, *Fethu'l-beyân fî maḳâsidi'l-Ḳur'ân.* thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 1992), 5/147.

[17] Burada *mühmel* terimi, dilde fiilen kullanılmayan ancak yalnızca sözlüklerde yer alan ve potansiyel olarak var olduğu kabul edilen lafızları ifade eder. Örneğin, (ع - س - ت) harflerinin oluşturduğu anagramlardan (تعس), (ستع) ve (تَسَعَ) kelimeleri kullanımda olup anlamları bulunmakta; buna karşılık (عتس), (عسث) ve (سعث) gibi türevler ise yalnızca teorik olarak mevcut olup sözlüklerde yer almakla birlikte aktif kullanımda değildir. Bk. Ḫalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-ʿAyn,* 1/325.

[18] Ahmed Kerrûm, *el-İstidlâl fî meʿâni'l-hurûf,* 20-21; Durmuş, "Harf", 16/163.

[19] Ḫalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-ʿAyn,* 1/325. Daha detaylı bilgi için bk. İbrahim Kara, "Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi ve Abdülkâhir el-Cürcânî'ye Etkisi", *Artuklu Akademi Dergisi* 10/12 (2023), 304-305.

[20] Bkz. İbrahim Kara, Kâdî Abdülcebbâr'da Delâlet Teorisi (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 120-121; Kara, Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi ve Abdülkâhir el-Cürcânî'ye Etkisi, 305.

harflerinden oluşabilir.[21] Bu durum, Arapçadaki kelime ve cümlelerin anlamının harflerin işleviyle nasıl şekillendiğini ortaya koymaktadır. Hurûfu'l-mebânî cümledeki kelimelerin biçimsel ve anlamsal özelliklerini belirlerken, buna karşılık hurûfu'l-me'ânî bu kelimelerin bir araya gelerek oluşturduğu cümlenin anlamını şekillendirmektedir.

2. Harfin Oluşum ve Gelişim Süreci

Arap alfabesi, zamanla evrilen bir yapıya sahiptir. Eski zamanlarda insanlar anlatım için doğrudan nesneleri ve maddeleri kullanarak semboller geliştirmişlerdir. Bu semboller dilin yazılı hale gelmesindeki ilk adımlar olmuştur. Örneğin, insanlar sayıyı ifade etmek için ipleri bağlayıp düğümlerle belirlemişler; gidecekleri yönü göstermek için ise yere yamuk bir değnek dikmişlerdir. Bu tür sembolik ifadeler, yazının temellerini oluşturan ilk yöntemlerdir. İlerleyen süreçte, nesnelerin resimlerini çizmeye başlayan insanlar, bu çizimlerin yanına belirli kavramları da eklemeye başlamışlardır. Mesela bir daire resmi çizildiğinde, bu hem güneşi hem de gündüzü anlatmak için bir simge halini almıştır. Resimsel kullanımların karışıklıklara yol açması üzerine, çivi yazısı geliştirilmiş ve her bir heceye özel bir sembol çizilmiştir. Bu girişim, daha disiplinli ve anlaşılır bir yazım üslubunun zeminini teşkil etmiştir. Zamanla dil öğreniminde yaşanan zorluklar üzerine, her harfin sadece bir sesi temsil eden bir alfabe sistemi ortaya çıkmıştır. Bu ise dilin daha hızlı ve kolay biçimde öğrenilmesine yardımcı olmuş, aynı zamanda dildeki karmaşık yapılar da sadeleşmiştir. Nihayet, milattan önce 1700 civarında Ken'ânîler, günümüzde kullanılan alfabeye benzer bir harf sistemi geliştirmiştir. Onların getirdikleri bu yenilik, yazılı dilin evriminde önemli bir dönüm noktası olmuştur.[22]

Arap alfabesinin oluşumu ve gelişimiyle ilgili farklı görüşler bulunsa da yaygın kanaat şu şekildedir: Araplar geçmişte *müsned* veya *himyerî* yazı sistemlerini kullanmışlardır. Milâdî üçüncü yüzyılın sonlarıyla dördüncü yüzyılın başları arasında ise bitişik yazılan nabat harflerinin kullanımına geçmişlerdir. Bu alfabeden kullandıkları yirmi iki harfe ek olarak Arap diline özgü sesleri ifade etmek amacıyla revâdif adı verilen altı harf daha eklemişlerdir. Bunlar: ذ ve ض، ظ، غ، ث، خ harfleridir. Alfabenin gelişimi sırasında Tamaralılar'dan alınan lâmelif (لا) harfiyle birlikte Arap alfabesinin harf sayısı yirmi dokuza tamamlanmıştır. Bu harflerin adları, Eski Sâmî alfabesinin bir uzantısı olarak kabul edilmektedir.[23]

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonraki süreçte, Arap yazı sistemi harekeler ve noktalarla daha belirgin ve işlevsel bir hâl almıştır. Arap harflerinin harekesiz ve noktasız biçimde kullanılması, İslâm fetihleriyle birlikte farklı topluluklarla etkileşim arttığında bazı harflerin birbirine karıştırılmasına yol açmıştır. Bu durum, özellikle Kur'an'ın yanlış okunmasına sebep olmuştur. Bu sebeplerle, Arap harflerinin hem noktalanması hem de harekelenmesi süreci başlatılmıştır. Arap yazısındaki noktalanma uygulamasının kimin tarafından başlatıldığı konusunda farklı görüşler bulunsa da yaygın kanaate göre bu işlem, Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin yönlendirmesiyle Nasr b. Âsım (öl. 89/708) ve Yahyâ b. Ya'mer (öl. 89/708) tarafından

[21] Hüseyin Dursun, "Arap Dilinde Hurûfu'l-Me'âniler ve Çok Anlamlılığa Etkisi (Necm Suresi İlk Yirmi Üç Ayet Örneği", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 231.

[22] Durmuş, "Harf", 16/163; Rekin Ertem, "Elifbâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/44.

[23] Philip Hitti vd. *Târîḫu'l-ʿArab* (Beyrut: Dâru'l-Keşşâf, 1949); Durmuş, "Harf", 16/163; Ertem, "Elifbâ", 11/44.

gerçekleştirilmiştir. Bu iki şahsiyet, yalnızca noktalama sisteminin kurucuları olmakla kalmayıp, aynı zamanda Arap alfabesinin günümüzdeki düzen ve sıralamasını şekillendiren öncüler arasında yer almışlardır. Kur'ân'a ilk hareke işaretlerini uygulayan kişi Ebü'l-Esved ed-Düelî (öl. 69/688) olmuştur.[24] Günümüzdeki harekelerin son şeklini veren Halîl b. Ahmed ise sükûn (ـْـ), şedde (ـّـ), med/uzatma, kat' hemzesi (ء) ve vasıl hemzesi (ا) gibi işaretlerin de yerleştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır.[25]

3. Mana Harfinin Kavramsal Boyutu ve Tarihsel Seyri

Mana harfleri yalnızca isim veya fiil gibi diğer sözcüklerle bir araya geldiğinde anlam kazanır. Cümleye farklı anlamlar kattıkları için bunlar mâna harfleri olarak adlandırılmıştır. Fiil ile isim arasında bağlantı kurduklarından dolayı *rapt* veya *edevât* terimleriyle de anılmıştır. Bu harfler, cümledeki işlevlerine göre çeşitli sınıflandırmalara tabi tutulur; bunlar arasında *cer*, *nasb*, *cezm* ve *istifham* gibi edatlar yer almaktadır. Bunların bazısı isim veya fiil olarak da değerlendirilmiştir. Ancak harf yönü baskın kabul edildiği için 'harf' adıyla anılmıştır.[26]

3.1. Mana Harfinin Tanımı

Bir kelimenin mana harfi sayılıp sayılmayacağı, dayandığı tanım temelinde belirlenmektedir.[27] Bu nedenle nahiv disiplininde konuya ilişkin birbirinden farklı tanım örnekleri mevcuttur.[28] Basra dil mektebinin âlimlerinden Sîbeveyhi (öl. 180/796), harfi "isim ve fiil dışında kalan, ancak bir mana taşıyan kelime" olarak tanımlamıştır.[29] İbnü's-Serrâc'a (öl. 316/929) göre harf, "İsimde olduğu gibi hakkında doğrudan bilgi verilemeyen unsurdur." Mesela "الرجل مُنْطَلِقٌ Adam hareket halindedir" ifadesinde "منطلق" kelimesi isim hakkında bilgi verirken, "منطلق إلى harekete doğru" ifadesinde böyle bir kullanım mümkün değildir. Benzer şekilde, " زيد ذاهب Zeyd gidiyor" ifadesinde "ذاهب giden" isim hakkında bilgi verir; ancak "عَمْرو إلى Amr -e doğru" veya "بَكْرٍ عَنْ Bekr -den" gibi ifadeler haber cümlesi (yüklem) olarak kullanılamaz. Dolayısıyla harf, isim gibi yüklem olamaz ve ona dair doğrudan haber verilemez.[30] İbn Hişâm'a (öl. 761/1360) göre mâna harfi, 'isim ya da fiil olma özelliğini gösteren herhangi bir işareti bulunmayan kelimedir."[31] Mana harfini birden fazla harften oluşan kelime olarak da tanımlanmıştır.[32] Buna göre elif ve yâ gibi harfler mana harfi değil, hece harfleri kabul edilmektedir.

Bu tanımlardan hareketle, mana harfini diğer kelime türlerinden ayıran temel özelliğin, ancak başka bir kelimeyle birlikte kullanıldığında anlam kazanması olduğu söylenebilir. Bu

[24] Kalkaşendî, *Ṣubhu'l-aʿşâ fî ṣınâʿati'l-inşâ*, 3/153-155; Durmuş, "Harf", 16/163; Ertem, "Elifbâ", 11/44.

[25] Durmuş, "Harf", 16/163.

[26] Kefevî, *el-Külliyyât,* 328-329; Tehânevî, *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm,* 1/446-447; Durmuş, "Harf", 16/163-64.

[27] Ḥasan b. Ḳasım el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî fî ḥurûfi'l-meʿânî,* thk. Faḫruddîn Ḳabâve - Muḥammed Nedîm Fâdıl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2016), 261.

[28] Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Batalyevsî, *el-Hulel fî islâhi'l-halel min Kitabi'l-Cümel*, thk. Saîd Abdülkerim (Beyrut: Dâru't-Talîa, ts.), 75-79; Murâdî, *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-meʿânî*, 20-27; Feti Ulugöl, *Arap Dilinde Harfler* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 2.

[29] Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân Sîbeveyhi, *el-Kitâb,* thk. Emîl Bedî' Yaʿkûb (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2017), 1/12.

[30] Ebu Bekir Muḥammed b. Sehl b. es-Serrâc, *el-Usûl fi'n-naḥv,* thk. 'Abd el-Ḥuseyn el-Fetlî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2015), 1/41.

[31] Ebû Muhammed Abdullâh Cemâluddîn İbn Hişâm, *Şerhu Ḳatri'n-nedâ* (Dimaşk: Dâru İbn Keşîr, 2010), 36.

[32] Murâdî, el-Cene'd-dânî, 20, 25.

durumda, kelime niteliği taşımayan harfler mana harfi olarak değerlendirilmez. Bu hususlar göz önüne alındığında, vasıl ve katı' hemzeleri ile tasğîr ve nisbet yâ'sı, bağımsız bir kelime değil, kelimenin bir parçası olan hece harfleri olarak kabul edilir. Tanımda geçen 'başka bir kelimeyle anlam taşır' ifadesi, fiillerin ve birçok ismin kendi başlarına da anlam ifade ettiğini göstermektedir. İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) delaleti lafzî, sınâî ve manevî olmak üzere üç kategoriye ayırması bu durumu desteklemektedir. Bu çerçevede, "kâme" fiilinin kelime formu, kalkma mastarına delalet eder ki bu tür delalet lafzîdir. Fiilin morfolojik kalıbı, zamana ilişkin bilgi verir ki bu sınaî delalet olarak değerlendirilmektedir. Fiilin anlamı ise, fail konumundaki özneye yönelir ve böylece manevî delalet ortaya çıkmaktadır.[33] Modern araştırmacı Muhammed Âbid el-Câbirî (öl. 1431/2010), İbn Cinnî'nin bu taksimini, lafız-mana ilişkisinde özgünlüğün belirginleştiği bir husus olarak değerlendirmektedir.[34] Öte yandan, verilen tanımlardaki *sadece* kelimesi, isimleri bu kapsamın dışında tutmaktadır. Çünkü çoğu isim tek başına anlam ifade ederken, istifham ve şart edatları gibi bazı isimler ancak başka bir kelimeyle anlamlı hale gelir.[35] Bu durum, lafzın manaya delaletini ve dolayısıyla lafız-mana ilişkisinin mahiyetini anlama noktasında önem taşımaktadır. Dil bilgini Sîrâfî (öl. 368/979), mana harfiyle ilgili yapılan tanımı şu şekilde yorumlar:

> İsim ile fiilin; özünde anlam ifade etmesindeki kasıt, herhangi bir lafza ihtiyaç duymadan zihinde anlamlarının oluşmasıdır. Örneğin, "insan" dendiğinde, başka bir açıklamaya gerek kalmaksızın akıllı ve canlı bir varlığı ifade ettiğini zihinde belirginleştirmektedir. Buna benzer olarak, vurdu ifadesi duyulduğunda, başka bir kelimeye bağlı olmaksızın geçmişte gerçekleşmiş bir fiil olduğu açıkça anlaşılır. Harfin başka bir kelimeyle anlam kazandığı söylenirken, aslında bu durumun, harfin yalnızca başka bir kelimeyle birlikte zihinde anlam bulması anlamına geldiği kastedilir. Örneğin, مِنْ edatının bazı anlamında olduğu ifade edildiğinde, özünde bu anlamı doğrudan vermediği fark edilecektir. Başka bir deyişle, bu edatın bu anlamda kullanıldığını kavrayabilmek için cüz ve küll kavramlarına hâkim olmak gerekir. Nitekim tab'îz, bir bütünden bir parçanın alınmasıdır.[36]

Netice itibarıyla bu değerlendirme, isim ve fiilin doğrudan bir anlama sahip olduğunu, harflerin ise anlamlarını bağlamsal ilişkiler aracılığıyla kazandığını vurgulamaktadır.

Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987), zait harflerin tek başlarına ya da başka bir kelimeyle birlikte anlam oluşturmadığını savunmuştur.[37] Buna göre مَا أَنَا بِبَخِيلٍ ile مَا أَنَا بَخِيلًا ifadeleri arasında herhangi bir anlam farkı söz konusu değildir. Murâdî (öl. 749/1348), söz konusu âlimin bu yaklaşımına şu şekilde itiraz edilebileceğini belirtmektedir: "Zâid harfler, lafzın çoğaltılması yoluyla vurguyu ve açıklığı artırmak için kullanılır. Lafzın güçlü olması, anlamın da güçlü olduğuna işaret eder. Bu da ancak sözle elde edilebilecek bir anlamdır."[38]

---

[33] Ebûl-Feth Oṯmân İbn Cinnî, *el-Ḫasâiṣ,* thk. Şirbînî Şerîde (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007), 3/98.

[34] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı,* çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 63.

[35] Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 21.

[36] Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân es-Sîrâfî, *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi,* thk. Ahmed Hasan Mehdalî – Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 2008), 1/13-14; Murâdî, *el-Cene'd-dânî,* 22.

[37] Murâdî, el-Cene'd-dânî, 22.

[38] Murâdî, *el-Cene'd-dânî,* 22-23.

3.2. Mana Harfi İçin Kullanılan Tabirler

Arapça literatüründe, mana harfi; *hurûfu'l-me'anî*,[39] *me'âni'l-hurûf*,[40] *edat*[41] ile *âlet*[42] gibi farklı terimler aracılığıyla ifade edilmiştir. Bu kısımda, söz konusu tabirlerin kullanımını etkileyen etmenler ve bu bağlamda yapılan tartışmalar üzerinde durulacaktır.

3.2.1. Hurûfu'l-Me'anî Terimi

Mana harfleri, nahiv âlimleri tarafından *hurûfu'l-me'anî* olarak adlandırılmıştır.[43] Bazı tefsir kaynaklarında da bu tabire rastlanmaktadır. Nitekim müfessir Taberî'nin (öl. 310/923) tefsirinde de bu ifadenin geçtiği görülmektedir.[44] Mana harfinin harf terimiyle ifade edilmesi hususunda dilciler arasında fikir ayrılığı bulunmaktadır. Bir görüşe göre bu adlandırma, harfin cümlenin sonunda bulunmasıyla ilişkilidir. Lafzî olarak cümlenin ortasında olsa da, harf mana açısından kenarda kalır. Buna göre harf kendi başına anlam ifade etmemektedir. Daha önce değinildiği gibi, harfin lugat anlamında "uç", "kenar" ve "zirve" kavramlarını barındırması, bu görüşü destekler niteliktedir. Diğer bir yaklaşıma göre ise harfe bu ismin verilmesinin nedeni, her harfin tek bir şekli temsil etmesidir. Çünkü dil bakımından *harf* kelimesi, tek bir yön anlamına da gelmektedir. Yani bir harf farklı anlamlar içerse de, lafız açısından her zaman tek bir formda bulunur. Nitekim ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾ *"Kimileri, Allah'a yalnız bir yönden kulluk ederler"*[45] ayetindeki *harf* ifadesi, "bir yön" şeklinde de yorumlanmıştır.[46] Murâdî, ilk görüşün ağırlık kazandığını savunmaktadır.[47] Neticede, her iki görüşün temellendiği kaynak sözlük anlamıdır. Bu, bir kelimenin ıstılah anlamının şekillendirilmesinde veya anlaşılmasında sözlük anlamının belirleyici bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır.

Dilbilim alanında hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren kullanılan *hurûfu'l-me'anî* terimine, İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Teʾvîlü Müşkili'l-Ḳurʾân* adlı eserinde rastlanmaktadır.[48] Tabirin sadece bir kez ve belirli bir başlık altında bulunması, bunun müellifin kendi kullanımı mı yoksa bir müstensih tarafından eklenmiş bir terim mi olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Zira konu başlıklarının bir nasih veya muhakkik tarafından eklenmiş olması mümkündür. Bununla birlikte, terimin Taberî'nin tefsirinde bulunması, onun hicrî üçüncü yüzyılda kullanıldığını doğrulamaktadır. Mezkûr müfessir, hicrî dördüncü asrın başlarında vefat etmiş olsa da, onun tefsirinin telifi hicrî 270 yılında tamamlanmıştır.[49]

---

[39] Ebu'l-Hasan Ali İbn Sîde, *el-Muhassas,* thk. Halil İbrahim (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996), 4/225.

[40] Azîze Fevvâl Bâbetî, *el-Mu'cemu'l-mufaṣṣal fi'n-naḥvi'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2018), 2/1019.

[41] Yuhanna Mirza el-Ḥâmis, *Mevsu'atu'l-mustalahu'n-nahvî* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 1/260.

[42] Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 1/75.

[43] İbn Sîde, *el-Muhassas,* 4/225; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâʾir fi'n-naḥv*, thk. İbrahim Muhammed Abdullah (Dimaşk: Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, ts.), 2/26.

[44] Taberî, Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân, 1/165.

[45] el-Hac 22/11.

[46] Ebû Muḥammed Abdullâh b. Muslim İbn Ḳuteybe, *Ġarîbü'l-Ḳurʾân,* thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978), 290.

[47] Murâdî, *el-Cene'd-dânî,* 23-25.

[48] İbn Ḳuteybe, *Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân,* thk. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 278.

[49] Taberî, Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân, 1/12.

3.2.2. Me‘âni’l-Hurûf Terimi

Me‘âni’l-hurûf tabirinin kullanımına ilk dönemlerde rastlanılsa da mana harfi için yapılan tanımın kapsamına girmediği gözlemlenmektedir. Nitekim ilk dönem dil bilimcilerinden Halîl b. Ahmed’e atfedilen *Me‘âni’l-hurûf*[50] adlı eser, harflerin kelime anlamlarını ve hangi anlamları sembolize ettiklerini irdelemektedir.[51] Bir disiplin olarak *me‘âni’l-hurûf* teriminin kullanılmaya başlanması ise hicri dördüncü asırda Zeccâcî (öl. 337/949) ve Rummânî’nin (öl. 384/994) *Me‘âni’l-hurûf* adlı eserleriyle kendini göstermektedir. Ancak, her iki eser için farklı isimlendirmeler de söz konusu olmuştur; *Hurûfu’l-me‘anî* Zeccâcî’nin eserinin, *Menâzilu’l-hurûf* ise Rummânî’nin eserinin bilinen diğer isimleridir.[52]

3.2.3. Edat Terimi

Mana harfi, hem isim hem fiil işlevi gördüğünden dolayı *edat* olarak da nitelendirilmektedir. Mesela لَيْسَ edatı fiil olarak işlev görürken, مَنْ edatı cümledeki yerine bağlı olarak şart, istifham veya isim-i mevsûl olarak isim şeklinde kullanılmaktadır. Nahiv terimleri bağlamında edat, ifadenin taşıdığı farklı anlamları (örneğin soru ve istisna anlamları) ifade etmek amacıyla kullanılan bir kelime türüdür. Ayrıca, bu edatlar bazen kendilerini takip eden kelimenin harekesini (harekeli veya sakin oluşunu) belirleme işlevine sahiptir. Örneğin, “هل ذهبت إلى المدرسة؟ Okula gittin mi?” cümlesinde هل edatı cümleyi soru haline getirirken, “جاء الطلاب إلا محمداً Muhammed hariç öğrenciler geldi” cümlesindeki إلا edatı ise cümleye istisna anlamı katmaktadır. “لَمْ يَذْهَبْ مَحْمُودٌ Mahmut gitmedi” cümlesinde لم cezim edatı, kendisinden sonra gelen kelimenin sakin olmasını sağlarken, “لَن يَذْهَبَ مَحْمُودٌ Mahmut asla gitmeyecektir” cümlesindeki لَن edatı nasb edatıdır ve kendisinden sonraki harfin son harekesini fethalı yapar. Bu bağlamda, mana harfleriyle ilgili yapılan tanımlardaki vurgular, edat tanımlarında da kendini göstermektedir.[53] Arapça gramerin şekillenmeye başladığı hicrî I. asrın sonları ile II. asrın sonları arasındaki dönemde, literatürde mana harfi teriminin kullanıldığı, *edat* kelimesinin ise henüz yerleşmediği görüşünü savunanlar vardır.[54] Mehdî el-Mahzûmî (öl. 1414/1993) ise bu ıstılahın Kûfe dil ekolüne has bir kullanım olduğunu ileri sürmektedir.[55] Kûfe ekolünü temsil eden el-Ferrâ ile Abdullah et-Tuvvâl’in (öl. 243/858) edat terimini kullanmaları,[56] bu tabirin Kûfeliler tarafından benimsendiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Yapılan incelemelerde, söz konusu ekol dışındaki diğer mekteplerde de bu tabire yer verildiği görülmektedir. Basra mektebinin müntesiplerinden Halil b. Ahmed (öl. 175/791), Sîbeveyhi ve Müberrid (öl. 286/900) gibi âlimler bu ıstılahı kullanmışlardır.[57] Sîbevyhî ve Müberrid’in yalnızca kasem edatları için bu tabiri tercih etmeleri ise dikkat çekicidir. Bahsedilen tabir, Bağdat dil ekolünde de kabul görmüştür. Bu ekolün önde gelen isimlerinden İbn Cinnî’nin

[50] Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Halîl b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/309.

[51] Bk. Ḫalîl b. Ahmed, *el-Hurûf,* thk. Ramazan Abduttevvâb (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1982), 34-35.

[52] Hayruddîn b. Mahmud ez-Ziriklî, *el-Aʿlâm* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 2002), 4/317.

[53] Muhammed Semir Necib el-Lebdî, *Mu’cemu’l-mustalahâti’n-nahviyye ve’s-sarfiyye* (Beyrut: Dâru’l-Furkân, 1985), 10.

[54] Ḫâmis, Mevsu‘atu’l-mustalahu’n-nahvî, 1/260; Ulugöl, Arap Dilinde Harfler, 2.

[55] Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetu’l-Kûfe* (Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî, 1958), 207, 242.

[56] Ferrâ, *Me‘ani’l-Kur’ân,* 2/712; Batalyevsî, *el-Hulel,* 76.

[57] Ḫalîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn,* 3/210-211; Sîbeveyhi, *el-Kitâb,* 3/552; Ebu’l-‘Abbâs Muḥammed b. Yezîd el-Muberrid, *el-Muktaḍab,* thk. Ḥasan Ḥamed (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1999), 1/584.

bu kullanıma yer verdiğine şahit olunmaktadır.[58] Ayrıca doğrudan dilbilimsel olmayan kaynaklarda da bu terime rastlanmaktadır. Taberî'nin tefsirinde bu ifadeye yer verilmesi, bunu göstermektedir.[59] Tüm bu veriler, hurûfu'l-me'ânî için edat tabirinin ilk dönemlerde de kullanıldığını ve Kûfelilerle sınırlı olmadığını kanıtlamaktadır. Fakat dikkatli bir gözlem yapıldığında, Kûfeli âlimlerin Basralılara kıyasla bu ıstılahı daha çok kullandıkları anlaşılmaktadır. Bu durum, Basralılar ve Kûfeliler arasında bir ayrım yapılmasının olasılıkla bundan kaynaklandığını göstermektedir.

Fârâbî'ye (öl. 339/950) göre edat terimi Yunan dil bilimcilerinin, hurûfu'l-me'ânî ise Arap dil bilimcilerinin kullandığı bir terimdir.[60] Yunan filozofları kelamı ya da kelimeyi fiil, isim ve edat olmak üzere üç gruba ayırmışlardır. Bu durum, edat teriminin Basra ve Kûfe ekollerine özgü bir kavram olmadığını ortaya koymaktadır.[61] Çünkü Yunan felsefesinin başlangıcı milattan önce altıncı yüzyıla[62] dayanırken, anılan iki mektep hicretten sonraki dönemde ortaya çıkmıştır.[63] Tehânevî (öl. 1158/1745) mana harfleri için kullanılan edat tabirinin mantıkçılara özgü bir terim olduğunu savunmaktadır. Tehânevî'ye göre, mantıkçılar edat terimini, cerrah mili adıyla bilinen ve mihrâf olarak da isimlendirilen tıbbi bir terimden istiare etmiş olabilirler. Mana harfi için edat teriminin kullanılmasının bir başka gerekçesi ise harfin kelimeleri birbirine bağlama işlevi görmesidir.[64]

Hurûfu'l-meʿânî, bazı modern kaynaklarda "ne isim ne de fiil olan; ancak anlam taşıyan kelimeler" olarak tanımlanmıştır. Bu bağlamda هَلْ ve مِنْ gibi harfler bu kategoriye örnek teşkil ederken, bunlar kimi zaman *hurûfu's-sıfât, hurûfu'r-rabt* veya *edâtü'r-rabt* gibi adlarla da anılmaktadır.[65] Bu tarif ışığında, yapı bakımından isim olan مَتَى ve كَمْ gibi edatlar, hurûfu'l-meʿânî kapsamının dışında bırakılmaktadır. Ancak klasik kaynaklar bu konuda daha geniş bir çerçeve sunmaktadır. Örneğin mana harfleri bağlamında bazı kaynaklar مَنْ ismini incelerken, bazıları كَمْ edatını da bu gruba dâhil etmiştir.[66] Bu tür edatların hurûfu'l-meʿânî çatısı altında değerlendirilmesi, çoğunluğu oluşturan harfler sebebiyle tağlîb[67] yoluyla gerçekleşmektedir.[68] Öte yandan *harf* kavramının anlamlarından birinin *kelime*[69] olduğu dikkate alındığında, yapısal olarak isim kabul edilen bazı edatların da hurûfu'l-meʿânî kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Zira hem isimler hem de mana harfleri, kelimenin türleri arasında yer almaktadır.

[58] Ebûl-Feth Oṯmân İbn Cinnî, *Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb,* thk. Muhammed Hasan İsmâʿîl-Ahmed Ruşdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2012), 1/132.

[59] Taberî, Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân, 10/250.

[60] Fârâbî, Kitâbu'l-Hurûf, 28.

[61] İbrahim Enîs, *Min esrâri'l-luġa* (Kahire: Mektebetu'l-Enclu el-Mısriyye, 1966), 263.

[62] Emîra Hilmî Matar, *el-Felsefe'l-Yûnaniyye târihuhâ ve müşkilâtuhâ* (Kahire: Dâru Kubâ', 1998), 21.

[63] Hulusi Kılıç, "Basriyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/117-118; Hulusi Kılıç, "Kûfiyyun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/345-346.

[64] Tehânevî, Keşşâfu ıstılahatul'-fünûn, 1/446.

[65] Muḥammed et-Tuncî - Râcî el-Esmer, *el-Muʿcemu'l-mufaṣṣal fî 'ulûmi'l-luġa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001), 1/282.

[66] Ali b. Muhammed el-Herevî, *el-Üzhiye fi ilmi'l-hurûf,* thk. Abdulmuîn el-Mellûhî (Dimaşk: Mecma'u'l-Luġati'l-'Arabiyye, 1993), 100; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 261.

[67] Tağlîb, bilinen iki unsurdan birinin diğerine tercih edilip her ikisine de o tercih edilen unsurun adıyla hitap edilmesidir. Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Taʿrîfât*, thk. Adil Enver Hıdır (Beyrut: Daru'l-Marife, 2007), 61.

[68] Muḥammed Hasan eş-Şerîf, *Muʿcemu ḥurûfi'l-meʿânî fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm* (Dimaşk: Dâru'r-Resâili'l-'Alemiyye, 2018), 1/ق.

[69] İbrahim Mustafa vd., *el-Muʿcemu'l-vasît* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 167.

Bununla birlikte bazı dilciler, edat kavramını harf kavramından bağımsız olarak ele alma eğilimindedir. Nitekim İbn Kayyim (öl. 751/1350)'in *Meʿânî'l-edavât ve'l-ḥurûf*'[70] adlı eserine bu ismi vermesi, onun edatları harflerden ayrı bir kategori olarak değerlendirdiğine işaret etmektedir.

3.2.4. Âlet Terimi

Her ne kadar mana harfi terimiyle birlikte *âlet* tabiri yaygın olarak kullanılmasa da, bazı âlimlerin bu yönde tercihleri olmuştur. Bunlardan biri olan dil ve edebiyat âlimi Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳurʾân ve İʿrâbühû* adlı eserinde إنَّ edatını kasemin aletlerinden biri olarak nitelendirerek mana harfi bağlamında *âlet* ifadesini tercih etmiştir.[71] Bu tercih, onun dilsel analizlerde çağdaşlarından farklı bir metodoloji benimsediğini ortaya koymaktadır. Diğer yandan, mana harfi veya edat tanımlanırken, "bir amacın gerçekleşmesi için kullanılan âlettir" şeklinde alet kavramı da kullanılmaktadır.[72] Netice itibariyle mana harfleri için nadiren de olsa *âlet* tabirinin tercih edildiği gözlemlenmektedir.

4. Mana Harfininin Tarihsel Gelişimi

Dilin evrimine paralel olarak mana harfleri de tarihsel süreç içinde farklı işlevler edinmiş ve zamanla dönüşüm geçirmiştir. Mana harflerinin tarihi; dilin ilk safhalarından başlayarak, gramerin ve anlamın zaman içinde nasıl şekillendiğini ve çeşitli fonksiyonlar kazandığını gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda, bahsedilen harflerin gelişimi beş ana dönemde incelenebilir: İlk Dönem, Müstakilleşme Dönemi, Gelişme Dönemi, Duraklama Dönemi ve Modern Dönem. Her bir dönemin, dilin farklı aşamalarında meydana gelen değişimler ve bu değişimlerin mana harfleri üzerindeki etkileri anlaşılır hale getirilecektir.

4.1. İlk Dönem

Mana harflerinin oluşum sürecinin ilk aşamasının hicri birinci yüzyılın sonları ile dördüncü yüzyılın başlarını kapsadığı yapılan tetkiklerle anlaşılmaktadır. Nitekim Nahiv ilminin müessisi olarak tanınan Ebu'l-Esved ed-Düelî, bu dönemdeki en eski Arap dil bilimcilerindendir.[73] O'nun, kelime taksimi yaparken harfleri 'manaya işaret eden harfler' olarak tanımladığı gözlemlenmektedir.[74] Hicri ikinci yüzyıl, hurûfu'l-me'ânînin ele alındığı ve eserlerde yer aldığı dönem olarak kabul edilmektedir.[75] Bu döneme ait dil bilimcilerin çalışmalarında, mana harflerinin kullanımı çeşitli biçimlerde incelenmiştir. Halîl b. Ahmed'in *Kitabu'l-'ayn*'ında sözü edilen harfler yer bulmuş ve örneğin, إذْ edatının zaman anlamı üzerindeki kullanımı ve dilin inceliklerine dair açıklamalar yapılmıştır: İlgili edatın geçmiş ve gelecek zaman zarfı görevini üstlendiği, bunun yanında muzâfun ileyh (tamlayan) olduğunda zamanın son noktasını tayin eden bir zarf değeri kazandığı ve "يومَئِذٍ tam o gün", "ساعتَئِذٍ tam o saat" misallerinde olduğu gibi tenvin-kesre ile kullanıldığı vurgulanmıştır. Buna ek olarak bazı harflerin yan anlamlarına da

[70] H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/122.

[71] Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳur'ân*, 1/75.

[72] Bâbetî, el-Mu'cemu'l-mufaṣṣal fi'n-nahvi'l-'Arabî, 1/67.

[73] İsmail Durmuş, "Nahiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/ 300-306.

[74] Ebü'l-Kāsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-Îḍâhu fî ileli'n-nahv*, 69.

[75] Muhammed Nedim Fâdıl, *et-Tazmînu'n-nahvî* (Medine: Dâru'z-Zemân, 2005), 1/53.

değinilmiştir. Örneğin أَوْ bağlacının temel karşılığının "veya" olduğu; ancak bağlam farklılıklarına bağlı olarak "ve", "bilakis" ve "ta ki" anlamlarını da üstlenebildiği belirtilmiştir.[76]

Halîl b. Ahmed'in öğrencisi Sîbeveyhi, harfleri, "isim veya fiil olmadığı halde bir mana için kullanılan kelime" olarak tarif etmiştir.[77] O, mana harflerini ağırlıklı olarak " هَذَا بابُ عِدَّةِ مَا يَكونُ عَلَيهِ الْكَلِمُ Bu, Kelimelerin Türlerine Dair Bir Bölümdür." başlığı altında incelemiş ve edatları birden beşe kadar hece harfi sırasına göre sistematik bir şekilde ele almıştır. Ancak alfabetik düzene bağlı kalmaksızın, edatları karmaşık bir şekilde sunmuştur. Mesela tek harfli olan edatları (و ← ف ← ك ← ل ← ب ← ت ← س ← أ) biçiminde dizmiştir.[78] Sîbeveyhi'ye göre, bir harfe atfedilen ve kullanımlarda en yaygın biçimde rastlanan anlam, o harfin asıl anlamı kabul edilir. Sîbeveyhi, mana harflerinin çoğunlukla asıl anlamlarını ele almış; ancak bazı durumlarda, bu harflerin başka harflerin anlamıyla da kullanılabileceğini ifade etmiştir. Örneğin, O, مِنْ harf-i cerrinin anlam katmanlarını açıklarken, bu harfin hem asıl hem de yan anlamlarını şöyle ifade etmektedir: Min harfi, yer bildiren ifadelerde başlangıç noktası anlamı taşır. Nitekim şöyle denir: من مكان كذا وكذا إلى مكان كذا وكذا *Falanca yerden falanca yere.* Yine bir mektup yazarken dersin ki: من فلان إلى فلان *Falancadan falancaya.* Bu şekilde yer dışındaki özel isimler de yer isimleri hükmündedir. Min ayrıca *teb'îz* (bir kısmı ifade etme) anlamı için de kullanılır. Mesela: من الثوب *kumaştan* ya da منهم *onlardan.* Yani onunla bir parçanın, bir kısmın kastedildiği anlaşılır.[79] Buna göre min edatının asıl anlamı İbtidâ-ı gaye (başlangıç noktası), tali anlamı ise *teb'îz*dir.

Sîbeveyhi, harflerin anlamlarının yanı sıra, biçimsel niteliklerine, kullanım kalıplarına ve nahivdeki işlevlerine de dikkat çekmiştir. Söz gelimi, o, مَا harfiyle birlikte kullanılan إنْ edatını şöyle izah etmektedir: Hicaz halkının dilinde, إن edatı, ما edatıyla birlikte kullanıldığında, إِنَّمَا ifadesindeki مَا'nın işlevini üstlenmektedir. Bu kullanımla birlikte إن edatı, Arapça dilbilgisinde "başlangıç edatları" olarak adlandırılan sınıfa dâhil edilmektedir. Bu nedenle, söz konusu yapı ليس edatının olumsuzluk bildiren gramatikal işlevini taşımaz.[80] Zikredilen edatın dil bilgisel yönüne vurgu yapıldığı barizdir. İlgili âlim, لَدُنْ edatını ele alırken, bu edatın sonundaki nûn (ن) harfinin bazı kullanımlarda hazfedildiğini (düşürüldüğünü) belirtmiş ve böylece edatın morfolojik yapısına dikkat çekmiştir.[81]

Bu safhada, hem Kur'ân ilimleri hem de tefsire dair yapılan çalışmalarda mana harflerinin işlevsel farklılıkları ele alınmıştır. Mukātil b. Süleymān'ın (öl. 150/767) *et-Tefsîr*'i bu tür bir incelemenin örneklerinden biridir. Nitekim bu tefsirde فِي harfinin عَلَى ile eşdeğer bir anlam taşıdığına dikkat çekilmiştir.[82] İlgili harflerin birbirinin yerine kullanılabilmesi, belâgat teorisinde "tazmîn mecâzı" çerçevesinde değerlendirilmektedir. Tazmîn, "Bir kelimeye başka bir kelimenin anlamının yüklenmesi ve ardından gelen ifadenin zikredilmeyen bu kelime üzerine bina edilmesi" şeklinde tanımlanmaktadır. Ayrıca tazmin "Mevcut harfle geçişli hâle getirilen farklı bir fiilin anlam yükünün cümledeki fiile aktarılması" olarak açıklanmaktadır. Bu bağlamda,

[76] Ḫalîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 1/61, 103.

[77] Sîbeveyhi, *el-Kitâb,* 1/40.

[78] Sîbeveyhi, *el-Kitâb,* 4/339-340.

[79] Sîbeveyhi, *el-Kitâb,* 4/347.

[80] Sîbeveyhi, *el-Kitâb,* 4/342.

[81] Sîbeveyhi, *el-Kitâb,* 4/355.

[82] Ebû'l-Hasen Muḳâtil b. Süleyman, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd (Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 2002), 3/33.

cer harflerinin birbirlerinin yerine geçebilme durumu, bağlı oldukları fiilin anlam alanına göre şekillenmektedir. ﴿وَهُوَ الذي يَقْبَلُ التوبة عَنْ عِبَادِهِ﴾ *"Kullarının tövbesini kabul eden de O'dur"*[83] ayeti bunun açık örneğidir. İlgili ayette, genellikle "مِنْ" edatıyla terkip edilen "قَبِلَ" fiilinin bu kez "عَنْ" harfine taalluk ettiği dikkati çekmektedir. Söz konusu kullanımın temelinde, قَبِلَ fiilinin ayette tazmîn suretiyle "عَفَا affetmek" mânâsını ihtiva etmesi yatmaktadır. Nitekim "عَفَا" fiilinin, yaygın olarak "عَنْ" edatıyla kullanıldığı tespit olunmaktadır.[84] Öte yandan yukarıda sözü edilen müfessirin kaleme aldığı *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir* adlı eserinde, birkaç mana harfi ele alınmıştır. Örneğin, فِي edatının yedi farklı anlamda kullanıldığı belirtilerek her bir anlam için örnek ayetler sunulmuştur.[85]

Bu dönemin kıraat âlimlerinden Hârûn b. Mûsâ'nın (öl. 170/786) kaleme aldığı *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm* isimli eserinde mana harflerinin üzerinde durulmuştur. Harfler, tefsiri yapılan Kur'ân kelimeleri arasına serpiştirilerek, her birinin farklı anlam boyutlarına temas edilmiştir. Mesela, إنْ edatının altı farklı anlamda kullanıldığı ifade edilerek her bir kullanım için örnekler sunulmuştur.[86] Hicri üçüncü yüzyıl âlimleri, harflerin anlamı ve derinliklerine dair çeşitli yaklaşımlar ve incelemeler geliştirmiştir. Bahsi geçen dil bilimcileri, mana harfini "fiili isme bağlayan ya da ona belirlilik kazandıran veya âmil olan" olarak tanımlamaktadır.[87] Bu dönemde sadece bir harfi inceleyen risaleler de bulunmaktadır. Dil kuramcısı Ebû Zeyd el-Ensârî'ye (öl. 214/830) nispet edilen *el-Lâmât* [88] ile Ahfeş el-Evsat'ın (öl. 215/830) kaleme aldığı aynı adlı eser,[89] bu dönemin önemli çalışmaları arasında yer almaktadır. Bu tür çalışmalarla, dilbilim ve gramer sahasında derinlikli analizlere yönelme eğiliminin mevcut olduğu görülmektedir. Ayrıca, bu dönemdeki risalelerin varlığı, mana harfleri üzerine müstakil bir araştırma sürecinin başladığını ve bu bağlamda kayda değer bir ilerleme sağlandığını göstermektedir.

Bu yüzyılda mana harflerine gösterilen özen, Kur'ân-ı Kerîm üzerine yapılan araştırmalarda da kendini göstermiştir. Bazen mana harflerine özel bir bölüm ayrılırken, bazen de ayet tefsirlerinde lafız ve mana derinliklerine inilmiş ve mana harfleri ele alınmıştır. Örneğin, Ferrâ, dönemin önde gelen müfessirlerinden biri olarak harflerin anlamsal yönlerine dikkat çekmiştir. Aḫfeş el-Evsaṭ, Ferrâ'nın yöntemine paralel olarak mana harflerine yer ayırmış, ancak manayı aşarak dil bilgisel özellikler üzerinde de durmuştur.[90] Bu durum, mana harflerinin gelişim

[83] eş-Şûrâ 42/25.

[84] Geniş bilgi için bk. Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, el-Belâġatü'l-ʿArabiyye (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/49-52; Ahmed Matlûb, *Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġiyye ve teṭavvuruhâ* (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 2007), 597; Ahmet Yüksel, *Arap Dilinde Harfi Cerler* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 24-25.

[85] Ebû'l-Hasen Muḳâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 72-73.

[86] Ebû Abdillâh Hârûn b. Mûsâ el-Ezdî, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm,* thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Bağdat: Vizâretu's-Sekâfeti ve'l-i'lâm Dâiratu'l-Esâr ve't-Turâs, 1988), 88-89.

[87] Batalyevsî, *el-Hulel*, 77.

[88] Cemâlüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Yusuf İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât ʿalâ enbâhi'n-nühât,* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1982), 4/373.

[89] Abdullâh b. Muḥammed el-Beytûşî, *el-Ḥifâye bi tavḍîhi'l-Kifâye,* thk. Tâha Ṣâliḥ Emîn Ağa (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2012), 57.

[90] Ebû'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Mucâşi'î el-Aḫfeşu'l-Evsat, *Me'ani'l-Kur'ân,* thk. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2011), 93.

sürecinin nasıl şekillendiğini ve dilin hem anlam hem de yapısal yönlerinin daha kapsamlı bir şekilde incelendiğini göstermesi açısından önemlidir.

Dönemin dil teorisyenlerinden Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (öl. 209/824) *Mecâzü'l-Ḳur'ân*'ında, harflerin bazı fonksiyonel niteliklerine işaret edilmiştir. Örneğin, عَلَى harf-i cerrinin مِنْ edatının görevini yüklendiği ifade edilmektedir.[91] Bu eser Kur'ân metninin filolojik çözümlemesine dayalı bir tefsir olarak değerlendirilmektedir.[92] Başka bir örnek vermek gerekirse ilgili dönemin figürlerinden olan İbn Kuteybe'nin *Teʾvîlü müşkili'l-Kurʾân* isimli eserinin son bölümü, hurûfu'l-me'ânî başlığı altında mana harflerine tahsis edilmiştir.[93] Bu bölümde, Kur'ân'da bulunan ve birden fazla anlam ifade edebilen harfler, alfabetik sıralama ya da harf sayısı göz önünde bulundurulmadan karma bir şekilde incelenmiştir. Ayrıca, genellikle ayetlerin yanı sıra şiirlerden de örnekler verilmiştir. Harflerin anlam derinliklerinin yanı sıra, yapısal özellikleri de detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Harf-i cerler ise farklı bir başlık altında düzenlenmiş ve anlamda benzerlik gösteren yönlerine vurgu yapılmıştır. Ayrıca *hurûfu'l-me'ânî* tabirinin kullanımı ön planda tutulmuştur.[94] Bu bilgiler doğrultusunda, bahsedilen eserin mana harflerini ele alma konusunda oldukça kapsamlı ve metodolojik bir yapıya sahip olduğu ifade edilebilir.

4.2. Müstakilleşme Dönemi

Müstakilleşme süreci, mana harflerinin ilk kez ayrı bir yapı olarak incelenip kitaplaştığı ve kendi başına özel bir değere sahip olmaya başladığı dönemi ifade eder. Bu sürecin, hicri dördüncü asrın başlarında başladığı değerlendirilmektedir. Bu dönemin âlimlerinden olan Zeccâcî, bununla ilgili *Hurûfu'l-me'ânî* isminde bir eser ortaya koymuştur. İbn Hayr el-İşbîlî (öl. 575/1180) söz konusu eserin adını *Me'âni'l-hurûf* olarak anmıştır.[95] Bu eser, hurûfu'l-me'ânî alanında kaleme alınan ilk müstakil eser olarak kabul edilmektedir.[96] Dolayısıyla, bu eserin ortaya çıkmasıyla mana harfinin müstakilleşme dönemine girildiği anlaşılmaktadır. Bu eserinde müellif, yüz kırka yakın harfin anlamına yer vermiştir. Fakat bazı lafızlar sonraki dilciler nezdinde kimi lafızların mana harfi statüsünü kazanmadığı tespit edilmiştir.[97] Örneğin, Bahsi geçen eserinde Zeccâcî, عِنْدَ kelimesini mana harfleri arasında zikretmişken,[98] Murâdî'nin mana harfleri üzerine kaleme aldığı çalışmada bu lafza yer verilmediği görülmektedir. On bir cilt hâlinde yayımlanan *Dirâsât li-uslûbi'l-Kur'ân*'ın ilk üç cildini mana harflerine tahsis eden Muhammed ʿAbdulḫalık Aẓîme'nin, bahse konu kavrama temas etmediği mülâhaza edilmektedir. Edat sıralamasında karma bir yöntem izlenmiştir. Eserde عِنْدَ kelimesi için edat tabiri kullanılmıştır.[99] Esere *Hurûfu'l-me'ânî* adının verilmesi ve içeriğinde edat kavramının yer

[91] Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2006), 18.

[92] İsa Güceyüz, *Belâgat Literatürünün Târihî Seyri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 52.

[93] İbn Ḳuteybe, Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân, 278-302.

[94] İbn Ḳuteybe, *Te'vîlu muşkili'l-Ḳur'ân,* 278-279, 298.

[95] Ebû Bekr Muhammed İbn Hayr el-İşbîlî, *Fehresetu İbn Hayr el-İşbîlî,* thk. Beşşâr Avvâd Maruf- Mahmûd Beşşâr Avvâd (Tunus, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2009), 397.

[96] Şerîf, Mu'cemu hurûfi'l-me'ânî, 1/ش.

[97] Şerîf, Mu'cemu hurûfi'l-me'ânî, 1/ش.

[98] Abdurraḥmân b. İsḥâḳ ez-Zeccâcî, *Ḥurûfu'l-me'ânî,* thk. Ali Tevfik el-Hamed (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1984), 1.

[99] Zeccâcî, Ḥurûfu'l-me'ânî, 1.

alması, her iki tabirin de birbirlerinin yerine kullanılabileceğini göstermektedir. Bununla birlikte, عِنْدَ kelimesinin isim ve zarf olma özellikleri göz önüne alındığında, Zeccâcî'nin edat teriminin harfler için kullanılmasına karşı olduğu ihtimali ortaya çıkmaktadır.

Müstakilleşme döneminde kaleme alınan eserlerden biri de Rummânî'nin *Meʿâni'l-hurûf* adlı eseridir. Bazı kaynaklarda *Menâzilu'l-hurûf*[100] olarak da anılan bu eserde, edatların kullanım alanları ve anlamları veciz bir biçimde açıklanmış; ayetlerin yanında şiirlerden örnekler verilerek istişhâd yapılmıştır.[101] Fârâbî'nin *Kitâbü'l-ḥurûf* adlı eseri, dönemin öne çıkan çalışmalarından biridir. Bu eser, yalnızca dilbilimsel değil, aynı zamanda felsefî açıdan da dikkat çekici içerikler barındırmaktadır. Fârâbî bu eserinde, harflerin felsefi inceliklerine odaklanmış ve onları tabiat bilimleriyle ilişkilendirmeye çalışmıştır.[102] Bu çerçevede sözü edilen filozof, istifham edatlarından أيّ ve مَا arasındaki farkı şu şekilde açıklar: أيّ edatıyla sorulan şeyin başkasından farklı olduğu, مَا edatıyla ise sorulan şeyin özellikleri hakkında bilgi edinilmek istendiği ifade edilir. Bu kavram cafr ile açıklanır.[103] أَيّ حَيَوَانٍ Hangi canlı? sorusu insanla diğer canlı arasındaki farkı sorgularken, أَيّ شَجَرَةٍ Hangi ağaç? sorusu ağacın türünü sormak için sorulur. Fârâbî, Fârâbî, bu tür ayrımları felsefî bir zeminde temellendirir.[104] Bu felsefi yaklaşım, sonrasında Hurûfîlik adıyla bilinecek olan akımın şekillenmesine zemin hazırlamıştır.[105] Bu yaklaşım, anlam harflerinin yalnızca dil bilgisel değil; aynı zamanda anlam bilimsel açılardan da değerlendirildiğini göstermektedir. Dil ile varlık arasındaki ilişkiyi vurgulayan Harfleri mahiyet, zât ve tabiat gibi kavramlarla açıklayan Fârâbî, bu yönüyle dilin düşünceyle ilişkisini ortaya koymaktadır.

Müstakilleşme Döneminin edat çalışmalarının tümünün müstakil nitelikte eserler olduğunu söylemek güçtür. Bu dönemde mana harfleriyle ilgili hem teorik hem pratik düzlemde bazı yaklaşımlar sergilenmiştir. Nitekim ilgili dönemin dil uzmanlarından İbnü's-Serrâc, mana harfini şu şekilde açıklamaktadır: "Cümleyi oluşturan üç ana bileşenden biri olarak harf, ne yüklem olabilmekte ne de bir yüklemin yöneldiği unsur olarak değerlendirilebilmektedir. Ayrıca, anlamlı bir cümle yalnızca harflerin birbiriyle birleşmesiyle meydana gelmez." Bahsi geçen dil kuramcısı, mana harflerine has bir bölüm ayırmaksızın, bazı edatların anlam ve kullanım inceliklerine yer vermiştir. Bu çerçevede, harf-i cerlerin ön plana çıkarıldığına dikkat çekmektedir. Zaman zaman yalnızca bir edatı müstakil bir konu olarak ele almış ve bu edata dair meseleleri ayrıntılı biçimde incelemiştir. Harflerle ilgili bahislerde ise, harfin tanımına ve nahiv açısından kullanım biçimlerine temas etmiştir.[106] Ayrıca nadiren de olsa "mana harfi" yerine "edat" terimini kullandığı görülmektedir.[107]

[100] Ziriklî, *el-Aʿlâm,* 4/317.

[101] Bk. Ebû'l-Ḥasen Ali b. İsa er-Rummânî, *Meʿâni'l-ḥurûf,* thk. İrfân b. Selîm (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2014), 8.

[102] Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, 28; Mahmut Kaya, "Farabi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/145-162.

[103] Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, 28; Kaya, "Farabi", 12/145-162.

[104] Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, 181- 186.

[105] Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, 28; Muhammed Tuncî, *el-Muʿcemu'l-mufaṣṣal fi'l-edeb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/360; Hüsamettin Aksu, "Hurufilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/408-412.

[106] İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, 1/37-42, 407-429.

[107] İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, 2/226.

O dönemde nahiv alanına önemli katkılarda bulunan İbn Keysân (öl. 320/932), harfi, isim ve fiil gibi doğrudan bir anlam taşımaktan ziyade, belirli bir bağlamda işlev kazanan bir yapı olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda o, harfin yalnızca "bir mana için kullanılan" olarak tanımlanmasının yetersiz olduğunu savunur, çünkü isim ve fiil de benzer şekilde anlam oluşturma sürecine katkıda bulunmaktadır.[108] Bu ifadesiyle İbn Keysân, Basra dil ekolünün önde gelen isimleri Ebü'l-Esved ed-Düelî ve Sîbeveyhi'nin harf hakkındaki tanımına katılmadığını göstermektedir. Onun yaptığı tanımda mana kavramına vurgu yapması, harf lafzıyla mana harfini kastettiğini göstermektedir. Dönemin dil uzmanlarından biri olan İbn Cinnî, dilin inceliklerini ele aldığı *el-Hasâis* adlı eserinde, harflerin çeşitli özelliklerini derinlemesine tartışmıştır. Bu çalışmasında harflerin "zait olma", "hazfedilme", "harekelerle benzerlik gösterme" ve "yer değiştirebilme" gibi önemli fonksiyonlarına dikkat çeker. Bu özellikleri ayrı başlıklar altında ele alarak, dilin gramer yapısına dair dikkat edilmesi gereken temel unsurları ortaya koyar. Bu sayede dilin işleyişine dair daha derin bir anlayış geliştirilmesine olanak sağlar.[109]

Söz konusu dönemde, dilcilerin mana harflerine olan ilgisi, belirli harfler veya harf gruplarını konu alan eserlerinde de kendini göstermiştir. İbnu'l-Enbârî'nin (öl. 328/940) *el-Lâmât* ve *el-Hâ'ât*'ı, Zeccâcî'nin *el-Lâmât*'ı, Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın *Risâle fi'l-lâmât*'ı, İbn Hâleveyh'in (öl. 370/980) *el-Elifât*'ı, Abdulbaki b. Muhammed'in (öl. 370/980) *Şerhu hurûfi'l-atf*'ı ve Rummânî'nin *el-Elifât*'ı bu tür eserler arasında yer almaktadır.[110] Bunların bazısında, harfler yalnızca mana açısından incelenmekle kalmayıp, aynı zamanda yapısal özellikleri, mahreç açısından sıfatları gibi diğer yönleri de ele alınmıştır. Mesela İbn Hâleveyh'in *el-Elifât*'ında vasıl hemzesinin telaffuz ve imlâ özellikleri ile kelime içindeki konumuna ilişkin ayrıntılı değerlendirmeler yapılmıştır.[111] Bu safhada telif edilen bazı sözlüklerde, mana harflerinin derinlemesine incelendiği fark edilmektedir. Söz konusu eserlerde mana harfleri ilgili harf maddeleri altında ele alınır. Mesela, Ezherî'nin (öl. 370/980) kaleme aldığı *Tehẕîbü'l-luġa* isimli eserde كَيْ edatının anlamı ve kullanımı, ك harfi maddesinde açıklanmıştır. Ayrıca, müellif bu eserde neredeyse her edat için hurûfu'l-me'ânî terimini kullanmaya özen göstermiştir.[112] Kûfe dil ekolünün önemli isimlerinden İbn Fâris (öl. 395/1004) *Muʿcemü meḳāyîsi'l-luġa* adlı eserinde mana harflerini benzer bir yöntemle kapsamlı bir şekilde incelemiştir. Ancak, İbn Fâris, Ezherî'nin yaklaşımının aksine, hurûfu'l-me'ânî terimi yerine edat kavramını tercih etmiştir. Bu durum, mana harfleri ifadesinin kullanımında Kûfe okulu ile diğer dil ekollerinin arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Dönemin ediplerinden Sâhib b. Abbâd'ın (öl. 385/995) *el-Muḥîṭ fi'l-luġa*'sında harflerin yapısal ve anlamsal boyutuyla ilgili yaptığı incelemeler, dilbilimsel açıdan oldukça önemlidir. Dilin biçimsel ve anlam içeriklerinin iç içe geçtiği bu incelemeler, özellikle edatların işlevine dair önemli veriler sunmaktadır. مُنذُ kelimesinin morfolojik yapısı kadar, semantik fonksiyonu da incelenmiş ve bu kelimenin dilsel evrimindeki rolü vurgulanmıştır.[113] لَيْتَ kelimesinin temenni anlamı taşıyan bir

[108] Batalyevsî, *el-Hulel,* 76.

[109] İbn Cinnî, *el-Ḫasâiṣ,* 2/266-308.

[110] Bkz. İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât,* 4/33; Beytûşî, *el-Hifâye*, 57-58.

[111] Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Hâleveyh, *el-Elifât,* thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Bağdat: Mecelletü'l-Mevrid, 1983), 81-83.

[112] Muḥammed b. Aḥmed b. el-Ezherî, *Tehẕîbu'l-luġa*, thk. Muḥammed 'Avad Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), 10/226.

[113] Ebü'l-Kāsım es-Sâhib İsmâîl b. Abbâd, *el-Muhîṭ fi'l-luġa,* thk. Muhammed Hasan (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 10/89.

kelime olarak tanımlanması, Arap dilindeki edat kullanımının çok yönlü doğasını ortaya koymaktadır.[114] Bu zaman diliminde dil ve lügat eserlerinin dışındaki çalışmalarda da mana harflerine yer verildiği görülmektedir. Bu doğrultuda dil âlimi Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳurʾân ve İʿrâbüh* isimli eserinde, yer yer edatların semantik özelliklerini ve edebî derinliklerini tahlil etmektedir. Ne var ki, bir harfin fonksiyonlarını ele alırken müellifin ne hurûfu'l-meʿânî ne de "edat" kavramlarına açıkça atıfta bulunduğu gözlemlenmektedir. Nitekim Bakara Suresi'nin altıncı ayetinde geçen إِنَّ edatını, "ismini mansûb, haberini merfû kılan; tekit işlevi gören ve kasemle irtibatlı bir alet" olarak değerlendirmesi, onun söz konusu harfi hem semantik hem de sentaktik düzeyde ele aldığını göstermektedir.[115] Görüldüğü üzere Zeccâc, "edat" terimi yerine eş değer anlam taşıyan "âlet" ifadesini tercih etmiştir. Dikkat çekici olan husus, bu kavrama yalnızca ilgili pasajda müracaat etmesidir. Bu terminolojik tercih, onun dönemdaşlarından ayıran özgün bir yaklaşım ortaya koyduğunu ve nahvî analizlerinde farklı bir metodolojik çizgi izlediğini göstermektedir.

Müstakilleşmenin ivme kazandığı dönemin bilginlerinden olan İbnü'n-Nehhâs (öl. 698/1299), *İʿrâbu'l-Ḳurʾân*'ında mana harflerinin ayet içindeki kullanımlarına değinmiştir. O, bu tür harfleri belirtirken hurûfu'l-meʿânî tabirini tercih etmiştir.[116] *Meʿâni'l-Ḳurʾân* adlı tefsirinde ise harflerin anlam boyutlarını daha kapsamlı biçimde ele almıştır. Bu eserde, ayetlerin bağlamı doğrultusunda harflerin temel ve türev anlamlarıyla birlikte, yer yer birbirlerinin yerine kullanıldıkları durumlara da dikkat çekilmiştir.[117] Dönemin bir diğer müfessiri olan Ebü'l-Leys es-Semerkandî (öl. 373/983), *Baḥrü'l-ʿulûm* adlı tefsirinde zaman zaman bazı harflerin anlamsal yönlerini kısaca değerlendirmiştir. Örneğin o, ...إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ *"Münafıklar yanına geldiğinde..."*[118] ayetindeki **إِذَا** harfinin, tevkît (zamanlama) anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Bu eserde, edat veya *hurûfu'l-meʿânî* tabirlerine yer verilmediği gibi, mana harfleri için yalnızca *harf* terimi tercih edilmiştir.[119] Benzer bir yaklaşım, Rummânî'nin[120] ve İbn Ebî Zemenîn'in (öl. 399/1008) tefsirlerinde de belirmektedir. Her iki müfessir mana harfleriyle ilgili değerlendirmelerde benzer bir metodoloji takip etmişlerdir.[121] Ebû Hilâl el-Askerî'nin (öl. 395/1005) Kur'ân ilimleri üzerine yazdığı *el-Vücûh ve'n-nezâir* adlı eserde de bazı mana harflerine temas edilmiştir. Müellif, eserinde edatların gramatik yönlerini ele aldıktan sonra, bunların kullanıldığı manalara ve Kur'ân örneklerine yer vermiştir. Mesela حَتَّى edatının isimde kullanıldığını belirttikten sonra, Kur'ân'daki anlamlarını da açıklamıştır.[122]

[114] Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîṭ fi'l-luġa,* 9/462.

[115] Zeccâc, Meʿâni'l-Ḳur'ân, 1/75.

[116] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed İbnu'n-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm,* thk. Abdulmun'im Ḫalîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009), 3/292-293.

[117] İbnu'n-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'an,* thk. Muhammed Ali es-Ṣâbûnî (Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 1988), 5/42.

[118] el-Münâfikûn 63/1.

[119] Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahrü'l-ʿulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 3/450.

[120] Ebû'l-Hasen Ali b. İsa er-Rummânî, *el-Câmi' li 'ilmi'l-Kur'ân,* thk. Hıdır Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 331.

[121] Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-'Azîz,* thk. Ebû Abdullah Hasan b. Ükâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002), 2/354.

[122] Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm,* thk. Ahmed es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 142-143.

4.3. Gelişme Dönemi

Müstakil mana harfleri üzerine yapılan çalışmalar ilerleyen süreçte sürdürülmüştür. Bunlar arasında, Muhammed b. Cafer el-Kazzâz'ın (öl. 412/1022) *el-Hurûf*'u,[123] Herevî'nin (öl. 415/1024) *el-Üzhiyye*'si[124] ve Amîdî'nin (öl. 371/981) *Me'âni'l-hurûf* adlı tefsiri[125] yer almaktadır. Bu eserler, beşinci asrın önemli ürünleri arasında sayılmaktadır. Bunların bir bölümü günümüze dek varlığını sürdürmüş, geri kalan kısmı ise zaman içinde silinip gitmiştir. Bu evrede gerçekleştirilen çalışmalarda, edatların hem yapısal hem de anlamsal boyutları detaylı bir şekilde incelenmiştir. Örneğin, günümüze kadar ulaşan Herevi'nin *el-Üzhiyye*'sinde pek çok mana harfi ele alınmıştır. Bu eserde Kûfe ve Basra dil mekteplerine dair görüşlere yer verilmiş; kimi zaman Basralıların, kimi zaman ise Kûfelilerin bakış açıları benimsenmiştir.[126] Müellif, ayrıca edatları alfabetik sıraya koymak yerine, hece harfi sayısını göz önünde bulundurmaksızın karma bir düzenle tasnif etmiştir.[127]

Mana harfleri üzerine yapılan çalışmaların ilerleme kaydettiği altıncı asırda, söz konusu harflerin çeşitli yönlerinin ele alındığı görülmektedir. Bu dönemdeki ünlü dilci ve müfessir Zemahşerî (öl. 538/1144), *el-Mufaṣṣal fî ṣınâ'ati'l-i'râb*'ında, harflere dair müstakil bir bölüm oluşturmuştur. Müellif, harflerin ikinci derecedeki anlamlarını da ele alarak konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Ayrıca, bazı dil bilimcilerin görüşlerine de yer vermiştir.[128] O dönemde, hurûfu'l-me'âni ile ilgili yazılmış bazı eserlerin *edatlar* ismiyle kaleme alındığı gözlemlenmektedir. Bunlar arasında, dil bilimci İbn Humeyde'nin (öl. 550/1155) *Kitâbu'l-edevât* adlı eseri de bulunmaktadır.[129] Elde bulunan bilgilere dayanarak, eser günümüze ulaşmamıştır. Ancak müellifinin dil bilimci oluşu, *el-edevât* terimiyle mana harflerinin kastedilmiş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Gelişme dönemini kapsayan yedinci asırda da edat konusuna dair çeşitli çalışmalar mevcuttur. Nitekim el-İrbilî (öl. 631/1234)'nin *Cevâhiru'l-edeb*'i[130] ile Ahmed b. Muhammed er-Râzî (öl. 631/1234)'nin *el-Hurûf*'u[131] bu dönemde yazılmış önemli eserlerdendir. Bu zaman diliminde harfler, sistematik bir biçimde ve kapsamlı olarak ele alınmıştır. Nitekim İrbilî, edatları harf sayısına ve alfabetik sıraya göre düzenlemiştir; edatların lafız ve anlam yönünden fonksiyonlarını açıklamış, ana anlamlarının yanında tali manalara da değinmiştir. Ayrıca, önceki ulemanın görüş ve ihtilaflarını tartışmış, ayet, şiir ve nesir örnekleri vererek harfler hakkındaki

[123] Fuat Sezgin, *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî,* thk. Arfe Mustafa-Said Abdurrahim (Riyad: Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), 2/640.

[124] Abdulhâdi el-Fadlî, *Fehresetu'l-kütübi'n-nahviyye'l-matbû'a* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1986), 30.

[125] Süyûtî, *Tabakâtu'l-müfessirîn,* thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976), 82.

[126] Herevî, *el-Uzhiye,* 37.

[127] Herevî, *el-Uzhiye,* 50.

[128] Ebû'l-Kāsım Maḥmûd b. Ömer ez-Zemaḫşerî, *el-Mufaṣṣal fi ṣınâ'ati'l-i'râb*, thk. Emîl Bedî' Ya'kûb (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1999), 365.

[129] Ebû'l-Faḍl Celâluddîn Abdurraḥmân b. Muḥammed es-Süyûtî, *Buġyetü'l-vu'ât fî ṭabaḳāti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 1/173.

[130] İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn* (İstanbul: Vekâletü'l-Me'ârif, 1951), 1/92.

[131] Fadlî, *el-Fehrese*, 88.

önemli meseleleri gündeme getirmiştir.[132] Bu yönüyle oldukça zengin görünen bu eser, bu sahadaki araştırmalarda başvurulması gereken önemli bir kaynak olarak değerlendirilmektedir.

Edatlarla ilgili sistemli ve ayrıntılı çalışmaların en çok gelişme kaydettiği dönem, hicri sekizinci asır olarak tanımlanabilir.[133] Bu yüzyıl, mana harfleri için altın dönemi simgelemektedir. Bu süreçte dikkat çeken önemli eserler arasında Ahmed b. Abdinnur el-Mâlekî'ye (öl. 702/1302) ait *Rasfu'l-mebânî*, İbrahim es-Sefâkusî'nin (öl. 742/1342) *et-Tuhfetu'l-vâfiye*'si, Murâdî'nin *el-Cene'd-dânî*'si, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Me'ânî'l-edevât*'ı ve İbn Hişâm'ın meşhur eseri *Muğni'l-lebîb* yer almaktadır. Bu çalışmaların bazısı İslam hukuku meseleleriyle de ilişkilendirilmiştir. İbn Kayyim'in yukarıda anılan eseri bu kabildendir. Ancak söz konusu eserde edatların yan anlamları ve konuya ilişkin ihtilaflar üzerinde durulmamıştır.[134]

Mana harfine olan eğilimler hicri dokuzuncu asırda kendini göstermiştir. Muhammed b. Ali el-Mevzi'î'nin (öl. 825/1422) *Mesâbîhu'l-meğânî fî hurûfi'l-me'ânî*si bu dönemde telif edilmiştir. Mevzi'î, İbn Fâris, Cevherî, Herevî ve Zemahşerî gibi âlimlerin eserlerinden faydalanarak eserine değer katmıştır.[135] Bu yüzyıldan sonraki süreçte de benzer yönelimler devam etmiştir. Bu bağlamda, Süyûtî'nin Kur'ân-ı Kerîm ilimleri alanında yazdığı *el-İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân* adlı eseri anılmaya değerdir. Müellif, eserinde harflerin hem asıl hem de mecazî anlamlarını ele almış ve her bir mana için Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinden örnekler sunmuştur. Ayrıca, bazı ayetlerde farklı görüşlere yol açan edatlarla ilgili de değerlendirmelerde bulunmuştur. Örneğin, bâ harfinin asıl ve tali anlamlarını açıkladıktan sonra ﴿...وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ...﴾ "...ve başınızdan bir kısmı meshedin..."[136] ayetindeki bâ harfiyle ilgili yorum farklılıklarını ele almıştır:

Bir görüşe göre, söz konusu bâ edatı, ilsâk (temas ettirme, yapıştırma) anlamı taşımaktadır. Bazı yorumlara göre ise bu edat, tebʿîż (bütünün bir kısmını ifade etme) işlevindedir. Başka bir yaklaşıma göre zâid (tekit/pekiştirme) bir unsur olarak değerlendirilir. Farklı bir yoruma göre de bu kelime, istîʿâne (yardım isteme, araç bildirimi) amacıyla kullanılmıştır. Ancak bu son yaklaşım kabul edildiğinde, cümlede hazf (gramatikal olarak mevcut sayılan bir unsurun lafzen kullanılmaması) ve kalb (söz dizimindeki unsurların yer değiştirmesi) söz konusudur. Nitekim مسح fiili, silinen nesneye doğrudan geçişli olup, mesheden araca (suya) "bâ" edatıyla bağlanır. Bu bağlama göre, cümlenin asıl yapısı şöyledir: اِمْسَحُوا رُءُوسَكُمْ بِالْمَاءِ "*Başınızı su ile meshedin*".[137] Bu tür yorum farklılıkları, hem dilsel çeşitliliği gözler önüne sermekte hem de Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinin anlam katmanlarını daha geniş bir çerçevede değerlendirme imkânı sunmaktadır.

4.4. Duraklama Dönemi

Ulaşılabilen mevcut kaynaklar doğrultusunda hicri onuncu asırdan sonraki dönemde mana harflerine yönelik ilgi ve çalışmaların azalmaya başladığı anlaşılmaktadır. Bu yavaşlamanın hicri on üçüncü asra kadar sürdüğü gözlemlenmektedir. Nitekim, bu dönemde Abdullah b.

[132] Alâuddîn b. Ali el-İrbîlî, *Cevâhiru'l-edeb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2009), 223-226.

[133] Abdurraḥmân b. İsḥâḳ ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-Lâmât,* thk. Mâzin el-Mübârek (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 19.

[134] Bkz. Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Nahiv Açısından İslam Hukuk Metodolojisinde Edat ve Manalı Harflerin Yeri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1982), 7-8.

[135] Bkz. Muhammed b. Ali b. İbrahim el-Mevzi'î, *Mesâbîhu'l-meğânî fî hurûfi'l-me'ânî,* thk. 'Âid b. Nâfi' (Ürdün: Dâru'l-Menâr, ts.), 32-42.

[136] el-Mâide 5/7.

[137] Süyûṭî, *Muʿtereku'l-aḳrân fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân,* thk. Ahmed Şemsuddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2011), 2/90-95.

Muhammed el-Beytûşî (öl. 1211/1796), *Kifâyetu'l-mu'ânî fî hurûfi'l-me'ânî* adlı eserini ortaya koymuştur. Eser, 672 beyitten oluşmakta olup, edatları harf sayısına göre beş gruba ayırarak her birini alfabetik sırayla ele almıştır. Adı geçen manzume, müellifi tarafından kaleme alınan el-Hifâye bi tavdihi'l-Kifaye adlı eser aracılığıyla detaylı biçimde şerh edilmiştir. Bu eserde, edatların anlamları ve dilsel inceliklerinin yanı sıra bu konuda ortaya çıkan ihtilaflı görüşlere de değinilmiştir. Ayrıca, delil olarak ayet, şiir ve nesirden örnekler verilmiştir.[138] Neticede Beytûşî, hicri on üçüncü yüzyılda mana harfleri üzerine yapılan çalışmalara önemli bir katkı sağlayarak, bu alandaki gerilemenin önüne geçmiştir. Diğer taraftan Beytûşî'nin bu konudaki şerh ve manzum eserleri, onun özgün katkılarını vurgulayan önemli unsurlar olarak öne çıkmaktadır.

4.5. Modern Dönem

Hicri on beşinci asırla başladığı düşünülen bu dönemde mana harflerine yönelik ilgide önemli ölçüde artış göstermiştir. Özellikle son yıllarda edat çalışmalarına yeniden yoğun bir ilgi gösterildiği görülmektedir. Mana harfleri, zaman zaman nahiv alanındaki çalışmalarda ilgili başlıklar altında incelenmiş, bazen bu çalışmalar içinde onlara özel bir bölüm ayrılmış, bazen de bağımsız bir konu olarak ele alınmıştır. Çağdaş araştırmacılardan biri olan Muhammed Abdulhalık Azîme on bir cilt halinde yayımladığı *Dirâsât li uslûbi'l-Kur'ân* adlı eserinin ilk üç cildini mana harflerine ayırmış ve bu bölümde edatların Kur'an'daki konumları, kullanımları ile ulemanın anlamsal işlevlerine ilişkin görüşlerini ele almıştır. Müellif, kronolojik bir yaklaşım benimseyerek Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ı ve Müberrid'in *el-Muktadab*'ı gibi temel kaynaklardan alıntılar yapmış; edatın hem asıl hem de mecazî anlamlarını ortaya koyduktan sonra her biri için farklı ayet örnekleri sunmuştur.[139]

Mana harfleri üzerine bu dönemde telif edilen önemli eserlerden biri de Muḥammed Ḥasan eş-Şerîf'in *Muʿcemu ḥurūfi'l-meʿânî fi'l-Ḳur'āni'l-Kerīm* adlı çalışmasıdır. Eserde edatlar alfabetik olarak sıralanmış, her birinin tanımı yapılmış ve ardından temel ile tali anlamları kısa açıklamalarla sunulmuştur.[140] Anlam açıklamalarının ardından, ilgili edatın geçtiği sûre ve âyetler sıralanmış; her bir âyetin başında ise edatın anlamını temsil eden bir rumuzla işaretleme yapılmıştır. Örneğin, besmelede yer alan bâ harfinin isti'âne anlamında kullanıldığı, ع rumuzu ile gösterilmiştir.[141] Eserde bütün Kur'ân âyetlerine yer verilmiş olması, onu gerek dilbilimsel gerekse tefsirî çalışmalarda araştırmacılar tarafından başvurulmadan geçilemeyecek nitelikte bir kaynak konumuna getirmektedir. Bunların dışında, mana harflerine farklı açılardan yaklaşan başka çalışmalar da mevcuttur. Ancak, giriş bölümünde zikredildikleri için burada yeniden ele alınmamıştır.

Modern dönemde kaleme alınan edat çalışmaları hem çok yönlüdür hem de bilimsel açıdan önemli katkılar sunmaktadır. Bu çalışmaların başlıkları ve içerikleri incelendiğinde, büyük oranda Kur'ân-ı Kerîm merkezli olarak şekillendikleri görülmektedir. Bu çerçevede Muʿcemu ḥurūfi'l-meʿânî fi'l-Ḳur'āni'l-Kerīm, *Dirâsât li uslûbi'l-Kur'ân* ve *Muʿcemü'l-edevât ve'd-damâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* gibi eserler, edatları kuşatıcı biçimde ele alan genel incelemelerdir. Buna karşılık,

[138] Bkz. Beytûşî, *el-Hifâye*, 222-223.

[139] Bkz. Muhammed Abdulhalık Azîme, *Dirâsât li uslûbi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-Hadîs, ts.), 1/3-58.

[140] Şerîf, Muʿcemu hurûfi'l-meʿânî, 2/450-453.

[141] Şerîf, Muʿcemu hurûfi'l-meʿânî, 2/454.

el-Ḥurûfu'l-ʿâmile fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, *Meʿâni'l-ḥurûfi's-sünâiyye ve's-sülâsiyye beyne'l-Kur'âni'l-Kerîm ve devâvinu'ş-şiʿr* ile *Kur'an-ı Kerîm'deki İz Edatının Gramerciler ve Tefsirciler Açısından Tahlili* gibi çalışmalar ise belirli bir edat grubunu ya da yalnızca tek bir edatı konu edinmiştir. Başlıklarından da anlaşılacağı üzere, bu tür çalışmalar edatları karşılaştırmalı biçimde ele almakta ve aralarındaki farklı anlam yorumlarını analiz etmektedir. Öte yandan bazı araştırmalar edatların diğer ilim dallarıyla olan ilişkisine odaklanmıştır. Nasrullah Hacımüftüoğlu'nun Nahiv Açısından *İslam Hukuk Metodolojisinde Edat ve Manalı Harflerin Yeri* adlı eseri bu yaklaşıma örnek teşkil etmektedir.

Son döneme ait edat çalışmalarında, kavramsal tercih bakımından farklılıklar dikkat çekmektedir. Bazılarında hurûfu'l-me'ânî, bazılarında me'âni'l-hurûf, bazı örneklerde ise doğrudan edat kelimesi kullanılmaktadır. Aralarında anlam incelikleri bulunsa da bu terimlerin esasen aynı kavramsal çerçeveye işaret ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu kavramların her birinin altında değerlendirilen harfler büyük ölçüde örtüşmektedir. Mesela, Zeccâcî'nin Hurûfu'l-Me'ânîsi, Rummânî'nin *Meʿâni'l-hurûf*'u ve çağdaş dönemde Hüseyin Serhân'ın yazdığı *Kâmûsu'l-edevâti'n-Nahviyye* adlı eser, bâ harfinin hem asli hem de tali anlamlarına açıklık getirmektedir.[142]

Sonuç

Bu çalışma, mana harflerini anlam inşasının temel bileşenleri olarak ele almıştır. Kavramsal çerçeveye yapılan vurgu sayesinde, bu harflerin yalnızca işlevsel değil, aynı zamanda düşünsel bir düzlemde şekillenme biçimi ortaya konmuştur. Dilin temel yapı taşlarını oluşturan ve her biri anlam taşıyan sesleri temsil eden bu harflerin gelişimi; tarihsel süreçler, kültürel etkileşimler ve dilsel evrimle şekillenmiştir. Her harfin kökeni ve zaman içinde nasıl değiştiği, dilin yapısını daha derinlemesine anlamamıza olanak tanır. Dil kuramcılarının mana harfleri ve edatlar üzerindeki teorik ve pratik incelemeleri, dildeki küçük ama kritik birimlerin anlam yapısını çözümleme çabalarında merkezi bir rol oynamıştır. Tarihsel serüvene dair yapılan değerlendirmeler, erken dönem dilcilerden çağdaş araştırmacılara uzanan bir çizgide mana harflerinin ne şekilde ele alındığını, hangi açılardan sistematize edilmeye çalışıldığını ve zamanla nasıl müstakil hale geldiğini göstermiştir.

Hurûfu'l-me'ânî' tabiri, genellikle fiil ve isim kategorisine girmeyen, başka bir kelimeyle kullanıldığında anlam kazanan ve edat olarak da adlandırılan sözcükleri ifade eder. Buna karşılık, *meʿâni'l-ḥurûf* ise bu tür sözcüklerin anlamlarını ve dilsel işlevlerini açıklamaya yönelik bir ifadedir. Bu iki kavram arasında dikkat çekici bir fark bulunur: Meʿâni'l-ḥurûf doğrudan anlam odaklı bir incelemeyi içerirken, hurûfu'l-meʿânî başlığı altında bazen sadece yapısal tasnife yer verilip anlam boyutu ihmal edilebilmektedir.

Meʿâni'l-ḥurûf harflerin sözlük anlamlarını ele alması bakımından hurûfu'l-meʿânîden ayrılır. Âlimler harfleri anlam yönünden tanımlarken genellikle *harf*, *edat*, *harfu'l-maʿnâ* ya da *hurûfu'l-meʿânî* gibi tabirleri tercih etmiş; meʿânî'l-ḥurûf terimini bir ıstılah olarak kullanmamışlardır. Bu durum, bir disiplin adı olarak hurûfu'l-meʿânî ifadesinin daha yerleşik

[142] Zeccâcî, *Hurûfu'l-me'ânî*, 86-87; Rummânî, *Meʿâni'l-hurûf*, 4-15; Hüseyin Serhân, *Kâmûsu'l-edevât'in-nahviyye* (Mansûra: Mektebetü'l-Îmân, 2007), 45-47.

olduğunu göstermektedir. İki tabir arasında anlam düzeyinde de ayrım mevcuttur. Hurûfu'l-me'ânî, anlam taşıyan harfleri; me'âni'l-hurûf ise bu harflerin taşıdığı anlamları belirtir. İlki sınıflama ve yapı üzerinde, ikincisi ise içerik ve anlam üzerinde durur.

Harf kavramı zaman zaman mana harfi dışındaki kelimeler için de kullanılmakta, bu da harf ile mana harfi arasında bir ayrım yapılmasını gerektirmektedir. Ancak, muhatap bazen bu sözcüğün hece harfi mi, mana harfi mi yoksa kelime mi olduğunu ayırt edememektedir. Bu karışıklığı gidermek ve ifadenin daha özlü hale gelmesini sağlamak amacıyla bu tabir seçilmiş olmalıdır. Edat, mana harfinden daha geniş bir kapsamı ifade eder; her mana harfi aynı zamanda edat olsa da her edat mana harfi değildir. Yine de her iki kavram, edatların anlam taşımak için kullanıldığını göstermektedir. Günümüzde edat terimi, daha yaygın bir kullanım alanı bulmuştur.

Kaynakça | References

Aḫfeşu'l-Evsat, Ebû'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Mucâşi'î. el- *Me'ani'l-Kur'ân,* thk. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2011.

Aksu, Hüsamettin. "Hurufilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 18/408-412. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Apaydın, H. Yunus. "İbn Kayyim el-Cevziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 20/109-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Aẓîme, Muhammed Abdulhalık. *Dirâsât li uslûbi'l-Kur'ân.* Kahire: Daru'l-Hadîs, ts.

Bâbetî, Azîze Fevvâl. *el-Mu'cemu'l-mufaṣṣal fi'n-naḥvi'l-'Arabî.* 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2018.

Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed. *el-Hulel fi islâhi'l-halel min Kitabi'l-cümel.* thk. Saîd Abdülkerim. Beyrut: Dâru't-Talîa, ts.

Beytûşî, Abdullâh b. Muḥammed. *el-Ḥifâye bi tavḍîhi'l-Kifâye.* thk. Tâha Ṣâliḥ Emîn Ağa. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2012.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı.* çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *et-Ta'rîfât.* thk. Adil Enver Hıdır. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007.

Durmuş, İsmail. "Harf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 16/163-164. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Durmuş, İsmail. "Nahiv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 32/ 300-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Dursun, Hüseyin. "Arap Dilinde Hurûfu'l-Me'ânîler ve Çok Anlamlılığa Etkisi (Necm Suresi İlk Yirmi Üç Ayet Örneği", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 225-244. https://doi.org/10.53112/tudear.1016854

Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm.* thk. Ahmed es-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Enîs, İbrahim. *Min esrâri'l-luğa.* Kahire: Mektebetu'l-Enclu el-Mısriyye, 1966.

Ertem, Rekin. "Elifbâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 11/39-44. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Ezdî, Ebû Abdillâh Hârûn b. Mûsâ. *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm.* thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Bağdat: Vizâretu's-Sekâfeti ve'l-İ'lâm Dâiratu'l-Esâr ve't-Turâs, 1988.

Ezherî, Muḥammed b. Aḥmed. *Tehẕibu'l-luġa.* thk. Muḥammed 'Avad Mur'ib. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.

Fâdıl, Muhammed Nedim. *et-Tazmînu'n-nahvî.* 2 Cilt. Medine: Dâru'z-Zemân, 2005.

Fadlî, Abdulhâdi. *Fehresetu'l-kütübi'n-nahviyye'l-matbû'a.* Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1986.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu'l-Hurûf.* thk. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, ts.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Ḳur'ân.* thk. Salâh Abdulazîz vd. 3 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2013.

Güceyüz, İsa. *Belâgat Literatürünün Târihî Seyri.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah. *Nahiv Açısından İslam Hukuk Metodolojisinde Edat ve Manalı Harflerin Yeri.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1982.

Ḫalîl b. Aḥmed, Ebû Abdurraḥmân el- Ferâhîdî. Ebû Abdurraḥmân. *el-Hurûf.* thk. Ramazan Abduttevvâb. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1982.

Ḫalîl b. Aḥmed, Ebû Abdurraḥmân el- Ferâhîdî. *Kitâbu'l 'Ayn.* thk. Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Ḫâmis, Yuhanna Mirza. *Mevsu'atu'l-mustalahu'n-nahvî.* Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.

Herevî, Ali b. Muhammed. *el-Üzhiye fi ilmi'l-hurûf.* thk. Abdulmuîn el-Mellûhî. Dimaşk: Mecma'u'l-Luġati'l-Arabiyye, 1993.

Hitti, Philip vd. *Târîḫu'l-ʿArab.* Beyrut: Dâru'l-Keşşâf, 1949.

İbn Cinnî, Ebûl-Feth Osmân. *el-Ḫasâiṣ.* thk. Şirbînî Şerîde. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007.

İbn Cinnî, Ebûl-Feth Osmân. *Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb.* thk. Muhammed Hasan İsmâ'îl-Ahmed Ruşdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2012.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-'Azîz.* thk. Ebû Abdullah Hasan b. Ükâşe- Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed er-Râzî. *Muʿcemü meḳāyîsi'l-luġa.* thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1979.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn. *el-Elifât.* thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Bağdat: Mecelletü'l-Mevrid, 1983.

İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed el-İşbîlî. *Fehresetu İbn Hayr el-İşbîlî.* thk. Beşşâr Avvâd Maruf- Mahmûd Beşşâr Avvâd. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2009.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullâh Cemâluddîn. *Şerhu Ḳatri'n-nedâ.* Dimaşk: Dâru İbn Keşîr, 2010.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh el-Cemmâîlî. *el-Muġnî.* thk. Ṭâhâ ez-Zeynî vd. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahira, 1968–1969.

İbn Ḳuteybe, Ebû Muḥammed Abdullâh b. Muslim. *Ġarîbü'l-Ḳurʾân.* thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.

İbn Ḳuteybe, Ebû Muḥammed Abdullâh b. Muslim. *Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân.* thk. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2014.

İbn Manẓûr, Ebû 'l-Faḍl Cemâluddîn Muḥammed b. Mükerrem b. Alî. *Lisânu'l-'Arab.* 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ḥadîṯ, 2013.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali. *el-Muhassas.* thk. Halil İbrahim. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996.

İbnu'n-Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm.* thk. Abdulmun'im Ḫalîl İbrâhîm. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009.

İbnu'n-Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Meʿâni'l-Kur'an.* thk. Muhammed Ali es-Ṣâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 1988.

İbnü'l-Kıftî, Cemâlüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Yusuf. *İnbâhü'r-ruvât ʿalâ enbâhi'n-nühât.* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1982.

İbnü's-Serrâc, Ebu Bekir Muḥammed b. Sehl. *el-Usûl fi'n-naḥv,* thk. 'Abd el-Ḥuseyn el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2015.

İrbîlî, 'Alâuddîn b. Ali. *Cevâhiru'l-edeb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab.* Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2009.

İsmail Paşa el-Bağdâdî. *Hediyyetü'l-ʿârifîn.* 2 Cilt. İstanbul: Vekâletü'l-Me'ârif, 1951.

Kalkaşendî, Ebu'l-Abbâs Ahmed. *Ṣubḥu'l-aʿşâ fî ṣınâʿati'l-inşâʾ.* 14 Cilt. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1914.

Kara, İbrahim. "Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi ve Abdülkâhir el-Cürcânî'ye Etkisi", *Artuklu Akademi Dergisi* 10/12 (2023), 303-316. https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1368787

Kara, İbrahim. *Kâdî Abdülcebbâr'da Delâlet Teorisi.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Kaya, Mahmut. "Farabi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 12/145-162. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kefevî, Ebû'l-Bekāʾ Eyyûb b. Mûsā. *el-Külliyyât.* thk. Adnân Dervîş – Muḥammed el-Maṣrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2018.

Kerrûm, Ahmed. *el-İstidlâl fi me'âni'l-hurûf.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Kılıç, Hulusi. "Basriyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 5/117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kılıç, Hulusi. "Kûfiyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 26/345-346. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Ḳınnevcî, Ebû't-Tayyib Muḥammed Sâdıḳ Hân b. Ḥasen. *Fetḥu'l-beyân fî maḳâsidi'l-Ḳur'ân.* thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 1992.

Lebdî, Muhammed Semir Necib. *Mu'cemu'l-mustalahâti'n-nahviyye ve's-sarfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Furkân, 1985.

Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû 'Ubeyde et-Teymî. *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2006.

Mahzûmî, Mehdî. *Medresetu'l-Kûfe.* Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî, 1958.

Matar, Emîra Hilmî. *el-Felsefe'l-Yûnaniyye târihuhâ ve müşkilâtuhâ.* Kahire: Dâru Kubâ', 1998.

Matlûb, Ahmed. *Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġiyye ve teṭavvuruhâ.* Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 2007.

Mevzi'î, Muhammed b. Ali b. İbrahim. *Mesâbîhu'l-meğânî fî hurûfi'l-me'ânî.* thk. 'Âid b. Nâfi'. Ürdün: Dâru'l-Menâr, ts.

Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *el-Belâġatü'l-ʿArabiyye.* 2 cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.

Muberrid, Ebû'l-'Abbâs Muḥammed b. Yezîd. *el-Muktaḍab.* thk. Ḥasan Ḥamed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999.

Muḳâtil b. Süleymân, Ebû'l-Ḥasen. *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir.* thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

Muḳâtil b. Süleymân, Ebû'l-Ḥasen. *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân.* thk. Abdullâh Maḥmûd 5 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2002.

Murâdî, Hasan b. Ḳâsım. *el-Cene'd-dânî fi hûrufi'l-me'ânî.* thk. Faḫruddîn Ḳabâve - Muḥammed Nedîm Fâḍıl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2016.

Mustafa İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-vasît.* İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

Rummânî, Ebû'l-Ḥasen Ali b. İsa. *el-Câmi' li 'ilmi'l-Kur'ân.* thk. Hıdır Muhammed Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Rummânî, Ebû'l-Ḥasen Ali b. İsa. *Meʿâni'l-ḥurûf.* thk. İrfân b. Selîm. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2014.

Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kāsım İsmâîl. *el-Muḥîṭ fi'l-luġa.* thk. Muhammed Hasan. 11 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994, 10/89.

Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Baḥrü'l-ʿulûm.* 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Serhân, Hüseyin. *Kâmûsu'l-edevât'in-nahviyye.* Mansûra: Mektebetü'l-Îmân, 2007.

Sezgin, Fuat. *Târihu't-turâsi'l-'Arabî.* thk. Arfe Mustafa-Said Abdurrahim. 4 Cilt. Riyad: Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân. *el-Kitâb.* thk. Emîl Bedî' Ya'kûb. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2017.

Sîrâfî, Ebû Saʿîd. *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi.* thk. Ahmed Hasan Mehdalî – Ali Seyyid Ali. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

Süyûtî, Ebû'l-Faḍl Celâluddîn Abdurraḥmân b. Muḥammed. *Buġyetü'l-vuʿât fî ṭabaḳāti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât.* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Süyûtî, Ebû'l-Faḍl Celâluddîn Abdurraḥmân b. Muḥammed. *el-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir fi'n-naḥv*. thk. İbrahim Muhammed Abdullah. 4 Cilt. Dımaşk, Mecmau'l-luğati'l-Arabiyye, ts.

Süyûtî, Ebû'l-Faḍl Celâluddîn Abdurraḥmân b. Muḥammed. *Muʿtereku'l-aḳrân fî iʿcâzi'l-Ḳur'ân.* thk. Aḥmed Şemsuddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2011.

Süyûtî, Ebû'l-Faḍl Celâluddîn Abdurraḥmân b. Muḥammed. *Tabakâtu'l-müfessirîn.* thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976.

Şerîf, Muḥammed Ḥasan. *Mu'cemu ḫurûfi'l-me'ânî fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm.* 3 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Resâili'l-'Alemiyye, 2018.

Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr. *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân.* 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2014.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfu ıstılahatul'-fünûn.* 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013, 1/446.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Halîl b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 15/309-312. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Tuncî, Muḥammed - Esmer, Râcî. *el-Mu'cemu'l-mufaṣṣal fî 'ulûmi'l-luġa.* 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.

Tuncî, Muhammed. *el-Mu'cemu'l-mufaṣṣal fî'l-edeb.* 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Ulugöl, Feti. *Arap Dilinde Harfler*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Yüksel, Ahmet. *Arap Dilinde Harfi Cerler*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Huseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs.* 40 Cilt. Küveyt: Vizâretu'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 2001.

Zeccâc, Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. es-Sirrî. *Meʿâni'l-Ḳur'ân ve iʿrâbuhu.* thk. Abdulcelîl Abduh Şiblî. 5 Cilt. Kahire: Dârul'-Hadîs, 2005.

Zeccâcî, Ebü'l-Kāsım Abdurraḥmân b. İsḥâk. *el-Îḍâhu fî ileli'n-nahv.* thk. Mâzin el-Mübârek, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.

Zeccâcî, Ebü'l-Kāsım Abdurraḥmân b. İsḥâk. *Ḥurûfu'l-me'ânî.* thk. Ali Tevfîk el-Ḥamed. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1984.

Zeccâcî, Ebü'l-Kāsım Abdurraḥmân b. İsḥâk. *Kitâbu'l-Lâmât.* thk. Mâzin el-Mübârek. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

Zemaḫşerî, Ebû'l-Kāsım Maḥmûd b. Ömer. *el-Mufaṣṣal fi ṣınâ'ati'l-i'râb.* thk. Emîl Bedî' Ya'kûb. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999.

Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmud. *el-Aʿlâm.* 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002, 4/317.

Türk Din Mûsikîsi'nde Kaside Formu: İsmail Doruk Örneği

Özkan Özkoç
0000-0002-8933-0609 | oozkoc@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe Üniversitesi, Devlet Konservatuvarı, Türk Sanat Müziği Anasanat Dalı, Afyonkarahisar, Türkiye
ROR ID: 03a1crh56

Öz

Kasideler özellikle Arap, İran ve Türk Edebiyatının önemli bir yeri olan, içinde belli özellikler barındıran nazım şekilleridir. Şekil olarak bakıldığında gazel türüne benzese de içerik olarak belli farklılıklar gözlemlenmektedir. Kasideler gazellere göre beyitleri daha olabilmektedir ve beş ayrı bölüm ile karşımıza çıkmaktadır. Bu bölümler Nesîb, Mehdiye, Tegazzül, Fahriye ve Dua olarak adlandırılmışlardır. Türk Din Mûsikîsi'nde de Cami ve Tekke Mûsikîsi'nin ortak formu olan kasideler, La Dini olan gazel formundaki karşılığı olarak benzeşmektedir. Her iki formda da irticali olarak makamlı (nağmeli) olarak seslendirilmesi yapılsa da yazılmış güftelerin muhatabı farklı olmaktadır. Gazellerin güfte içeriği beşerî iken, kasideler Allah'ın rahmeti, sevgisini anlatan, şefaat duygusu gibi dini sözler içeren şiirlerdir. Kasideleri okuyan kimselere "Kasidehân" denmektedir. Bu araştırmada Türk Din Mûsikîsi'ndeki kaside formunu İsmail Doruk Hoca Örneği üzerinden incelenmiştir. 1970'lerde televizyon programlarında "Bülbül Kasidesi" ile ünlenen ve gönüllerde taht kuran Mevlidhan, Kasidehan İsmail Hoca, Türkiye'nin dört bir yanında dini özel günlerde kasideler ve mevlid okumalarıyla Allah ile kul arasında muhabbet rabıtası kurmuştur. Araştırmanın bu bölümünde güftesi Yusuf Nalkesen'e ait olan "Takdiri İlâhi Dizi Dizidir" adlı kasidenin, Nalkesen'in öğrencisi İsmail Doruk Hoca'nın icra sırasında kullandığı süsleme öğeleri ve makam anlayışı bakımından incelemesi yapılmıştır. Sözü edilen kasidenin TRT Belgeseli olan işitsel-görsel kaydı ve Nalkesen'in yönetmenliğindeki Uzelli Sterio şirketi tarafından yapılan albüm olmak üzere iki adet performans belirlenmiştir. Doruk Hoca kaside okuyuşlarında aynı makamda seslendirmeyi tercih etse de kasidelerin irticali olması sebebiyle makamın farklı seyir özelliklerinden faydalanmıştır. Bu da İsmail Doruk hocanın müzikal bilgi, beceri ve donanımının bir göstergesidir. TRT Yusuf Nalkesen belgeselinin işitsel-görsel ve anlık kayıt olması, buna bağlı olarak gözlem tutarlılığının ve anlaşılırlığın sağlanması açısından bu çalışmada tercih edilmiştir. TRT Belgeselinde yayınlanan güftesi Yusuf Nalkesen' e ait olan "Takdiri İlâhi Dizi Dizidir" adlı kaside İsmail Doruk Hoca tarafından yapılan icra, notaya alınarak transkripsiyon çalışması yapılmış ve makamsal olarak analiz edilmiştir. İcra edilen kasidenin dört ses bir oktav üstünden seslendirilmiş ve icranın metronom değeri 80 bpm olarak belirlenmiştir. İcra kaydının porte üzerinde transkripsiyonu bolahenk ney akordu (yerinden) üzerinden aktarılmıştır. Dua niteliği taşıyan kasidelerin dinleyiciye aktarımı konusunda güzel bir sesin yanında müzikal ifade unsuru taşıyan süslemelerden faydalanılmıştır. Bu sebeple kullanılan süsleme öğelerinin eser içinde nerede ve ne sıklıkta kullanıldığı araştırmanın önemli bir bölümüdür. Kullanılan süslemeler kullanım yer ve sıklığı tabloda belirtilmiştir. Ayrıca nefes alım yerleri ve sıklığı hakkında bilgiler verilmiştir. Transkripsiyon çalışmasında "Audacity" yavaşlatma programı kullanılmış ve elde edilen notalar "Mus2" programı ile bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Bu makale İsmail Hoca'nın üslup ve tavrını mûsikî kimliğini ortaya koyarak gelecek nesillere rol model olması açısından önem arz etmektedir. Literatür taraması yapıldığında kasideler hakkında daha çok yazılı ifadelere yer verilmekte, nota örnekli icra tarifi ise yetersiz olduğu görülmektedir. Bu sebeple kaside formuna örnek kaynak olması çalışmanın temel amacıdır. Kaside formu gibi Dini Mûsikîmizdeki diğer form yapılarının araştırılarak icraların notaya aktarılması, bununla birlikte İsmail Doruk Hoca gibi diğer önemli icracılarımızın müzikal kimliklerinin özümsenmesi, korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler

Dini Mûsikî, Tekke, Cami, Kaside Formu, İsmail Doruk, Makam Analizi

Atıf Bilgisi

Özkoç, Özkan. "Türk Din Mûsikîsi'nde Kaside Formu: İsmail Doruk Örneği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 634-649. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1680015

Geliş Tarihi	19.04.2025
Kabul Tarihi	20.06.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

Kaside Form in Turkish Religious Music: İsmail Doruk Example

Özkan Özkoç
0000-0002-8933-0609 | oozkoc@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe University, State Conservatory, Department of Turkish Art Music, Afyonkarahisar, Türkiye
ROR ID: 03a1crh56

Abstract

Kasidas are verse forms that have an important place, especially in Arabic, Iranian and Turkish Literature and contain certain features. Although they are similar to ghazals in terms of form, certain differences are observed in terms of content. Compared to ghazals, kasides have more couplets and appear with five different sections. These sections are called Nesîb, Mehdiye, Tegazzül, Fahriye and Dua. In Turkish Religious Music, kaside, which is the common form of Mosque and Tekke Music, is similar to its counterpart in the form of ghazal, which is La Religion. Although both forms are vocalized improvisation in makam (with melody), the addressee of the written lyrics is different. While the lyrics of ghazals are humanistic, kasides are poems that contain religious lyrics such as the mercy and love of Allah and the sense of intercession. Those who recite the kaside are called "Kasidehân". In this research, the kaside type in Turkish Religious Musicis analyzed through the example of İsmail Doruk Hodja. Mevlidhan, Kasidehan İsmail Hodja, who became famous with his "Nightingale Ode" in television programs in the 1970s and established a throne in the hearts, established a bond of love between Allah and the servant with his ode and mevlid readings on religious special occasions all over Turkey. In this part of the research, the kaside named "Takdiri İlâhi Dizi Dizidir", whose lyrics belong to Yusuf Nalkesen, was analyzed in terms of the ornamentation elements and makam understanding used by İsmail Doruk, Nalkesen's student, during the performance. Two performances were determined: the audio-visual recording of the mentioned ode, which is a TRT Documentary, and the album made by Uzelli Sterio company under the direction of Nalkesen. Although Mr. Doruk prefers to sing in the same makam in his ode recitations, he utilized the different characteristics of the makam due to the fact that the ode recitations are irtical. This is an indication of İsmail Doruk's musical knowledge, skills and equipment. The TRT Yusuf Nalkesen documentary was preferred in this study in terms of audio-visual and instant recording, thus ensuring consistency of observation and comprehensibility. The performance of the ode named "Takdiri İlâhi Dizi Dizidir", whose lyrics belong to Yusuf Nalkesen, which was broadcast in the TRT Documentary, was performed by İsmail Doruk Hodja, notated, transcribed and analyzed in makams. The four voices of the performed kaside were performed one octave higher, and the metronome value of the performance was determined as 80 bpm. The transcription of the performance recording on the porte was transferred over the bolahenk ney tuning (displacement). In addition to a beautiful voice, ornaments that carry an element of musical expression were utilized in the transfer of the kaside, which have the characteristics of prayer, to the listener. Therefore, determining the location and frequency of ornament use in the work is a crucial aspect of the research. The table provides the location and frequency of the ornaments used. Additionally, the table provides information on the locations and frequency of breathing. "Audacity" slowing down program was used in the transcription study and the notes obtained were transferred to the computer environment with the "Mus2" program. This article serves as an important role model for future generations by revealing the musical identity of İsmail Hoca's style and attitude. When the literature is reviewed, it is seen that there are mostly written expressions about kaside, and there are almost no performance descriptions with note examples. Therefore, the primary objective of this research is to serve as an exemplary source for the kaside form. It is important in terms of researching other form structures in our Religious Music such as the Kaside form and transferring the performances to notation, as well as assimilating, preserving and transferring the musical identities of other important performers such as İsmail Doruk Hoca to future generations.

Keywords

Religious Music, Tekke, Mosque, İsmail Doruk, Makam Analysis

Citation:

Özkoç, Özkan. "Kaside Form in Turkish Religious Music: İsmail Doruk Example". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 634-649. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1680015

Date of Submission	04.19.2025
Date of Acceptance	06.20.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

İnsanlık tarihine bakıldığında bağlı oldukları benzer ya da farklı özelliklere sahip dinlerde, insanların inandığı yaratıcı ile arasında iletişim kurabilmek adına bir takım davranış biçimi geliştirdiği görülmektedir. Araştırmalara göre bu içselleştirilen davranış türlerinin yaratıcıya boyun eğme, beden ve ruhen ona bağlılığını dile getirmek, ona vasıl olmak ve kalplerinde O'nun tecelli bulabilmesi maksadı ile yapıldığı anlaşılmaktadır. Raks etme, kurban ve hediye takdim etme gibi eylemlerin yanında; buhur, tütsü gibi eşyaların araç olarak kullanıldığı ritüeller olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine birçok dinde olduğu gibi ritüellerde dini sözlerin ihtiva edildiği dualar ile harmanlanarak sığınmanın ve teslimiyetin sözlü ifadesi olarak belirmektedir. Ayrıca bu dualarda insanoğlunun inandığı yaratıcı arasında bir köprü oluşturmak ve aradaki perdeleri kaldırabilmek arzusu hakimdir. Allah ile insanı rabıta eden duaların gücünü, etkisini arttırmak için ise mûsikî kullanılmıştır. Mûsikînin etkisinin keşfedilmesiyle birçok alanda olduğu gibi dini meselelerde de mûsikî var olmuştur. Mûsikînin bazen din olarak algılandığı çoğu zaman da dinin temel aracı olarak kabul edildiği görülmektedir. İlk insanlarda mûsikînin din olarak algılanması ve öncelikle mûsikîsi ile din adamlarının ilgilenmiş olmaları bu düşünceyi güçlendirmektedir.[1]

İslam aleminde de mûsikînin tesiri fark edilmiş ve İslam kültürünün önemli bir parçası olarak kabul edilmiştir. Gönül[2] "*İslamiyet'ten Arapların belirli dönemlerinde mûsikî yapılarının yalınlığından bahsetmiş, göç ettikleri dönemlerde mûsikîyi hayvanlarının idaresinde kullanılan şiirlerin sonrasında basit nağmelere evrilmesinden söz etmiştir*". İslamiyet'ten önceki dinlerde ilkel sanat ve mûsikî türlerini mensup oldukları dini yaymak üstüne bir tutum sergiledikleri, bu sebeple nağmeli bestelere önem verdiklerinden kaynaklarda bahsedilmektedir. İslamiyet'in varlığında ise besteli bir mûsikîden söz edilmemekte, sebebinin ise kendi içinde muhafazakâr tutum ve sanat aleyhindeki görüşlerin sonucu olarak belirtilmektedir.[3] Arslan[4], dönemimizdeki İslâmi görüşlerin mûsikînin caizliği noktasında kabul görürlüğünün belirsizliğinden bahsetmiş, mûsikînin helalliği noktasında Hadis-i Şeriflerde olumlu yönde cevap bulunduğundan ve netlik kazandığından bahsetmektedir.

İslâmi kaideler içerisinde mûsikî varlığının lehine delil gösterilen bazı hadisler şöyle örneklendirilmektedir. Berâ' b. Âzib (r.a)' dan Resûlüllah (s.a.v.)'nin şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir:

"*Kur-ân'ı seslerinizle süsleyiniz. Çünkü güzel ses Kur'ân'ın güzelliğini arttırır.*"

Enes (r.a.)'dan rivayet edilmiştir ki, Resûllülah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

"*Her şeyin bir süsü vardır. Kur'ân'ın süsü de güzel sestir.*"[5]

Mûsikînin lehine gösterilen bazı ayetler de şöyle örneklendirilmiştir:

[1] Ahmet Hakkı Turabi, *Türk Din Mûsikîsi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 13.

[2] Mehmet Gönül, "Dinler ve Mûsikî", *İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikî Dergisi* 24 (2014), 43-62.

[3] Süleyman Uludağ, *İslam ve Mûsikî* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 15.

[4] Fazlı Arslan, *İslâm Medeniyetinde Mûsikî* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 343.

[5] Bayram Akdoğan, *Mûsikî ile ilgili 40 Hadis ve Şerhi* (Ankara: Mans Medya Yapım, 2017), 29-32.

"*De ki: Allah'ın kulları için yarattığı zîneti ve temiz rızkı kim haram kılmış"? De ki: Bunlar dünya hayatında mü'minler içindir. Kıyamet günü ise yalnız onlara özgüdür. İşte bilen topluluklar için ayrı ayrı açıklıyoruz.*"[6]

"*İman edip salih ameller işleyenlere gelince işte onlar cennet bahçelerinde sevindirilirler.*"[7]

"*Bu ayet ve hadislerden yola çıkarak günümüz İslâm dünyasında mûsikînin önemine vurgu yapılmakta ve dinimiz ve mûsikîmizin ayrılmaz bir bütün olduğu gösterilmektedir. Türk Din Mûsikî dersleri ilk olarak İlahiyat Fakülteleri içerisinde Ankara İlahiyat Fakültesinde 'Türk Din Mûsikî' adıyla seçmeli ders olarak başlatıldığı söylenmektedir*".[8] Türk Din Mûsikî üzerine yazılmış olan kaynaklar incelendiğinde mûsikî formları kapsamında Cami ve Tekke Mûsikîsi olarak iki bölümle sınıflandırıldığı görülmektedir. Cami Mûsikîsi, adından da anlaşılacağı üzere hane içinde gerçekleştirilen, içinde herhangi bir mûsikî aletinin olmadığı, sadece insan sesine dayalı bir mûsikî olarak bilinmektedir. Özcan[9], ezan, ihlas, kamet gibi kıraat türlerinin Cami Mûsikîsi'nde yer aldığından bahsetmekte, imamın kıraatı, Tekke Mûsikîsi'nde de Mevlevi ayini, na't, kaside mersiye durak, ilahi, şuğul, nefes gibi dini mûsikî formlarının varlığından söz etmektedir. Ayrıca Cami ve Tekke Mûsikîsinin ortak olarak icra edildiği formlar; ilahi, teşvih, şuğul, na't ve kaside şeklinde ifade edilmektedir.

Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı betimsel çalışma olan bu araştırma TRT Belgeselinde yayınlanan güftesi Yusuf Nalkesen' e ait olan "Takdiri İlâhi Dizi Dizidir" adlı kasidenin İsmail Doruk Hoca tarafından yapılan icrası çözümlenmiştir. Yapılan icra notaya alınarak transkripsiyon çalışması yapılmış ve makamsal olarak analiz edilmiştir. Transkripsiyon çalışmasında "Audacity" yavaşlatma programı kullanılmış ve elde edilen notalar "Mus2" programı ile bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Bu makale İsmail Hoca'nın üslup ve tavrını mûsikî kimliğini ortaya koyarak gelecek nesillere rol model olması açısından önem arz etmektedir. Literatür taraması yapıldığında kasideler hakkında daha çok yazılı ifadelere yer verilmekte, nota örnekli icra tarifi ise yeterli sayıda olmadığı tespit edilmektedir. Bu sebeple kaside formuna örnek kaynak olması çalışmanın temel amacıdır. Literatürde Cami ve Tekke Mûsikîsi'nin ortak formu olan kaside şu ifadeler ile tarif edilmiştir.

1. Kaside Formu

Öztuna'ya[10] göre Kaside; "Arap Edebiyatının en aşina şiir türlerinden biri olduğunu, tarihi süreçte İran ve Türk Edebiyatında da kabul gördüğünü belirtmektedir. Bu şiir türü yapı olarak Türk Divan Edebiyatında önemli bit yer tutan gazele benzediği aktarmaktadır. "Kaside kelimesinin Arapça "kasada" fiilinden ortaya çıktığı çoğulu "kasâid" olarak literatürde yer aldığı görülmektedir. Bu sözcük an sözcük anlam olarak bir yöne doğru yönelmek, bir hedefe varmak, plânlamak, niyetlenmek gibi anlamlar taşımaktadır.[11] Kaçar[12], "*Divan Edebiyatında yer alan şiir*

[6] Abdülkadir Tekin, *İslam'a Göre Ses ve Mûsikî Sanatı* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 88.

[7] Tekin, İslam'a Göre Ses ve Mûsikî Sanatı, 88.

[8] Bayram Akdoğan, *Türk Din Mûsikîsi Dersleri* (Ankara: Bilge Ajans Matbaa, 2010), 25.

[9] Nuri Özcan, "XVII. Ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Dînî Mûsikî", *Yeni Türkiye Stratejik Araştırma Dergisi* 57 (2014), 884.

[10] Yılmaz Öztuna, *Türk Mûsikîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000), 186.

[11] Mutçalı, 1995, 708, akt. Çağhan Adar, *Türk Müziği Formları* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2023), 82.

[12] Gülçin Yahya Kaçar, *Türk Mûsikî Rehberi* (Ankara: Maya Akademi Yayın Dağıtım Danışmanlık, 2012), 321.

türlerinden biri olan kasidelerin, özellikle dini içerikleriyle olanları ile ön plana çıktığından, biçim olarak taksim ve formuna yakınlığından ve usûl olgusu güdülmeden samimi duygularla doğaçlama olarak seslendirildiğini aktarmıştır." Turabi[13] ise kasidelerin, genellikle bir kişi övmek ya da kötülemek maksadı ile kaleme alındığı, çoğunlukla hükümdarlara ve yüksek mevkideki şahsiyetleri yüceltmek için yazıldığını belirtmiştir. Özellikle Allah'ın tekliğini ve yetkinliklerini konu alan kasidelerin Tevhid, Münâcât, Na't gibi çeşitlerini başlıklandırmıştır. "Özellikle XX. ve XXI. Yüzyılda yaşamış ve dini mûsikî alanında ünlenmiş mûsikîşinaslardan Hâfız Kemal, Hâfız Sami, Hâfız Sadettin Kaynak, Hâfız Hüseyin Sebilci, Bülbül Hoca (İsmail Doruk), Hâfız Bekir Sıtkı Sezgin, Hâfız Kâni Karaca gibi hanendelerin kasideler üzerine sayısız icralarda bulunduklarından söz edilmiştir".[14]

1.1. Kaside Formunun Güftekârı Yusuf Nalkesen'in Hayatı

Yusuf Nalkesen, 25 Aralık günü 1923 yılında o dönemde bir Osmanlı toprağı olan Üsküp' dünyaya gelmiş, altı kardeşin son ferdi olarak hayada adımını atmıştır. Annesi Hayriye Hanım, Baytar Kolağası Recep Efendinin kızıdır ve babası Mehmet Efendi ise Baytar Recep Efendinin yanında "Çavuş-Nalbant" olarak görev yapmıştır. İlkokulu Turgutlu'da okuyan Nalkesen, okuduğu yıllarda mûsikî ilgisini çekmiştir. 1934 yılında çıkarılan "Soyası kanunu" ile Nalkesen soyadını almıştır. 1936 yılında Ortaokulu dereceyle neticelendiren sanatçı, sınava tabii tutulmadan Balıkesir'in Necatibey Muallim Mektebi'nde eğitim hakkı kazanmıştır. Ağrı ilinin Tutak ilçesinde öğretmenlik görevine başlamış, İstanbul'da yedek subay askerliğe alınmıştır. 1946 yılına kadar dikkatine çeken müzikleri amatör olarak dinlemiş, 1948'li yıllarda rastlantısal olarak eski bir ud ile hiçbir hocadan yardım almadan mücadele vererek, yılmadan şevk ile mûsikî yolculuğuna devam etmiştir. 1952 yılında İzmir'de Saz Sanatçılığını kazanan sanatçı, öğretmenlik görevini de bırakmamıştır. 1970 yılına kadar sanatçı görevine devam etmiş, 1985'te sanatçı arkadaşlarının beraberliği ile Kültür Bakanlığı İzmir Devlet Klasik Türk Müziği Korosu kurulmuş ve yeni görevine 1995 yılına kadar Uzman Müzikolog olarak devam etmiştir. 1956'nın Eylül ayında bestelediği "Veda Busesi" eseri ile hayatında yepyeni bir döneme geçmiş ve bestesi Türk halkı tarafından oldukça ilgi görmüş, dillerinde pelesenk olmuştur. Devam eden süreçte; "Avuçlarımda Hala Sıcaklığın Var", "Kapın Her Çalındıkça", "Dargın Ayrılmayalım" gibi pek çok bestesi dinleyenlerin hafızalarına kazınmış, silinmemiştir. 1998'de Kültür Bakanlığı tarafından Devlet Sanatçısı unvanı takdim edilmiştir. 700 civarında bestesi ve yaklaşık 1000'e değin güftesi bulunmaktadır. Araştırmaya konu olan "Takdir-i İlâhi Dizi Dizidir" adlı eseri 1982 yılında kaybettiği kızı için yazmıştır. Yusuf Nalkesen, 1 Ocak 2003 yılında sabaha doğru saat 07:00 de İzmir'deki evinde 80 yaşında böbrek yetmezliği nedeniyle devam ettiği diyaliz tedavisine giderken, geçirdiği bir kalp krizi sonucu hayata gözlerini kapadı.[15]

[13] Turabi, *Türk Din Mûsikîsi*, 155.

[14] Mehmet Öncel, "Türk Din Mûsikîsi'nde Kaside Formu (Hâfız Emin Işık Örneği)", *AÜİB İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2018), 310.

[15] Süleyman Ferit Nalkesen, *Yusuf Nalkesen Hayatı ve Eserleri* (İzmir: Karşıyaka Belediyesi, Mediform Ambalaj Matbaa, 2015), 11.

1.2. Kasidehan İsmail Doruk'un Hayatı

İsmail Bülbül olarak ünlenen hocanın asıl adı İsmail Doruktur. 1929 da Eskişehir'de doğmuştur. Babasının adı Hilmi Sırrı Efendi, annesinin adı Şerife hanımdır ve iki kardeşlerdir. Çocukluğu Odunpazarı'nda geçmiştir. 21 yaşında Emine Yavaş ile evlenmiştir. İlk din eğitimini Hacı Hâfız Hoşgör'den almıştır. İstanbul'da radyoya 1950 yılında imtihana girmek istemiş başvuru yapmış fakat babaannesi razı gelmeyince Eskişehir Şeker Fabrikasında alım-satım memuru olarak işe başlamış, kardeşi ile basma fabrikasında çalışmıştır. Kızının zoruyla 1966 yılında İstanbul'da girdiği sınavı kazanarak müezzin olmuş ve İstanbul'da çalışmaya başlamıştır.[16] Hâfızlığı yoktur. 60'lı yıllar İstanbul Yeni Cami'nde altı yıl ,70'li yıllarda Bursa Ulu Cami'nde iki yıl kadar görevini yerine getirmiştir. Her gün sefer tasını alıp Yeni Camiye vapurla gitmiş, akşam yatsıdan sonra vapurla Üsküdar'daki evlerine gelmiştir.[17] 80'li yıllarda televizyonlarda sözleri Yunus Emre'ye ait olan bülbül kasideyi okumasıyla tanınmış ve İsmail Bülbül Hoca mahlasıyla ünlenmiştir. İstanbul'da çalıştığı zamanlarda Selimiye Camii hocası bestekâr Hafız Sadettin Kaynak ve bestekâr, Şair Yusuf Nalkesen 'in öğrencisi olmuştur. 1993 yılında Yusuf Nalkesen yönetmenliği yaptığı "Uzelli Sterio" firması tarafından "Münacat Kasideler ve İlahiler", devamında yine aynı firma üzerinden "Mevlîd-i Şerif" adında iki albümü vardır.[18] Özel günlerde televizyon programlarına davet edilen Bülbül Hoca, Şef-Bestekâr Ahmet Hatipoğlu yönetiminde kasideler okumuştur.[19] Rahatsızlığı sebebiyle Bursa'dan dönen Bülbül Hoca, önce Odunpazarı Sivrioğlu Cami'sinde müezzinliğe başlamıştır. Sonra Akarbaşı Camisi, Çarşı camisi en son Reşadiye camisinde müezzinlik yapmıştır. Emekli olduktan sonra Çarşı Cami arkasına kolonyacı dükkânı açarak kalan ömrünü devam ettirmiştir. Ayşe, Süleyman, Şerife, Murat ve Nazife adında beş çocuğu vardır. İsmail Doruk Hoca 2000 yılında 25 Eylül günü vefat etmiştir.[20]
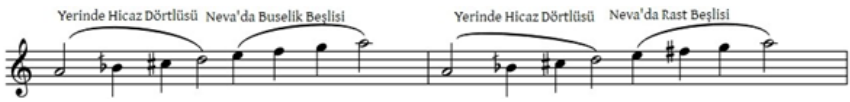
2. Takdiri İlâhi Dizi Dizidir Adlı Kasidenin Makamı (Hicaz Makam Örneği)

Kaynaklara bakıldığında hicaz makamının durağı (kararı) dügâh (lâ) perdesi, yedenin makam ailesine göre nim zirgüle ve rast perdesi olarak farklılık gösterebileceği yazılmaktadır. Güçlü perdesi tanımı olarak da hicaz-hümayun (re) uzzal-zirgüle (mi) hicaz ailesi olarak değişiklik olabileceği anlatılmaktadır. Makamın inici-çıkıcı bir seyir hareketiyle başlayabileceği, güçlü perdesinin de varlığı göz önünde bulundurulduğunda, güçlü perdesi nevâ (lâ) perdesi ise üzerinde buselik ve rast çeşnili yarım kalışların yapılabileceği, güçlü perdesi hüseyni ise üzerinde uşşak ve hicaz çeşnili yarım kalış yapılabileceği kaynaklarda gösterilmiştir. Makamın istidâtı olan nim hicaz ve dik kürdi üzerinde çeşnisiz olarak asma kalışların adet edinildiği özellik olarak aktarılmıştır. Bazı eserlerde donanımda dik kürdi ve nim hicaz perdesi belirtilmiş, gerekli değiştiriciler eser içinde belirtilmiştir. Seyir basamağı yani cümle başlangıçları ise inici-çıkıcı veya çıkıcı inici gibi tanımları kullanılmaktadır. Bu tanımlar makamın güçlü civarında başlayabileceği anlamına gelmektedir.

[16] K1, Kişisel Görüşme, 25 Nisan 2025.
[17] K2, Kişisel Görüşme, 25 Nisan 2025.
[18] K3, Kişisel Görüşme, 25 Nisan 2025.
[19] K4, Kişisel Görüşme, 25 Nisan 2025.
[20] K5, Kişisel Görüşme, 25 Nisan 2025.

Şekil 1

Hicaz Hûmayun Makamı Dizisi



Seyir hareketi ise şöyle tanımlanabilmektedir. Karar veya güçlü neva perdesinde cümle açılışı yapılarak melodik kurgular güçlü perdesi üzerinde merkezlendirilmektedir. İlgi pede üzerinde buselik çeşnili ya da rast çeşnili olarak yarım bir kalış gösterilmektedir. Güçlü perdelerinin farklılığı beraberinde çeşni farklılığını da getirmektedir. Yukarıda belirtilen dizide güçlü perdesi üzerindeki buselik beşlisi ve rast beşlisi gösterilmektedir. Buradaki evç-acem perde geçişleri makamın özelliği olan önem noktalar olarak belirtilmektedir. Aydemir de "güçlü konumda neva (re) perdesi odağında çeşniler yapılırken melodik kurguların rast çeşnisiyle çıkıcı olarak yürütülüp, sonrasında buselik çeşnisiyle inici melodik cümlelerin seyir hareketi sırasında evç-acem perde değişimlerinin gerçekleştirilebileceğinden, devamında Nim hicaz ve Dik Kürdi perdeleri üzerinde yapılan çeşnisiz asma kalışların yaygınlığından söz etmektedir.[21] Bütün asma kalışlar yapıldıktan sonra dügâh perdesinde yedenli veya yedensiz tam karar verilmektedir.

2.1. Takdiri İlâhi Dizi Dizidir Adlı Kasidenin İcrasında Kullanılan Süsleme Elemanları

Türk Mûsikîsi'nde olduğu gibi Dini Mûsikîde de ses ve saz icracıları eserlerin ana dokusunu bozmamak kaydı ile kendi üslup-tavırlarını ve kimliklerini ortaya koymak amacıyla bir takım süsleme öğeleri kullanmaktadır. Kullanılan bu öğeler eserlerin mûsikîde ifade gücünü arttıran önemli unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca; eser içinde kullanılan süsleme nüansları icracın müzikal becerileri hakkında bilgi vermeni yanında güfte içindeki kelimelerinde anlam gücünü arttıran ve dinleyen kitleler arasında önemli bir köprü olan, kitleleri etkileyen müzikal ifadelerdir. Torun süsleme elemanlarını nota üzerinde nasıl belirtildiği ile ilgili bilgiler vermiştir.[22] Kaçar[23], "Süsleme elemanlarının nota üzerinde küçük notalar halinde yazıldığını, kullanım durumuna göre nota değerlerinin belirlendiğini ve süslemelerin yapılırken usûl dışına çıkılmaması gerektiğini vurgulamıştır ve bu süslemelerin neler olduğu hakkında bilgi vermiştir". Söz konusu İsmail Doruk Hoca da kasidenin icrasında bir takım süsleme öğelerini müzikal ifadelerinde kullanmıştır. Bu süsleme öğeleri ve tanımları şu şekildedir.

2.1.1. Çarpma

"Küçük yazılan tek notadır. Daha çok (𝅘𝅥𝅯), bazen de (𝅘𝅥𝅯) şeklinde eğimli çizgiler ile kesilmiş küçük sekizlikle yazılır".[24] Kaçar[25] çarpmaların özellikleri ve buna bağlı olarak çarpma çeşitleri

[21] Murat Aydemir, *Türk Müziği Makam Rehberi* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2014), 159-161.

[22] Mutlu Torun, *Ud Metodu Gelenekle Geleceğe* (İstanbul: Çağlar Yayınları, 1996), 282.

[23] Gülçin Yahya Kaçar, "Geleneksel Türk Sanat Müziği'nde Süslemeler ve Nota Dışı İcralar", *Gazi Eğitim Fakültesi Dergi* 25/2 (2005), 217.

[24] Torun, *Ud Metodu Gelenekle Geleceğe*, 282.

[25] Kaçar, "Geleneksel Türk Sanat Müziği'nde Süslemeler ve Nota Dışı İcralar", 218.

üzerinde durmuş, bahsetmiştir. Ayrıca çarpmaların konumu ve şiddeti bakımından icrasının Batı ve Türk Müziği'nde kullanım sıklığının değişebileceği üzerinde durmuştur.

2.1.2. Vibrato

"Sözlü müzikte sesi daha yumuşak zengin ve etkileyici duyulması için titreşim tekniği olarak belirtilmekte ve özellikle üflemeli, telli ve yaylı çalgılarda kullanılan sesin dalgalandırılması olarak kaleme alınmaktadır".[26] Özbilen'e[27] göre ise; "Vibratonun sesin hızlı aralıklarla dalgalandırılması ve uzatılması, seslendirenin gırtlak hareketleri ile nota değerlerinin bir kısmının veya tamamının doldurulması şeklinde tanımlamıştır. Ayrıca vibratonun kullanımının ses can kattığını ve kelimelerin anlatımını güçlendiren bir ifade biçimi olarak aktarmıştır". Vibrato eserlerde uygulanmak istenen nota üzerinde kısaltma olarak (vib.) şeklinde gösterilmektedir.

2.1.3.Glissando ve Portamento

Kaynaklara göre glissando ve portamentonun birbiri ile benzeştiği fakat küçük nüans farklılıklarının olduğu belirtilmektedir. Her iki süsleme öğesinin tanımında bağlı (legato) bir şekilde seslerin kaydırılması ifadeleri kullanılmaktadır. Nitekim Gazimihâl[28] de benzer tanımları kullanmaktadır. Kaydırma terimleri glissandolarda telli, tuşlu ve yaylı olmak üzere farklı kullanım yöntemlerinden bahsedilmektedir. Glissando tekniği iki ses veya bir oktav ses aralında hızlı bir şekilde icrası yapılırken, portamento tekniği ise iki ses arasında daha ağır ve naif bir kaydırma geçişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Benzer tarife göre ise Gazimihâl[29] portamento tekniğinin kullanım yerlerinden ve kullanım özelliği açısından benzer ifadeler kullanmaktadır. Özbilen portamento tanımında yanaşık seslerin geçişindeki ses münasebetleri ve uyumundan söz etmektedir. Ayrıca kullanıldı müzik türünden bahsetmektedir. [30] Kaynak eserlerde Glissando süslemeleri nota üzerinde "g." veya "gliss" kısaltmasıyla gösterilirken, portamento süslemeleri "port." veya "p." kısaltmalarıyla ifade edilmektedir.

2.1.4. Mordan

Say[31], "Asıl sesle komşusu arasında çok hızlı gidiş geliş yoluyla asıl sesin vurgulanmasını hedefleyen bir ifade biçimi alarak tanımlamaktadır". Sözer[32] ise, "Barok döneminin önemli enstrümanlarından klavsen müziğinde kullanılan bir çeşit süsleme tekniğinden bahsetmekte, ilgili notanın iki ya da üç kez (tırmalar gibi) çırpılmasını sağlayan trill çeşidi olarak belirtmektedir". Mordan işareti nota üzerinde (𝆖) ya da ters mordan (𝆗) işareti ile gösterilmektedir.

[26] Ahmet Say, *Müzik Sözlüğü* (Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 2012), 562.

[27] Nesibe Özgül Özbilen, *Fasıl Şarkıcılığı Açısından Türk Makam Müziği'nde Süslemeler*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2007, 20.

[28] Mahmut Ragıp Gazimihâl, *Mûsikî Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1961), 103.

[29] Gazimihâl, *Mûsikî Sözlüğü*, 208.

[30] Özbilen, *Fasıl Şarkıcılığı Açısından Türk Makam Müziği'nde Süslemeler*, 17.

[31] Say, *Müzik Sözlüğü*, 352.

[32] Vural Sözer, *Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1996), 507.

2.1.5. Grupetto

"Küçük grup. Üç-dört notadan oluşan ses kümesi, gruplaşması. Grupları oluşturan notalar ayrı ayrı yazılmadıkları zaman, çevresinde gruplaşacak asıl notanın üst ya da altına "S" harfine benzeyen (∾) işareti konur". [33]

2.1.6. Trill

Say[34], "Müzikte en çok kullanılan süsleme yöntemlerinden biri olduğundan, ilgili temel ses ile yakınına komşu olan ses arasında oldukça hızlı bir şekilde gidiş gelişler ile uzun süreli olarak uygulanabileceğinden söz etmiştir". Kaçar[35] ise, "Bu süsleme türünün nota üzerinde bir yarım ton veya daha geniş aralıklı bir üst ses ile esas ana sesin dönüşümlü olarak icra edilmesi şeklinde tariflemiştir". Triller uygulanacak nota üzerinde (tr.) işareti ile gösterilmektedir.

2.2. Takdiri İlâhi Dizi Dizidir Adlı Kasidenin Eserin Makamsal Açından Analizi ve Süsleme Öğelerinin Kullanımı

Araştırmanın bu bölümünde güftesi Yusuf Nalkesen'e ait olan "Takdiri İlâhi Dizi Dizidir" adlı kasidenin, Nalkesen'in öğrencisi İsmail Doruk Hoca'nın icra sırasında kullandığı süsleme öğeleri ve makam anlayışı bakımından incelemesi yapılmıştır. Sözü edilen kasidenin TRT Belgeseli olan işitsel-görsel kaydı ve Nalkesen'in yönetmenliğindeki Uzelli Sterio şirketi tarafından yapılan albüm olmak üzere iki adet performans belirlenmiştir. Doruk Hoca kaside okuyuşlarında aynı makamda seslendirmeyi tercih etse de kasidelerin irticali olması sebebiyle makamın farklı seyir özelliklerinden faydalanmıştır. TRT Yusuf Nalkesen belgeselinin işitsel-görsel ve anlık kayıt olması, buna bağlı olarak gözlem tutarlılığının ve anlaşılırlığın sağlanması açısından bu çalışmada tercih edilmiştir. İcra edilen kasidenin kız ney akordun (4 ses) bir oktav üstünden seslendirildiği ve icranın metronom değeri = 80 bpm olduğu tespit edilmiştir. İcra kaydının porte üzerinde transkripsiyonu bolahenk ney akordu (yerinden) üzerinden aktarılmıştır. Kaside örneğinde kullanılan süsleme öğeleri ve sıklıkları Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1

Kaside İcrasında Kullanılan Süsleme Öğeleri

Süsleme Elemanları	Dizek Numaraları	Kullanım Sıklıkları
Çarpma (𝆕)	2,3,4,5,6,7,8,9,10,11,12,13,14,15	54
Vibrato (vib.)	1,2,3,4,5,6,7,10,12,14,15	19
Mordan (𝆔)	13,14,	5
Glissando (gliss.)	7,8,14,15	5
Portamento (p.)	4,10	3
Grupetto (∾)	12,13,14,15	4
Trill (tr.)	4,11,12	3
Nefes Yerleri (𝄐)	Her dizek sonu kullanılmıştır.	15

[33] Sözer, *Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi*, 290-291.

[34] Say, *Müzik Sözlüğü*, 528.

[35] Kaçar, "Geleneksel Türk Sanat Müziği'nde Süslemeler ve Nota Dışı İcralar", 221.
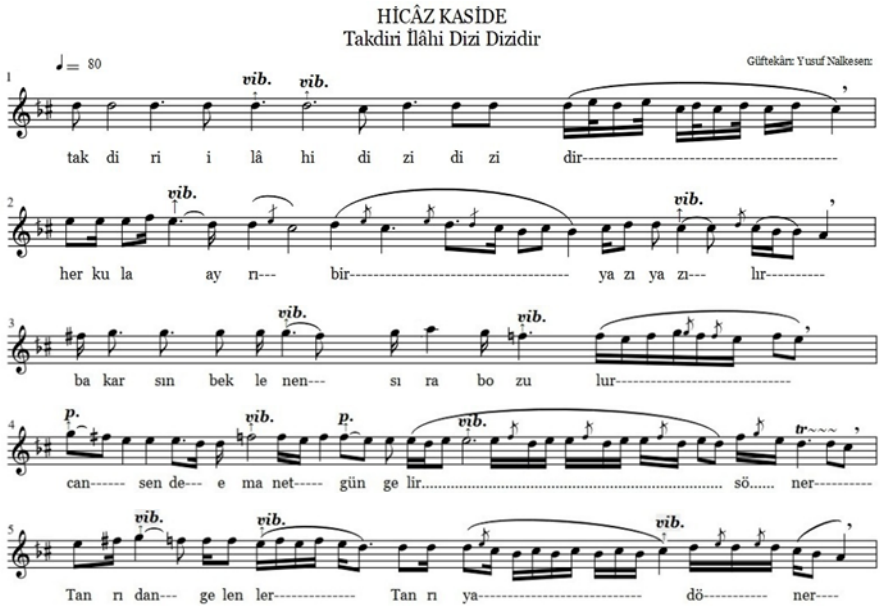
TRT arşivinde Yusuf Nalkesen belgeselinde İsmail Doruk Hoca'nın seslendirdi kaside ait kayıt aşağıda verilmiştir.

Şekil 2

İsmail Doruk Hocanın Hicaz Hûmayun Makamındaki Kaside Örneği (TRT Belgeseli)

Şekil 3

İsmail Doruk Hocanın Hicaz Hûmayun Makamındaki Kaside Örneği (Birinci Bölüm)

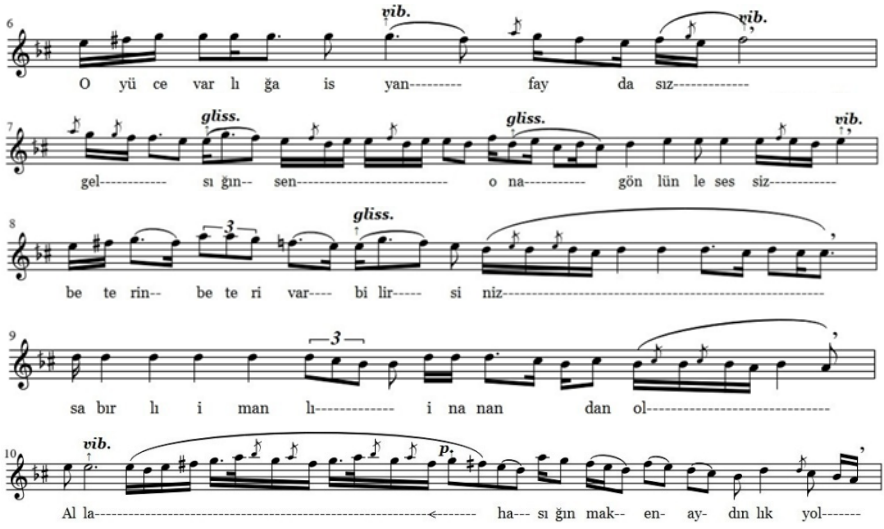


İlk dizekte makama güçlü neva perdesi bölgesini merkezlendirerek seyir hareketi başlatılmış ve melodik yürüyüşler ile nim hicaz perdesinde çeşnisiz asma kalış yapılmıştır. İkinci dizekte hüseyni perdesiyle cümle açışı yapılmış, nim hicaz ve dik kürdi perdelerinde makamın geleneği olan çeşnisiz asma kalışlar yapılarak dügâh perdesinde ilk tam kalış gerçekleştirilmiştir. Üçüncü dizekte evç perdesiyle yeni bir açış yapılarak seyir hareketi gerdaniye perdesinde bir süre merkezlendirilmiş ve muhayyer perdesine dokunduktan sonra evç-acem perdesi geçişiyle hüseyni perdesinde cümle sonlandırılmıştır. Dördüncü dizekte gerdaniye perdesinden dik acem perdesine ses kaydırılmış ve acem perdesi vurgulanmıştır. Hüseyni perdesi çarpmalar ile vurgulandıktan sonra neva perdesi üzerinde buselik çeşnisi ile asma kalış yapılmış, devamında nim hicaz perdesinde çeşnisiz asma kalışla cümle sonlandırılmıştır. Beşinci dizekte de yine

hüseyni perdesiyle başlayan seyir hareketi evç-acem perde geçişleri yapıldıktan sonra buselik üçlüsü ile neva perdesinde merkezlendirildikten sonra ikinci kez dügâh perdesinde cümle tamamlanmış, ilk bölüm sonlandırmıştır. Süsleme öğeleri olarak incelendiğinde bu bölümde acem-neva perdesi bölgesinde çarpmalar ile neva perdesi vurgulanarak karar hissi güçlendirilmiştir. Vibrato süslemeleri genellikle uzun süreli notalar üzerinde kullanılmıştır. Portamento süslemeleri ise gerdaniye-dik acem-acem-hüseyni perdeleri odaklı iki ses arasında kaydırma tekniği olarak kullanılmıştır. Bu bölümde çarpma 14 kere, vibrato 11 kere, portamento 2 kere kullanılmıştır. Her dizek sonunda bir kere nefes alınmıştır.

Şekil 4

İsmail Doruk Hocanın Hicaz Hûmayun Makamındaki Kaside Örneği (İkinci Bölüm)

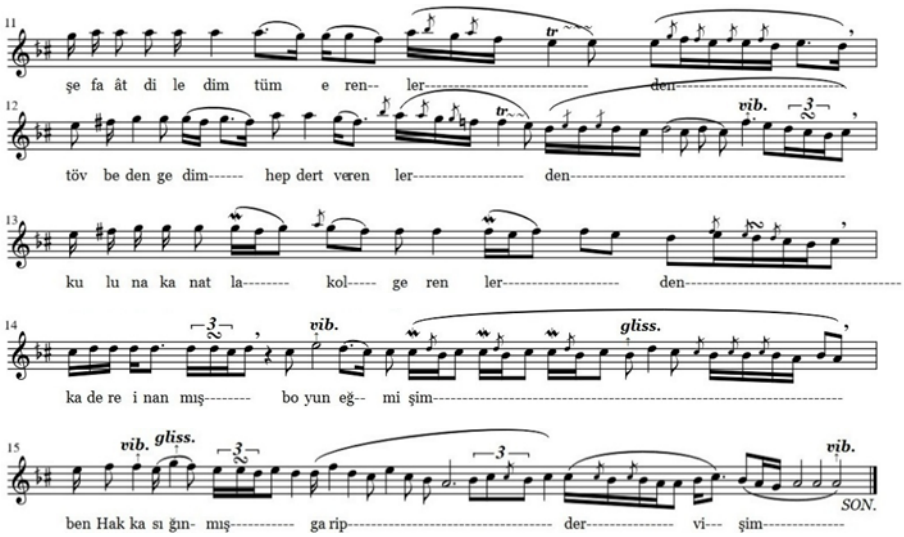


Altıncı dizekte hüseyni-evç-gerdaniye üçlüsüyle girizgâh yapılarak gerdaniye perdesi üzerinde durulmuş, evç acem perde geçişleriyle acem perdesi vurgulanmıştır. Yedinci dizekte seyir hareketi gerdaniye perdesi ile başlamış, çarpmalar ile hüseyni perdesi civarında melodik yürüyüşler devam ederek hüseyni perdesinde güçlü gibi kalış yapılmıştır. Sekizinci dizekte daha önce bahsedilen hüseyni-evç-gerdaniye üçlüsü ile benzer bir giriş ile cümle başlatılmış, muhayyer perdesine dokunulduktan sonra buselik çeşnisiyle neva perdesinde kalış yapıldıktan hemen sonra nim hicaz perdesinde çeşnisiz asma kalış yapılmıştır. Dokuzuncu dizekte güçlü neva perdesiyle girizgâh yapılarak dik kürdi perdesinde çeşnisiz asma kalış yapıp dügâh perdesine inilmiştir. Onuncu dizekte seyir hareketi hüseyni perdesi merkezlendirilerek başlatılmış, neva-muhayyer bölgesinde rast beşlisi gösterildikten sonra evç-dik acem-acem perde geçişleri kullanılarak inici seyir hareketiyle dügâh perdesinde cümle tamamlanmıştır. Vibrato süslemeleri yine uzun süreli notalar olan gerdaniye-acem-hüseyni perdeleri üzerinde tercih edilmiş, hüseyni-gerdaniye, hüseyni-nim hicaz perdeleri geçişlerinde glissando nüansları kullanılmış, portamento süslemesi gerdaniye-dik acem-hüseyni-neva perdeleri üzerinde kaydırma yapılmış ve nota üzerindeki çarpmalar ile ilgili notaların ifadeleri güçlendirilmiştir.

Bu bölümle çarpma 16, vibrato 4, glissando 3, portamento 1 kere kullanılmıştır. Her dizek sonunda bir kere nefes alınmıştır.

Şekil 5

İsmail Doruk Hocanın Hicaz Hûmayun Makamındaki Kaside Örneği (Üçüncü Bölüm)



On birinci dizekte muhayyer perdesi bölgesinden bir meyan mahiyetinde bir girizgâh yapıldıktan sonra inici bir melodik yürüyüşle güçlü neva perdesi üzerinde buselik çeşnisi ile yarım karar yapılmıştır. On ikinci dizekte hüseyni-evç-gerdaniye nişabur üçlüsü ile devam eden seyir hareketi muhayyer perdesine dokunulduktan sonra evç-acem perde geçişi sağlanmış, yine buselik beşlisi ile güçlü neva perdesinde buselik çeşnili yarım kalış gösterilmiş, devamında nim hicaz perdesinde çeşnisiz asma kalış yapılmıştır. Benzer seyir hareketleri on üçüncü dizekte de devam etmiştir. On dördüncü dizekte neva perdesi ile başlayan melodik yürüyüşler on beşinci dizek ile acem perdesi merkezinden inici seyir hareketleriyle rast perdesine kadar inilerek dügâh perdesinde tam karar verilmiş ve seyir sonlandırılmıştır. Süsleme öğeleri olarak çarpmalar ile asıl perdelerin ifade gücü arttırılmış, hüseyni ve neva perdelerin trill süslemesi tercih edilmiş, hüseyni, nim hicaz ve neva perdesi merkezli grupetto kullanmış, gerdaniye, acem, nim hicaz perdesi üzerinde mordan kullanılmış, vibratolar ise genellikle uzun süreli notalar üzerinde tercih edilmiştir. Bu bölümde çarpma 24, trill 2, grupetto 3, mordan 5 ve vibrato 4 kere ifade edilmiştir. Her dizek sonunda bir kere nefes alınmıştır.

Sonuç

Araştırmalara göre güftesi Yusuf Nalkesen'e ait olan "Takdiri İlahi Dizi Dizidir" adlı şiirin kaside formunda iki kaydı öğrencisi İsmail Doruk Hoca tarafından icra edilmiştir. TRT Nalkesen belgesi (1984) ve Uzelli Sterio (1993) albümünde hicaz makamında örneklendiren Doruk Hoca, irticali icrası sebebiyle tamamen farklı makam seyir örnekleri sunmuş ve müzikal bilgi ve seyir becerisini sergilemiştir. Her iki icra incelendiğinde TRT belgeseli kız ney (4 ses) akordun oktavı,

albüm kaydı ise süpürde ney (1 ses) akordun oktavı üzerinden icrasının yapıldığı anlaşılmıştır. Pest (kalın) makam dizisini de göz önünde bulundurulduğunda icracının oldukça geniş bir ses aralığına sahip olduğu tespit edilmiştir.

İsmail Doruk Hoca araştırmada kaynak gösterilen hicaz makam tarifine aynı şekilde riayet etmiş, makam tarifinde bahsedilen temel asma kalışları seyir örneğinde tariflemiştir. Ayrıca kendine özgü makam seyir örneği de sunmuştur. Buna göre seyir örneğinde güçlü neva perdesinin yanında, hüseyni ve gerdaniye perdelerini merkezlendirerek güçlü perdesi gibi örneklendirilmiştir. Hüseyni-evç-gerdaniye nişabur üçlüsünü seyir cümlesinde sıkça gösterilmesi, evç-acem perde geçişleri ile birlikte hüseyni-gerdaniye-acem perdesi merkezinde gösterilen glissando örneklerinin sunulması Doruk Hoca'nın makamsal cümle kurgusunu tarifler niteliktedir. Makam seyrinde herhangi bir makam geçkisi gösterilmemiş, sade bir makam anlayışı ortaya koyulmuştur. Eser içinde nefes alımları cümle sonunda yapılmış, böylece güftenin de anlaşılırlığı sağlanmıştır. Bununla birlikte kaside içinde kullanılan çarpma, vibrato, glissando, portamento, grupetto, mordan, trill süsleme öğelerinin tiz bölgelerde ustalıkla örneklendirilmesi, ayrıca belirtilen süsleme örneklerinin kullanım yerleri ve sıklığının belirtilmesi İsmail Doruk Hoca'nın üslûp ve tavır anlayışını kavrama noktasında önemli sonuçlar vermektedir. İsmail Hoca'nın makam seyir anlayışı ile süsleme ifadelerini kullanarak müzikal becerilerini sergilemesi, üslûp-tavrının anlaşılması gelecek nesiller için örnek teşkil etmektedir. Ayrıca kaside formunun anlaşılabilirliği noktasında önemli bir kaynak niteliğindedir.

Literatürde Türk Din Mûsikîsi'ndeki kaside formu üzerine yazılmış icracı ve nota örnekli çok az kaynağın olduğu görülmektedir. Yetersiz kaynak sebebi ise irticali yapılan icraların usulsüz ve notaya aktarımlarının zor olduğu sonucudur. Başta kaside formu olmak üzere mûsikîmizdeki diğer form yapılarının araştırılması, örnek teşkil eden önemli icracılarımızın müzikal kimliklerini, anlayışlarını anlama ve kavrama yolunda icralarının dinlenmesi, makamsal teknik analizlerinin yapılarak nota transkripsiyonlarının yapılması önerilmektedir.

Kaynakça

Adar, Çağhan. *Türk Müziği Formları*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2023.

Akdoğan, Bayram. *Türk Din Mûsikîsi Dersleri*. Ankara: Bilge Ajans Matbaa, 2010.

Akdoğan, Bayram. *Mûsikî ile ilgili 40 Hadis ve Şerhi*. Ankara: Mans Medya Yapım, 2017.

Arslan, Fazlı. *İslâm Medeniyetinde Mûsikî*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

Aydemir, Murat. *Türk Müziği Makam Rehberi*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2014.

Gazimihâl, Mahmut Ragıp. *Mûsikî Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1961

Gönül, Mehmet. "Dinler ve Mûsikî". *İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikî Dergisi* Sayı: 24 (2014), 43-62.

Kaçar, Gülçin Yahya. "Geleneksel Türk Sanat Müziği'nde Süslemeler ve Nota Dışı İcralar". *Gazi Eğitim Fakültesi Dergi* 25/2 (2005), 215-228 Sayfa.

Kaçar, Gülçin Yahya. *Türk Mûsikî Rehberi*. Ankara: Maya Akademi Yayın Dağıtım Danışmanlık, 2012.

Nalkesen, Süleyman Ferit. *Yusuf Nalkesen Hayatı ve Eserleri*. İzmir: Karşıyaka Belediyesi, Mediform Ambalaj Matbaa, 2015.

Öncel, Mehmet. "Türk Din Mûsikîsi'nde Kaside Formu (Hâfız Emin Işık Örneği)". *AÜİB İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2018), 306-322.

Özbilen, Nesibe Özgül. *Fasıl Şarkıcılığı Açısından Türk Makam Müziği'nde Süslemeler*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2007.

Özcan, Nuri. "XVII. Ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Dînî Mûsikî". *Yeni Türkiye Stratejik Araştırma Dergisi* Sayı:57 (2014), 882-894.

Öztuna, Yılmaz. *Türk Mûsikîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000.

Say, Ahmet. *Müzik Sözlüğü*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 2012.

Sözer, Vural. *Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1996.

Tekin, Abdülkadir. *İslâm'a Göre Ses ve Mûsikî Sanatı*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Torun, Mutlu. *Ud Metodu Gelenekle Geleceğe*. İstanbul: Çağlar Yayınları, 1996.

Turabi, Ahmet Hakkı. *Türk Din Mûsikîsi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.

Uludağ, Süleyman. *İslam ve Mûsikî*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

Kırâat-i ‘Aşereye Göre Basra ve Şam Kırâatlerinde İmale ve Dil Bilimsel Analizi*

Şeyda Atmaca
0000-0001-9152-8967 | satmaca@cu.edu.tr
Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi Anabilim Dalı, Adana, Türkiye
ROR ID: 05wxkj555

Öz

İslamî ilimler içerisinde önemi haiz olan ilimlerden birisi de Kur’an-ı Kerim ve kırâat ilmidir. Zira kırâat ilmi içerisinde barındırdığı pek çok mesele ile ön plana çıkmaktadır. Bu meseleler tarih boyunca çeşitli eserler ve çalışmalarla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu anlamda Kur’an tarihi, tecvit ve kırâat ile ilgili hususlar incelemeye tabi tutulmuş ve modern dönem çalışmalarına da konu teşkil etmiştir. Ancak kırâat ilminin ihtiva etmiş olduğu meseleler göz önüne alındığında üzerinde yeteri kadar durulmayan konuların da olduğu tespit edilmiştir. Bu meselelere öncelik verildiğinde anlaşılmasında ve uygulanmasında güçlük çekilen bazı kâidelerin olduğu görülmüştür. Bunların başında ise imale bahsinin geldiği anlaşılmıştır. Bu özel durumuna binaen imale bahsinin modern dönem kırâat ilmi çalışmalarına dahil edilerek detaylıca açıklanmasının gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu anlamda makalemizde kırâat ilmi içerisinde yer alan ve uygulanma usulüyle farklılık arz eden imaleden bahsedilecektir. Usul ihtilaflarına dahil olan imale konusu ele alınmadan önce kısaca tanımının yapılması gerekmektedir. Buna göre imale elif harfinin yâ harfine, fetha harekenin ise kesra harekeye meylettirilerek okunması anlamına gelmektedir. Kırâat-i ‘aşere içerisinde imale uygulamalarının hangi durumlarda ve ne sıklıkla uygulandığı farklılık arz etmektedir. Bu yönüyle imalenin, kırâat-i ‘aşere içerisindeki bazı kırâatlerde sıkça rastlanan bazılarında az, bazılarında ise hiç uygulanmayan bir usul farklılığı olarak geçtiği görülmektedir. Buradan hareketle çalışmamızın konusunun dil bilimsel analizlerine de yer vermek suretiyle imale usullerinin, kırâat-i ‘aşereye göre Basra kırâatlerinden olan Ebû ‘Amr ile Ya‘kûb, Şam kırâatinden olan İbn Âmir kırâatine göre incelenmesi ve uygulanış biçimlerinin Meryem ile İsrâ sûresi özelinde ortaya çıkarılması olduğu ifade edilebilir. Fem-i muhsin bir hocadan öğrenilmesi gereken ve bu yönüyle de uygulama esaslı bir kırâat usulü olan imalenin öğrenilmesinde ve uygulanmasında çeşitli problemlerin yaşandığı görülmektedir. Bu anlamda çalışmamızda bu sorununun bir nebze olsun bertaraf edilmesi açısından kırâat-i ‘aşereye göre Basra ve Şam kırâatlerindeki imale usullerinden bahsedilmek suretiyle imalenin icra edilmesine katkı sağlanması amaçlanmaktadır. Zira imalenin Kur’an kırâatindeki uygulanma sıklığı ve durumu göz önüne alındığında kırâat ilmi açısından önemli olduğu görülmektedir. Her yönüyle detaylı incelenmesi gereken bir konu olması açısından çalışmamızda sadece kırâat-i ‘aşere imamlarından Basra ve Şam’a mensubiyeti olanların kırâatlerindeki imale usullerine yer verilmiştir. Ayrıca çalışmamızda zikredilen bu usullerin Meryem ve İsrâ sûrelerindeki uygulamaları kapsadığı da belirtilebilir. Çalışmamızda izlenilen yönteme gelince kırâat ilmine göre imaleyi konu alan eserlerden istifade edilerek literatür taraması yapılmış ve bu minvalde kırâat imamlarının imale usulleri analize tabi tutulmuştur. Bu doğrultuda makalemiz iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk olarak araştırmanın amacı belirtildikten sonra kırâat ilminde imalenin öneminden bahsedilmiş ve imalenin tanımına yer verilmiştir. Ayrıca imalenin gayesi, sebepleri, engelleri, Arap kabileleri içindeki durumuna da değinilerek önemi üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Bu alt başlıklarda hem kurranın hem de dil âlimlerin görüşlerine de yer verilmiş ve bu anlamda bir mukayesede de bulunulmuştur. Binaenaleyh imalenin kendi içerisinde imale-i kubrâ ve imale-i suğrâ şeklinde farklı çeşitlerinin olduğundan da bahsedilmiştir. İkinci bölümde ise ele alınan sûrelerde kırâat imamlarının ve râvilerinin ne çeşit imale uygulamasında bulunduğundan da söz edilmiştir. Verilen bu bilgiler ışığında Basra ve Şam kırâat imamlarının iki sûre özelindeki imale uygulamaları tablolarla gösterilmiştir. Kırâat imamlarının remizlerine de yer verilmiş ve bu remizlerle hangi imamın ne şekilde

okuduğu tablolarda gösterilmeye çalışılmıştır. Elde edilen veriler sonuç kısmında paylaşılarak çalışma nihayete erdirilmiştir. Böylece çalışmamızda Kur’an-ı Kerim’de geçen imalelere misaller verilerek bu uygulamaların önemine vurgu yapılmıştır. Bu anlamda makalemizin bilhassa alanda çalışma yapacak olan araştırmacılara kaynak teşkil etmesini ümit etmekteyiz.

Anahtar Kelimeler

Kur’an-ı Kerim ve Kırâat, Kırâat-i ‘Aşere, Basra Kırâati, Şam Kırâati, İmale

Atıf Bilgisi

Atmaca, Şeyda. “Kırâat-i ‘Aşereye Göre Basra ve Şam Kırâatlerinde İmale ve Dil Bilimsel Analizi”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 650-673. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1684662

Geliş Tarihi	26.04.2025
Kabul Tarihi	03.07.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
	*Bu çalışma Prof. Dr. Mustafa Kara danışmanlığında 04.02.2025 tarihinde tamamladığımız *Kırâat-i ‘Aşera Bağlamında İmâle ve Dil Bilimsel Analizi* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

Imāla and Linguistic Analysis of Basra and Damascus Recitations According to al-Qirāʾāt al-ʿAshr*

Şeyda Atmaca
0000-0001-9152-8967 | satmaca@cu.edu.tr
Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Qur'an and Qirāʾāt, Adana, Türkiye
ROR ID: 05wxkj555

Abstract

One of the important sciences within Islamic studies is the Quran and its recitation, as it is distinguished by the numerous issues it addresses. Various works and studies throughout history have attempted to uncover these issues. In this sense, the history of the Muṣḥaf, the issues related to tajweed and recitation have been examined and have also been the subject of modern period studies. However, when the issues included in the recitation science are considered, it has been determined that there are also issues that are not sufficiently emphasized. When these issues are prioritised, some rules are hard to understand and apply. It has been understood that the subject of imāla comes first. Due to this special situation, it has been seen that it should be included in modern period recitation science studies and explained in detail. In this sense, imāla, which is included in the recitation science and differs in terms of its application method, will be discussed in our article. Before addressing the issue of imāla, which is included in the methodological recitation disputes, it is necessary to briefly define it. Accordingly, imāla means reading the letter elif by leaning towards the letter ya, and the vowel fetha by leaning towards the vowel kasra. The situations and frequency of imāla applications within the ten qirāʾāt vary. In this respect, it is seen that imāla is frequently encountered in some recitations within the the ten qirāʾāt, rarely in others, and not at all in others as a methodological difference. From this perspective, it can be stated that the subject of our study is to examine the imāla methods according to the recitation of Abu ʻAmr and Yaʻqub from Basra, and Ibn Amir from Damascus by including linguistic analyses and to reveal their application methods, specifically in the Surah Maryam and Surah Isra. It is seen that various problems are experienced in learning and applying imāla, which is a recitation method based on practice and which should be learned from a fam-i muhsin teacher. In this sense, in order to eliminate this problem to some extent, our study aims to contribute to the performance of imāla by mentioning the imāla methods in Basra and Damascus recitations according to the recitation of the Quran. Because, when the frequency and situation of the application of imāla in Quran recitation are taken into consideration, it is seen that it is important in terms of the science of recitation. Since it is a subject that needs to be examined in detail from all aspects, only the imāla methods in the recitations of the imams of the recitation of Ashara who are from Basra and Damascus have been included in our study. It can also be stated that these methods mentioned in our study include the applications in the Surahs Maryam and Isra. As for the method followed in our study, a literature review was conducted by using works on imāla according to the science of recitation and in this context, imāla methods of recitation of imams were analyzed. In this direction, our article consists of two main parts. First, after the purpose of the research was stated, the importance of imāla in the science of recitation was mentioned and the definition of imāla was given. In addition, the purpose, reasons, obstacles and status of imāla among Arab tribes were mentioned and its importance was emphasized. In these subheadings, the views of both Quran and linguists were included and a comparison was made in this sense. Therefore, it was also mentioned that imāla has different types as imāla al-kubra and imāla as-sugra. In the second section, it was also mentioned what kind of imāla was practiced by the recitation imams and narrators in the surahs discussed. In light of this information, the imāla practices of the Basra and Damascus recitation imams in two surahs have been tried to be shown in tables. The symbols of the recitation imams have also been included and with these symbols,

it has been tried to be shown in the tables which imam reads in which way. The obtained data has been shared in the conclusion section and the study has been concluded. Thus, in our study, examples of imālas in the Quran have been given and the importance of these practices has been emphasized. In this sense, we hope that our article will be a resource especially for researchers who will work in the field.

Keywords

Qur’an and Qirāʾāt, al-Qirāʾāt al-ʿAshr, The Qirāʾā of Basra, The Qirāʾā of Damascus, Imāla

Citation:

Atmaca, Şeyda. “Imāla and Linguistic Analysis of Basra and Damascus Recitations According to al-Qirāʾāt al-ʿAshr”. *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 650-673. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1684662

Date of Submission	04.26.2025
Date of Acceptance	07.03.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
	*This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Imale and Linguistical Analysis in the Context of al-Qirāʾāt al-ʿAshr”, supervised by Prof. Dr. Mustafa Kara (PhD. Dissertation, Çukurova University, Adana/Türkiye, 2025).
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that she received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Arap lehçeleri içerisinde bir telaffuz keyfiyeti olarak yer alan imale, İslamiyet'in ilk yıllarında Kur'an-ı Kerim'in eğitim ve öğretim sürecinde de ön plana çıkmıştır. Zira farklı kabilelerden ve etnik gruptan pek çok insanın Müslüman olduğu göz önünde bulundurulduğunda, insanların bu süreçte eski alışkanlıklarından bir anda kopamayacağı anlaşılabilecek bir durumdur. Süregelen alışkanlıklardan biri de kişilerin bağlı bulundukları dillerde ve lehçelerde ortaya çıkan telaffuz keyfiyetleridir. Nitekim o dönemde Kur'an okumayı yeni öğrenmeye çalışan kişilerde bu telaffuz farklılıkları daha çok gözlemlenmekteydi. Bu anlamda insanların istimal ettiği dillerinden ve lehçelerinden gelen etkileri bir anda yok etmeleri mümkün olmamış ve bu etkiler Kur'ân öğrenim sürecinde de varlığını hissettirmiştir.

Allah'ın (cc) izni doğrultusunda Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından insanlara kolaylık olması için verilen ahrufu's-seba' ruhsatı bağlamında imale uygulamalarına müsaade edilmiştir.[1] Bu doğrultuda verilen müsaadeler, çeşitli kırâat farklılıklarının oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bu kırâat farklılıkları genel olarak usul ve ferş ihtilafları olarak iki kısma ayrılmıştır. Buna göre "iki veya daha fazla kırâat ihtilafının her birinin, Kur'ân'da geçtiği yerlerde tek bir usule göre okunması"[2] şeklindeki tanım usul ihtilaflarını, "Kur'an-ı Kerim'in herhangi bir sûresinde belli bir kurala tabi olmaksızın karşılaşılacak nakle dayalı kırâat farklılıkları" şeklindeki tanım ise ferş ihtilaflarını ifade etmek için kullanılmıştır.[3]

Bahse konu olan usul ihtilaflarından biri de imale uygulaması olmuştur. İmalenin genel olarak tanımı yapılacak olursa "elif harfini yâ harfine, fetha harekeyi de kesra harekeye doğru meylettirerek okumak" manasına geldiği ifade edilebilir.[4] Bu tanım doğrultusunda mütevatir on kırâat imamının farklı şekillerde imale uygulamaları söz konusu olmuştur. Bu uygulamaların bilinmesi Kur'ân kırâatlerindeki imale usullerinin anlaşılması ve uygulanması açısından önem arz etmektedir. Buradan hareketle çalışmamızda dil bilimsel analizlerine de yer vermek suretiyle kırâat-i 'aşere içerisinde yer alan Basra ve Şam kırâatlerindeki imale uygulamalarından bahsedilerek söz konusu uygulamalar Meryem ve İsrâ sûresi özelinde analiz edilecektir. Böylece anlaşılmasında ve uygulanmasında zorluk bulunan imale bahsinin daha kolay ve anlaşılır hale gelmesi hedeflenmektedir.

Çalışmamızda imale konusunu ele alırken bu konuda yazılmış ilk ve hususi eser olan Ebu't-Tayyib İbn Galbûn'un (ö. 389/999) *Kitâbu'l-istikmâl'i* ile ondan sonraki süreçte imale konusunu sistematik ve detaylı bir şekilde işleyen Ebû 'Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *el-Mûdih* adlı

---

[1] Alemüddin es-Sehâvî, *Cemâlü'l-ḳurrâ' ve kemâlü'l-iḳrâ'*, nşr. Mervân el-Atıyye – Muhsin Harâbe (Dımaşk-Beyrut: y.y., 1418/1997), 598; Muhsin Demirci, "el-Ahrufü's-Seb'a", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/175-177.

[2] Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kırâât ve eseruhâ fi 'ulûmi'l-'Arabiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Eseriyye, 1984), 292-293; Sîbeveyhi, *el-Kitâb* (Mısır: Matbaatu'l-Emiriyye, 1317/1899), 3/542, 548-551; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayıncılık, 2022), 57.

[3] Ebû Şâme, *Şerhu'ş-Şâtıbiyye ibrâzü'l-meânî min hırzi'l-emânî fi'l-kırâati's-seb'*, thk. Muhammed Seyyid Osman (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013), 381; Ömer Başkan, *Anlamı Etkileyen Kırâat Farklılıklarının Tevcîhi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 102.

[4] Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Kâmil*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 3/42.

eserlerinden yararlanılmıştır. Bunun dışında da pek çok meşhur kırâat ve dil âliminin de eserlerine müracaat edilmiştir.[5] Makalemizde incelemiş olduğumuz imale konusu az da olsa modern dönemdeki farklı çalışmalarda da ele alınmıştır. Bu çalışmalar incelendiğinde makale, tez ve kitap formatında yayımlandıkları anlaşılmaktadır. Ancak biz burada konumuzla doğrudan alakalı olduğunu düşündüğümüz birkaç makale çalışmasıyla mukayesede bulunup geri kalan çalışmalara dipnotta yer vereceğiz.[6]

İmale ile ilgili yayımlanmış birkaç çalışma zikredilecek olunduğunda ilk olarak İbrahim Tetik’e ait İlahiyat Tetkikleri Dergisi’nde yayımlanmış olan “Kur’ân Kırâatinde İmâle ve Feth’in Kitâbî Referansları” makalesi örnek verilebilir.[7] Bu makalede imale konusunun genel tanımına, çeşitlerine, uygulama hatalarına ve feth/fetha ile olan bağlantısına değinilmekte ve söz konusu makalenin özet bir çalışma niteliğinde ve daha çok teorik düzlemde olduğu anlaşılmaktadır. Bizim çalışmamızda ise imale, on kırâate göre Basra ve Şam kırâat imamlarının okuyuş usulleri çerçevesinde ele alınmakta ve bu usuller yer verilen sûreler özelinde tablolar halinde gösterilmektedir.

İmale ile ilgili yazılmış bir diğer çalışma ise Yakup Uzun’a ait Tefsir Araştırmaları Dergisi’nde yayımlanmış olan “Feth ve İmâle (Ebû ‘Amr ed-Dânî’nin el-Feth ve’l-İmâle Adlı Eseri Bağlamında)” adlı makalesidir.[8] Bu makalede ise imale, Dânî’nin eseri özelinde ele alınmış ve imale ile ilgili meselelere kısaca değinilmekle yetinilmiştir. Çalışmamızı bahsedilen araştırmadan ayıran nokta ise imale ve feth usullerinin kırâat-i ‘aşereye göre bilhassa Basra ve Şam kırâatleri kapsamında ele alınması ve imale ile ilgili meselelere de hem kırâat ilmi hem de dil bilimsel yönden yaklaşılmasıdır.

İmale konusunu ele almış makale boyutundaki bir diğer çalışma ise Halil Murat Özer’e ait Düzce İlahiyat Dergisi’nde yayımlanmış olan “Kûfe Kırâatleri Bağlamında İmâle Uygulamaları: Tâhâ Sûresi Örneği” isimli çalışmadır.[9] Burada yazar imalenin genel tanımına yer verdikten

---

[5] Ebu’t-Tayyib İbn Galbûn, *Kitâbu’l-istikmâl*, thk. Abdülfettâh Bahîrî İbrâhîm (Kahire: y.y., 1991); Ebû ‘Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *el-Mûdih*, thk. Fargali Sayyid Arabâvî (Lübnan: Dâru’l-Kutub el-İlmiyye, 2010); Sîbeyevhi, *el-Kitâb* (Mısır: Matbaatu’l-Emiriyye, 1317/1899); Mekkî bin Ebî Tâlib, *el-Keşf ‘an vucûhi’l-kırâat* (Beyrut: Müessetü’r-Risâle, 1987); İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (b.y.: Mektebetü İbnü’l-Cezerî, 2012; Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebîr, M. Ahmed Haseballah ve H. Muhammed Şâzelî, Kahire: y.y., ts.

[6] Abdulfettah İsmail Şelebî, *Fi’d-dirâsâti’l-Kur’âniyye ve’l-lügaviyye el-İmâle fi’l-kırâât ve’l- lehecât* (Kahire: Kahire Üniversitesi, Dâru’l-Ulûm Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1983); Radiye b. Arabiye, *es-Savtu’l-Luğaviyye fi’l-Kırâati’l-Kur’âniyye* (Cezayir, Alpha Doc Yayınları, 2015); Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kırâat İlişkisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016); Marwah Saleh Abed Al-Hayanî, *el-Avfî’nin Muhtesaru’l-Makale fi’l-Fethi ve’l-İmâle Adlı Eserinin Tanıtımı ve Tahkiki* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Hasan Tahsin Feyizli, *Kırâat-i ‘Aşere* (Ankara: DİB Yayınları, 2018); Hasan Çiftçi, *Kırâat İlminde Feth, Beyne ve İmâle Olgusu ve Ebû ‘Amr ed-Dânî’nin el-Mûdih li Mezâhibi’l-Kurrâ fi’l-Feth ve’l-İmâle Adlı Eserinin Tahlili* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Nermin Cinsoy, *Tahir b. Galbûn’un Kırâat İlmindeki Yeri ve et-Tezkire Adlı Eserinin Tahlili* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Abdullah Boz, *Kırâat-i ‘Aşera Kâideleri* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2020); Ömer Türkmen, “Ebu’t-Tayyib İbn Galbûn’un Kırâat Tercihlerini Derleme ve Değerlendirme (el-İrşâd Adlı Eseri Bağlamında)”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021); Necdet Çağıl, *Kur’ân Belağati ve Fonetiği Yönünden Kırâatler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2022); Lokman Şan, *Tartışmalı Güncel Tecvîd ve Kırâat Meseleleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022).

[7] İbrahim Tetik, “Kur’ân Kırâatinde İmâle ve Feth’in Kitâbî Referansları”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/53 (2020), 41-65.

[8] Yakup Uzun, “Feth ve İmâle (Ebû ‘Amr ed-Dânî’nin el-Feth ve’l-İmâle Adlı Eseri Bağlamında)”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 455-482.

[9] Halil Murat Özer, “Kûfe Kırâatleri Bağlamında İmâle Uygulamaları: Tâhâ Sûresi Örneği”, *Düzce İlahiyat Dergisi* 8/1 (2024).

sonra imaleyi sadece Kûfe kırâatleri bağlamında Tâhâ sûresi özelinde ele almıştır. Bizim çalışmamızda ise imale, kırâat-i ‘aşereye göre Basra ve Şam kırâatleri doğrultusunda incelenmiş ve araştırmacılara imale usullerinin farklı kırâatler açısından uygulanış şekilleri gösterilmeye çalışılmıştır.

Zikredilen bilgiler doğrultusunda çalışmamız iki bölümde ele alınacaktır. İlk bölümde kırâat ilminde imale konusuna değinilerek imalenin tanımından, gayesinden, çeşitlerinden, sebeplerinden, engellerinden, Arap lehçelerindeki ve kırâat-i ‘aşeredeki durumundan söz edilecektir. İkinci bölümde ise Basra ve Şam kırâatlerine göre Meryem ve İsrâ sûresindeki imale usullerinden bahsedilerek çalışma nihayete erdirilecektir.

1. Kırâat İlminde İmâle

İmalenin ve imaleyle ilgili meselelerin anlaşılması önem arz etmektedir. Arap lehçelerinde yer alan ve bir telaffuz keyfiyeti olan imale, konuşmada kolaylık sağlayan bir usul olarak kabul edilmektedir. Bu durumun kırâat ilmindeki tezahürü ise tilavet esnasında sesin daha akıcı ve uyum içinde çıkmasının sağlanmasıdır.[10] İmalenin bu öneminden dolayı pek çok zaviyeden ele alınarak açıklanması gerekmektedir. Şimdi imale ile ilgili meseleler hakkında genel bilgi verilecektir.

1.1. İmâlenin Tanımı

Kök itibarıyla meyl kelimesinden türeyen imale sözlükte “meylettirmek, yatırmak, bir şeyi bir cihete doğru eğmek” manalarına gelmektedir.[11] Dil ve kırâat ilmi ıstılahında ise imale, “elif (ا) harfini yâ (ي) harfine, fetha harekeyi kesra harekeye yakınlaştırmak” şeklinde tanımlanmıştır.[12]

Kırâat âlimlerinden İbn Mücâhid (ö. 324/936) imalenin muayyen bir tanımına değinmemekle birlikte “imale yâ (ي) harfi nedeniyle ortaya çıkmakta ve yâ (ي) harfinin yokluğunda ise ortadan kalkmaktadır.” şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.[13]

Kırâat ilmi alanında öne çıkan âlimlerden Mekkî bin Ebî Talib (ö. 437/1045) de imaleyi “elifi (ا), yâ (ي) harfine doğru yaklaştırmaktır.” şeklinde tanımlamış ve elifin (ا) yâ (ي) harfine yaklaşmasının da eliften (ا) önce gelen fethanın kesraya meylettirilmesiyle oluşacağını ifade etmiştir.[14] Yine meşhur kırâat âlimi İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429) imaleyi “hareke olarak fethayı kesraya, harf olarak da elifi (ا) yâ (ي) harfine doğru meylettirme” minvalinde tanımlamıştır.[15]

[10] İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, *en-Neşr*, thk. ed-Dabba Ali Muhammed (Mısır: Mustafe’l Bâbi’l-Halebî, 1950), 2/24.

[11] Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-ayn*, myl maddesi (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 4/177; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebîr, M. Ahmed Haseballah ve H. Muhammed Şâzelî (Kahire: y.y., ts.) myl maddesi, 1/638.

[12] İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, thk. ed-Dabba Ali Muhammed (Mısır: Mustafe’l Bâbi’l-Halebî, 1950), 2/24; İbn Cinnî, *Sirru sınâatu’l-irâb*, thk. Huseyin Hendâvî, Dâru’l-Kalem, Şam 1985, 1/58; Mîşâl–Emîl Bedî‘ Ya‘kûb, *el-Muʿcemü’l-mufassal fi’l-luga ve’l-edeb* (Beyrut: b.y., 1987), 1/223-224; Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 91.

[13] Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitabu’s-seb‘a fi’l-kırâat*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dârü’l-Ma‘ârif, 1979-1980), 144.

[14] Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebû Tâlib, *Kitabu’t-tebsıra fi’l- kırââti’s-seb‘a*, thk. Muhammed en-Nedvi (Bombay: Daru’s-Selefiyye, 1982), 370-371.

[15] İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, thk. ed-Dabba Ali Muhammed (Mısır: Mustafe’l Bâbi’l-Halebî, 1950), 2/29-35; Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü’n-Neşr* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 385.

Kırâat âlimlerinin tanımları doğrultusunda imalenin en genel şekliyle tilavet esnasında akıcılık ve kolaylık oluşturmak için elif (ا) harfinin yâ (ي) harfine, fetha harekenin de kesra harekeye meylettirilmesi manasına geldiği söylenebilir.

1.2. İmâlenin Gayesi

İmâlenin uygulanma gayesinden bahsedilecek olursa seslerin benzeşmesini sağlamak ve bazı seslerin birbirine yakınlaşmasını temin etmek olduğu ifade edilebilir. Dil âlimleri bu duruma "عالم، كتاب، سعى، قضى" kelimelerini örnek göstermiştir. Zira "عَالِم" kelimesindeki ayn (ع) harfinin fethası lâm (ل) harfinin kesrasına, elif (ا) harfi de yâ (ي) harfine meylettirilerek okunmaktadır. Diğer kelimelerin aslında bulunan elif harfi (ا) de imaleden dolayı yâ (ي) harfine dönüşmüştür.[16] Böylece harfler arasında bir tenâsüb meydana gelmiştir. Yine bu duruma kırâat imamı Ebû ‘Amr’ın (ö. 154/771) râvisi Dûrî’nin Meryem sûresi 48. ayette geçen "عَسَىٰٓ" kelimesindeki sîn (س) harfini yâ (ي) harfine doğru meylettirerek okuması da zikredilebilir.[17]

İmâlenin gayesinin kısaca şu dört kısımdan oluştuğu belirtilebilir:

a. **Seslerin uyumu ve yakınlaşması:** İmaleden dolayı elif (ا) harfi yâ (ي) harfinin ses yapısına bürünerek incelik ve yumuşaklık kazanmaktadır.

b. **Bir kelimenin aslına veya farklı bir duruma işaret edilmesi:** Bu durumda imale, kelimenin kökenine veya başka bir şekline dikkat çekmek amacıyla uygulanmaktadır.[18]

c. **Şibh-i imalenin aslına işaret etme:** Bu duruma göre "الحسنى" kelimesinin sonunda bulunan müenneslik elifinin, yâ (ي) harfinden munkalib olan ve imale ile okunan "الهدى" kelimesine benzemesi örnek gösterilebilir. Zira bu durum, gerçekleşen imalenin aslını ortaya koymaktadır.[19]

d. **Geçici yâ harfine işaret etme:** İmalenin gayelerinden birisi de "غزا، تلا" gibi kelimelerin aslında vâv (و) harfinin bulunmasına rağmen mechûl hallerinde ortaya çıkan yâ (ي) harfinden dolayı imale yapıldığının gösterilmesidir. Buna göre asıl halinin "التلاوة، الغزوة" şeklinde olduğu kelimelerde imale yapılmasının sebebi, bu kelimelerdeki vâv (و) harfinin "غُزِيَ، تُلِيَ" şeklindeki mechûl hallerinde yâ (ي) harfine dönüşmesinden kaynaklanmaktadır.[20]

Verilen bu açıklamalar neticesinden imalenin gayesinin harfler arası uyumu sağlayarak okuyuşta kolaylık oluşturduğu ifade edilebilir.

---

[16] İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufassal* (Kahire: Mektebetu’l-Mutnebî, ts.), 9/54; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali Neccâr (Kahire: Dâru’l-Kutubu’l-Mısrıyye, 2. Basım, 1952), 2/143; İbn Cinnî, *Sirru sinâatu’l-‘irâb*, thk. Muhammed Hasen İsmâîl ve Ahmed Ruşdî Âmir (Lübnan: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye Beyrut, 2000), 1/64-67.

[17] Hamid b. Abdülfettah Pâluvî, *Zübdetü’l-irfân* (İstanbul: Mizan Yayınevi), 2016.

[18] Mustafa Sadık er-Rifâî, *Târîhu âdabû’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbu’l-‘Arabî, 1974), 1/116; Abdulfettah İsmâîl Şelbî, *İmâle fi’l-kırâat-i ve’l-lehecâti’l-‘Arabiyye* (Cidde: Dâru’ş-Şurûk, 2. Basım, 1983), 324; İbnü’l-Kâsıh, *Kurratu’l-‘ayn*, 76.

[19] İbnü’l-Kâsıh, *Kurratu’l-‘ayn,* thk. İbrâhîm bin Muhammed el-Cermî (Ummân: Dâru İmâd, 2005), 79; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf, el-Keşf an vûcûhi’l-kırâati’s-seb’ ve ilelihâ ve hücecihâ*, thk. Muhyiddin Ramazan (Beyrut: Müessetü’r-Risâle, 1984), 1/168; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, 2/35; Huseyin Hâmid es-Sâlih, *İbnü’l-Cezerî ve dirâsâtuhu’s-savtiyye fî davi ilmi’l-lugatu’l-hadîs* (Bağdad: Câmiatu Bağdad, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 124.

[20] İbnü’l-Kâsıh, *Kurratu’l-‘ayn*, 79; Huseyin Hâmid es-Sâlih, *İbnü’l-Cezerî ve dirâsâtuhu’s-savtiyye fî davi ilmi’l-lugatu’l-hadîs*, 124.

1.3. İmalenin Çeşitleri

Usul farklılıkları içerisinde yer alan imalenin uygulanması açısından çeşitleri bulunmaktadır. Kurrâya göre imale, imale-i kubrâ ve imale-i suğrâ olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Buna göre imale türlerini en sade şekilde aşağıdaki gibi tanımlamak mümkündür:

a. **İmale-i kubrâ**: İmale-i şedîde olarak da bilinen bu tür imale "elif (ا) harfinin yâ (ي) harfine, fetha harekenin ise kesra harekeye meylettirilmesi" şeklinde tanımlanmaktadır.[21] Bu imale türünün, kolay anlaşılması için bir örnek ile açıklanacak olursa "êêîî" sesine benzer bir ses olduğu ifade edilebilir. Nitekim Âsım kırâatinin Hafs rivayetinde tek yerde geçen Hûd sûresinin 41. ayetindeki kelime "مَجْرَيهَا" bu tür imaleye örnek verilmektedir. Ayrıca imaleden kastın imale-i kubrâ olduğu da anlaşılmaktadır.[22]

b. **İmale-i suğrâ:** Aynı zamanda imale-i mutevassıta olarak da bilinen bu imale türünü "feth-i mutevassıta ile imale-i şedîde arasında bir okuyuş" şeklinde tanımlamak mümkündür.[23] Bu anlamda imale-i suğrânın fethe daha yakın bir ses olduğu ve aynı zamanda taklîl/beyne/beyne beyne gibi isimlerle de zikredildiği ifade edilebilir. Bu durum Türkçe'den bir örnekle açıklanacak olursa "êêê..anlat bakalım." cümlesinde geçen -êê- seslerine benzer bir ses olduğu ifade edilebilir. Hamza kırâatinde "يَتَّامَى" kelimesi bu şekilde okunmuştur. Bu taksim daha çok meşhur kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) tarafından geliştirilmiştir.[24]

Genel tanımları verilen imale çeşitleri ile ilgili hem kırâat hem de dil âlimleri farklı isimlendirmelerde ve tanımlamalarda bulunmuştur. Bununla ilgili detaylı bilgiye dipnotta yer verilen eserden ulaşılabilir.[25]

1.4. İmalenin Sebepleri

İmalenin meydana gelmesinde çeşitli sebepler bulunmaktadır. Bu sebepler hem dil bilimcilere hem de kırâat âlimlerine göre farklılık gösterebilmektedir. Bu anlamda imalenin sebeplerinin daha iyi anlaşılması için hem nahiv hem de kırâat ilminden ön plana çıkan âlimlerin görüşlerine yer verilecektir.

Arap dili âlimlerinden İbn Yaîş'e (ö. 643/1245) göre imalenin altı sebebi bulunmaktadır:

- Elif (ا) harfinin kesraya yakın olması: Buna "شَمَلال-شِملال" kelimesi örnek verilebilir.
- Elif (ا) harfinin kesradan önce gelmesi: Buna "عالِم" kelimesi misal verilebilir.
- Elif (ا) harfinin yâ (ي) harfine dönüşmüş olması: Buna "حبلى" kelimesi örnek verilebilir.
- Elif (ا) harfinden önce gelen harfin kesralı olması: Buna "عمادا" kelimeleri örnek gösterilebilir.

[21] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/29-35.

[22] Şeyda Atmaca, *Kırâat-i 'Aşera Bağlamında İmâle ve Dil Bilimsel Analizi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025), 52.

[23] Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, 91; Hasan Tahsin Feyizli, *Kırâat-i Aşere* (Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2018), 116.

[24] Muhammed Avvâd Hamûdî el-Ânî, *Hulâsatu ilmu't-tecvîd ve sefer kırâatu'l-kurrâu'-l emâcid ve fevâid ehar* (Bağdad: Mektebetu'n-Nûr, 1938), 50. Detaylı bilgi için bkz. Şeyda Atmaca, *Kırâat-i 'Aşera Bağlamında İmâle ve Dil Bilimsel Analizi*, 52.

[25] Şeyda Atmaca, *Kırâat-i 'Aşera Bağlamında İmâle ve Dil Bilimsel Analizi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025), 52.

- Elif (ا) harfinden önce kesralı bir harfin bulunması ve aralarında en fazla bir harfin yer alması: Buna (كيال، بياع) kelimeleri örnek gösterilebilir.
- Elif (ا) harfinin fetha üzere gelmesi ve kesradan sonra bulunması ve aralarında açık bir harfin yer alması. Buna (كتاب، حساب) kelimeleri örnek verilebilir.[26]

Meşhur dil âlimlerinden Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/11344) de İbn Yaîş'in zikrettiği sebeplere ek olarak, imalenin sekiz sebebinin olduğunu belirtmiş ve dört yeni sebep daha eklemiştir:

- Elif (ا) harfinin, yâ (ي) harfinden munkalib olan elife benzemesi ve yâ (ي) harfine benzer bir şekilde gelmesi ki buna "فعلى" kelimesi örnek verilebilir.
- Elif-i müşebbehenin, munkalib elife benzemesi ki buna "ضربته، ضربه" kelimesi örnek verilebilir.
- İsim ve harfler arasında fark bulunması
- Ayrıca kullanımının çok yaygın olduğu "الحجاج، العجاج" şeklindeki kelimeler misal verilebilir.[27]

Kurrâ ise genel itibariyle imale sebeplerini on kısımda ele almıştır. Bunlar sırasıyla şu şekildedir:

- Harfin yâ (ي) zevâtından olmasıdır ki buna "هدى" kelimesi örnek verilebilir.
- Kelimede bulunan elifin, hakîkî veya mecâzî elif-i te'nîs olmasıdır ki buna "إحدى" kelimesi örnek verilebilir.
- Kelimenin yâ (ي) harfi ile yazılmasıdır ki buna "حسرتى" kelimesi misal verilebilir.
- Elif (ا) harfinin kelimede dördüncü harf olarak bulunmasıdır ki buna "اشترى" kelimesi misal verilebilir.
- Bazı durumlarda aynu'l-fiil olan elif (ا) harfinin yâ (ي) harfi ile tebdil olmasıdır ki buna "حاق" kelimesi örnek verilebilir.
- Fasılalarda tenâsüb olması durumu örnek verilebilir.
- Kelimenin "فعلى" vezni üzere gelmesi misal verilebilir.
- İmâlenin kendisinden önce gelen harfin kesrası nedeniyle zorunlu hale gelmesidir ki buna "إناه" kelimesi örnek verilebilir.
- Kullanım sıklığının olmasıdır.
- İsim ve harf arasındaki farkın belirgin olmasıdır.[28]

Hem nahiv hem de kırâat âlimlerinin imale sebeplerine bakıldığında birtakım muhtelif unsurlar bulunsa da benzer hususlar üzerinde ittifak ettikleri anlaşılmaktadır.

1.5. İmaleye Engel Durumlar

İmalenin oluşmasına engel olan bazı durumlar da bulunmaktadır. Hem dil hem de kırâat âlimlerinin üzerinde ittifak ettikleri bu mânilere değinmek önem arz etmektedir. Birçok imale mânisi bulunmakla[29] birlikte en yaygın imale engellerini genel olarak üç kısımda incelemek

[26] İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 9/55-56.

[27] Ebû Hayyân, *İrtişâfü'ḍ-ḍarab min lisâni'l-ʿArab*, thk. Receb Osman Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 1/518.

[28] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr* (Lübnan: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, ts.), 2/32-33.

[29] Detaylı okuma için bkz.: Şeyda Atmaca, *Kırâat-i 'Aşera Bağlamında İmâle ve Dil Bilimsel Analizi*, 52.

mümkündür. Bunlar sırasıyla şu şekildedir:

i. İsti'lâ sıfatına sahip harflerdir ki bunlar yedi tanedir. Bu harfleri bir arada "خص ضغط قظ" şeklinde telaffuz etmek mümkündür. Bu harflerin imaleye mâni olması kelimedeki elif harfinden önce veya sonra bulunmasıyla gerçekleşmektedir. Buna "صابر، ناصر" kelimeleri örnek gösterilebilir. Bu harflerde dil yukarı yükseldiğinden elif (ا) harfi yâ (ي) harfi cihetine yaklaşamamakta ve iki harf arasında tenâsüb gerçekleşememektedir. Ancak musta'lî harfler, kelimede eliften önce tek harf olarak ve meksûr halde gelirse bu durumda imaleye mâni bir durum oluşmamaktadır ki buna "ضِباب، قِفاف" kelimeleri örnek gösterilebilir.[30]

ii. Elif harfinden önce veya sonra gelen meftûh râ (رَ) harfidir ki buna " راشد، رادف، مقارَب، مطارَد" şeklindeki kelimeleri örnek verilebilir. İmaleye mâni olmasının sebebi ise râ (رَ) harfinde tekririn bulunması ve bu nedenle râ (رَ) harfindeki fetha harekenin iki fethaya câri kılınmasıdır.[31]

iii. Zikredilenlerin dışında "كِتَابِيَه"[32] ve "حِسَابِيَه"[33] kelimelerindeki hâ-u sektelerde de imale oluşmaz. Çünkü kendisinden önceki harfi kesralı okumak gerekeceğinden hâ-u sekteleri de imale etmek icab edecektir.[34] Yine "مُوسَى الْكِتَابَ"[35] örneğindeki gibi elif-i mumale (imale olunan elif harfi) bir kelimede sakin bulunan harften önce geliyorsa, imaleye engel teşkil etmektedir.[36]

Belirtilen hususların dışında da imalenin uygulanmasına mâni durumlar bulunmakla birlikte en dikkat çeken imale engellerinin zikredilenler olduğu anlaşılmaktadır.

1.6. İmale Engelini Ortadan Kaldıran Durumlar

Bir önceki başlıkta birtakım hususların imalenin oluşmasına mâni olduğundan bahsedilerek zikredilen durumlara çeşitli misaller getirilmiştir. Bu başlıkta ise hem dil hem de kırâat âlimlerine göre imale engellerini ortadan kaldıran durumlardan söz edilecektir. Bu unsurların en genel haliyle aşağıda belirtildiği gibi olduğu ifade edilebilir:

- Buna göre elif (ا) harfinden sonra meksûr bir râ (ر) harfinin gelmesi imale engelini durdurmaktadır. Çünkü meksûr râ (ر) harfi, imaleye engel olan dilin yükseltilmesi hadisesinin önüne geçmektedir. (وَعَلَى أَبْصَارِهِم)[37] ve (إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ)[38] ayetlerinde istilâ harflerinden sâd (ص) ve ğayn (غ) gelmiş olmasına rağmen meksûr râ (ر) imale engelline mâni olmuştur.[39]

[30] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 4/433-434; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdih fî vucûhi'l-kırâat ve ilelihâ*, thk. Amr Hamdan el-Kebîsî (y.y.: Mektebetü't-teviyyetu'l-İslâmiyyeh, 2. Basım, 2002), 1/211-214.

[31] İbn Ebî Meryem, *el-Mûdih,* 1/211-212.

[32] el-Hâkka 69/25.

[33] el-Hâkka 69/26.

[34] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/66.

[35] el-Enâm 6/154.

[36] Mustafa Emrûd, *Yenzur el-câmia li'l-ahkâmi rivâyetî Verş ve Kâlûn 'ani'l-İmâm Nâfi* (Cezayir: Dâru el-İmâm Mâlik li'l-Kutub, 2001), 149.

[37] el-Bakara 2/7.

[38] et-Tevbe 9/40.

[39] İbn Galbûn, *Kitâbu'l-istikmâl*, "Dirâse", 79.

- (دارُ القرَارِ)[40] örneğindeki gibi bazı durumlarda meftûh râ (رَ) harfi ile birlikte istilâ harfleri meksûr râ harfi (رِ) ile gelmesine rağmen imale yapılmıştır. Çünkü meksûr halde bulunan râ (ر) harfinin, meksûr durumdaki iki harf yerine sayıldığı ifade edilmiştir. Tekrîr sıfatına sahip olan meksûr râ (ر) harfinin eliften (ا) sonra gelmesi durumunda da imale gerçekleşmektedir.[41]
- İmale mânilerinden sayılan munfasıl halde bulunan harfleri muttasılmış gibi varsayarak da imale yapılmıştır. Nitekim meşhur dil âlimi Sîbeveyhi (ö. 180/796), "عسى الله يغني عن بلاد إبن قادِرٍ" şeklindeki ibarede geçen "إبن قادِرٍ" kelimesinde elif (ا) ile meksûr râ'nın (ر) arasının, munfasıl olmasına rağmen imale yapılırken duyduğunu belirtmiştir. Binaenaleyh Sîbeveyhi "غَارِمْ ، قَارِبْ، طَارِدْ" şeklindeki bu üç kelimede olduğu gibi meksûr râ (رِ) harfinin gayr-i muterattif olması durumunda istilâ harflerine onu baskın çıkardığını da ifade etmiştir. Kur'ân'da "طَارِق، طَارِدْ، الغَارِمِينَ، القَارِعَة"[42] şeklinde yer alan kelimelerde kurrâ imale yapmayı uygun bulmamıştır.[43]
- Meksûr harften sonra gelen sâkin istilâ harfleri de imale engelini ortadan kaldırmaktadır. Zira bazı Araplar, sâkin halde gelen bu harfleri istilâ harflerinden saymamıştır. Bazıları da kesradan elife geçiş daha yakın diye bu haldeki harfleri istilâ harflerinden kabul etmişlerdir. Ayetlerdeki "فَالِقُ الْإِصْبَاحِ"[44] ve "فيها مِصْباحٌ"[45] şeklindeki ibareler bu duruma örnektir.[46]
- İstilâ harfinin, meksûr harekeli ve eliften (ا) munfasıl bir halde gelmesi de imalenin gerçekleşmesine mâni olan durumu ortadan kaldırmaktadır. "طِلاب" kelimesi bu duruma örnek gösterilebilir. Kur'ân'da bu minvâlde geçen kelimeler "خِفافًا" ve "مِنْ خِلَافٍ"[47] şeklindedir. Arap dili âlimlerine göre de bu durumda imale yapılabilmektedir.[48]

Verilen bilgiler neticesinde imaleye engel olan bazı hususların farklı harf ve harekelerle bir arada bulunması durumunda imaleye sebebiyet vereceği de görülmüştür.

1.7. İmalenin Arap Kabileleri Arasındaki Durumu

İmalenin tanımı, çeşitleri, sebepleri ve engelleri gibi muhtelif başlıklardan sonra imalenin Arap lehçeleri içerisindeki durumundan da söz edilmelidir. Çünkü devam eden bölümde yer vereceğimiz kırâatlerdeki imalenin uygulanma usulünde, kırâat imamlarının mensubu olduğu kabilenin lehçesi de ön plana çıkmaktadır. Bu nedenle kırâatlerdeki imale uygulamasına geçmeden önce imalenin Arap kabileleri ve dolayısıyla da lehçelerindeki yerinden kısaca bahsedilmesi gerekmektedir.

Arap Yarımadası'nın coğrafî, sosyal ve kültürel şartları göz önüne alındığında kabilelerin adetlerinde ve lehçelerinde birtakım hususlarda farklılaşma oluştuğu gözlemlenmiştir. Bilhassa

[40] el-Ğâfir 40/39.

[41] İbn Galbûn, *Kitâbu'l-istikmâl*, "Dirâse", 79.

[42] et-Târık 86/1; Hûd 11/29; et-Tevbe 9/200; el-Kâria 101/1; er-Râ'd 13/31.

[43] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/269.

[44] el-Enâm 6/96.

[45] en-Nûr 24/35.

[46] İbn Galbûn, *Kitâbu'l-istikmâl*, "Dirâse", 79.

[47] et-Tevbe 9/41; el-Mâide 5/33.

[48] İbn Hişâm el-Ensârî, *Evzah el-mesâlik ilâ elfiyye İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 5. Basım, 1966), 4/306.

kabilelerin lehçelerinde meydana gelen bu farklılıklar telaffuz keyfiyetlerini de etkilemiştir. Telaffuzda meydana çıkan farklılıklardan biri de imale olmuştur.

Yarımada'nın çöllerindeki zorlu yaşam koşullarıyla karşı karşıya kalan bedevî Araplarda, bu zorluğa tepki mahiyetinde günlük konuşmalarında akıcı ve kolay bir üslûbun geliştiği anlaşılmıştır. Bu doğrultuda bedevîlerin meramını hızlı, akıcı ve kolayca anlatabilmek için konuşma esnasında dil yapılarının genelde aşağı doğru meylettiği görülmüştür. Bundan dolayı bazı harfleri ve sesleri birbirine yaklaştırarak ve meylettirerek telaffuz etmişlerdir. İmale dediğimiz bu olay Yarımada'nın daha çok doğu ve orta kısmında yaşayan Esed, Temîm, Tağlib, Tay, Abdulkays ve Bekr b. Vâil gibi kabilelerinde izlenmiştir.[49] Hicâz Bölgesi'nde bulunan Mekke ve civarındaki kabilelerde ise Kureyş lehçesi istimâl edildiğinden zikredilen durumun tam tersi yönde dilin damağa doğru daha kalkık halde bulunduğu feth ile okuma ön plana çıkmıştır.[50]

Kabileler arasındaki bu farklılık İslam'ın ilk yıllarında Kur'ân'ı öğrenmeye çalışan Müslümanlar arasında da görülmüş ve zorlanmamaları adına ahrufu's-seba' ruhsatına tâbi olunmuştur. Lehçelerdeki bu telaffuz farklılıkları Hz. Peygamber'in (s.a.v) izin vermiş olduğu ruhsat bağlamında kırâatlere de yansımıştır. Bu anlamda farklı kabilelerden gelen kırâat imamlarının okuyuş usullerinde de mensubu olduğu kabilenin lehçesinden bazı etkiler taşıdığı görülmüştür.

Okuyuş farklılığına konu olan meselelerden birisi de kırâat imamlarının imale uygulamaları olmuştur. Buna göre bedevîlerin sıkça yaşadığı bölgeler olması hasebiyle Basra ve Kûfe merkezli kırâatler olan Ebû 'Amr, Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805) ve Halef (ö. 229/844) okuyuşlarında imaleye sıkça rastlanıldığı görülmüştür. Bununla birlikte Mekke ve Medine merkezli Hicâz Bölgesi'nde yaşamış kırâat imamlarından Nâfi (ö. 169/785) kırâatinde ise imalenin az bulunduğu görülmektedir.[51]

Bahsedilen bu bilgilerle birlikte bir hususun da altının çizilmesi önem arz etmektedir. Buna göre imale uygulamasının sadece lehçe temelli olmadığı ve bir okuyuş usulünün mütevatir derecede kabul edilebilmesi için başta Hz. Peygamber'den (s.a.v) gelen sahih bir senedin bulunması gerektiği de unutulmamalıdır.[52]

1.8. Kırâat-i 'Aşere İmamlarında İmale Uygulama Sıklığı

Kırâat-i 'aşere imamlarının çeşitli meselelerde muhtelif usulleri bulunmaktadır. Bunlardan birisi de imale uygulamasıdır. On kırâat imamının imale ile ilgili pek çok usulü bulunmaktadır. Ancak çalışmamızda ele alınan konuya daha fazla yer verilmesi adına burada hangi kırâat imamının imale uygulayıp uygulamadığı hakkında kısaca bilgi verilmekle yetinilecektir.[53] Kırâat-i 'aşere imamlarından bazıları çok, bazıları ise az imalede bulunurken bazısı ise hiç imale uygulamamıştır. On kırâat imamı özelinde imale uygulamasında bulunanları üç kısımda incelemek mümkündür:

[49] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/24.

[50] Hâmid Hilâl, *Lehecâtu'l-Arabiyye*, 144.

[51] İbnü'l-Kâsıh, *Kurratu'l-'ayn*, 120.

[52] Şeyda Atmaca, *Kırâat-i 'Aşera Bağlamında İmâle ve Dil Bilimsel Analizi*, 59.

[53] Detaylı okuma için bkz. *Şeyda Atmaca, Kırâat-i 'Aşera Bağlamında İmâle ve Dil Bilimsel Analizi*, 66-81.

i. ***Muksîr olanlar:*** En fazla imale uygulamasında bulunan kırâat imamlarını tanımlamak için *muksîr* kelimesi kullanılmıştır. Bu grupta bulunan imamlar Nâfî'nin râvisi Verş (ö. 197/812), Ebû ‘Amr, Kisâî, Hamza ve Halef'tir.

ii. ***Mukîl olanlar:*** Az imale uygulamasında bulunanları ifade etmek için ise mukîl kelimesi kullanılmıştır. Bu grupta olan imamlar Nâfî'nin râvisi Kâlûn (ö. 220/835), İbn Âmir (ö. 118/736) ve Âsım'dır (ö. 127/745).

iii. ***Hiç uygulamayanlar:*** İmâle uygulamasında hiç bulunmayanlar ise İbn Kesîr (ö. 120/738) ve Ebû Ca'fer'dir (ö. 130/747-8).[54]

Verilen bilgiler ışığında Nâfî'nin râvisi Kâlûn'un, İbn Kesîr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca'fer ve Ya‘kûb'un daha çok feth ile okumayı tercih ettikleri anlaşılmaktadır.[55]

2. Basra ve Şam Kırâatleri Bağlamında İmale ve Meryem-İsrâ Sûreleri Örneği

Basra ve Şam kırâatlerinden maksat o bölgelerde yaşamış kırâat imamlarının okuyuş usulleri kastedilmektedir. Buna göre yer vereceğimiz bu başlık altında kırâat-i ‘aşere imamlarından Basra ve Şam bölgesine mensubiyeti bulunanlar ifade edilecek ve bu imamların imale ile ilgili uygulamaları üzerinde durulacaktır.

2.1. Basra ve Şam Kırâat İmamları ve İmale Usulleri

Kırâat-i ‘aşere imamlarının yaşadıkları ve yerleşip kırâat ilmini öğrettikleri yerler göz önüne alındığında Basra ve Şam bölgesi dikkat çekmektedir. Çünkü bu bölgelerde yaşamış ve ilmini öğretmiş olan on kırâat imamından Ebû ‘Amr, Ya‘kûb ve İbn Âmir ön plana çıkmaktadır. Şimdi sırasıyla bu üç imamın imale ile ilgili usullerine kısaca değinelim.

2.1.1. Basra Kırâat İmamları ve İmale Usulleri

Kırâat-i ‘aşereye göre Basra bölgesinde meşhur olmuş iki kırâat imamı bulunmaktadır ki bunlar Ebû ‘Amr ve Ya‘kûb'dur. İmale ile ilgili usullerine ise iki ayrı başlıkta yer vermek mümkündür:

a. Ebû ‘Amr Kırâatinde İmale:

Ebû ‘Amr b. el-Alâ el-Basrî Basra kırâat ehlinden olup Mekke'de doğmuş, Basra'da yetişmiş ve aldığı ilmi yine aynı yerde talebelerine aktarmıştır. Hicrî 154 yılında Kûfe'de vefat etmiş olan Ebû ‘Amr'ın, Dûrî (ö. 248/862) ve Sûsî (ö. 261/874) olmak üzere iki râvisi bulunmaktadır.[56]

Basra halkının dilinde telaffuz olarak imale yaygın olarak bulunduğundan o bölgede yetişmiş olan Ebû ‘Amr'ın kırâat tercihi de bu yönde olmuştur. Zira kırâat-i ‘aşere içinde en çok imale

[54] Şihâbuddîn ed- Dimyâtî, *İthâf fudalai'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbaa'te ‘aşer*, thk. Enes Mihrâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 103; Abdulfettah İsmâîl eş-Şelebi, *fi'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye ve'l-lügaviyye* (Cidde: Dâru'ş-Şürûk, 1983), 152; İbnü'l-Kâsıh, *Kurratu'l-‘ayn*, "Dirâse", 99.

[55] Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Müktebes mine'l-lehecâti'l-‘Arabiyye ve'l-Kur'âniyye* (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turas, 1978), 94.

[56] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb‘a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Mâarif, 1980), 80-85, 92-101; Mekki b. Ebu Tâlib, *et-Tebsıra*, thk. Muhammed en-Nedvî (Bombay: Dârü's-Selefiyye, 1982), 188-191; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, thk. G. Bergstraesser (Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-'İlmiyye, 1982), 1/288-292, 425; Tayyar Altıkulaç, "Ebû Amr b. Alâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/94-96.

uygulamasında bulunan ve bu anlamda muksîr grubunda yer alan imamlardan birisi de Ebû ‘Amr’dır. Ebû ‘Amr’ın, Kur’ân’ın pek çok ayetinde imale uygulamasında bulunduğu bilinmektedir. Şimdi bu uygulamalara sahip ayet kelimelerini ve bu kelimelerdeki imale usullerine değinelim:

- Ebû ‘Amr, kendisinden önce râ (ر) harfi olan ve mushafta yâ (ي) harfi olarak yazılmış bütün elif (ا) harflerini imale ile okumuştur. Buna “إشترى، بشرى، أسرى، النصارى” kelimeleri örnek verilebilir.[57]
- Ebû ‘Amr, kendisinden sonra lâmu’l-fiil (üç harfli fiilin son harfi) konumunda meksûr olarak bulunan râ (رَ) harfinden önce gelen bütün elif harflerinde imale-i kubrâ uygulamıştır.[58] Burada râ (رَ) harfinin tekrar edip etmemesi veya öncesinde istilâ harfinin gelip gelmemesi herhangi bir fark oluşturmaksızın imale kılınmıştır. “القَهَّار، النَّهار، الأَبْرَار، أَبْصَارِهِمْ، دِيَارِهِمْ، كُفَّار، بِدِينَار” kelimeleri bu hususa örnek verilebilir.[59]
- Ebû ‘Amr, yâ’dan (ي) munkalib eliften (aslı yâ harfi olan elif) önce hemze bulunması durumunda da imale yapmıştır. Buna “رَأَى كَوْكَبًا، رَأَى أَيْدِيهِمْ، فَرَآهُ حَسَنًا” kelimeleri örnek gösterilebilir.[60]
- Ebû ‘Amr kırâatinde imalenin gerçekleştiği kelimelerden biri de cemî‘ halde gelen “كافرين” kelimesinin mensûb ve mecrûr halidir. Bu kelimenin müfred bulunması durumunda ise herhangi bir imale uygulaması yapılmamaktadır. Ayrıca “الناس” kelimesinin mecrûr gelmesi durumunda da imale yapılmakta, diğer hallerde imale uygulanmamaktadır.[61]
- Ebû ‘Amr kırâatinde dikkat çeken diğer bir husus ise içerisinde râ (ر) harfi bulunmayan ve “فُعْل ، فَعِل، فَعَلَ” vezinlerinde müennes isimlerde gelen bütün eliflerin imale kılınmasıdır. “المَوْتَى، السَلْوَى، الدُّنْيَا، طُوبَى” kelimeleri bu duruma örnek gösterilebilir. Ayrıca “الرَوْيَا، مَرْضَى” örneklerinde olduğu gibi munkalib eliflerden önce râ (ر) harfinin bulunması durumunda da imale gerçekleşmektedir.[62]

Ebû ‘Amr’ın râvilerinden de çeşitli imale usulü rivayetleri bulunmaktadır. Bunlara şu iki husus örnek gösterilebilir:

- Ebû Amr’ın diğer râvisi Sûsî ise zevâtu’r-râ’dan (râ harfinden sonra elif-i maksûranın gelmesi) sonra lafzatullâh gelmesi durumunda vasl halinde hem imale hem de feth ile, vakf halinde ise sadece feth ile kırâatte bulunmuştur. Buna “نَـرَى ٱللَّه” kelimesi örnek verilebilir.[63] Yine zevâtu’r-râ’dan sonra sakin harf gelmesi durumunda vasl halinde imale ve feth ile, vakf halinde ise sadece feth ile okumuştur.[64] Buna misal olarak “وَنَـرَى

[57] Beşîr Alî Halîl, “el-imale ve ilelihâ fî kırâati Ebî ‘Amr el-Basrî” *Mecelletu’l-Câmiatu’l-Esmeriyye*, (Libya: el-Câmiatu’l-Esmeriyyeti’l-İslâmiyye, 2014), 25.

[58] Dânî, *el-Feth ve’l-imale*, thk. Ebû Saîd Amr b. Ğarâme el-Amrevî (Lübnan: Dâru’l-Fikr, 2002),168.

[59] Yâsîn 36/40; er-Ra’d 13/16; el-Mutaffifîn 83/22; el-Bakara 2/234; Âl-i ‘Imrân 3/75.

[60] İbnü’l-Cezerî, *Takrîbu’n-neşr*, thk. Abdulfettâh el-Kâdı (Kahire: y.y., 1972), 93.

[61] Dânî, *et-Teysîr fi’l-kırâati’s-seb’*, thk. Ferîd Muhammed b. Azzûz (Dımaşk: Dâr-u İbn Kesîr, 2016), 49.

[62] Abdu’s-Sabûr Şâhîn, *Eseru’l-kırâat fi’l-esvâti ve’n-nahvi’l-Arabî* (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1987), 114.

[63] el-Bakara 2/55.

[64] Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzu’l-me‘ânî*, thk. İbrâhîm Atve Avvaz (Kahire: Mektebetu Mustafa, 1981), 239; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/77.

ٱلنَّاسَ" kelimesi gösterilebilir.[65]

- Ebû ‘Amr’ın râvilerinden Dûrî, uygulamış olduğu itbâu imale ile de ön plana çıkmaktadır. Tanım olarak itbâu imale “bir kelimede üst üste gerçekleştirilen imale” anlamına gelmektedir.[66] Buna göre Dûrî, Haşr sûresindeki “ٱلْبَارِئُ”, Kehf sûresindeki “فَلَا تُمَارِ”, Mâide sûresindeki “فَأُوَارِيَ”, Mâide ve A‘râf sûrelerindeki “يُوَارِي” kelimelerinde “فَعالى” vezninde gelen “يَتَامَى” kelimesinin tâ (ت) harfi, “فُعالى” veznindeki “كُسَالَى-أُسَارَى” kelimelerinin sîn (س) harfleri ve “سُكَارَى” kelimesindeki kef (ك) harfinde itbâu imalede bulunmuştur. Dûrî, bu kelimelerin sonlarında yer alan ve aslı itibariyle yâ (ي) olan elif harflerinde imale yapmaktadır ki şayet burada imale yapılmazsa, kelime ortasındaki imale de terkedilmek durumunda kalınacaktır.[67]

b. Ya‘kûb kırâatinde imale:

Kırâat-i ‘aşere imamlarının dokuzuncusu Ya‘kûb b. İshak el-Hadramî (ö. 205/821), Basra’da doğmuş ve yine Basra’da vefat etmiştir. Basra kırâat imamlarının ikincisi olan Ya‘kûb, Basra kırâati ile birlikte Mekke ve Medine kırâatleriyle de öne çıkmıştır. Ya‘kûb’un Ravh (ö. 233/847-48) ve Ruveys (ö. 238/852) olmak üzere iki râvisi bulunmaktadır.[68]

Ya‘kûb’un kırâatinin neredeyse tamamında imaleden ziyade feth bulunmaktadır. Bununla birlikte Ya‘kûb’un iki yerde imale-i kubrâ ile okuduğu da bilinmektedir. Ayrıca bu kırâatte râvilerde dahil olmak üzere imale-i suğrâ ile okuyuş yer almamaktadır. Ancak iki râvinin infirâd ederek imale ile okumuş olduğu yerler de bulunmaktadır.[69] Buna göre hem Ya‘kûb’un hem de râvilerinin imale usulüne örnek olarak şunlar zikredilebilir:

- Ya‘kûb, İsrâ sûresi 72. ayette yer alan “أَعْمَى” kelimesini ilk geçtiği yerde imale-i kubrâ ile okumuştur. Yine Neml sûresi 43. ayette geçen “كَافِرِينَ” kelimesini de imale-i kubrâ ile okumuştur.
- Ya‘kûb’un râvilerinden Ruveys ise “كَافِرِينَ” kelimesini geçtiği her yerde ve lâm-ı ta‘rîf ile olsun veya olmasın hep imale-i kubrâ ile okumuştur.
- Ya‘kûb’un râvilerinden Ravh ise Yâsîn sûresinin 1. ayetinde “يٰسٓ” kelimesinde imale-i kubrâ yapmıştır.[70]

2.1.2. Şam Kırâat İmamı ve İmale Usulü

Kırâat-i ‘aşere imamlarından biri olan Abdullah b. Âmir ed-Dımaşkî’nin dokuz yaşındayken Şam’a gittiği ve hayatının sonuna kadar Şam’da kaldığı ifade edilmektedir.[71] Kırâat öğrenimi Muğîre b. Ebû Şihâb el-Mahzûmî’den (ö. 91/711) almıştır. Mahzûmî de kırâatini Hz. Osman’dan almış ve bu anlamda İbn Âmir’in kırâati Mahzûmî yolu ile Hz. Osman’a dayanmaktadır. İbn Âmir,

[65] el-Hac 22/2.

[66] Mehmed Rüşdî Aşıkkutlu, *Tayyibenin elfâz manası* (İstanbul: b.y., 1977-1978), 147-149.

[67] Mehmed Rüşdî Aşıkkutlu, *Tayyibenin elfâz manası*, 147-149.

[68] Zehebi, *Ma‘rifetü’l-kurrâi’l-kibâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), 1/328-332; İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye*, 1/386-389; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/39, 2/211.

[69] İbnü’l-Cezerî, *Tahbiru’t-Teysîr fi’l- kırââti’l-‘aşr*, 241, 439; Muhammed Halil Hasrî, *Nûru’l-kulûb fî kırâati Ya‘kûb* (Kahire: Mektebetu’s-Sunne, 2004), 13.

[70] İbnü’l-Cezerî, *Tahbîrü’t-Teysîr fi’l- kırââti’l-‘aşr*, 241, 439; Muhammed Halil Hasrî, Nûru’l-kulûb fî kırâati Ya‘kûb, 13.

[71] Dânî, *et-Teysîr*, nşr. O. Pretzl, (İstanbul: bs., 1930), 6; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru aʿlâmi’n-nübelâʾ*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut 1401-1405/1981-85), 5/293.

10 Muharrem 118'de Dımaşk'ta vefat etmiştir. İbn Âmir'in Hişâm (ö. 245/859) ve İbn Zekvân (ö. 242/857) olmak üzere iki râvisi bulunmaktadır.[72] İbn Âmir kırâatinde imale uygulamasının az olmasından dolayı bu kırâat mukîlden kabul edilmektedir. İbn Âmir kırâatinde imale-i suğra bulunmamaktadır; ancak imale-i kubrâ yapılan yerler vardır. Râvilerin ittifakla imale-i kubrâ ile okuduğu yerler "الٓرٰ" ve "كٓهٰيٰعٓصٓ" ayetleridir. Buna göre "الٓرٰ" kelimesinin râ (ر) harfinde, "كٓهٰيٰعٓصٓ" kelimesinin ise yâ (ي) harfinde imale-i kubrâ yapılmıştır.[73] İbn Âmir'in râvilerinin birbirinden farklı okuyuşları da bulunmaktadır. Bunlara kısaca örnek verilecek olunursa İbn Âmir'in râvilerinden Hişâm "مشارب" ve "عَابِدِي"[74] kelimelerinde imale-i kubrâ yapmıştır.[75] Diğer râvisi İbn Zekvân ise "شَاءَ، جَاءَ" gibi kelimelerin geçtiği her yerde imale ile okumuştur. İbn Zekvân'ın, hulf (hem imale hem feth) ile okuduğu yerler de olmuştur. Buna " الجِمَارِ، حِمَارِكَ، عِمْرَانَ"[76] kelimeleri örnek verilebilir.[77]

Zikredilen bilgiler doğrultusunda Basra ve Şam bölgesinde kırâatleriyle meşhur olmuş bu üç kırâat-i 'aşere imamının imale ile ilgili usullerinin de birbirinden farklılık arz ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim her ikisi de Basra bölgesi kırâat imamlarından olmasına rağmen Ebû 'Amr ve Ya'kûb'un kırâatinde imale uygulamaları farklılık göstermektedir. Örneğin Ebû 'Amr kırâatinde imaleye fazla yer verilirken, Ya'kûb kırâatinde bu oranın çok daha düşük olduğu görülmektedir. Hâkezâ Şam bölgesi imamı İbn Âmir kırâatinde de imalenin muksîr grubundaki kırâat imamlarına kıyasla daha az olduğu anlaşılmaktadır.

2.2. Meryem ve İsrâ Sûresi Özelinde Basra ve Şam Kırâatlerindeki İmale Uygulamaları

Bu başlık altında Basra ve Şam kırâatlerinde geçen imale-i kubrâ ve imale-i suğrâ uygulamaları gösterilecektir. Buna göre bazı durumlarda aynı kelimede fakat farklı harfler üzerinde imale uygulandığından ilgili harflere renkli bir şekilde işarette bulunulacaktır. Ayrıca sûrede imalenin bulunduğu kelimeler tablo içerisine yazılarak hangi ayette geçtiği ve hangi imamlar tarafından okunduğu da gösterilmeye çalışılacaktır. Tablolarda imalenin uygulandığı kelimenin türü hakkında da bilgi verilecektir. İmamların isimlerinden ziyade onları temsilen rumuzları kullanılacaktır. Bu doğrultuda Ebû 'Amr için (ح) harfi, râvileri Dûrî için (ط) harfi ve Sûsî için (ي) harfi kullanılacaktır. Ya'kûb için (يع) harfi, râvileri Ravh için (حه) harfi ve Ruveys için (يس) harfi istimâl olunacaktır. Son olarak İbn Âmir için (ك) harfi, râvileri Hişâm için (ل) harfi ve İbn Zekvân için ise (م) harfi kullanılacaktır.[78]

[72] Tayyar Altıkulaç, "İbn Âmir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/308-310.

[73] Mekkî b. Ebû Tâlib, *et-Tebsıra*, 393; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/71.

[74] el-Ahzâb 33/53; Yâsîn 36/73; el-Kâfirûn 109/3.

[75] Ebuu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Tahbiru't-Teysir fi'l-kırâati'l-'aşr*, thk. Ahmed Muhammed Muflih el-Kudât (Amman: Dâru'l- Furkan, 1421/2000), 244.

[76] el-Bakara 2/256; el-Cuma 62/5; Âl-i Imrân 3/35.

[77] İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, 260; İbnü'l-Kâsıh, *Kurratu'l-'ayn*, muhakkikin girişi, 99; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/57.

[78] Hamid b. Abdülfettah Pâluvî, *Zubdetü'l-irfân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2016), 5; Molla Mehmed Emîn Efendi b. Abdullâh, *Umdetu'l-Hullan fî izâhi Zübdetü'l-irfân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2018), 11.

Tablo 1

Basra ve Şam Kırâatlerine Göre Meryem Sûresinde Bulunan İmale-i Kubrâ ve İmale-i Suğrâ Örnekleri

Meryem Sûresi			
Ayet Numarası	İmâlenin Uygulandığı Kelime	İmâle Uygulayan Kırâat İmamları	İmâlenin Uygulandığı Kelimenin Türü
1	كٓهٰيٰعٓصٓ	ح، ك، ل، م	Hurûfu mukatta’
7	يَحْيٰى	ح (hulf ile)	İsim
8	اَنّٰى	ط	İsim
11	الْمِحْرَابِ	م	İsim
12	يَا يَحْيٰى	ح (hulf ile)	İsim
20	اَنّٰى	ط (hulf ile)	İsim
21	لِلنَّاسِ	ط	İsim
43	جَاءَنِي	ل، م	Fiil
48	عَسٰى	ط	İsim
51	مُوسٰى	ح (hulf ile)	İsim
83	الْكَافِرِينَ	ح، يس، م	İsim

Tablo 2

Basra ve Şam Kırâatlerine Göre İsrâ Sûresinde Bulunan İmale-i Kubrâ ve İmale-i Suğrâ Örnekleri[79]

İsrâ Sûresi			
Ayet Numarası	**İmâlenin Uygulandığı Kelime**	**İmâle Uygulayan Kırâat İmamları**	**İmâlenin Uygulandığı Kelimenin Türü**
1	اَسْرٰى	ح، م	Fiil

[79] Ebu’t-Tayyib İbn Galbûn, *Kitâbu’l-istikmâl*, thk. Abdülfettâh Bahîrî İbrâhîm (Kahire: y.y., 1991); Ebû ‘Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *el-Mûdih*, thk. Fargali Sayyid Arabâvî (Lübnan: Dâru’l-Kutub el-İlmiyye, 2010); İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*; Ahmed Îsâ el-Ma‘saravî, *Mushafu’t-Tecvîd ve behâmişehu fi’l-kırâati’-‘aşr* (Dımaşk: Matbaatu’s-Suryâ, 2008).

2	مُوسَى	ح (hulf ile)	İsim
5	جَاءَ	ل، م (hulf ile)	Fiil
5	أُولَٰئِهُمَا	ح (hulf ile)	İsim
5	الدِّيَارِ	ح، م	İsim
8	لِلْكَافِرِينَ	ح، يس، م	İsim
8	عَسَىٰ	ط (hulf ile)	İsim
12	النَّهَارِ	ح، م	İsim
13	يَأْفَيْهِ	م	Fiil
15	أُخْرَىٰ	ح، م	İsim
26	الْقُرْبَىٰ	ح (hulf ile)	İsim
39	الْحِكْمَةِ	ح (hulf ile)	İsim
46	اَدْبَارِهِمْ	ح، م	İsim
47	نَجْوَىٰ	ح (hulf ile)	Fiil
51	مَثْنَىٰ	ط (hulf ile)	İsim
51	عَسَّىٰ	ط (hulf ile)	İsim
60	بِالنَّاسِ	ط (hulf ile)	İsim
60	الرُّءْيَا	ح (hulf ile)	İsim
69	أُخْرَىٰ	ح، م	İsim
72	اَعْمَىٰ	ح، يع	İsim
79	عَسَّىٰ	ط (hulf ile)	İsim
81,104	جَاءَ	ل، م	Fiil
83	وَنَأَ	ي	Fiil
90	لِلنَّاسِ	ط	İsim

94	جَّاءَهُمْ	ل، م	Fiil
101	مُوسٰى	ح (hulf ile)	İsim
101	جَّاءَهُمْ	ل، م	Fiil
110	الْحُسْنٰى	ح (hulf ile)	İsim

Meryem ve İsrâ sûresi özelinde tablolarda gösterilen imale-i kubrâ ve imale-i suğrâ örnekleri Basra ve Şam kırâat imamları ve râvilerine göre oluşturulmuştur. Buna göre bazı kelimelerin tekrarı ile birlikte hem isim hem de fiillerde imale uygulandığı görülmüştür. Ancak imalelerin isim olan kelimelerde daha yaygın icra edildiği de tespit edilmiştir. Ayrıca bu iki sûre özelinde Basra ve Şam kırâatlerinde imalenin benzer kelimelerde uygulandığı görülmekle birlikte muhtelif kelimelerde infirâd eden imam ve râvilerin de olduğu anlaşılmıştır. Bunların dışında bazı kelimelerde imale-i suğrâ ile birlikte feth ile de okuyarak hulf uygulayan imam ve ravilere de değinilmiştir. Zikredilen sûrelerdeki bazı kelimelerde Ebû ‘Amr ve râvisi Dûrî’nin sıkça imale-i suğrâ/taklîl uygulamasında bulunduğu da görülmüştür.

Sonuç

Araştırma makalemizde verilen bilgiler neticesinde şu sonuçlara ve bulgulara ulaşılmıştır:

İslam’ın ilk yıllarında Kur’an’ın öğretiminin kolaylaştırılması için verilen ahrufu’s-seba‘ ruhsatı bağlamında kırâat farklılıkları oluşmuştur. Kırâatlerdeki bu farklılık, imamların birtakım hususlardaki usullerinde meydana gelen ihtilaflar olarak bilindiği ve bu ihtilafların kırâat ilminde usul ve ferş ihtilafları olarak adlandırıldığı görülmüştür. Buradan hareketle imalenin, usul farklılıkları içerisinde yer aldığı anlaşılmıştır. İmalenin hem dil hem de kırâat âlimlerince farklı tanımları yapıldığı da ortaya konulmuştur. Ancak pek çoğunun tanımında ittifak olduğu ve imaleyi “elif harfini yâ harfine, fetha harekenin kesra harekeye meylettirilmesi” şeklinde ifade ettikleri kanaatine varılmıştır. İmalenin, imale-i kubrâ ve imale-i suğrâ şeklinde iki farklı çeşidinin olduğundan bahsedilmiştir. Verilen bazı bilgiler neticesinde imaleden kastın imale-i kubrâ olduğu ve imale-i suğrânın ise fethe daha yakın okuma anlamındaki taklîl/beyne/beyne beyne olduğu anlaşılmıştır. İmalenin oluşum sebepleri için hem dil hem kırâat âlimleri farklı unsurlardan söz etmiştir. Ancak genel olarak elif harfinin yâ harfinden munkalib olması, elif harfinin kesra harekeden önce veya sonra bulunması, elif harfinin meftuh olup sonrasında meksur bir harfin gelmesi şeklindeki çeşitli bahislerin imaleye sebebiyet vereceği konusunda ittifak içinde oldukları tespit edilmiştir.

İmaleye engel olan birçok hususun da olduğu görülmüştür. Bu anlamda hem kırâat hem de dil âlimlerine göre istilâ sıfatına sahip harflerin gelmesi, elif harfinden önce veya sonra gelen meftuh râ (رَ) harfinin bulunması gibi durumların imaleye engel olan unsurlar olarak kabul edildiği anlaşılmıştır. İmale engellerini ortadan kaldıran meselelere de yer verilmiştir. Bu kısımda normalde imaleye engel olan istilâ sıfatlı harflerin bazı özel durumlarda imale engelini ortadan kaldırarak imale oluşmasına sebebiyet verdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Arap kabilelerinde görülen ve farklı lehçelerde bulunan imale ile ilgili çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Ancak imalenin daha çok bedevî hayata sahip Araplarda telaffuzda kolaylık ve akıcılık sağlaması için istimâl olunduğu görülmüştür. Bu anlamda Arap Yarımadası'nın Necid çöllerinde yaşayan Temîm, Kays, Esed gibi kabilelerde imaleye daha sık rastlandığı kanaati hasıl olmuştur. Çeşitli Arap kabilelerine mensubiyeti olduğu bilinen kırâat-i 'aşere imamları arasında lehçesel farklılıklar görülmüş ve bu farklılıkların iştigal oldukları kırâatlere de yansıdığı tespit edilmiştir. Bu anlamda genelde Mekke ve Medine civarında yaşamış olan Nâfi gibi kırâat imamlarının okuyuşlarında imale-i kubrânın az, Kûfe civarında yetişmiş olan Kisâî, Hamza ve Halef gibi imamların okuyuşlarında ise daha sık uygulandığı kanaatine varılmıştır. Bunların dışında İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer gibi imamlarda ise imale uygulamasına hiç rastlanmamıştır. Bu anlamda kırâat imamlarının kırâat ve telaffuz keyfiyetindeki ihtiyarlarında mensubiyeti bulunduğu kabilelerinin de etkisinin olduğu anlaşılmıştır. Binaenaleyh imaleyi sık uygulayan imamlar muksîr, az uygulayanlar ise mukîl grubunda değerlendirilerek kırâat imamları arasındaki imale ile ilgili usul farklılığı, zikredilen kavramlar çerçevesinde bir kez daha teyit edilmiştir. Buradan hareketle çalışmamızın konusunu oluşturan Basra ve Şam kırâat imamlarına göre imalenin uygulanma sıklığı göz önüne alındığında Ebû 'Amr kırâatinde imalenin çok, Ya'kûb ve İbn Âmir kırâatlerinde ise imalenin daha az geçtiği de tespit edilen sonuçlar arasında yer almaktadır.

İncelenen Meryem ve İsrâ sûrelerindeki imalenin, bazı kelimelerin tekrarı ile birlikte hem isim hem de fiil formatında geldiği görülmüştür. Ancak imalelerin isim olan kelimelerde daha yaygın icra edildiği de tespit edilmiştir. Ayrıca bu iki sûre özelinde Basra ve Şam kırâatlerinde imalenin benzer kelimelerde uygulandığı görülmekle birlikte muhtelif kelimelerde infirâd eden imam ve râvilerin olduğu da anlaşılmıştır. Bunların dışında bazı kelimelerde imale-i suğrâ, bazılarında ise imale-i kubrâ ile birlikte feth ile de okuyarak hulf uygulayan imam ve ravilerin de olduğu görülmüştür. Zikredilen sûrelerdeki bazı kelimelerde Ebû 'Amr ve râvisi Dûrî'nin sıkça imale-i suğrâ/taklîl/beyne uygulamasında bulunduğu da ortaya konulmuştur.

Netice itibari ile Basra ve Şam kırâatlerindeki bazı usullerde birtakım farklılıklar bulunsa da bu kırâatlerde imalenin farklı çeşitlerinin uygulandığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte Basra ve Şam kırâat imamlarından Ebû 'Amr'ın, Ya'kûb ve İbn Âmir'e kıyasla daha fazla imale uygulamasında bulunduğu da görülmüştür. Ancak kırâat-i 'aşere imamları genelinde bir mukayeseye gidildiğinde Kûfe kırâat imamlarının, Basra ve Şam imamlarından Ebû 'Amr dışındakilere göre imale konusunda muksîr olduğu da tekrardan teyit edilmiştir. Son olarak araştırmamızın dışında önemli bir kırâat usulü olan imaleyle ilgili meselelerin hem dil hem de kırâat yönünden mukayeseli bir şekilde çalışılmasının alana katkı sağlayacağı tavsiyesinde bulunarak çalışmamızı nihayete erdirmiş bulunmaktayız.

Kaynakça | References

Altıkulaç, Tayyar. “Ebû Amr b. Alâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 10/94-96.

Altıkulaç, Tayyar. “İbn Âmir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999, 19/308-310.

Aşıkkutlu, Mehmed Rüşdî. *Tayyibenin elfâz manası*. İstanbul: y.y., 1977-1978.

Atmaca, Şeyda, *Kırâat-i ‘Aşera Bağlamında İmâle ve Dil Bilimsel Analizi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.

Başkan, Ömer. *Anlamı Etkileyen Kırâat Farklılıklarının Tevcîhi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Dağ, Mehmet. Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım. İstanbul: İSAM Yayıncılık, 2022.

Dânî, Ebû ‘Amr Osmân b. Saîd. *et-Teysîr*. nşr. O. Pretzl. İstanbul: y.y., 1930.

Dânî, Ebû ‘Amr Osmân b. Saîd. *el-Feth ve’l-imale*, thk. Ebû Saîd Amr b. Ğarâme el-Amrevî. Lübnan: Dâru’l-Fikr, 2002.

Dânî, Ebû ‘Amr Osmân b. Saîd. *el-Mûdih*. thk. Fargali Sayyid Arabâvî. Lübnan: Dâru’l-Kutub el-İlmiyye, 2010.

Dânî, Ebû ‘Amr Osmân b. Saîd. *et-Teysîr fi’l-kırâati’s-seb’ fi’l-kırââti’s-seb‘*. thk. Ferîd Muhammed b. Azzûz. Dımaşk: Dâr-u İbn Kesîr, 2016.

Demirci, Muhsin. “el-Ahrufü’s-Seb‘a”. *DİA*. 2/175-177. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *İrtişâfü’d-darab min lisâni’l-ʿArab*. thk. Receb Osman Muhammed. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1998.

Ebû Şâme, Ebü’l-Kâsım Şihâbüddin el-Makdisî. *Şerhu’ş-Şâtıbiyye ibrâzü’l-meânî min hırzi’l-emânî fi’l-kırâati’s-seb’*. thk. Muhammed Seyyid Osman. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2013.

Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberrad el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Kâmil*. nşr. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahîm. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1997.

ed-Dimyâtî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilğanî el-Bennâ. *İthâf fudalai’l-beşer fi’l-kırâati’l-erbaa‘te ‘aşer*. thk. Enes Mihrâ. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2006.

el-Ânî, Muhammed Avvâd Hamûdî. *Hulâsatu ilmu’t-tecvîd ve sefer kırâatu’l-kurrâu’-l emâcid ve fevâid ehar*. Bağdad: Mektebetu’n-Nûr, 1938.

el-Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbu’l-ayn*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003.

Emrûd, Mustafa. Yenzur el-câmia li’l-ahkâmi rivâyetî Verş ve Kâlûn ‘ani’l-İmâm Nâfi. Cezayir: Dâru el-İmâm Mâlik li’l-Kutub, 2001.

Ensârî, İbn Hişâm. *Evzah el-mesâlik ilâ elfiyye İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Dâru İhyâu’t-Turâsi’l-Arabî, 1966.

er-Rifâî, Mustafa Sadık. *Târîhu âdabû’l-‘Arab*. Beyrut: Dâru’l-Kitâbu’l-‘Arabî, 1974.

eş-Şelebi, Abdulfettah İsmâîl. *fi’d-dirâsâti’l-Kur’âniyye ve’l-lügaviyye*. Cidde: Dâru’ş-Şürûk, 1983.

Feyizli, Hasan Tahsin. *Kırâat-i Aşere*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2018.

Halîl, Beşîr Alî. “el-imale ve ilelihâ fî kırâati Ebî ‘Amr el-Basrî”. *Mecelletu’l-Câmiatu’l-Esmeriyye*. Libya: el-Câmiatu’l-Esmeriyyeti’l-İslâmiyye, 2014.

Hasrî, Muhammed Halil. *Nûru’l-kulûb fi kırâati Ya‘kûb*. Kahire: Mektebetü’s-Sünne, 2004.

Hilal, Abdülgaffâr Hamid. *el-Lehecâtü’l-‘Arabiyye neş’eten tatavvuran*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1414/1993.

İbn Cinnî, Ebü’l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali Neccâr. Kahire: Dâru’l-Kutubu’l-Mısrıyye, 2. Basım, 1952.

İbn Cinnî, Ebü’l-Feth Osman. *Sirru sınâatu’l-irâb*. thk. Huseyin Hendâvî. Şam: Dâru’l-Kalem, 1985.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *Sirru sinâatu'l-'irâb*. thk. Muhammed Hasen İsmâîl ve Ahmed Ruşdî Âmir. Lübnan: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye Beyrut, 2000.

İbn Ebî Meryem, *el-Mûdih fî vucûhi'l-kırâat ve ilelihâ*. thk. Amr Hamdan el-Kebîsî. b.y.: Mektebetü't-teviyyetu'l-İslâmiyyeh, 2. Basım, 2002.

İbn Galbûn, Ebu't-Tayyib. *Kitâbu'l-istikmâl*. thk. Abdülfettâh Bahîrî İbrâhîm, Kahire: y.y., 1991.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Mükerrem. *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebîr, M. Ahmed Haseballah ve H. Muhammed Şâzelî, Kahire: y.y., ts.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Mâarif, 1980.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. Lübnan: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr*. thk. ed-Dabba Ali Muhammed. Mısır: Mustafe'l Bâbi'l-Halebî, 1950.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye*. thk. G. Bergstraesser. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1982.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Tahbîrü't-Teysîr fi'l-kırââti'l-'aşr*. thk. Ahmed Muhammed Muflih el-Kudât. Amman: Dârü'l- Furkan, 1421/2000, 244.

İbnü'l-Kâsıh, Ali b. Osman. *Kurratu'l-'ayn*. thk. İbrâhim Muhammed el-Cermî. Amman: Dâru Ammar, 2005.

İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn. *Şerhu'l-mufassal*. Kahire: Mektebetu'l-Mutnebî, ts.

Ma'saravî, Ahmed Îsâ. *Mushafu't-Tecvîd ve behâmişehu fi'l-kırâati'-'aşr*. Dımaşk: Matbaatu's-Suryâ, 2008.

Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *Kitabü't-tebsıra fi'l- kırââti's-seb'a*. thk. Muhammed en-Nedvi. Bombay: Darü's-Selefiyye, 1982.

Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf an vûcûhi'l-kırâati's-seb' ve ilelihâ ve hücecihâ*, thk. Muhyiddin Ramazan. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1984.

Mehmed Emîn Efendi, Molla b. Abdullâh. *Umdetü'l-Hullân fî izâhi Zübdetü'l-irfân*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2018.

Meryem, İbn Ebî. *el-Mûdih fî vucûhi'l-kırâat ve ilelihâ*. thk. Amr Hamdan el-Kebîsî. b.y.: Mektebetü't-teviyyetu'l-İslâmiyyeh, 2. Basım, 2002.

Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Müktebes mine'l-lehecâti'l-'Arabiyye ve'l-Kur'âniyye*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1978.

Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Kırâât ve eseruhâ fî 'ulûmi'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Eseriyye, 1984.

Pâluvî, Hamid b. Abdülfettah. *Zübdetü'l-irfân*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2016.

Sâlih, Huseyin Hâmid. *İbnü'l-Cezerî ve dirâsâtuhu's-savtiyye fi davi ilmi'l-lugatu'l-hadîs*. Bağdad: Câmiatu Bağdad, Yüksek Lisans Tezi, 1990.

Sehâvî, Alemüddin. *Cemâlü'l-kurrâʾ ve kemâlü'l-ikrâʾ*. nşr. Mervân el-Atıyye – Muhsin Harâbe. Dımaşk-Beyrut: y.y., 1418/1997.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. Mısır: Matbaatu'l-Emiriyye, 1317/1899.

Şâhîn, Abdu's-Sabûr. *Eseru'l-kırâat fi'l-esvâti ve'n-nahvi'l-Arabî*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1987.

Şelbî, Abdulfettah İsmâîl. *İmâle fi'l-kırâat-i ve'l-lehecâti'l-'Arabiyye*. Cidde: Dâru'ş-Şurûk, 2. Basım, 1983.

Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.

Ya'kûb. Mîşâl–Emîl Bedî'. *el-Muʿcemü'l-mufassal fi'l-luġa ve'l-edeb*. Beyrut: y.y., 1987.

Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü’n-Neşr*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ.* nşr. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut 1401-1405/1981-85.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Ma‘rifetü’l-kurrâi’l-kibâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: İSAM Yayınları, 1995.

Yüksek Din Öğretiminde Farklı Bir Tecrübe: Yüksek İslam Enstitüsü*

Muhammet Şevki Aydın
0000-0002-1704-6510 | msaydin@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Sınıf Eğitimi Anabilim Dalı, Nevşehir, Türkiye
ROR ID: 019jds967

Öz

Cumhuriyet döneminde din eğitimi gibi son derece önemli ve temel bir mesele, çoğu zaman çeşitli sebeplerle toplumda teşekkül etmiş olan aşırı karşıtlıklar üzerinden ele alınmış ve tartışılmış, hatta polemik konusu haline getirilmiştir. Bu hengâmede, din eğitiminin varlığını tartışmaktan öteye geçilmemiş; niteliği ve nasıllığını konu etmeye pek vakit bulunamamıştır. İşte, karmaşık siyasal ve toplumsal bağlamda cereyan eden bu itiş kakış sürecinde toplumun büyük çoğunluğu tarafından hüsnü kabul gören Yüksek İslâm Enstitüsü'nün ömrü, ancak yirmi üç yıl sürebilmiştir. Burada, bu kurumu ana hatlarıyla ele alıp değerlendirmeye çalışacağız. Ancak bu değerlendirme, onun üzerinden son derece sınırlı da olsa, din eğitimi konusunda bir dönem ve o dönemdeki toplumsal şartların, zihniyet kutuplaşmalarının, ideolojik yaklaşımların kavranmasına ve tarihsel-siyasal arka planın anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır. Gerekli veriler, ilgili literatür ve belgeler taranarak elde edilip yorumlanmıştır. İlahiyat Fakültesi, hem dindarlık hem de çağdaşlık adına meşruiyeti sorgulanan kurum olmuştur. Din adına İlahiyata tepki duyan dindar kesim, "mahiyetçe İlahiyat Fakültesi'nden farklı, doğrudan İslam'ı araştıran ve bu dinin mümini olan din bilginleri yetiştirecek bir eğitim müessesesi kurulmasına ihtiyaç" olduğunu belirterek yeni arayışlara girişmişler ve zorlu mücadeleler sonucunda dört yıllık Yüksek İslâm Enstitüsü 1959 yılında İstanbul'da açılmış ve zamanla sayıları sekiz olmuştur. 1982 yılında İlahiyat Fakültesine dönüştürülmüşlerdir. Açılışında ciddi engellemelerle karşılaşan bu kurumun yirmi üç yıllık ömrü boyunca, programının geliştirilmesinden akademik yapılanmasına bütün unsurları, istenen nitelikte gerçekleştirilememiş; oyalamalarla, engellemelerle ve rastgele değişikliklerle sürüncemede bırakılmıştır. Buna rağmen, halkın nazarında olabildiğince itibarlı mezunlara sahip olmuş; toplumun büyük kesiminin desteğini arkasına almıştır. İlahiyat ile Enstitü'nün kadrolarının kimliği, din anlayışları, İslâmî ilimlere vakıf olma düzeyleri ve statüleri birbirinden oldukça farklılık göstermiştir. İlahiyat ve Enstitü mensuplarında karşıtlık psikolojisi oluşmuştur. İlahiyat mensupları, Enstitü mensuplarını biraz molla/medrese kafalı, metodoloji ve sistematik düşünceden uzak, yeni gelişmelerden, batıdaki çalışmalardan habersiz; Enstitü mensupları da onları Arapçaya ve dinî ilimlere vukufu zayıf, daha laik/modernist ve sisteme daha yakın bulmuştur. 1977 yılında Enstitülere tahsis edilen 100 asistanlık kadrosuna atanan elemanların tez hazırlama çalışmaları üzerinden İlahiyat Fakültesi ile diyalojik ilişkilerin başlatılıp bilgi alış verişinde bulunma kanallarının açılması, bu iki kurumun öğretim elemanları arasında yakınlaşma ve fikrî benzeşmelerin önünü açmıştır. Yüksek İslâm Enstitüleri, İlahiyata kıyasla nispeten olumlu eğitsel işlevlerine rağmen, bilimsel araştırmalar yapma hususunda kendini pek gösterme imkânı bulamamıştır. Geneli itibariyle, ilmî dinamizmi yeterince üretememiş; daha ziyade içine ve geçmişe kapanarak zamanın ruhundan, insanî, toplumsal ve kültürel gerçekliklerden bir ölçüde kopup İslâmî ilimler alanında daha çok tekrarcılık ve aktarmacılık anlayışıyla yol almışlardır. Yüksek İslâm Enstitüleri, İslâm dininin öteden beri istikrarı ve itidali temsil eden geleneksel ana çizgisini, din hizmetinin gerektirdiği kucaklayıcı anlayışı koruyarak eğitim ve öğretim faaliyetlerini sürdürmeye çabalamıştır. Örnek ahlaki tutum ve davranışlarıyla bariz biçimde toplumda kendini gösteren ve toplumun takdirine mazhar olan İmam-Hatip Okulu öğrencileri, Yüksek İslâm Enstitülerinde de bu örnekliği sürdürme imkânına kavuşturulmuştur. Ülkemizde ve çevresinde din merkezli siyasal ve toplumsal oluşumların ve ideolojik

çekişmelerin yoğun ilgi gördüğü bir dönemde bu kurumların mezunları, İslâm'ın öngördüğü mutedil dindarlığı olabildiğince temsil etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi, Yüksek İslam Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Kurumsallaşma

Atıf Bilgisi

Aydın, Muhammet Şevki. "Yüksek Din Öğretiminde Farklı Bir Tecrübe: Yüksek İslam Enstitüsü". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 674-698. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1678104

Geliş Tarihi	17.04.2025
Kabul Tarihi	15.07.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	*Bu makale, Millî Eğitim Bakanlığı, Önder ve Medar iş birliğiyle gerçekleştirilen "Yeniden Açılışının 70. Yılında İmam Hatip Okulları ve Türkiye'de Din Eğitimi Uluslararası Sempozyumu", 15-17 Ekim 2021, Cevahir Kongre Merkezi, İstanbul Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Yüksek İslâm Enstitüleri" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Different Experience in Higher Religious Education: High Islamic Institutes*

Muhammet Şevki Aydın
0000-0002-1704-6510 | msaydin@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Education, Department of Primary Education, Nevşehir, Türkiye
ROR ID: 019jds967

Abstract

During the Republican period, a highly significant and fundamental issue such as religious education was, for various reasons, often addressed and debated through the extreme oppositions that had formed within society, and at times even became a matter of polemics. Amidst this turmoil, discussions rarely went beyond questioning the very existence of religious education; little opportunity was found to address its quality and modalities. Thus, in this process of struggle, unfolding within a complex political and social context, the Higher Islamic Institute, which was largely well-received by the majority of society, could only survive for twenty-three years. Here, this institution will be outlined and evaluated. Yet this evaluation, albeit limited, will also contribute to an understanding of religious education in a particular period, as well as the social conditions, intellectual polarizations, and ideological approaches of that time, thereby shedding light on the historical and political background. The necessary data have been obtained and interpreted through a review of the relevant literature and documents. The Faculty of Theology was an institution whose legitimacy was questioned both in the name of religiosity and in the name of modernity. The devout segments, who reacted against the Faculty of Theology in the name of religion, emphasized "the need for an educational institution essentially different from the Faculty of Theology, one that directly studies Islam and trains scholars who are themselves believers of this religion." With this motivation, they pursued new initiatives, and after difficult struggles, the four-year Higher Islamic Institute was opened in Istanbul in 1959. Over time, their number increased to eight, and in 1982 they were transformed into Faculties of Theology. Despite encountering serious obstacles at its inception, throughout its twenty-three years of existence, the Institute was unable to fully realize, at the desired level, many aspects ranging from program development to academic structuring. Instead, it was left in a state of uncertainty through procrastinations, impediments, and arbitrary changes. Nevertheless, it produced graduates who were held in considerable esteem by the public and who gained the support of large segments of society. The identity of the staff, their understanding of religion, their competence in Islamic sciences, and their social status differed significantly between the Faculty of Theology and the Institute. This led to the formation of a psychology of opposition among their members. The faculty members of Theology regarded those of the Institute as somewhat traditionalist or "madrasah-minded," lacking methodology and systematic thought, and uninformed about new developments and Western scholarship. On the other hand, the Institute members considered the Theology faculty as weak in Arabic and Islamic sciences, more secular/modernist, and closer to the political system. In 1977, through the dissertation works of those appointed to the one hundred assistantships allocated to the Institutes, dialogical relations with the Faculty of Theology were initiated, opening channels for exchange of knowledge. This development paved the way for rapprochement and intellectual convergences between the academic staff of the two institutions. Although the Higher Islamic Institutes, compared to the Faculty of Theology, played relatively positive educational roles, they were unable to adequately demonstrate themselves in the field of scientific research. In general, they failed to generate sufficient scholarly dynamism; rather, they tended to turn inward and backward, becoming somewhat detached from the spirit of the time, as well as from human, social, and cultural realities. Within the field of Islamic sciences, they advanced primarily with an understanding based on repetition and transmission. Nonetheless, the

Higher Islamic Institutes endeavored to carry out their educational activities by preserving the traditional main line of Islam, which has long represented stability and moderation, and by maintaining the inclusive understanding required by religious service. The students of Imam-Hatip Schools—who had already gained societal recognition and appreciation through their exemplary moral attitudes and behaviors—were able to continue this exemplary conduct within the Higher Islamic Institutes. At a time when religiously centered political and social movements and ideological conflicts were receiving intense attention in our country and its surroundings, the graduates of these institutions represented, as far as possible, the moderate religiosity envisioned by Islam.

Keywords

Religious Education, Higher Religious Education, Higher Islamic Institute, Faculty of Theology, Institutionalization

Citation:

Aydın, Muhammet Şevki. "A Different Experience in Higher Religious Education: Higher Islamic Institutes". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 674-698. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1678104

Date of Submission	04.17.2025
Date of Acceptance	07.15.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	*This article is a developed and partially modified version of the paper titled "Higher Islamic Institutes", which was presented orally at the "International Symposium on Imam Hatip Schools and Religious Education in Turkey in the 70th Year of its Re-Opening", 15-17 October 2021, Cevahir Congress Center, Istanbul Symposium held in cooperation with the Ministry of National Education, Önder and Medar, but the full text was not published. This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Cumhuriyet döneminde din eğitimi gibi son derece önemli ve temel bir mesele, yanlış din politikaları, katı laiklik uygulamaları ile modernleşme zihniyeti ve pratikleri gibi nedenlerle toplumda teşekkül eden aşırı karşıtlıklar üzerinden ele alınmış ve tartışılmış, yer yer de polemik konusu haline gelmiştir. Bunun sonucunda, din eğitiminin varlığını tartışmaktan öteye geçilememiş; niteliği ve yöntemleri üzerinde durmaya çoğu zaman fırsat bulunamamıştır. Tarafların geliştirdiği karşıtlık psikolojisi, meseleyi aklıselimle, bilimsel yaklaşımla ve soğukkanlı biçimde ele almalarını genellikle engellemiştir. Haliyle din eğitimi meselesi, istikrar ve devamlılığı olmayan, tam anlamıyla bir "cidal ve karmaşa" alanına; kaotik bir med-cezir sahasına dönüşmüştür. Bu süreçte, imkânı ele geçiren kesimler, alanda sık sık birbirleriyle çelişen, bilimsellikten uzak yaklaşım sergilemiş; gerekli ve gerçekçi ihtiyaç analizleri yapılmaksızın, kişisel veya grupsal heveslere dayalı tutarsız değişiklikler gerçekleştirmiştir. Böylelikle din eğitimi tam anlamıyla bir "yapboz tahtası" haline getirilmiştir.[1] İşte bu karmaşık siyasal ve toplumsal bağlamda oluşturulan yüksek din eğitimi kurumlarından biri olan Yüksek İslâm Enstitüsü (YİE), toplum tarafından önemli ölçüde hüsnükabul görmüş olmakla birlikte[2], yalnızca yirmi üç yıl sürebilmiştir.

Bu çalışmada YİE ana hatlarıyla betimlenmekte ve değerlendirilmektedir. Değerlendirme yapılırken tarihsel, siyasal, düşünsel ve bilimsel çerçeve hesaba katılmış; kurumuna içinde yer aldığı toplumsal şartlar, imkânlar ve sosyolojik bağlam göz önünde bulundurulmuştur. YİE'nin incelenmesi yoluyla, din eğitimi bağlamında bir dönemin; bu dönemde din eğitimini genel düzeyde, yüksek din eğitimini ise özelde etkileyen toplumsal aktörlerin, şartların, zihniyet kutuplaşmalarının, ideolojik yaklaşımların ve tarihsel-siyasal-kültürel arka planın bütüncül bir yaklaşımla anlaşılması amaçlanmaktadır. Bu değerlendirmelerin, günümüzde genel din eğitimi ve yüksek din öğretimi alanında yaşanan sorunların ve yapılan tartışmaların doğru kavranmasına, dolayısıyla isabetli çözüm önerileri üretilmesine katkı sağlayacağı söylenebilir. Araştırmanın verileri, ilgili literatür ve dokümanlar taranarak elde edilmiş; ayrıca kişisel gözlem ve deneyimlerle desteklenerek yorumlanmıştır. Veriler değerlendirilirken literatürdeki mevcut bulgulara ve yapılmış tespitlere atıfta bulunulmuş, bazıları ise eleştirel bir bakışla yeniden incelenmiştir. Bu çalışmanın hem içeriği hem de ortaya koyduğu sonuçlar itibariyle alana özgün katkılar sunduğu söylenebilir.

1. Yüksek İslam Enstitüsüne Neden İhtiyaç Duyuldu?

Toplumun mütedeyyin kesiminin ısrarlı talepleri ve gayretleri doğrultusunda iktidar, yüksek düzeyde toplumsal ve siyasî gerilimlerin yaşandığı bir atmosferde muhtemel riskleri göze alarak Yüksek İslâm Enstitüsü'nü (YİE) açma kararı almıştır.[3] Halkın YİE'nin açılmasını kararlılıkla istemesinin ise bazı temel ve mücbir sebepleri bulunmaktadır. Bu sebeplerin yanı

[1] Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2024), 211-266.

[2] Mustafa Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dinî Hayat* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008).

[3] P. Xavier Jacop, *L'Enseignement Religieux dans la Turquie Moderne* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1982), 225; Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dinî Hayat*; Mustafa Öcal, "Yüksek İslâm Enstitüsü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 2013).

sıra onları besleyen ve doğuran toplumsal ve tarihsel bağlamı dikkate almadan, söz konusu kurumun açılış ve kurumsallaşma sürecini ve üstlendiği işlevleri doğru bir şekilde anlamlandırmak mümkün değildir. Bu sebepler şu şekilde sıralanabilir:

1.1. İlahiyat Fakültesinin Meşruiyetinin Sorgulanıyor Olması

Osmanlı yükseköğretim sisteminde çağdaşlaşma yönünde köklü bir zihniyet dönüşümünü gerçekleştirme misyonuyla kurulan Darulfünun bünyesinde oluşturulan Ulûm-u Âliye-i Diniyye şubesi, günümüz İlahiyat Fakültesi'nin temelini oluşturmaktadır. Daha önce medresenin varlığı gerekçe gösterilerek açılmasına izin verilmeyen bu şubenin 1900 yılında faaliyete geçmesi[4], dinî ilimler alanının da medrese çevrelerinin tekelinden alınması anlamına gelmekteydi. Bilim ve çağdaşlaşma adına medreseden ümidini kesen kesimlerin öncülüğünde açılan bu birim, medreseliler ve onları destekleyen muhafazakâr çevrelerde rahatsızlık yaratmış; bu durum toplumsal gerilime yol açmıştır. Böylece kurum daha doğarken meşruiyeti sorgulanmaya başlanmıştır. Nitekim, reaksiyoner kesimler, ıslah edilen medreselerin bu alandaki ihtiyacı karşılayacağını ileri sürerek söz konusu şubenin 1915'de kapatılmasını sağlamıştır.[5] Ulûm-u Âliye-i Diniyye şubesinin meşruiyet sorununa, onun devamı niteliğindeki İlahiyat Fakültesi de maruz kalmıştır. 1924'te Darulfünun bünyesinde kurulan İlahiyat Fakültesi, din adına kuşkuyla karşılandığı gibi, inkılaplar ve çağdaşlık adına da endişeyle değerlendirilmiştir. 1933'te bu fakültenin kapatılması hem dini hem de bir azınlık istisna tutulursa çağdaşlık ve inkılaplar adına olumsuz bir tepkiye yol açmamıştır. 1949'da Ankara Üniversitesi bünyesinde yeniden açılan İlahiyat Fakültesi de benzer şekilde aynı tarafların reaksiyoner tutumuyla karşılaşmıştır.[6]

Din adına İlahiyat'a mesafeli duranlar, "mahiyetçe İlahiyat Fakültesi'nden farklı, doğrudan İslam'ı araştıracak ve bu dinin mümini olan din bilginleri yetiştirecek bir eğitim müessesesine ihtiyaç" olduğunu belirterek yeni arayışlara yönelmişlerdir. Israrla dile getirilen bu talep, çok yönlü çalışmalarla sürdürülmüştür. Mesela Ali Fuat Başgil, 1954'te "İslami İlimler Enstitüsü" veya "İslam İlahiyat Enstitüsü" adıyla bir kurum açılmasını teklif etmiş[7] ve şu gerekçeleri ileri sürmüştür:

> İlahiyatçı, din felsefesi, dinler tarihi ve din sosyolojisi öğrenmiş bir mütehassıs veya filozoftur, fakat din adamı değildir. (Yüksek diyanet mütehassısı) ise her şeyden evvel, zühd ü takva sahibi bir dindardır; saniyen de muayyen bir dinde yüksek ilim ve kemal sahibi olmuş bir din adamıdır.[8] Bunlardan biri hakkıyla inanmış, öbürü ise sadece iman üzerinde zekâ oyunu oynamayı öğrenmiştir. Maarif Vekaletine bağlı ve onun murakabesi altında yahut bugün üniversite camiası içinde çalışan bir İlahiyat Fakültesinde, itiraf ederim ki, yüksek ilahiyat felsefecisi ve sosyoloğu yetişebilir. Fakat (yüksek diyanet mütehassısı) din adamı ve alimi asla yetişemez. Çünki, tekrar edelim ki, (yüksek diyanet mütehassısı) her

[4] Ekmeleddin İhsanoğlu, "Darulfünun Tarihçesine Giriş", *Belleten*, (1990).

[5] Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi* (Ankara: Karahan Kitapevi, 2009), 78.

[6] M. Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı* (İstanbul: DEM Yayınları, 2016), 84-86.

[7] Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik* (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1991), 223-225.

[8] Din adamı (ruhban sınıfı) Batı'ya ait bir kavramdır ve İslâm'da karşılığı yoktur. Buna rağmen Başgil, din adamı kavramını İslâm bilgini yerine sık sık kullanmaktadır.

> şeyden evvel halis bir dindardır, zahid ve müttekîdir; sonra da inandığı ve içinin samimiyetiyle kani olduğu dinde yüksek ilim ve kemal sahibidir. Bu vasıflardaki bir insanın yetişmesi için nasıl bir hava ve muhitin mevcut olması lazım geldiğini okuyucumun takdirine bırakıyorum. Şurası muhakkaktır ki, dünyanın hiçbir yerinde, laik üniversite çatısı altındaki İlahiyat Fakültelerinde din adamı ve alimi yetişmemiştir. Üniversite gibi ladini bir camia içinde din adamı ve alimi elbette yetişemez.[9] Ve bunun yetişmemesine değil, yetişmesine hayret edilse yeridir. Kayalıkta pirinç bitmez. Devlet mekteplerinde, ortaokul ve lisenin ladini havası, hatta din aleyhtarı muhiti içinde yetişip onsekiz, ondokuz yaşına gelen bir genç, aldığı bu aleyhtar terbiye ve bu menfi zihniyetle, idaresi ve hocaları çok kere dine muarız olan, sivil bir İlahiyat Fakültesinde okuyup da din adamı olamaz." Başgil, burada düştüğü dipnotta da Batı ülkelerinde "yüksek din adamı ve aliminin" üniversite gibi ladini bir müessesede değil de Katolik veya Protestan enstitü ve üniversitelerinin içinde, "hocaları gibi idarecileri de tamimiyle (Yüksek Diyanet Mütehassısı) alimler ve din adamları" olan İlahiyat Fakültesinden yetiştiğini belirtmektedir.[10]

Zamanın Diyanet İşleri Başkanı Akseki ise, ilgili komisyonun İslam İlahiyat Fakültesi açılmasına karar vermiş olmasına rağmen kurulan fakültenin adından "İslam" ifadesinin çıkarıldığını ve sadece lise mezunlarının kabul edildiğini belirterek şu tespitte bulunmuştur:

> Binaenaleyh bugünkü ilahiyat fakültesi katiyen memlekete lüzumlu olan din adamlarını yetiştirecek bir durumda değildir. Ve bu şerait altında bunun imkânı da yoktur. Bununla beraber üniversite dahilinde böyle bir fakültenin bulunmasına muarız değiliz, öyle bir müessese de bulunabilir. Bizim istediğimiz ise bu değil, belki memleketin her sahasındaki dini ihtiyaçlarıyla mütenasip yüksek İslâm alimleri yetiştirebilecek hakiki bir din müessesesidir. Ve bu da dünyanın her tarafında olduğu gibi, ancak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından idare edilmek suretiyle olacaktır. Bunun bir an evvel açılması ise memleket için hayati bir zarurettir.[11]

Akseki, önerisinin Tevhid-i Tedrisat Kanunu gerekçesiyle reddedileceğini bildiğinden, Milli Savunma Baknlığı gibi kurumların kendi mesleki okullarını açabilmesine ve papaz okullarına dokunulmamasına atıfta bulunarak fikrini savunmuştur.

Çok yönlü mücadeleler sonucunda Yüksek İslâm Enstitüleri'nin açılmasıyla birlikte, din eğitimi alanında toplumun kahir ekseriyetinin talepleri doğrultusunda yeni bir sürece girilmiştir. Bu kurumların öncülüğünü yapan kişi ve kuruluşlar, sahih bir İslam anlayışını temsil edeceğini düşündükleri bu enstitülerin, "İslam camiasında örnek bir müessese olması", "İslam şuurunu uyandırması", "İslam dinini ve kültürünü saf bir şekilde Müslüman Türk gençliğine tanıtması" ve "mümin, münevver, irfan sahibi meslek adamları yetiştirerek hem toplum kalkınmasında hem de halkın eğitilmesinde öncülük etmesi" gibi işlevleri üstleneceğini vurgulamışlardır.[12] İmam-Hatip Okullarının açılması için seferber olan halk, Yüksek İslâm

[9] Başgil, önemli bir soruna işaret ediyor; ama bizdeki çözümüne dair net bir şey söylemiyor. Akseki, açılmasını istediği kurumun DİB'e bağlanmasını öneriyor. İslâm'da kilise gibi bir dinî kurum ve ruhban sınıfı olmadığına göre, Başgil'in işaret ettiği sorunla ilgili nasıl bir yapılanmaya gidilebileceği meselesinin çok yönlü tartışılması gerekmektedir.

[10] Başgil, *Din ve Laiklik*, 210-211.

[11] A. Hamdi Akseki, *Din Tedrisatı ve Dinî Müeseseler Hakkında Bir Rapor* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1950).

[12] *Dünden Bugüne Erciyes İlahiyat* (Kayseri: Kimlik yayınları, 2021), 52-58.

Enstitülerinin açılması ve yaşatılması için de varını yoğunu ortaya koymuş; binaların inşası, ihtiyaçların karşılanması ve her türlü maddi-manevi desteğin sağlanmasında örnek fedakarlıklar sergielmiştir.[13] Halkın İlahiyat Fakültesi'ni benimsemeyip alternatif arayışlara yönelmesinde, seküler kesimin fakülteye yüklediği misyonun ve ona bakışının da etkisi olmuştur. Nitekim dönemin bazı görüşlerinde İlahiyat Fakültesi "bir din tedris kurumu değil, dinî mevzular üzerinde araştırmalar yapan bir fakülte" olarak tanımlanmış; bu kurumda mutlaka mümin insanların yetişmeyeceği, kadrosunda farklı inançlara sahip öğretim üyelerinin bulunduğu ifade edilmiştir. Asker kökenli Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Saadettin Evrin de benzer bir yaklaşımla, İlahiyat Fakültesi'nin "İslamiyet'i bütün dinler çerçevesinde inceleyeceğini, ilim ve din arasındaki münasebetin tam fasl-ı müşterekinde kendine nokta-i hareket bulacak; dinin felsefesiyle meşgul olacağını" belirtmiştir.

Üniversitelerin İlahiyat Fakültesi'ni bünyesinde görmekte zorlanan katı pozitivist bir zihniyeti temsil ettiği yönündeki algı da, fakültenin meşruiyet tartışmalarını beslemiştir. Bu bağlamda Ankara Üniversitesi Rektörü Hikmet Birand'ın 1949-1950 öğretim yılı açılış konuşmasında, İlahiyat Fakültesi'ni dengeli bir dille ve karşıt çevreleri ürkütmeyecek şekilde değerlendirmesi[14] dikkat çekicidir. Bununla birlikte, Ankara İlahiyat Fakültesi ve akademik kadrosu, uzun süre ne devletle ne de toplumla güven temelli bir ilişki geliştirebilmiştir.[15] Kuruluş şartları, programı ve eğitimiyle meşruiyeti din adına hep tartışılan İlahiyat Fakültesi, mezunlarının hem sayıca son derece az olması[16], hem de öğretmen ve din görevlisi olarak hizmet alanında başarılı olamamaları[17], meşruiyet sorununu daha da derinleştirmiş ve yeni bir yüksek din eğitimi kurumunun açılmasının zaruri olduğu kanaatini pekiştirmiştir.

1.2. İmam-Hatip Okulu Mezunlarının Yükseköğretim İmkânından Mahrumiyeti

Toplumun genelinde takdir gören İmam-Hatip Okulu mezunlarının, İlahiyat Fakültesi tarafından dahi kabul edilmeyerek yükseköğretimden mahrum bırakılması, halkın büyük çoğunluğu tarafından ciddi bir sorun olarak görülmüştür.[18] Buna mukabil seküler kesim açısından bu bir sorun değil, aksine olması gereken bir durumdur. Onlara göre, "İmam-Hatip Mekteplerinde okuyan talebeler, İlahiyat Fakültesine gitselerdi, şüphesiz ki iman kaydından müstağni bir tedrisat onları hüsrana uğratacaktı. Esasen onların tahsillerinin gayesi, birtakım nazariyeleri öğrenmek değil, Müslümanlık akidelerini modern şartların ışığı altında en iyi geliştirme ve en iyi öğretebilme yollarını aramaktı." Bu nedenle toplum, İmam-Hatip Okulu mezunlarına yükseköğretim imkanı sağlanması için sık sık siyasilere ve yöneticilere müracaat

[13] Süleyman Bolay - Mümtazer Türköne, *Din Eğitimi Raporu* (Ankara: Ankara Merkez İmam Hatip Lisesi Öğrencileri ve Mezunları Vakfı, 1995), 175.

[14] Doğan Atılgan (ed.), *Cumhuriyetimizin 80. Yılında Üniversitemizin Dünü – Bugünü ve Geleceğe Bakışı Rektörlerimizin Eğitim Yılı Açış Konuşmaları 1946-2004* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2003), 51.

[15] Sönmez Kutlu, "İlahiyat Öğretiminde Zihniyet Sorunu: Bilimsellikten Gelenekçiliğe Savrulma" (Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinin Konumu ve Dinî Bilginin Niteliği Uluslararası Sempozyumu 16-18 Ekim 2009, Ankara: AÜİF yayınları, 2016), 225.

[16] Musa Çadırcı - Azmi Süslü, *Ankara Üniversitesi Gelişim Tarihi* (Ankara: A.Ü. Rektörlüğü Yayınları, 1982), 343.

[17] MEB, *Din ile İlgili Eğitim ve Öğretim Komitesi Raporu* (MEB, 1961), 19.

[18] Bolay - Türköne, *Din Eğitimi Raporu*; Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dinî Hayat*.

ederek talepte bulunuyorlardı.[19] Demokrat Parti iktidarı, mevcut yapıda bu soruna çözüm üretemeyince, İmam-Hatip mezunlarının yükseköğrenim görebileceği bir kurum olarak Yüksek İslâm Enstitüsü'nü açmayı başardı. Bu açılış, parti içi ve dışındaki güçlü muhalefete rağmen gerçekleştirildi. Bununla birlikte, söz konusu enstitülerin açılma gerekçesini yalnızca bu nedene indirgemek doğru olmayacaktır.[20]

1.3. Çok Sayıda Din Eğitimi Öğretmenine İhtiyaç Duyulması

Halkın yoğun din eğitimi taleplerini dikkate almak zorunda kalan devlet, 1949 yılından itibaren ilkokullara, ardından sırasıyla ilköğretmen okullarına ve ortaokullara Din Bilgisi derslerini koymuş ve meslekî din eğitimi veren İman-Hatip Okullarını açmıştır. Böylece, kısa sürede çok sayıda "din eğitimi öğretmeni" ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Ancak ülkede uzun yıllar din eğitimi yapılamadığından, bu derslerin okullarda ehliyetsiz kişiler tarafından yürütülmesi gibi son derece riskli bir durum ortaya çıkmış; bu da, fayda sağlama niyetinin aksine, beklenmedik ve olumsuz sonuçlara yol açabilmiştir.[21] Din eğitimi alanında nitelikli öğretmen yetiştirilmesi ihtiyacının yakıcı bir şekilde hissedilmesi üzerine, toplum siyasilere yoğun baskı yapmaya başlamış; mevcut Eğitim Enstitülerine benzer, ancak din eğitimi öğretmeni yetiştirmeye odaklanan kurumların açılmasını talep etmiştir.

1.4. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yeniden Yapılandırılması İhtiyacı

Danıştay'ın 15.12.1927 tarih ve 846 sayılı kararı ile din görevliliği devlet memurluğu statüsünden çıkarılmış; cami ve mescitlerin idaresi görevi 1931-1950 yılları arasında Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne devredilmiştir.[22] Bu süreçte Diyanet İşleri Başkanlığı hem merkez hem de taşra teşkilatı bakımından son derece küçültülmüş ve neredeyse göstermelik bir yapıya indirgenmiştir. Öyle ki, kimi zaman cenaze hizmetlerini yürütecek personel dahi bulunamaz hale gelmiştir. Bu durum, toplumun yönetime yönelik yoğun baskısı sonucunda DİB'in yeniden yapılandırılmasını zorunlu kılmış ve böylece acilen çok sayıda nitelikli din görevlisinin yetiştirilmesinin önü açılmıştır.[23] Sonuç olarak, burada sıralanan sebeplerin bir araya gelmesi, Yüksek İslam Enstitüsü gibi bir kurumun açılmasını gerekli ve kaçınılmaz hale getirmiştir.

2. Açılış Serüveni

Toplumun ısrarlı talep ve gayretlerine rağmen YİE'nin açılması bir hayli zor olmuştur. Muhalefet partilerinin yanı sıra iktidardaki Demokrat Parti içinde de din eğitimi taleplerine karşı direnen kesimler bulunmaktaydı.[24] Nitekim İslam Enstitüsü'nün açılması taleplerini iletmek için

[19] Başbakan Demirel, İzmir YİE temel atma töreninde şunları söylüyor: "Vaktiyle Anadolu'yu dolaşırken yer yer İmam Hatip Okulu mezunları karşımıza çıkar ve İlahiyat Fakültesi'ne alınmadıklarından, bu yüzden de tahsillerine devam imkânı bulamadıklarından dert yandılar. Bu fikir işlendi ve nihayet bundan Yüksek İslâm Enstitülerinin kurulması neticesi doğdu" Jacop, *L'Enseignement Religieux dans la Turquie Moderne*, 225.

[20] Fehmi Yavuz, *Din Eğitimi ve Toplumumuz* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1969), 63-64; DPT, *Örgün Mesleki-Teknik Eğitim Özel İhtisas Din Eğitimi Komisyonu Raporu* (DPT, 1971), 8.

[21] Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 211-265.

[22] İştar Gözaydın, *Diyanet Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi* (İstanbul: iletişim Yayınları, 2009), 120.

[23] Gözaydın, *Diyanet Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, 68-70; Mustafa Öcal, *İmam-Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994).

[24] Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dinî Hayat*, 1/584-586.

gönderilen heyete Maarif Vekili Celal Yardımcı'nın büyük bir öfkeyle masaya vurarak "Ben burada oldukça İslâm Enstitüsü açılmayacaktır" demesi, bu direnişin çarpıcı bir örneğini teşkil eder. Tek parti döneminde oluşan bürokrasi de söz konusu direnişin en önemli aktörlerinden biriydi. Mesela 1958'de toplanan Milli Eğitim Komisyonu hazırladığı raporda, İlahiyat Fakültesi ile yetinilmesi gerektiğini, ayrıca din öğretimi yapan bir yüksekokul açılmasının faydadan çok zarar getireceğini belirtmiş; gerekçe olarak ise eğitim-öğretim kadrosunun sağlanamayacağını ileri sürmüştür.[25] Buna rağmen, Müdürler Komisyonu Yüksek İslam Enstitüsü'nün açılması kararını almıştır: "Talim ve Terbiye Dairesi Başkanlığı'nın 22.08.1958 tarihli ve 2890 sayılı teklif yazısıyla ilişiği incelendi, işin gereği düşünüldü: İmam-Hatip Okulu mezunlarına daha yüksek bir tahsil imkanı sağlamak, orta dereceli okullarımızla öğretmen okullarının din derslerini ehliyet ve salahiyetle verebilecek öğretmen yetiştirmek ve İmam-Hatip okullarının birinci devrelerine yeter sayı ve değerde bir tedris heyeti kazandırmak gayesiyle, Eğitim Enstitüleri seviyesinde yüksek bir din okulu açılması uygun olacağına ve gereken tescil muameleleri yapılmak üzere işbu kararımız ..." [26]. Ancak bu kararda, YİE mezunlarının yalnızca İmam-Hatip Okulları'nın orta kısmına öğretmen olabileceklerinin belirtilmesi, ilgili çevrelerde rahatsızlık yaratmıştır.[27] Çünkü İlahiyat Fakültesi mezunlarına tanınan hakların, daha yetkin olduklarına inanılan YİE mezunlarına verilmemesi adaletsiz bulunmuştur. Yoğun çalışmalar sonucunda karar değiştirilmiş ve YİE mezunlarının lise ve dengi okullarda da öğretmen olabilmelerinin önü açılmıştır.[28] Bu yeni kararda kurumun hem ismi hem de amacı açıkça belirtilmiştir. Nitekim Milli Eğitim Bakanı Tevfik İleri, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nün açılışında yaptığı konuşmada bu amacı dile getirmiştir.[29]

İstanbul İmam-Hatip Okulu binasında 19 Kasım 1959'da öğretime başlayan İstanbul YİE, kısa süre sonra Fındıklı'daki Namık Kemal İlkokulu'na, 1966'da ise Üsküdar Bağlarbaşı'ndaki yeni binasına taşınmıştır.[30] Enstitünün resmî işlemleri ilk dönemlerde Öğretmen Okulları Genel Müdürlüğü'nce yürütülmüş, 1961'de Din Eğitimi Müdürlüğü kurulunca bu birime bağlanmış; 1964'te ise Din Eğitimi Genel Müdürlüğü'ne dönüştürülmüştür.

Tıpkı İlahiyat Fakültesi'nde olduğu gibi, Yüksek İslam Enstitüsü'nde de öğretim elemanı bulmak ciddi bir sorun olmuştur. Zira İslami ilimlere vakıf pek çok alim vefat etmiş, onların yerini doldurabilecek yeni alimlerin yetiştirilmesi ise uzun süre ihmal edilmiştir. Bununla birlikte, enstitünün İstanbul'da, yani "ulema makarrı" olarak bilinen bir şehirde açılması, öğretim elemanı temini bakımından en uygun tercih olmuştur. Az sayıda da olsa, Ömer Nasuhi Bilmen gibi saygın alimlerin öğretim kadrosunda bulunması, eğitimde İslâmî geleneğe bağlı mutedil çizgi ve mezunlarının tutumları sayesinde YİE toplumun geniş kesimlerince takdirle

[25] İsmet Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: MEB Yayını, 1966), 34.

[26] "Maarif Vekaleti Müdürler Komisyonu, 22.08.1958 tarih ve 327 sayılı kararı" (Maarif Vekaleti, 22 Ağustos 1958).

[27] Ömer Okutan, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi ve Öğretimi Öğretmeni Yetiştirme Sorunu, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, 1980), 91.

[28] MEB, "Müdürler Komisyonunun 17.11.1959 tarih ve 575 sayılı kararı", 17 Kasım 1959.

[29] *İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Açılışı* (Ankara: Maarif Basımevi, 1960), 6.

[30] Enstitünün kendi binasına ancak yedi yıl sonra kavuşması, kurumun işlerinin nasıl zorlamalarla, zamana havale etme/erteleme mantığıyla yürütüldüğünün işareti sayılabilir.

karşılanmıştır. Bu takdir, başka illerde de benzer enstitülerin açılmasına zemin hazırlamıştır. Vatandaşların yoğun desteğiyle İstanbul'dan sonra Konya (1962), Kayseri (1965), İzmir (1966), Erzurum (1969), Bursa (1975), Samsun (1976) ve Yozgat'ta (1980) enstitüler açılmış ve sayı sekize ulaşmıştır.

Yüksek İslam Enstitüsü'nün görevleri, açılış amacını da açıklayıcı nitelikte 1961'de şöyle belirlenmiştir: "Yüksek İslam Enstitüsü, İslam dininin esaslarına sadık kalarak müsbet ilmin ışığı altında İslam ilimlerinin ve bunlara yardımcı bilgileri öğreterek İmam-Hatip Okullarıyla ilköğretmen okullarına ve diğer ortaöğretim müesseselerine öğretmen yetiştirmek ve aynı okullardaki din dersleri öğretmenlerinin mesleki gelişmelerine yardım etmek amacıyla Millî Eğitim Bakanlığınca kurulmuş dört yıllık bir yüksek okuldur. Bu müessese Millî Eğitim Bakanlığının ihtiyaçları dışında, Diyanet İşleri teşkilatında müftü, vaiz vesaire gibi din elemanlarını yetiştirmekle de görevlidir. Enstitü, ayrıca Türkiye'de İslam ilimleri alanında araştırmalarda bulunmak ve araştırmalarının neticelerini yurt ve dünya ilim alemine sunmak amaciyle de vazifelidir."[31] 1962'de toplanan VII. Milli Eğitim Şurası'nda bu karar aynen tekrarlanmış ve YİE'nin hüviyeti şu üç amaç etrafında tanımlanmıştır: 1. İmam-Hatip Okulları, İlk Öğretmen Okulları, orta ve dengi okullar için din eğitimi öğretmeni yetiştirmek; 2. Diyanet İşleri teşkilatının çeşitli kademelerinde görev yapacak din görevlileri yetiştirmek; 3. İlmi araştırmalar yapmak[32]

1972'de çıkarılan yönetmelikte de enstitülerin görev ve amaçları ayrıntılı bir şekilde dile getirilmiştir.[33] Açılış töreninde Bakan Tevfik İleri'nin bu kurumu "Milletimizin içten arzusuna tercüman" olarak nitelemesi; İlahiyat Fakültesi Dekanı Bedii Ziya Egemen'in onu "*Müslüman Türk evlatlarına İslam'ın gerçek ruhuna uygun din terbiyesini, din derslerini verecek öğretmenleri yetiştiren bir ilim müessesesi"* olarak tanıtması dikkat çekicidir.[34] İlk hoca kadrosunda Ömer Nasuhi Bilmen gibi seçkin alimlerin bulunması ve mezunlarının dindarlığın gelişmesine sağladığı katkılar, enstitülerin toplum nezdinde daha da takdir görmesini sağlamıştır. Kayseri YİE'nin açılışına gönderdiği tebrik mesajında Kemal Edip Kürkçüoğlu'nun "Birer iman ve irfan kalesi olan Yüksek İslam Enstitüleri" ifadesi, mütedeyyin çevrelerin bu kurumlara yönelik olumlu bakışını yansıtan örneklerden biridir.[35]

Seküler kesim ise, medrese zihniyetinin yeniden canlanacağı endişesiyle YİE'nin varlığından rahatsızlık duymuş[36] ve bu rahatsızlık, kurumun gelişimine yönelik atılacak adımları engellemelerine yol açmıştır. Mesela, başlangıçta 12.06.1959 tarihli ve 7344 sayılı kadro kanunu ile[37], YİE için üç müdürlük kadrosu tahsis edilmiş, ancak bunlardan yalnızca biri açılabilmiştir.[38] İkinci enstitü, çeşitli engellemeler nedeniyle ancak 1962 yılında Konya'da açılabilmiştir. Milli

[31] "Talim ve Terbiye Dairesi Başkanlığı'nın 31 Temmuz 1961 tarih ve 211 sayılı kararı" (MEB, ts.).

[32] MEB, *Yedinci Milli Eğitim Şurası* (MEB, 1991).

[33] "19 Ocak 1972 tarih ve 14077 sayılı Resmi Gazete", ts.

[34] *İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Açılışı.*

[35] *Dünden Bugüne Erciyes İlahiyat*, 51.

[36] Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık,* çev. Hayrullah Örs (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972), 149-150.

[37] Söz konusu kanunun çıkışı öncesindeki süreç için bkz. Jacop, 1982, 222.

[38] Başbakan, 09 Kasım 1958 tarihinde, önce İstanbul ve Konya'da Yüksek İslâm Enstitüsü açılacağını belirtmiş olmasına Jacop, *L'Enseignement Religieux dans la Turquie Moderne*, 223. rağmen, sadece İstanbul'da açılmıştır.

Eğitim Bakanlığı'nın 1963'te oluşturduğu eğitim komisyonu hazırladığı raporda, YİE'nin üniversite bünyesinde fakülteye dönüştürülmesini kararlaştırmış; fakat bu karar, İlahiyat Fakültesi'ni benimsemeyen farklı çevreler tarafından şiddetle eleştirilerek engellenmiştir.[39] Nitekim İslam dergisi bu süreçte şu manşeti atmıştır: "Milli Eğitim Bakanı, din öğretimini sabote etmeye ve dinî okulları kapatmaya çalışıyor".[40] Milli Eğitim Bakanı ise 1964 yılı bütçe görüşmelerinde mevcut enstitünün İlahiyat Fakültesi'ne dönüştürülerek bundan sonra yeni enstitülerin açılmaması gerektiğini dile getirmiş[41], ancak bu düşünce hayata geçirilememiştir.[42] Öte yandan, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından 1961'de hazırlanan raporda "Yüksek İslam Enstitüsü ve İlahiyat Fakültesi" başlığına yer verilmiş olmasına rağmen, YİE'den hiç söz edilmemiş olması manidardır.[43] Bakanlığa bağlı yüksekokullar arasında "mediko-sosyal hizmet sunamayan ve devlet bütçesinden en az maddi imkan ve destek gören" kurum da Yüksek İslam Enstitüsü olmuştur.[44] 1969'da YİE mezunları tarafından hazırlanan bir raporda, kurumların program dahil çeşitli yönlerden yetersizliklerinin yetkililere bildirildiği, ancak ilgililerce bu raporlara hiçbir şekilde kayıtsız kalındığı ifade edilmiştir.[45]

Sözün özü, demokrasiye resmen geçilmiş olsa da tek parti döneminde şekillenen vesayetçi bürokrasi aracılığıyla din eğitimi aleyhtarı anlayış varlığını sürdürmüştür. Kayseri YİE'nin 1965 yılındaki açılışında yapılan konuşmalarda ise laiklik kavramını doğru anlamamakta ısrar edenlere karşı devletin şu mesajı vermesi manidardır: "Dinî öğretim ve eğitim kişilerin hakkıdır. Vicdan hürriyetinin ayrılık kabul etmez tatbikatıdır." Vatandaşların ise artık "sağa sola bakmadan, göğsünü gere gere 'Elhamdülillah Müslümanım!' diyebilmeleri için gerekli tedbirlerin alınması" çağrısı yapılmıştır. Bu vurgu, dönemin din ve din eğitim politikalarının niteliğini göstermesi bakımından önemlidir.[46]

3. Yüksek İslâm Enstitüsü'nün Kurumsallaşma Süreci

Açıklanacağı üzere, YİE'ye bina, öğretim kadrosu, öğrenci, program, ders araç-gereçleri gibi temel unsurlarının oluşturulması süreci, büyük ölçüde "kervan yolda düzülür" anlayışıyla yürütülmüştür. Üstelik bu yönde atılan her adım, pek çok zorluğun aşılmasının ardından gerçekleştirilebilmiştir. Y.İ.E'nin kurucu fikri, amaç ve işlevleri İlahiyat Fakültesi'ne kıyasla daha açık bir şekilde ifade edilmiş olsa da, kurumsallaşma sürecinin sağlam bir fikrî, entelektüel ve bilimsel zemine oturtularak başarıyla yürütülebildiği söylenemez. Bu bağlamda, Enstitü'nün

[39] Çok ilginçtir: Bu kesim Yüksek İslâm Enstitülerinin yetmişli yıllarda akademi olması için uğraşmış, 1982 yılında ise, İlahiyat Fakültesi'ne dönüştürülmesi için çalışmış. Bu toplumsal değişimin arka planını iyi okumak gerekir.

[40] Jacop, *L'Enseignement Religieux dans la Turquie Moderne*, 229.

[41] Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2014), 246.

[42] Jacop, *L'Enseignement Religieux dans la Turquie Moderne*, 230.

[43] MEB, *Din ile İlgili Eğitim ve Öğretim Komitesi Raporu*, 18.

[44] Halis Ayhan, "Yüksek İslâm Enstitülerinde Din Eğitimi ve Problemleri", *Türkiye I. Din Eğitimi Semineri,* (A.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 1981), 374.

[45] Türkiye İslâm Enstitüleri Talebe Federasyonu, *İslami İlimler Akademileri* (İstanbul: Türkiye İslâm Enstitüleri Talebe Federasyonu, 1969).

[46] *Dünden Bugüne Erciyes İlahiyat*, 53.

kurumsallaşma süreci üç temel unsur üzerinden kısaca değerlendirilecektir: program, öğretim kadrosu ve öğrenci.

3.1. Program

İlahiyat Fakültesi gibi YİE de bilimsel yaklaşımla geliştirilmiş bir eğitim programından mahrum bırakılmış; niteliksiz ve yetersiz bir müfredat programına mahkûm edilmiştir. Deneme niteliğinde hazırlandığı belirtilen ilk programda dersler haftada 28 saat olarak belirlenmiş; birinci sınıfta 11, ikinci sınıfta 14, üçüncü sınıfta 20 ve dördüncü sınıfta 20 ders yer almıştır.[47] Ancak çok sayıda dersin rastgele bir araya getirilmesiyle oluşturulan bu programın, amaçların hiçbirini yeterli düzeyde gerçekleştiremeyeceği ilgili çevrelerce dile getirilmiştir.[48] Bizzat bu programla eğitim gören öğrenciler ve mezunlar da farklı mahfillerde programın yetersizliğini sürekli olarak vurgulamış ve çözüm arayışına girmişlerdir. Türkiye İslam Enstitüleri Talebe Federasyonu'nun Akademi Komisyonu tarafından hazırlatılan ve 1969'da yayımlanan Ali Fuat Başgil ile Muhammet Hamidullah'a ait raporlar da bu eksiklikleri ortaya koymuştur. Yetkililer bu raporları talep edip hazırlatmalarına rağmen uygulamaya koy(a)mamışlardır. Komisyon, raporlara yazdığı *Giriş*'te şu değerlendirmelere yer vermiştir: "Yüksek İslam Enstitüsü'nün bugünkü müfredatı, sağlam ve mukayeseli bir tetkik sonucu meydana gelmiş bir müfredat olmadığından talebeler de memleketin ihtiyaçlarına cevap verebilecek seviyede yetişme imkanından mahrumdur. Bu bütün İslam alemine tesir edecek bir eksikliktir. Bu eksikliği, derinlemesine bir araştırmaya imkân tanımayan ders kalabalığı yüzünden sathi olmaya mahkûm bu müfredat yerine, çağdaş ilim zihniyetinin mahsulü olan ve yüksek İslamî ilimleri okutacak bir 'İslami İlimler Akademisi'nin statüsü giderecektir... Bu sene onuncu yılını idrak etmiş bulunan Yüksek İslam Enstitülerinin müfredat programı, hala ilk andaki gibi derme çatmadır ve tek bir harfi değiştirilmemiştir."[49] Enstitüden mezun olup yıllarca hocalık yapan bir bilim adamı da ilk programın "ders sayısı bakımından hayli yüklü ve daha çok tarih ağırlıklı" olduğunu, hatta bazı derslerin şahısların isteğiyle programa eklendiğini belirtmektedir.[50] Bütün bu eleştirilere rağmen ilk program 1972 yılına kadar ciddi bir revizyona tabi tutulmamıştır.

1972'de uygulamaya konulan[51] yeni program, bilimsel bir yaklaşımla geliştirilmiş olmamakla birlikte, önceki programa göre kısmen daha ileri bir düzenleme olarak değerlendirilebilir. Bu

[47] Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, 157; MEB, "Talim ve Terbiye Kurulu'nun 24 Eylül 1959 tarih ve 240 sayılı kararı.", 1959.

[48] Okutan, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi ve Öğretimi Öğretmeni Yetiştirme Sorunu, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, 96.

[49] Türkiye İslâm Enstitüleri Talebe Federasyonu, *İslami İlimler Akademileri*, 3; *Dünden Bugüne Erciyes İlahiyat*, 17-108.

[50] Ali Osman Koçkuzu, "Yükseköğretimde Din Bilimlerinin Başarılı Öğretilmesinde İki Önemli Faktör: İnsan Kaynağı ve Ders Müfredatları", *Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu* (Samsun, 1998), 72-73.

[51] Sürecin nasıl sorunlu yürütüldüğünü göstermesi bakımından ilginç bir husus: Din Eğitimi Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanıp onay için Talim ve Terbiye Kurulu'na 1 Nisan 1969'da gönderilen bu yönetmelik (ve içindeki program) bekletilmiş ve nihayet onaylanarak 13.12.1971 tarih ve 1682 sayılı Tebliğler Dergisinde ve sonra 19 Ocak 1972 tarih ve 14077 sayılı Resmî Gazetede yayımlanmıştır (bkz. Öcal, 2011: 416). Üstelik sadece birinci sınıfın programıdır. 2.,3. ve 4. sınıflara ait program ise, ancak 12 Mart

program her dersin amacına yer vermesi bakımından önemli bir gelişme olmakla birlikte, içeriklerin söz konusu amaçlara ulaştırıcı nitelikte olup olmadığı pek gözetilmemiştir.[52] Alan derslerinin kredi oranı bir miktar artırılmış; ilk programdaki Vücûh ilmi, Belâgat-ı Kur'âniyye, Muasır İslâm Ülkeleri Tarih ve Coğrafyası gibi dersler çıkarılırken, Din Sosyolojisi, Halk Eğitimi ve Toplum Kalkınması, Teşkilât ve İdare gibi yeni dersler eklenmiştir. Genel kültür dersleri kategorisi ise önceki programla büyük ölçüde aynı kalmıştır. Dini pedagoji yerine beş ayrı "öğretmenlik bilgisi" dersinin konulması, haftalık ders saatlerinin 32'ye çıkarılması ve öğrencilere öğretmenlik/din görevliliği uygulaması ile seminer çalışması yapma zorunluluğu getirilmesi diğer yenilikler olmuştur. 1973'te üçüncü ve dördüncü sınıflara eklenen Medenî Hukuk dersi ise 1978'de programdan çıkarılmıştır. Ancak bu derslerin programın temel amaçları açısından işlevleri tartışmalıdır. Öğrenciler ve mezunların "ansiklopedik öğretim kıskacından kurtulmak" yönündeki talepleri, programın niteliğini açıkça ortaya koymaktadır.[53] Bununla birlikte, önceki örneklerde olduğu gibi 1979'da yürürlüğe konulan yeni müfredat da ciddi bir ihtiyaç analizine dayalı olarak bilimsel bir yaklaşımla hazırlanmış değildir.[54] Bu programla birlikte öğretim yılı yerine yarıyıl sistemi benimsenmiş, ayrıca, öğrenciye yansıyan üç bölüm oluşturulmuştur:[55] a) Tefsir-Hadis Bölümü, b) Fıkıh-Kelam Bölümü, c) İslam Dini Esasları Bölümü. Ancak bu bölümleşme, gerekli hazırlıklar yapılmadan uygulamaya konulmuş[56] ve istihdam alanıyla ilişkilendirilmediği için işlevsel olamamıştır. Mezunlar, hangi bölümden mezun olurlarsa olsunlar istihdamda aynı kategoride değerlendirilmiş; aralarında hiçbir fark gözetilmemiştir.[57]

Programın muhteva kategorileri incelendiğinde, alan bilgisi derslerinin toplam kredi içindeki oranının yaklaşık %40 olduğu görülmektedir. Oysa bu oranın en az %60 olması gerektiği belirtilmiştir.[58] Parmaksızoğlu'nun şu değerlendirmesi yetersizliğin boyutlarını daha net ortaya koymaktadır: "Bu enstitülerin kuruluş amaçları bizce İslam ilimleri üzerinde araştırma esas olmak üzere düşünülmelidir. Yüksek seviyede din adamı veya öğretmen yetiştirme, bu amacın tabii bir sonucu ve bir yan ürünü olarak ele alınmalıdır." Dolayısıyla nicelik açısından yetersizliğin yanı sıra niteliksel eksiklikler de açıktır. Program, din eğitimi öğretmenine kazandırması gereken genel kültürü sağlayamamış; alan bilgisi, genel kültür ve pedagojik formasyon kategorilerinde ciddi eksiklikler göstermiştir. Pedagojik formasyon dersleri yeterli sayıda olmadığı gibi, bu dersleri verecek uzman öğretim elemanı da bulunmamaktaydı. Ayrıca,

1973 tarih ve 1737 sayılı Tebliğler Dergisinde yayımlanabilmiştir Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (Bursa: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2011), 416.

[52] Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, 158; "19 Ocak 1972 tarih ve 14077 sayılı Resmi Gazete".

[53] *Dünden Bugüne Erciyes İlahiyat*, 69.

[54] Okutan, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi ve Öğretimi Öğretmeni Yetiştirme Sorunu, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, 99.

[55] Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, 160-161; MEB, "Tebliğler dergisi 19.02.1979, Sayı: 2021", 19 Şubat 1979.; Seçmeli dersler şunlar: Mesleki Türk Musikisi, Hüsn-i Hat, Kütüphanecilik, Paleografi, Mezhepler Tarihi.

[56] *Dünden Bugüne Erciyes İlahiyat*, 99-100.

[57] Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, 160.

[58] Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Gazi Büro Kitabevi, 1995), 135.

programların derslerin sınıflara dağılımı ve kredileri açısından da sorunlu olduğu görülmektedir. Öğrencilerin bir önceki sınıfta öğrendiklerinin sonraki sınıf(lar)da işlenen konulara hazırlık/ön öğrenme niteliğinde olması gerekirken, bu ön koşulluluk ilişkisi çoğunlukla gözetilmemiştir. Enstitünün kuruluş misyonu dikkate alındığında, hangi derslerin araç, hangilerinin amaç bilimler olduğu tartışmaya açık bir dağılım söz konusudur. Ders adlarının (İslâm Hukuku/Fıkıh ve Usulü, İslam ve Ahlakı, Tasavvuf ve Tarihi vb.) zaman içerisinde sürekli değişime uğraması da bu düzensizliğin göstergesidir. Sonuç olarak, YİE bu programlarla ilk mezunlarını vermeden İlahiyat Fakültelerine dönüştürülmüş ve tarihe karışmışlardır.

Her zaman yetersizliği dile getirilmiş olmasına rağmen, bu kurumların programı el yordamıyla ve pasif tecrübelerle şekillendirilmiş, "yığma bir müfredat" olmaktan kurtulamamıştır. Muhteva kategorileri bakımından dengeleri bozuk ve yetersiz bir görünüm sergilemeye devam etmiştir. Derslerin isimlerini ilkesiz biçimde değiştirmek, yeni dersler eklemek, mevcut derslerin kredileri ya da ders cetvelindeki yerleriyle oynamak, çoğu zaman "program geliştirme" olarak sunulmuştur. Oysa program geliştirme süreci, bilimsel temellerden uzak, sübjektif yargılara ve kişisel eğilimlere bağlı şekilde yürütülmüştür. Enstitülere kuşkuyla yaklaşan kesimin bu olumsuzluklarda belirleyici etkisi olduğu açıktır; ancak YİE mensuplarının ve taraftarlarının yetersizlikleri de göz ardı edilemez.[59] Sonuç itibariyle, bu kurumlar ne öğrencilerini ne de öğretim elemanlarını tatmin edebilmiş, çoğu zaman da "İmam-Hatip Okulu'nun 8., 9., 10. ve11. sınıfları" olarak algılanmıştır.[60]

3.2. Akademik Yapılanma

Bir eğitim kurumu, eğitimcilerinin niteliği kadar kaliteli olabilir. Zira kurumun bütün unsurları, eğiticiler sayesinde hayat bulur ve etkinlik kazanır. Örneğin, bir eğitim programı ne kadar iyi hazırlanmış olursa olsun, yeterli bilgi ve beceri donanımına sahip uygulayıcılar olmadığında etkisiz hale gelir. Buna karşılık, eksik bir program da nitelikli uygulayıcıların katkısıyla belirli ölçüde telafi edilebilir. Dolayısıyla bir programın başarısı, büyük ölçüde onu uygulayan eğitimcilerin niteliğine bağlıdır.[61] Türkiye'de 1933-1949 yılları arasında örgün eğitim kurumlarında din derslerine, orta ve yükseköğretim düzeyinde ise mesleki din eğitimi

[59] Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü'nde başlangıcından beri öğretim elemanı olarak görev yapan Dr. Mustafa Çuhadar şu anekdotu anlatmıştı: Yüksek İslâm Enstitülerinin hocaları programı görüşmek üzere toplanmıştık. Kürsüye her çıkan hoca, kendi dersinin en önemli olduğunu, dolayısıyla kredisinin artırılmasını istiyordu. Derken, temsilcisi orada bulunmayan Farsça dersi programdan çıkarıldı. Dr. Necla Pekolcay Hoca söz istedi ve dedi ki, "Farsçasız Türk İslâm Edebiyatı dersi veremeyiz. Onun için hocası olduğum Türk-İslâm Edebiyatı dersinin kredisinden bir kısmını alıp Farsça dersine veriniz." Aradan bu kadar zaman geçtiği halde günümüz İlahiyat akademisyenlerinin program anlayışlarının bundan farklı olmadığı söylenebilir. Bugün İlahiyat Fakültelerinin de program sorunu çözüm beklemektedir Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*; Umut Kaya, *Öğrenci Görüşlerine Göre İlahiyat Fakülteleri İ* (İstanbul: Çamlıca yayınları, 2020), 229.

[60] *Dünden Bugüne Erciyes İlahiyat*, 97.

[61] Cahit Kavcar, "'Yüksek Öğretmen Okulu'nun Öğretmen Yetiştirmedeki Yeri'", *Öğretmen Yetiştiren Yükseköğretim Kurumlarının Dünü-Bugünü-Geleceği Sempozyumu* (Ankara, 1987), 39; Alişan Hızal, *Bilgisayar Eğitimi ve Bilgisayar Destekli Öğretime İlişkin Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi* (Eskişehir.: Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, No.11, 1989), 3-4.

faaliyetine son verilmiştir. Halkın kendi imkanlarıyla din eğitimi faaliyetlerini sürdürmesine de izin verilmemiştir. Bu dönemde savaşlarda şehit düşen alimlerin yerini dolduracak yeni isimler yetiştirilememiştir. Donanımlı din bilgini ve din görevlisinin bulunmaz hale gelmesi nedeniyle, 1949'da İlahiyat Fakültesi yeniden açıldığında öğretim elemanı temin edilememiştir. YİE'nin açılmasına karşı çıkanlar da bu durumu gerekçe göstermişlerdir: "İlahiyat Fakültesi dışında dini öğretim yapan herhangi bir yüksekokul açılması ise, faydasından çok mahzurlarla dolu, tehlikeli bir teşebbüs olacaktır. Bugün İmam-Hatip Okulu seviyesine dahi hitap edecek din öğretmeni bulunmazken, bu türlü bir müesseseye, Üniversite dışından seçilecek bir öğretmen kadrosunun ne derece zayıf kalacağı meydandadır."[62] Ali Fuat Başgil bu durumu değerlendirirken, İstanbul'da kurulacak bir enstitünün "...işlemesi için lazım olan elemanları bu muhitte daha kolaylıkla bulmak mümkün olur" diyerek, "Bizde hali hazırda İslam'ın yüksek ilimlerini hakkıyle okutacak ancak bir iki zat vardır. Bunlar da hayli yaşlı insanlardır" sözleriyle ifade etmiştir. Bu nedenle, enstitüye de başlangıçta dışarıdan eleman tedarik edilmesi gerektiğini belirtmiştir."[63]

Toplumsal şartlar, bu kurumların açılmasını kaçınılmaz hale getirdiğinden, beklemek yerine bir an evvel faaliyete geçilmesi, başka kaynaklardan öğretim elemanı sağlanması, asistanlık kadrolarının işletilmesi ve zaman içinde kadro yetiştirilmesi planlanmıştır. Ancak, açılalı on yıl olmasına rağmen öğretim kadrosunu tamamlayamayan İlahiyat Fakültesi[64] kötü bir örnek olarak ortadaydı; bundan ders alınması gerekiyordu. Ne var ki YİE'nin akademik yapılanması da programında olduğu gibi, oyalamalar ve engellemeler nedeniyle sürüncemede bırakılmıştır. Tâlim ve Terbiye Kurulu'nun açılış kararı, enstitüde ders verecek elemanlarda akademik seviye aranacağını belirtmesine rağmen bu hayata geçirilememiş; bir kısmı doğrudan atama, bir kısmı sınav yoluyla, çoğu kez ise dışarıdan ücretli sıradan öğretmenler istihdam edilmiştir. Görevli kadrolar herhangi bir hukuki düzenleme olmaksızın oluşturulmuştur. Parmaksızoğlu, öğretim kadroları hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Öğretim kadroları üzerinde söylenecek söz, halen çok noksan olan ve üniversite içinden veya dışından sağlanan yardımcı elemanlarla desteklenen bu kadroları sür'atle kifayetli hale getirmektir. Öğretim görevlilerine yabancı ülkelerde ihtisaslarını ikmal edecek imkanların sağlanması ve özellikle asistanlık kadrolarının derhal takviye edilmesi Milli Eğitim Bakanlığı'nın başlıca endişelerinden biri olmalıdır." [65] Bu kurumların yeterli sayıda ve nitelikte öğretim elemanına sahip olmaktan mahrum bırakıldığı sürekli dile getirilmiş; [66] üniversiteler benzeri bir akademik yapılanmaya gidilmesi önerilmiştir.[67] Fakat bu öneriler uygulamaya geçirilmemiştir. Yönetmeliklerde asistanlık usulüne yer verilmiş olmasına rağmen bu yolla öğretim elemanı yetiştirilmesi son derece sınırlı kalmış, verilen kadrolar da çoğu zaman işletilmemiştir. Örneğin, 1959'da tahsis edilen 12 asistanlık kadrosu ancak 1964 ve 1966 yıllarında kullanılabilmiştir. Üstelik istihdam edilen elemanlar ekonomik olarak ortaöğretim öğretmenlerinden daha düşük ve elverişsiz bir statüde tutulmuştur.[68] 1971'de

[62] MEB, *Türkiye Eğitim Millî Komisyonu Raporu* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1959), 112.

[63] Başgil, *Din ve Laiklik*, 312.

[64] Erol Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1984), 209-210.

[65] Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 48.

[66] *Dünden Bugüne Erciyes İlahiyat*, 69; Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 410-411.

[67] Türkiye İslâm Enstitüleri Talebe Federasyonu, *İslami İlimler Akademileri*, 26-27.

[68] Ayhan, "Yüksek İslâm Enstitülerinde Din Eğitimi ve Problemleri", 375.

Bakanlık tarafından oluşturulan İhtisas Komisyonu da aradan 12 yıl geçmesine rağmen enstitülerin hala yeterli öğretim kadrosuna sahip olmaları için gerekli somut adımların atıl(a)mamış olduğunu, hazırladığı raporunda açıkça dile getirmiştir: "1960-70 yılları arasında bu müesseselerin öğretmen kadrolarını kuvvetlendirmek ve tecrübeli öğretim üyeleri yanında yetişmelerini mümkün kılmak, menşe ve formasyon birliğini sağlamak üzere yeteri kadar asistan kadrosunun verilmediği, mevcutların yabancı ülkelere gönderilmediği görülmüştür. Ayrıca, bu eksikleri kısmen gidermek için yabancı ülkelerden yeterli nisbette mukaveleli uzman temini cihetine de gidilmemiştir."[69] Erzurum YİE müdürü, 1973'te ilk mezunlarını verdikleri yıl yalnızca iki öğretim elemanı ve üç idarî personelin Bakanlık tarafından atanmış olduğunu, diğerlerinin dışarıdan temin edildiğini ifade ederek şikayet etmiştir.[70]

1977'de 100 asistanlık kadrosunun tahsisi, enstitülerin akademik gelişiminde dönüm noktası olmuştur. Sınavla alınan asistanlar üç yıl süreyle tez hazırlamakla yükümlü tutulmuş ve başarılı olanlar öğretim üyeliğine atanmıştır. Ancak çoğu, akademik çalışması olmayan hocaların danışmanlığında yürütüldüğünden, hazırlanan tezler akademik camiada bilimsel nitelikleri bakımından sorgulanmıştır.[71] 1978'de çıkarılan yönetmelikte öğretim elemanları "öğretim üyesi" olarak nitelendirilmiş ve yeni atamalarda doktora şartı getirilmiştir. Bununla birlikte, 1981'de hazırlanan Bakanlık raporu nitelikli öğretim elemanı sorununun hâlâ çözülemediğini vurgulamıştır: "...Bu sorunların başında, nitelik(kalite) açısından öğretmen sorunu gelmektedir. Mevcut yasalarımız, yüksekokul öğretmenine, ortaöğretim kurumu öğretmenine kıyasla önemli bir üstünlük sağlamamakta ve belli bir hiyerarşik statü kazandırdığı bu öğretmene, akademik bir unvan da verememektedir. Hem bu sebepten hem de bir enstitü, daha öğretim görevlisini tamamlayamadan diğerlerinin birbirini takiben açılması, ister istemez bu kurumlarda çok ciddi bir öğretmen niteliği (kalitesi) sorununu doğurmuştur. Bu sorun, hiç şüphesiz başka sorunları da davet etmiştir."[72] Enstitüler içinde en iyi durumda olan İstanbul YİE bile bazı alanlarda yeterli öğretim elemanına sahip olamamıştır. Örneğin, Kayseri YİE'nin 1982'de İlahiyat Fakültesine dönüştüğünde yalnızca iki doktoralı öğretim elemanı bulunuyordu. Bu durum,diğer enstitülerin içinde bulunduğu yetersizliği göstermektedir. Söz konusu eksiklikler nedeniyle YİE'lerin siyasi malzeme haline getirildiği, dindarlık temelli toplumsal baskılarla ihtiyaçları karşılanmadan sayılarının artırıldığı ve bunun da akademik seviyeyi düşürdüğü ifade edilmiştir.[73] Karşıt siyasi oluşumların bu kurumları çatışma alanına dönüştürmeleri, yarardan çok zarar getirmiştir.

1978'e kadar enstitülerde müdür ve müdür yardımcılığına atanacak kişiler için ölçüt belirlenmemiş; bu görevlere ortaöğretim yöneticileri dahi atanabilmiştir. 1978'de çıkarılan

[69] DPT, *Örgün Mesleki-Teknik Eğitim Özel İhtisas Din Eğitimi Komisyonu Raporu*, 8-9.

[70] Jacop, *L'Enseignement Religieux dans la Turquie Moderne*, 226.

[71] Üniversitelerarası Kurul tarafından 1983'te alınan bir kararla Enstitülerdeki öğretim elemanlarının daha önce hazırladıkları tezleri incelemekle görevli akademik jüriler oluşturulmuş ve tez savunmasında başarılı bulunanlara doktor unvanı verilmiştir. Bu kadro, İlahiyat Fakültesi'ne dönüştürülen bu kurumların, akademik bakımdan göreceli daha nitelikli bir başlangıç yapmalarını sağlamıştır.

[72] *Din Eğitimi Çalışma Grubu Raporu* (Ankara: MEB, 1981), 64; Ayhan, "Yüksek İslâm Enstitülerinde Din Eğitimi ve Problemleri", 377.

[73] Jacop, *L'Enseignement Religieux dans la Turquie Moderne*, 256.

yönetmelikle müdürlerin öğretim elemanları tarafından seçilmesi şartı getirilmiştir.[74] 1981'de bir müdür, yeni yönetmeliğin özellikle müdür seçimi, öğretim üyelerinin atanması ve asistanlık kadrolarıyla ilgili esaslarının titizlikle korunması gerektiğini vurgulamıştır.[75] Öğrenci ve mezunların zaman zaman yaptıkları açıklamalar da bu olumsuzlukları ortaya koymuştur. Mesela 1971'de, "Hükümetin maddî ve manevi ilgisizliğinin sona ermesi" yönünde yaptıkları açıklamalarında şu ifadeler yer almaktadır: "Hükümetin bir konservatuara ayırdığı parayı 5 Yüksek İslam Enstitüsüne vermeyişi esef verici olduğu kadar bu müesseselerin ne kadar sahipsiz bırakıldığına işarettir."[76]

Yönetmeliklerde enstitülerin aynı zamanda bir araştırma kurumu olduğu ve bilimsel çalışmalar yayımlaması gerektiği belirtilmiş olmasına rağmen,[77] broşür basabilecek imkanları dahi olmamıştır. Kütüphane imkanları ise her bakımdan yeterisz kalmıştır.[78] Toplumsal tansiyonu düşürmek için açılan bu kurumlar, ilgili çevrelerin beklenen hedeflerin gerçekleşmesini sürekli engelleme çabaları nedeniyle kurumsal gelişimlerini tamamlayamamışlardır.

3.3. Öğrenci

Yüksek İslam Enstitülerine yalnızca İmam-Hatip Okulu/Lisesi mezunları öğrenci olarak kabul edilmekteydi. Bu durum, tüm okulların mezunlarını kapsayan geniş öğrenci havuzundan yararlanılamaması sebebiyle enstitüler açısından ciddi bir dezavantaj oluşturmuştur. Her enstitü öğrencilerini, özel olarak düzenlenen yazılı ve sözlü sınavlarla seçmekteydi.[79] 1973-1974 öğretim yılında merkezi test sınavı uygulanmış; bu sınavda belirli bir puanın üzerinde başarı gösteren adaylar, enstitülerin özel sınav ve mülakatlarına katılabilmişlerdir. Ancak bu uygulama süreklilik kazanmamış ve kısa sürede eski usule geri dönülmüştür. Enstitülerin ilk yıllarında, özel hocalardan klasik usulle Arapça ve İslâmî ilimler okuyarak kendini yetiştirmiş nitelikli öğrenciler kaydolmuş;[80] zamanla bu öğrenci profilinin sayısı giderek azalmıştır. Başlangıçta yönetmeliklerde İmam-Hatip Okulu ve Yüksek İslâm Enstitüsü'ne giriş için erkek olma şartı bulunmaktaydı. Ancak Danıştay, 1976'da bu şartı, Anayasa'da yer alan eğitimde fırsat eşitliği ilkesine aykırı bularak iptal etmiş ve böylece kız öğrencilerin de kayıt yaptırmalarının önü açılmıştır. Enstitü öğrencilerinin büyük bölümü toplumun alt sosyo-kültürel tabakalarına mensup ailelerin çocuklarından oluşmaktaydı.[81] Yıllarını bu kurumlarda geçirmiş bir ilahiyatçı akademisyen, bir asırdır din bilimleriyle uğraşanların kırsal kesimin çocukları olduklarını,

[74] Ama bunun da tam uygulanmadığı bilinmektedir.

[75] Ayhan, "Yüksek İslâm Enstitülerinde Din Eğitimi ve Problemleri", 379.

[76] *Dünden Bugüne Erciyes İlahiyat*, 69.

[77] 23.05.1980 tarihli son yönetmelikte bu kurumlar, "yüksek dereceli eğitim-öğretim ve araştırma kurumlarıdır" şeklinde belirtilmiştir.

[78] Ayhan, "Yüksek İslâm Enstitülerinde Din Eğitimi ve Problemleri", 375; Kütüphanesi bulunmayan Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü'ne kitap almak için ne akıl almaz engellerle karşılaşıldığını ve onları aşmak amacıyla tuhaf işler yapılmış olması, dönemin şartlarını anlamak açısından önemli katkı sağlayacak niteliktedir *Dünden Bugüne Erciyes İlahiyat*, 117-118.

[79] DPT, *Örgün Mesleki-Teknik Eğitim Özel İhtisas Din Eğitimi Komisyonu Raporu*, 8.

[80] Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dinî Hayat*.

[81] Ayhan, "Yüksek İslâm Enstitülerinde Din Eğitimi ve Problemleri", 374.

genelde öğretmenlerin de "kırsal kesimin, fakir tabakanın çocukları" olduklarını belirttikten sonra şu sonuca varmaktadır: "Bu durumda iki husus ortaya çıkmaktadır: a) İlköğretimi yaptıran öğretmenleri, toplumun en zayıf kısmından kesip ayırmaktayız. Bu öğretmenlerin çalışma şartları, fizik imkanları, moral ve ekonomik durumları da çok na-müsaittir. b) Uygun olmayan şartlarda yetişen bu öğretmenlerin ilkokulda okuttukları öğrencilerin, kalbur altı, İmam-Hatip Liselerine gelmektedir. İmam-Hatip Lisesinden çıkanları da ayrıca bir elemeye uğramakta, üniversite yine en müsait elemanları almakta, geriye kalan zümre, yüksek din öğretiminde bizim fakültelerimizin %75'ini oluşturmaktadır."[82] Bu değerlendirme, yüksek din öğretiminin geleceği açısından önemli bir risk unsuruna işaret etmektedir.[83] Zira İlahiyat eğitimi, entelektüel ve kültürel altyapısı güçlü öğrenciler gerektiren bir alandır.[84] Mevcut öğrenci profiliyle enstitülerin eğitimde beklenen düzeyi yakalaması oldukça güçtür. Buna programların yetersizliği, öğretim kadrosunun eksiklikleri, sınırlı maddi imkanlar ve öğrencilere destek sağlayan bazı dernek ve kuruluşların etkisi de eklendiğinde durumun vahameti daha net anlaşılmaktadır. Bu nedenle enstitülerin toplumun aydın kesimine veya üst sosyo-kültürel tabakalara hizmet sunma noktasında başarılı olma ihtimali zayıf görünmektedir. Ayrıca, bu kurumların mezunları bazı dinî oluşumların mensuplarınca, İlahiyat Fakültesi mezunları kadar olmasa da yeterince tasvip görmemiştir. Bütün bu sınırlılıklara rağmen, enstitü mezunları halkın büyük çoğunluğu tarafından takdirle karşılanmış, onların öncülüğünde toplumda belirli ölçüde bir dindarlık bilinci gelişmiştir.[85]

Milli Eğitim Bakanlığı'nın 1972-1975 yılları arasında uyguladığı öğrenci kontenjan sınırlaması dışında,[86] Yüksek İslam Enstitülerinin öğrenci sayıları her yıl artış göstermiştir. 1959-1960 öğretim yılından 1981-1982 öğretim yılına kadar (1982-1983'te hepsi İlahiyat Fakültesine dönüştürülmüştür) yaklaşık 9200 öğrenci mezun olmuştur.[87]. Enstitülerin sayılarının giderek artması ve daha da önemlisi mezunlarının istihdam imkanlarının bulunması (öğretmenlik veya din görevliliğine atanabilmeleri), öğrenci sayılarındaki hızlı artışı tetiklemiştir.[88] Mezunların farklı alanlarda görev alabilmesi ise toplumda dikey mobiliteyi artırmış ve özellikle dindar halkın sosyal statüsünün yükselmesine katkı sağlamıştır.

4. Akademi Olmak İsterken Fakülte Olmak

1965 yılından itibaren enstitülerin öğretim elemanları, öğrencileri ve bu kurumlara destek veren çevreler, Yüksek İslam Enstitülerinin "İslami İlimler Akademisi"ne dönüştürülmesi taleplerini sürekli dile getirmişlerdir. Ancak bu talepler, sağlam bir bilimsel ve teorik çerçeveye oturtulmamış, daha çok pratik ihtiyaçlardan kaynaklanan arayışlar şeklinde kalmıştır.

[82] Koçkuzu, "Yükseköğretimde Din Bilimlerinin Başarılı Öğretilmesinde İki Önemli Faktör: İnsan Kaynağı ve Ders Müfredatları", 67.

[83] Bugün İlahiyat Fakültelerinin öğrenci profilinin de hemen hemen benzer durumda olduğu görülmektedir Kaya, *Öğrenci Görüşlerine Göre İlahiyat Fakülteleri İ*, 51-53..

[84] Muhammet Şevki Aydın, "İlahiyat Eğitiminde Geleceğe Yönelik Öneriler", *Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye'de İlahiyat Eğitimi*, ed. İrfan Aycan vd. (Ankara: A.Ü. ilahiyat Fakültesi, 2023).

[85] Öcal, "Yüksek İslâm Enstitüsü".

[86] Jacop, *L'Enseignement Religieux dans la Turquie Moderne*, 256.

[87] Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, 167-168.

[88] Ömer Okutan, "Din Eğitimi", *Cumhuriyet Döneminde Eğitim* (İstanbul: MEB Yayını, 1983).

Mezunların oluşturduğu Federasyon da enstitülerin akademiye dönüştürülmesi halinde mevcut olumsuzlukların giderilebileceğini ısrarla vurgulamıştır. 1974–1980 yılları arasında kurulan hükümetlerin programlarında, Yüksek İslâm Enstitülerine geniş araştırma imkânları sağlanacağı, bu kurumların akademilere dönüştürüleceği, hatta bir "Mânevî İlimler Üniversitesi" kurulacağı yönünde vaatler yer almışsa da,[89] bu vaatlerin hiçbiri hayata geçirilememiştir. Öğrencilerin, 1969 ve 1977 yıllarında enstitülerin akademiye dönüştürülmesi amacıyla gerçekleştirdikleri boykotlar da sonuçsuz kalmış; tam aksine, bu kurumlara kuşkuyla yaklaşan çevrelerin sayılarını azaltma, hatta kapatma yönündeki girişimlerini tetiklemiştir.[90] Nihayet, 6 Kasım 1981 tarih ve 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu uyarınca Yüksek İslâm Enstitüleri İlahiyat Fakültelerine dönüştürülmüş ve bulundukları illerdeki üniversitelere bağlanmıştır. Ancak bu dönüşüm sürecinde Yozgat Yüksek İslâm Enstitüsü kapatılmış, Erzurum'daki enstitü ise aynı ilde bulunan Atatürk Üniversitesi bünyesindeki İslâmî İlimler Fakültesi ile birleştirilerek İlahiyat Fakültesi haline getirilmiştir.

Sonuç

İlahiyat Fakültesi'ni yeterli bulmayan halkın yoğun çabaları ve mücadelesi sonucunda Yüksek İslâm Enstitülerinin açılmasıyla birlikte, yüksek din öğretimi alanında iki farklı kurum ortaya çıkmıştır. Ders programları birbirine oldukça yakın olan, "aydın din adamı/âlimi" yetiştirmeyi hedefleyen ve benzer istihdam alanlarına sahip bulunan bu iki kurum, öğrenci kaynağı ve öğretim elemanı profilleri bakımından önemli farklılıklar göstermekteydi. Bu farklılık, toplumsal destekçilerinin sosyolojisine de yansımış, kurumlar arasında ister istemez bir karşıtlık psikolojisi doğmuştur. Bu durum, açık veya örtük tartışmalara, gerilimlere ve hatta kıskançlıklara yol açmıştır. İlahiyat Fakültesi mensupları, Enstitü mensuplarını "medrese zihniyetine sahip, metodolojik düşünceden uzak, yeni gelişmelerden ve Batı'daki çalışmalardan habersiz" olarak değerlendirirken; Enstitü mensupları ise onları "Arapçaya ve dinî ilimlere vukufu zayıf, daha laik/modernist ve sisteme yakın" görmekteydi.

Yüksek İslâm Enstitüleri, İslâm'ın öteden beri temsil ettiği istikrar ve itidal çizgisini korumaya, din hizmetinin gerektirdiği kucaklayıcı anlayışla eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdürmeye çabalamıştır. Toplumda ahlaki tutum ve davranışlarıyla örneklik gösteren ve takdir toplayan İmam-Hatip öğrencileri, YİE çatısı altında bu örnekliği devam ettirme imkânına kavuşmuştur. Din merkezli siyasal-toplumsal hareketlerin ve ideolojik çatışmaların yoğunluk kazandığı bir dönemde, bu kurumların mezunları İslâm'ın öngördüğü mutedil dindarlığı büyük ölçüde temsil etmiş; aynı zamanda din eğitimi açığından beslenen illegal ve radikal oluşumların önünü keserek sağduyulu bir toplumsal tavrın yerleşmesine katkı sağlamışlardır. Bu yönüyle Yüksek İslâm Enstitüleri, mutedil dindarlığın gelişimine ve dindar kesim lehine dikey toplumsal hareketliliğe önemli bir zemin oluşturmuştur.

Bununla birlikte, Yüksek İslâm Enstitüleri bilimsel araştırma faaliyetleri açısından yeterince varlık gösterememiştir. Genel olarak ilmî dinamizm üretmekte başarısız kalmış; geçmişe kapanarak zamanın ruhundan ve toplumsal-kültürel gerçekliklerden kopmuş; İslâmî ilimler

[89] Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 247.

[90] Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 430.

alanında ise daha çok tekrarcı ve aktarmacı bir anlayışla yol almışlardır. Geçmişe kapanma eğilimi, onları bugüne dair üretkenlikten mahrum bırakmış; bu durum özellikle eğitim alanında somut biçimde gözlemlenmiştir. Çağdaş eğitim bilimlerinden yararlanılmamış, geleneksel eğitim anlayış ve uygulamaları sürdürülmeye çalışılmıştır.[91] Ancak zengin geleneksel birikim de eleştirel analizlere tabi tutulamadığından, gelenekten de hakkıyla yararlanılamamıştır.[92] Bu mesafeli tavrın oluşumunda, katı pozitivist anlayışa sahip akademisyenlerin itici etkisinin de rolü olmuştur.[93]

1977'de asistan kadrolarına atananların tez çalışmaları üzerinden İlahiyat Fakültesi ile diyalojik ilişkilerin kurulması, kurumlar arası bilgi alışverişi ve yakınlaşmayı artırmıştır. Bu etkileşim sonucunda, Enstitü mensuplarının zamanla İlahiyat zihniyetine yaklaşarak kendi farklılıklarını kaybettikleri iddia edilmiştir. Ancak bu iddia[94] tartışmalıdır; çünkü yakınlaşma karşılıklı olmuş, aynı zamanda enstitülüler çağdaş bilimsel birikimden yararlanarak bilgi ve düşüncelerini yenilemeye yönelmişlerdir. Dolayısıyla bu değişim doğal ve gerekli bir süreç olarak değerlendirilmelidir. [95] Öte yandan, Enstitülerin İlahiyat Fakültelerine dönüştürülmesi süreci, iki kurumun mensupları arasındaki etkileşimi artırmıştır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi öğretim üyelerinden bazıları bu kurumlara atanmış, böylece yakınlaşma daha da yoğunlaşmıştır. Bu süreçte enstitülülerin sayıca fazla oluşunun da etkileşimde önemli bir rol oynadığı unutulmamalıdır. Resmî belgeler ve yetkili açıklamalar, Yüksek İslâm Enstitülerinin kuruluşunda akademik bir amacın güdülmediği yönündeki değerlendirmelerin[96] isabetli olmadığını göstermektedir. Ancak, bu kurumların akademik hedeflerine ulaşmaları çeşitli engellemeler nedeniyle mümkün olmamıştır.

Enstitülerin istikrarla gelişememesinin sebepleri arasında, seküler kesimlerin engelleyici tavırları kadar, kurumun kendi mensupları ve destekçilerinin ilmî ve entelektüel yetersizlikleri de etkili olmuştur. Taleplerin nasıl gerçekleştirileceği konusunda strateji geliştirilememiş;

[91] Bu, sadece onlara özgü değil, genel durumdur. Günümüz ilahiyat fakültelerinde de aynı şekilde öğretmen merkezli, takrir odaklı eğitim anlayışı devam etmektedir Kaya, *Öğrenci Görüşlerine Göre İlahiyat Fakülteleri İ*, 134.

[92] Medrese eğitimi aldıktan sonra "İmam-Hatip Okullarına yahut Yüksek İslâm Enstitüsü ve İlahiyat Fakültelerine giren, daha sonra akademik hayata intikal eden kişilerin ", "yapıcı ve geliştirici önemli bir fonksiyon icra etmedikleri istikametinde" kanaati olduğunu belirten Kara (2016:385), tanıdıklarından ve hocalarından "neredeyse tamamının medrese eğitimlerini ciddiye almamaları, medreseyi sıradan bir bakış açısıyla kötülemekte diğerleriyle yarışmaları, daha da önemlisi psikolojik ve ideolojik saiklerle gözlerini modern olana, modernist İslam yorumlarına dikmeleri sebebiyle sahip oldukları zenginlikleri fütursuzca harcadıkları"nı söylemektedir. Bu iddianın, Yüksek İslâm Enstitüleri çerçevesinde istisnası olsa da genel geçerliliği olmadığı söylenebilir. Onlar genelde, "sahip oldukları zenginlikleri fütursuzca" harcamadılar; belki çağdaş bilimsel birikimden de yararlanmaya çabaladılar. Ama ne kadar başarılı oldukları tartışılır.

[93] Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 276-278.

[94] İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 2/379.

[95] Kutlu, "İlahiyat Öğretiminde Zihniyet Sorunu: Bilimsellikten Gelenekçiliğe Savrulma", 226-227.

[96] Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, 2/374.

bilimsel bilgi, teori ve uygulanabilir çözüm önerileri üretilememiştir.[97] Değişim arzusunun yolu ve yöntemi pek iyi belirlenememiş; genelde ince hesaplı, stratejiye ve yeterli bilimsel veriye dayalı işler yapılamamıştır. Karşıdakileri ikna ederek etkilemeyi sağlayacak gerçeklerle uyumlu bilimsel içerik ve uygun söylem değil, daha ziyade taraftarı coşturmayı hedefleyen görüş ve üslup üretilmiştir. Bu kurumların destekçisi ve hamisi olan mahalli dernek ve kişilerin ufkunun belirleyici etkisini de belirtmek gerekir.

Nitekim Ali Fuat Başgil gibi öncüler, Batı ülkelerindeki dinî-toplumsal şartları ve terminolojiyi esas almış;[98] Türkiye'nin dinî, tarihsel ve toplumsal şartlarının farklılığı yeterince hesaba katılmamıştır. En azından, İslâm'da din adamının, ruhban sınıfının, kilise gibi bir kurumun ve dogmaların olmadığı, vahyî bilgi ile bilimsel bilginin uyumlulaşıp bütünleşmesini öngören İslâm'ın ilim anlayışının Hıristiyanlıktan çok farklı olduğu gibi temel parametreler, bu değerlendirmelerde sanki pek hesaba katılmamıştır. Mevcut toplumsal şartlarda sahih ve gerçekçi çözümlerin ne olacağı hususunda açık seçik değerlendirmeler yapılamamıştır.[99] Akseki de "yüksek İslâm alimleri yetiştirebilecek hakiki bir din müessesesi"nden söz ediyor ve bunun da "dünyanın her tarafında olduğu gibi, ancak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından idare edilmek suretiyle" olacağını söylüyor. Oysa, yapısı ve işlevleri itibariyle Diyanet İşleri Başkanlığı, Kilise gibi dinî bir kurum değildir. İslâm'da "din müessesesi" diye nitelenecek bir kurumdan söz edilip edilemeyeceği hususu, zihnimizde hâlâ netleşmiş sayılmaz.[100] Dahası, bunca tecrübeden sonra Yüksek İslâm Enstitülerinin de istenen performansı gösteremediğini düşünenler, 1971 yılında Atatürk Üniversitesi bünyesinde İslâmî İlimler Fakültesi açıyorlar. Bu fakülte de sağlam bir bilimsel teorik zemine dayanmadığından, on yıllık ömrünü akademik yapısı ve programıyla sık sık değişikliklere maruz kalarak geçiriyor [101].

[97] 1980 yılında açılan Yozgat Yüksek İslâm Enstitüsü, öğretim elemanının olmaması ve diğer imkansızlıklar yüzünden üç yıl sonra (1981) kapatılmıştır Jacop, *L'Enseignement Religieux dans la Turquie Moderne*, 226.. Bu bile, Enstitülerin taraftarlarının, stratejik, reel şartlara uygun yaklaşım pek sergileyemediklerini gösteren tipik örneklerden sayılabilir.

[98] Maarif vekili Atıf Benderlioğlu, Başbakanın ve selefi Tevfik İleri'nin de ricası olduğunu belirterek İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün ilk müdürü olmasını talep etmek üzere Başgil'i ziyaret ediyor. Ona söyledikleri arasında şu ifadeler de yer alıyor: "...Müessesenin manevî babası sayılırsınız. Başına geçiniz. İstikbâlin ümidi olan bu müesseseyi kurunuz ve idare ediniz. Sizden bunu yalnız bizler değil, memleket istiyor ve bekliyor." Cevabında Başgil şunları söylüyor: "İslâm enstitüsü fikrinin manevî babası olmak şerefiyle iftihar etmekle beraber, bu fikri tahakkuk sahasına çıkarmak için şart olan evsaf ve liyakatten maalesef mahrumum. Ben hukukçu, biraz da sosyolog sayılırım, fakat bir din adamı ve alimi değilim. İslâm enstitüsü gibi bir dinî kültür ve terbiye müessesi bu evsaf ve liyakatta baş ister. Kendimi buna layık görmem. Beni afvediniz." Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 233..

[99] "Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri dinî kurumlar mıdır yoksa laik kurumlar mı? " Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, 2/390. sorusunun kendisi, hem içerik hem de dil olarak İslâm'ın varlık dünyasına, ilimlere ve eğitime tevhîdî bakışını mı, yoksa modernist ve laik/seküler anlayışı mı yansıtıyor?

[100] Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 21-60.

[101] Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*.

Dolayısıyla, bu kurumları değerlendirirken dönemin idarî, toplumsal, kültürel ve bilimsel şartlarının, daha yüksek bir performans için elverişli olmadığını da dikkate almak gerekir.[102] Yüksek İslâm Enstitülerinin serüveni ve 1982 sonrası İlahiyat Fakülteleri tecrübesi göstermektedir ki, asıl sorun kurumların adında değil, zihniyet ve donanım meselesindedir. Yalnızca isim değişikliğiyle dönüşümün gerçekleşmeyeceği henüz yeterince anlaşılmamıştır.[103]. Bu kurumların gerçek anlamda gelişememesini sadece dışsal faktörlere bağlamak yanıltıcıdır. Enstitülere sahip çıkan kesimlerin kendi eksiklerini görmeleri, özeleştiri yapmaları ve zaaflarını fark etmeleri elzemdir. Bugünkü İlahiyat Fakültelerinin sorunlarına çözüm ararken, tarihe mal olmuş Yüksek İslâm Enstitüsü tecrübesini derinlemesine kavramak ve ondan ders çıkarmak, kalıcı başarı için kaçınılmazdır.

[102]Ancak, aradan bu kadar zaman geçtiği ve daha iyi imkânlara kavuşulduğu halde, ilahiyat fakültelerinde halâ benzer yetersizliklerin sergilenmesi, büyük bir kusurdur.

[103]Muhammet Şevki Aydın, "İlahiyat İsmine Takılıp Kalmak", *Star Gazetesi/Açık Görüş,* (03 Nisan 2021).

Kaynakça | References

Akseki, A. Hamdi. *Din Tedrisatı ve Dinî Müeseseler Hakkında Bir Rapor*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1950. https://ismailkara.izu.edu.tr/xmlui/handle/ismailkara/45

Atılgan, Doğan (ed.). *Cumhuriyetimizin 80. Yılında Üniversitemizin Dünü – Bugünü ve Geleceğe Bakışı Rektörlerimizin Eğitim Yılı Açış Konuşmaları 1946-2004*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2003.

Aydın, M. Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*. İstanbul: DEM Yayınları, 3. Baskı., 2016.

Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2024.

Aydın, Muhammet Şevki. "İlahiyat Eğitiminde Geleceğe Yönelik Öneriler". *Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye'de İlahiyat Eğitimi*. ed. İrfan Aycan vd. Ankara: A.Ü. ilahiyat Fakültesi, 2023.

Aydın, Muhammet Şevki. "İlahiyat İsmine Takılıp Kalmak". *Star Gazetesi/Açık Görüş,* (03 Nisan 2021).

Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2014.

Ayhan, Halis. "Yüksek İslâm Enstitülerinde Din Eğitimi ve Problemleri". *Türkiye I. Din Eğitimi Semineri,*. A.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 1981.

Başgil, Ali Fuad. *Din ve Laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1991.

Bolay, Süleyman - Türköne, Mümtazer. *Din Eğitimi Raporu*. Ankara: Ankara Merkez İmam Hatip Lisesi Öğrencileri ve Mezunları Vakfı, 1995.

Çadırcı, Musa - Süslü, Azmi. *Ankara Üniversitesi Gelişim Tarihi*. Ankara: A.Ü. Rektörlüğü Yayınları, 1982.

DPT. *Örgün Mesleki-Teknik Eğitim Özel İhtisas Din Eğitimi Komisyonu Raporu*. DPT, 1971.

Gözaydın, İştar. *Diyanet Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*. İstanbul: iletişim Yayınları, 1. Basım, 2009.

Güngör, Erol. *İslamın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1984.

Hızal, Alişan. *Bilgisayar Eğitimi ve Bilgisayar Destekli Öğretime İlişkin Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi*. Eskişehir.: Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, No.11, 1989.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Darulfünun Tarihçesine Giriş". *Belleten*.

Jacop, P. Xavier. *L'Enseignement Religieux dans la Turquie Moderne*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1982.

Jaschke, Gotthard. *Yeni Türkiye'de İslamlık,*. çev. Hayrullah Örs. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.

Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.

Kavcar, Cahit. "'Yüksek Öğretmen Okulu'nun Öğretmen Yetiştirmedeki Yeri'". *Öğretmen Yetiştiren Yükseköğretim Kurumlarının Dünü-Bugünü-Geleceği Sempozyumu*. Ankara, 1987.

Kaya, Umut. *Öğrenci Görüşlerine Göre İlahiyat Fakülteleri İ*. İstanbul: Çamlıca yayınları, 2020.

Koçkuzu, Ali Osman. "Yükseköğretimde Din Bilimlerinin Başarılı Öğretilmesinde İki Önemli Faktör: İnsan Kaynağı ve Ders Müfredatları". *Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu*. 63-74,. Samsun, 1998.

Kutlu, Sönmez. "İlahiyat Öğretiminde Zihniyet Sorunu: Bilimsellikten Gelenekçiliğe Savrulma". Ankara: AÜİF yayınları, 2016.

Küçükahmet, Leyla. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Gazi Büro Kitabevi, 1995.

MEB. *Din ile İlgili Eğitim ve Öğretim Komitesi Raporu*. MEB, 1961.

MEB. "Müdürler Komisyonunun 17.11.1959 tarih ve 575 sayılı kararı", 17 Kasım 1959.

MEB. "Talim ve Terbiye Kurulu'nun 24 Eylül 1959 tarih ve 240 sayılı kararı.", 1959.

MEB. "Tebliğler dergisi 19.02.1979, Sayı: 2021", 19 Şubat 1979.

MEB. *Türkiye Eğitim Millî Komisyonu Raporu*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1959.

MEB. *Yedinci Milli Eğitim Şurası*. MEB, 1991.

Okutan, Ömer. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi ve Öğretimi Öğretmeni Yetiştirme Sorunu, Yayınlanmamış Y.Lisans Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, 1980.

Okutan, Ömer. "Din Eğitimi". *Cumhuriyet Döneminde Eğitim*. İstanbul: MEB Yayını, 1983.

Öcal, Mustafa. *İmam-Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994.

Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. Bursa: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2011.

Öcal, Mustafa. *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dinî Hayat*. 3 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2008.

Öcal, Mustafa. "Yüksek İslâm Enstitüsü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: İSAM, 2013.

Parmaksızoğlu, İsmet. *Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: MEB Yayını, 1966.

Türkiye İslâm Enstitüleri Talebe Federasyonu,. *İslami İlimler Akademileri*. İstanbul: Türkiye İslâm Enstitüleri Talebe Federasyonu, 1969.

Yavuz, Fehmi. *Din Eğitimi ve Toplumumuz*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1969.

Zengin, Zeki Salih. *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*. Ankara: Karahan Kitapevi, 2009.

"19 Ocak 1972 tarih ve 14077 sayılı Resmi Gazete", ts.

Din Eğitimi Çalışma Grubu Raporu. Ankara: MEB, 1981.

Dünden Bugüne Erciyes İlahiyat. Kayseri: Kimlik yayınları, 2021.

İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Açılışı. Ankara: Maarif Basımevi, 1960.

"Maarif Vekaleti Müdürler Komisyonu, 22.08.1958 tarih ve 327 sayılı kararı". Maarif Vekaleti, 22 Ağustos 1958.

"Talim ve Terbiye Dairesi Başkanlığı'nın 31 Temmuz 1961 tarih ve 211 sayılı kararı". MEB, ts.

Basra Muʿtezilesi'nde Tanrı Bilgisinin Epistemolojik Statüsü: *Ashâbü'l-Maârif*'in Zorunlu Bilgi Görüşü ve Kâdî Abdülcebbâr'ın Eleştirisi

Hayrettin Nebi Güdekli
0000-0003-1155-0916 | hayrettin.gudekli@marmara.edu.tr
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
ROR ID: 02kswqa67

Öz

Tanrı'ya ilişkin bilginin doğası sorununa yönelik genelde kelâmcıların özelde Muʿtezile kelâmcılarının geleneksel yaklaşımı, bu türden bir bilgiye akıl yürütmeyle (*nazar* veya *istidlâl*) ulaşıldığı yönündedir. Ancak Muʿtezile içerisinde Sümâme b. Eşres, Ali el-Esvârî ve Câhiz gibi kelâmcıların başını çektiği *ashâbü'l-maârif* Tanrı bilgisinin çıkarımsal oluşunu bir sorun haline getirmiş, bu türden bir bilginin insanda doğal yolla meydana gelip zorunlu olduğunu ileri sürerek geleneksel Muʿtezilî yaklaşımdan ayrılmışlardır. *Ashâbü'l-maârif*in bu yaklaşımı bütün bilgilerin insandan doğal yolla meydana geldiği düşüncesinin bir sonucuydu. *Ashâbü'l-maârif*, doğal bilgi görüşünü birtakım argümanlarla temellendirmeye çalıştı. Câhiz'in yaklaşımının tabiat anlayışı çerçevesinde bir temeli olmakla birlikte, öyle görünüyor ki onu buna iten temel gerekçe, önceden Tanrı'ya dair bir bilgiye sahip olmadan, O'nun hakkında akıl yürütmede bulunmakla sorumlu tutulamayacağımız düşüncesidir. Bu çerçevede Câhiz "Tanrı'yı bilmeye götüren nazar vâciptir" önermesinden şöyle bir paradoks üretti: Kendisine akıl yürüterek ulaşacağımız şeyi henüz bilmiyorken, bizi onu bilmeye götürecek akıl yürütmeyle sorumlu olduğumuzu nasıl ileri sürebiliriz? Bu sorunun çözümü bağlamında Câhiz, hakkında akıl yürütmeyle (*nazar*) sorumlu olduğumuz şeyin bilgisine önceden sahip olmamız gerektiği sonucuna ulaşmış ve bunun neticesinde de Tanrı'ya ilişkin bilginin doğal ve zorunlu olması gerektiğini iddia etmiştir. Böylece Tanrı bilgisinin insanda doğal yolla mı yoksa akıl yürütmeyle mi meydana geldiği problemi, Muʿtezilî kelâmcılar arasında uzun süren tartışmalara konu olmuştur. Basra Muʿtezile'si kelâmcıları *ashâbü'l-maârif*in söz konusu yaklaşımını eleştirmeye özel bir önem verdiler. Kâdî Abdülcebbâr, Câhiz'in insanların Tanrı hakkında sahip oldukları bilgilerin doğal olarak meydana gelmesi gerektiğini savunan argümanını reddetmiş, insanların Tanrı hakkındaki bilgilerinin onların zihinsel faaliyetleri sonucunda elde edildiğini öne sürmüştür. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bütün bilgilerin ve bunlar içerisinde de Tanrı bilgisinin doğal yolla meydana geldiğini ve zorunlu olduğunu ileri sürmek, kişinin bilgiyi üretmek için herhangi bir rolünün bulunmadığı anlamına gelmektedir. Dahası bu düşünce sadece bir fiil olarak akıl yürütmeyi anlamsız kılmamakta, aynı zamanda insanın fâilliği anlayışını da zedelemektedir. Zira biz gerek başkalarına gerek kendimize ait eylemlerin birer dâî/güdü ile meydana geldiğini, karşı-dâî ile de gerçekleşmediğini biliyoruz. Şu hâlde eylemlerimizin bizim kasd/irade ve dâilerimize göre gerçekleşmesi, karşı-irade (*kerâhet*) ve karşı-dâîlerimize (*savârıf*) göre gerçekleşmemesi akıl yürütmenin bizim bir fiilimiz olduğunu göstermektedir. Öte yandan Tanrı'ya ilişkin bilginin kişide doğal olarak meydana geldiği düşüncesi, bütün insanların bu bilgiye sahip olması anlamına gelecektir. Bu durumda da insanlar arasında Tanrı'nın varlığına dair hiçbir ihtilafın olmaması gerekirdi. Hâlbuki insanlar Tanrı'nın varlığına dair farklı görüşlere sahiptir ve bu da Câhiz'in iddiasının yanlış olduğunu gösterir. Yine Tanrı bilgisinin kişide onun herhangi bir rolü olmadan meydana geldiğini söylemek, onun inançsal sorumluluğunu açıklamayı da imkânsız hale getirecektir. Kâdî Abdülcebbâr söz konusu gerekçelerden hareketle bu türden bir bilginin tıpkı insanın diğer ahlaki fillerinde olduğu gibi onun özgür iradesiyle meydana geldiğini, dolayısıyla akıl yürütme faaliyetinin sonucunda ortaya çıktığını, bu nedenle böyle bir bilginin zorunlu değil çıkarımsal olduğunu kanıtlamaya çalışarak Muʿtezile kelâmının geleneksel yaklaşımını sürdürdü. İşte bu makalede Basra Muʿtezilesi kelâmcıları arasında yaşanan Tanrı bilgisinin nasıl elde edileceğine yönelik söz konusu tartışma

ele alınacaktır. Bu amaçla öncelikle *ashâbü'l-maârif*in görüşüne uzanan yolu inceleyerek tabiat, irade ve fiil düşüncesini ele alacağız. Ardından *ashâbü'l-maârif*in Tanrı bilgisinin doğal/zorunlu olduğuna yönelik argümanlarına yer verecek, bu argümanların Kâdî Abdülcebbâr tarafından nasıl kritik edildiğini soruşturacağız. Son olarak onun *ashâbü'l-maârife* yönelttiği karşı-argümanları inceleyerek bu türden bir bilginin insanın zihinsel faaliyetleri sonucunda nasıl meydana geldiğini ele alacağız. Sonuç bölümünde ise her iki yaklaşıma yönelik bir değerlendirmeyle makaleyi tamamlayacağız.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Mu'tezile, Ashâbü'l-maârif, Câhiz, Kâdî Abdülcebbâr, Tabiat, Bilgi

Atıf Bilgisi

Güdekli, Hayrettin Nebi. "Basra Mu'tezilesi'nde Tanrı Bilgisinin Epistemolojik Statüsü: *Ashâbü'l-Maârif*'in Zorunlu Bilgi Görüşü ve Kâdî Abdülcebbâr'ın Eleştirisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 699-722. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1576100

Geliş Tarihi	31.10.2024
Kabul Tarihi	25.07.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology 12/2 (September 2025), 699-722 | Research Article

The Epistemological Status of Knowledge About God in Basran Muʿtazilism: *Ashāb al-maʿārif*'s Conception of Necessary Knowledge and Its Critique by Qāḍī ʿAbd al-Jabbār

Hayrettin Nebi Güdekli
0000-0003-1155-0916 | hayrettin.gudekli@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology, Department of Kalam, İstanbul, Türkiye,
ROR ID: 02kswqa67

Abstract

The traditional approach of theologians in general and Muʿtazilite theologians in particular to the problem of the nature of knowledge of God is that such knowledge is attained through reasoning (*nazar*). However, among the Muʿtazilites, the Ashāb al-maʿārif, led by theologians such as al-Sumāmah b. Ashras, ʿAlī al-Aswārī, and al-Jāḥiẓ, raised the problem of the inferential nature of knowledge of God and departed from the traditional Muʿtazilite approach by arguing that this kind of knowledge occurs naturally in human beings and is necessary. This approach of the Ashāb al-maʿārif was a consequence of their belief that all knowledge arises naturally from human beings. Ashāb al-maʿārif tried to justify his view of natural knowledge with arguments. Although al-Jāḥiẓ's approach has a basis within the framework of his understanding of nature, it seems that the main justification for his approach is the idea that we cannot be held responsible for reasoning about God without having prior knowledge of Him. Al-Jāḥiẓ derived the following paradox from the statement "The reasoning that leads to the knowledge of God is obligatory": How can we be held responsible for the reasoning that leads us to know God when we don't yet know Him? According to this objection, al-Jāḥiẓ concluded that we must have prior knowledge of that for which we are responsible for reasoning, and consequently claimed that knowledge of God must be natural and necessary. The problem of whether knowledge of God comes naturally to man or through reasoning and reflection seems to have been the subject of long-lasting debates among theologians. The theologians of the Basra Muʿtazilites paid special attention to criticizing the approach of the ashāb al-maʿarif. In this context, Qāḍī ʿAbd al-Jabbār rejected al-Jāḥiẓ's argument that people's knowledge of God must be naturally occurring and argued that people's knowledge of God is the result of their mental activity. Accordingly, knowledge of God is acquired through reasoning and thinking. Qāḍī ʿAbd al-Jabbār argues that if all knowledge, including knowledge of God, is considered naturally occurring and necessary, then individuals have no role in creating knowledge. Moreover, this idea not only renders reasoning as an act meaningless but also undermines the understanding of human agency. For we know that the actions of others and ourselves are caused by a *dāʿī*/motive and not by a counter-dāʿī (*sārif*). Therefore, the fact that our actions are realized according to our intention/will and *dāʿī*s, and not according to our counter-will (*kerāhāt*) and counter-dāʿī (*sāwārif*) shows that reasoning is also an act of ours. On the other hand, to argue that knowledge of God occurs naturally in the individual would mean that people are born with this knowledge. If people innately knew God's existence, there should be no disagreement about God's existence. However, people have different views on the existence of God, which shows that al-Jāḥiẓ's claim is false. Furthermore, to say that knowledge of God occurs in a person without any role on his part would also make it impossible to explain his religious responsibility. Based on these reasons, Qāḍī ʿAbd al-Jabbār followed the traditional ideas of Muʿtazilite theology by trying to show that knowledge of God, like other moral actions, comes from people's free will and is a result of thinking, meaning that this knowledge is based on reasoning rather than being something everyone has to know. This article will discuss the debate among the theologians of the Basra Muʿtazilites regarding the nature of knowledge of God. For this purpose, we will first examine the path leading to the opinion of the Ashāb al-maʿārif and discuss the idea of nature, will, and act. Then, we will present the

arguments of the Ashāb al-maʿārif that knowledge of God is natural/necessary and investigate how these arguments are criticized by Qāḍī ʿAbd al-Jabbār. Finally, we will examine his counterarguments against the Ashāb al-maʿārif and discuss how he shows that this kind of knowledge is the result of human mental activity. In the conclusion, we will end the article with a comparison of both approaches.

Keywords

Kalām, Muʿtazila, Ashāb al-Maʿārif, al-Jāḥiẓ, Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, Nature, Knowledge

Citation:

Güdekli, Hayrettin Nebi. "The Epistemological Status of Knowledge About God in Basran Muʿtazilism: *Ashāb al-maʿārif*'s Conception of Necessary Knowledge and Its Critique by Qāḍī ʿAbd al-Jabbār". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 699-722. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1576100

Date of Submission	10.31.2024
Date of Acceptance	07.25.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Tanrı'ya ilişkin bilginin nazarî mi yoksa zarûrî mi olduğu sorusu, böyle bir bilgiye nasıl ulaşıldığını, dolayısıyla böyle bir bilginin nasıl bir bilgi tarzı bulunduğunu soruşturmak anlamına gelmektedir.[1] Kelâmcıların neredeyse tamamı Tanrı'yı biliş tarzımızın nazarî olduğunu düşünürler. Ancak Muʿtezile içerisinde özellikle Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Ali el-Esvârî (ö. 240/854) ve Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz'in (ö. 255/869) başını çektiği *ashâbü'l-maârif*[2] insanın sahip olduğu bütün bilgilerin, dolayısıyla Tanrı bilgisinin, zorunlu olduğunu ileri sürerek bu fikre karşı çıktılar. Söz konusu kelâmcılara göre bütün bilgilerin zorunlu olması, onların kişiden doğal yolla (*bi't-tabʿ*) meydana gelmesini ifade etmektedir. Buradaki "doğal yolla meydana gelme" fikri ise insanın "irade etme" dışında herhangi ihtiyârî bir fiili bulunmadığı düşüncesinin bir sonucuydu. Bu çerçevede insanın irade dışındaki diğer bütün fiillerinin kendisinden doğal yolla meydana gelmesi, birer fiil olarak bilme veya akıl yürütmenin kişinin ihtiyarî bir fiili olamayacağını, bu sebeple bütün bilgilerin kişiden doğal yolla meydana geleceğini ifade etmektedir.

Bu makalede Muʿtezile kelâmcıları arasında yaşanan Tanrı'yı biliş tarzımıza yönelik söz konusu tartışma ele alınacaktır. Bu çerçevede öncelikle Tanrı'ya ilişkin bilginin zorunlu olduğunu ileri süren *ashâbü'l-maârif*in bu düşüncesine uzanan yolu tespit edeceğiz. Tanrı bilgisinin doğal/zorunlu olduğu görüşü, *ashâbü'l-maârif*in genel itibariyle "tabiat", "zorunluluk" ve "irade" kavramlarını ele almayı gerektirdiği için önceliğimizi onların bu kavramlara ilişkin görüşlerinin analizine ayıracağız. Burada insanın yegâne fiili olan iradeye ve diğer bütün fiillerinin onun sahip olduğu iradenin doğal/zorunlu sonucu olarak meydana geldiğine dikkat çekeceğiz. Ardından bütün bilgilerin zorunlu olduğunu söylerken *ashâbü'l-maârif*in neyi kastettiğini irdeleyecek ve onların görüşleri için ileri sürdükleri argümanları serimleyeceğiz. Son olarak Basra Muʿtezilesi içerisinde Kâdî Abdülcebbâr'ın *ashâbü'l-maârif*in argümanlarına yönelik değerlendirmelerini inceleyeceğiz. Sonuç bölümünde ise tartışmaya ilişkin genel bir değerlendirme yapacağız.

Câhiz'in doğal bilgi görüşü ve Ebû Ali el-Cübbâî gibi Muʿtezile kelâmcıları tarafından nasıl eleştirildiği ile ilgili Goerges Vajda tarafından bir makale[3] ve *ashâbü'l-maârif*le ilgili olarak da İlyas Çelebi tarafından bir ansiklopedi maddesi yazılmıştır.[4] Söz konusu makale ve ansiklopedi maddesi dışında *ashâbü'l-maârif*in doğal/zorunlu bilgi görüşüyle ilgili müstakil bir araştırma yapılmamıştır. Ancak Basra Muʿtezilesi'nde Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr'ın Câhiz'in tabiat düşüncesi doğrultusunda Tanrı bilgisinin zorunluluğu görüşüne yönelik bazı

[1] Bu problemle ilgili yayımlanmış bir çalışma için bk. Recep Ardoğan, "Kelâmcılara Göre Zarurîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah", *Marife*, 5/2 (2005), 175-196.

[2] Bilginin zorunlu olduğunu ileri süren kelâmcılar *ashâbü'l-maârif* ya da *ehlü'l-maârif* olarak anılmaktadır. Bk. Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Kaʿbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve maʿahû uyûni'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Racih Kürdî-Abdülhamid Kürdî (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 380, 422; İlyas Çelebi, "Ashâbü'l-Maârif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), Ek-1/124-125; Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*, çev. Gwendolin Goldbloom (Leiden: Brill, 2017), 4/124-125.

[3] Vajda, Georges. "La Connaissance Naturelle de Dieu Selon Al-Ǧāḥiẓ Critiquée Par Les Mu'tazilites." *Studia Islamica* 24 (1966), 19–33.

[4] İlyas Çelebi, "Ashâbü'l-Maârif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), Ek-1/124-125.

değerlendirmelere yer veren araştırmalar bulunmaktadır.[5] Çalışmamız *ashâbü'l-maârif*in zorunlu bilgi görüşünün dayanaklarını onların varlık ve âlem fikri üzerinden analiz etmesi, ayrıca Câhiz'in kendi yaklaşımına yönelik zikrettiği argümanlar içerisinde "mutlak bilinmeyenin araştırmaya konu olmayacağı argümanı"nı merkeze alması bakımından söz konusu çalışmalardan ayrılmaktadır.

1. *Ashâbü'l-Maârif*'in Dayandığı Üç İlke

Mu'tezile'nin altıncı tabakasının kelâmın disiplinleşme sürecine karşılık geldiği söylenebilir. Bu ise kelâmın bilgi ve yöntem, varlık ve âlem konusunda kendine özgü teorisini inşa etmesi anlamına geliyordu. Bu tabakada yer alan Mu'tezilî kelâmcılardan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) cevher-arazcı; Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) cevher-arazcı ancak tabiatçı; Nazzâm (ö. 231/845) ise cevher-araz karşıtı ve tabiatçı düşünceyi temsil ediyordu.[6] Muammer, Ebü'l-Hüzeyl'in cevher-araz düşüncesini benimsemekle birlikte *mahallin tabiatı* (*tabʿu'l-mahall*) görüşüyle cevherlerin tabiatları gereği arazları meydana getirdiğini ileri sürmüş;[7] yine Nazzâm cisimlerin tabiatları bulunduğunu ve bu tabiatların cisimlerde birtakım sonuçlar doğurduğunu iddia etmişti. Tabiat düşüncesi Muammer ve Nazzâm sonrasında da Mu'tezile içerisinde varlığını sürdürmüştür. Muammer'in doğa/tabiat anlayışı *ashâbü'l-maârif*in doğalcılığı üzerinde önemli ölçüde etkili olmuş gözüküyor. İşte bu entelektüel arka plana sahip olarak Câhiz, sadece varlık anlayışını değil, aynı zamanda bilgi anlayışını da tabiat fikri üzerine dayandırarak Tanrı'yı biliş tarzımız ile ilgili Mu'tezile'nin hâkim kanaatinden farklı bir anlayış ile karşımıza çıktı.

*Ashâbü'l-maârif*in doğal bilgi görüşünün dayandığı tabiatçı düşüncenin sonucu olan üç ilke tespit edebiliriz: Birincisi insanın irade dışında ihtiyarî bir fiilinin bulunmayışı, dolayısıyla insanın diğer bütün fiillerinin ondan doğal yolla ve zorunlulukla meydana gelmesi; ikincisi kökensel olarak bir fiil olması nedeniyle bilginin insandan ihtiyarî olarak değil zorunlulukla meydana gelmesi, dolayısıyla tüm bilgilerin zorunlu oluşu ve üçüncüsü söz konusu ilkenin doğal sonucu olarak Tanrı'ya ilişkin bilginin zorunlu oluşudur. Şimdi sırasıyla bu ilkeleri ele alacağız.

---

[5] Mesela bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2011), 158-167; Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 203-206; Mehmet Şaşa, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018), 146-152.

[6] Krş. Harry A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Yahudi-Hıristiyan Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 427-442; Osman Demir, *Kelâm'da Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 102-111.

[7] Ebu'l-Hasan el-Eşʿarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 584; "Zürkân Muammer'in şöyle dediğini aktardı: Allah cevheri yarattı, ondaki arazlar cevherin fiilidir, o tabiatin fiilidir (*fiʿlü't-tabiʿa*)"; krş. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/764. Burada Muammer taraftarlarının Allah'ın cisimlerden başka bir şey yaratmadığı, arazlara gelince bunları cisimlerin var ettiği, cisimlerin arazları ya ateşin yakmayı ve güneşin sıcaklığı var etmesi gibi tabii olarak ya da canlının renkleri var etmesi gibi seçip tercih etme yoluyla var ettiğini ileri sürdükleri belirtilmekte, söz konusu kelâmcıların "İster doğrudan ister tevlîd yoluyla olsun insanın iradeden başka hiçbir fiili yoktur" dedikleri ve onların bu görüşe varmalarının nedeni olarak da insanın hakikati hakkında filozofların görüşünü benimsemeleri kaydedilmektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/764.

1.1. İnsanın Yegâne Fiili Olarak İrade

*Ashâbü'l-maârif*in doğal bilgi görüşünün dayandığı birinci ilke, insanın irade dışında fiili olmadığı düşüncesidir. Bu düşünce *ashâbü'l-maʿârif* temsilcilerinde müştereken karşımıza çıkmaktadır. Bağdat Muʿtezilesi'nin önde gelen âlimlerinden Ebü'l-Kasım el-Belhî el-Kaʿbî (ö. 319/931), *Makâlât*'ında "tabiatın fiilleri" (*el-kavlü fi efʿâli't-tıbâʿ*) başlıklı bölümde Câhiz, Sümâme ve Muammer'in insanın irade dışında fiili olmadığı düşüncesini şöyle serimler:

"Câhiz ve *ehlü'n-nazar*'dan bir grup şöyle dedi: Cisimler canlı ve cansız olanlarıyla birlikte tabiatlarıyla gerçek anlamda fiil işler. İrade dışında fiillerin tamamı -ister doğrudan (*mübâşir*) ister dolaylı (*mütevellid*) olsun- ve Allah tarafından veya başkası tarafından bir sebeple gerçekleşen [fiil]ler cismin tabiatı (*tıbâʿ*) sebebiyle [meydana gelen] fiiller olup herhangi birinin ihtiyarıyla [gerçekleşmiş] değildir. Sevap ve ceza, yergi ve övgü ise sadece irade üzerine gerçekleşir. Sümâme de bunun benzeriNİ söyledi. Ancak o, sözün kapsamını daraltarak dedi ki: Fiillerden zikrettiğimiz şeylerin tamamı, gerçek anlamda fâili ve muhdisi olmayan fiillerdir. Ancak o sanki mecazi anlamda şöyle dedi: O (yani fiil) cisme fiilin gerçekleşeceği bir tabiat vermesi anlamında Allah'ın fiilidir. Belki de şöyle dedi: O, cismin tabii olarak fiilidir (*innehu fiʿlü'l-cismi tıbâʿen*). Muammer de tabiatın fiili (*fiʿlü tıbâʿ*) hakkında Câhiz'den aktardığımız şeyin benzerini söyledi: Ancak o şöyle diyordu: İnsanın kapladığı yerde (*hayyiz*) irade dışında var olan hareket etme, durma, duyularla idrak etme gibi fiilleri eğer insandan bir sebeple meydana geliyorsa o zaman bu insanın fiili ve ihtiyarıdır. Ancak onun kapladığı yeri aşan fiiller ne onun fiili ne de ihtiyarıdır. Bilakis o orada tabii (*tıbâʿen*) olarak var olan şeyin fiilidir. Aynı şekilde o, Allah'ın meydana getirdiği fiiller hakkında da böyle diyordu ve şunu ileri sürüyordu: Öldürme, diriltme, renk verme, hareket etme, durma ve benzeri fiiller kulların fiili değildir. O, Allah'ın fiili ve ihtiyarıdır. Renk, tat, koku, hayat, ölüm, hareket, sükûn, ayrılma, birleşme, uzunluk, genişlik, derinlik ve cismin heyetlerinin tamamı, cismin fiilidir. İster canlı olsun ister cansız onlar tabiatıyla (*tıbâʿihi*) fiil yapar."[8]

Bu pasajdan hareketle Câhiz, Sümâme ve Muammer'de öne çıkan ilk hususun, "tabiatın fiili" düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Câhiz ister canlı ister cansız olsun bütün cisimlerin tabiatlarıyla gerçek anlamda fiil işlediklerini belirtmiştir. İrade dışındaki fiillerin tamamında durum budur. Sümâme ise bunu daha da özelleştirerek gerçek anlamda fiil olarak zikrettiğimiz şeylerin tamamının, fâili veya muhdisi olmadığını, ya da Kaʿbî'nin yorumuna göre, cisme bu tabiatı veren Allah'ın fiili ya da cismin tabii fiili olduğunu benimsiyordu. Benzer şekilde Muammer de Câhiz gibi düşünüyordu. Ancak o, insanın irade dışında kudret mahallinde, yani kapladığı yerde meydana gelen hareket etme, durma, idrak etme gibi fiillerin, eğer insan tarafından bir sebeple meydana geliyorsa insanın fiili ve ihtiyarı olduğunu; insanın kudret

[8] Kaʿbî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 475. Kaʿbî, Câhiz'in, kulların gerçek anlamda irade dışında fiili olmadığı hususunda Sümâme'ye uyduğunu, ancak diğer fiiller hakkında, onların kendilerinden tabii olarak meydana gelmek şeklinde kullara nispet edildiğini ve bu fiillerin onların iradeleriyle zorunlu (*vâcip*) olduğunu söylediğini nakleder. Bk. Kaʿbî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 167. Kaʿbî bir başka yerde şunları kaydeder: "Sümâme b. Eşres'e göre insanın iradeden başka fiili yoktur. Onu gerçekte muhdisi olmayan bir şey (*hadesun la muhdise lehu*) ile kıyasladılar. O (yani fiil) insana ancak mecazen izafe edilebilir. Câhiz de şöyle dedi: Sadece irade sayılır. Çünkü o, insanın doğal olarak gerçekleşen (*tıbâʿan*) fiilidir. O ihtiyar ile değildir. Ondan irade dışında ihtiyarla gerçekleşen bir fiil yoktur". Bk. Kaʿbî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 361.

mahallini veya kapladığı yeri aşıyor ise onun ne fiili ne de ihtiyarı olduğunu, bilakis bu fiilin orada tabii olarak var olan şeyin fiili olduğunu ileri sürüyordu.

Şu hâlde adı geçen kelâmcılarda öne çıkan temel sorunun "Fiillerimiz bize mi yoksa bizim dışımızda bir şeye mi aittir?" sorusu olduğunu söyleyebiliriz. Onlara göre fiillerin bize ait olması irademizin etkisini; bizim dışımızda bir şeye ait olması ise tabiatın etkisini göstermektedir. Peki fiillerimiz hangi durum ve koşullarda bize aittir? Muammer'e göre fiilin kudret mahallimizi aşıp aşmamasının bu sorunun cevabında belirleyici olduğunu görüyoruz. Böylece tabiatçılara göre insan fiilleri söz konusu olduğunda onların insanın irade dışında bir fiiline yer açmadıkları ortaya çıkmaktadır. Birinci ilkenin yani insanın irade dışında fiili olmadığı düşüncesinin anlamı budur.

Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) bu tartışmaya dolaylı fiiller (*mütevellidât*) problemi bağlamında yer vererek konuyla ilgili farklı görüşleri şöyle serimler:

"Mücebbire dolaylı fiillerin (*mütevellidât*) Allah Teâlâ'nın fiili olup kulun kesbi olmadığı hususunda görüş birliğine vardı. "Kul onda fiil meydana getirir" diyenler ise kendi içinde ihtilaf ettiler. Onların bir kısmı "Cisimlerin irade dışında fiili yoktur, irade dışındakiler mahallin *tabʿen* [gerçekleşen] fiilidir" dediler. Bu Câhiz ve Muammer'in görüşüdür. Onların bir kısmı "İnsan irade dışında fiil yapabilir, ancak kapladığı yeri (*hayyiz*) aşan fiiller yaratılışın gerektirmesiyle (*bi-îcâbi'l-halk*) Allah Teâlâ'nın fiilidir" dediler. Çünkü taşa öyle bir tabiat verilmiştir ki atıldığında gider. Bu İbrahim en-Nazzâm'ın görüşüdür. Sâlih Kubbe ise şöyle dedi: O, var olduğu esnada Allah Teâlâ'nın doğrudan (*ibtidâen*) meydana getirdiği bir fiilidir. Sümâme ise şöyle dedi: O, muhdisi olmayan bir sonradandır (*hadesun la muhdise lehu*). Bize göre ise o, kulun bir sebeple meydana getirdiği fiilidir."[9]

Şu hâlde dolaylı fiillerin Tanrı tarafından yaratıldığı düşüncesine karşı Muʿtezile kelâmcıları bu fiillerin fâiline yönelik farklı açıklamalar getirmektedirler. Cüşemî'nin açıklamasına göre Câhiz ve Muammer cisimlerin irade dışında fiili olmadığını, dolayısıyla irade dışındaki fiillerin mahallin tabiatıyla meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir. Nazzâm, insanın irade dışında fiili olduğunu, ancak bunun insanın kapladığı mekânı geçmemesi şartına bağlı olduğunu düşünmüştür. Öte yandan Sâlih Kubbe bu fiillerin doğrudan Tanrı tarafından yaratıldığını, Sümâme ise bunların muhdisi olmayan bir sonradan olduğunu dile getirmiştir.[10]

---

[9] Hâkim el-Cüşemî, *ʿUyûnu'l-mesâ'il fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru'l-ihsân, 2018), 118.

[10] Cüşemî söz konusu görüşleri şöyle yanlışlamaya çalışır: "(i) Muammer'in görüşünün aksine insanın irade dışında fiil işlediğinin delili şudur: Biz [fiil] onun kasdı ve dâîlerine göre var olduğu zaman insanın fiiline ilişkin tasarrufta bulunmasının onun cihetinden hâdis oluşuna delil getirdik. Bu ise bizatihi hareketlerin onun fiili olduğuna delalet eder. Öte yandan hareketlerin onun fiili olduğu bilgisi iradenin onun fiili olduğu bilgisinden önce yer alır. Bunu nefyedenin diğerini de nefyetmesi gerekir. (ii) İbrahim [en-Nazzâm'ın] görüşünün aksine insanın kapladığı yer (*hayyiz*) dışında fiil işlediğinin delili şudur: Elin kendisine yönelik itimadıyla taşı hareket ettirmesinin onun kasdı ve dâîleriyle meydana gelmesi, organları harekete geçirme gibidir. Doğrudan fiilin (*mübâşir*) onun fiili olduğu gibi dolaylı fiilin (*mütevellid*) de böyle olması gerekir. Öte yandan atıldığında taşın hareket etmesi, onun uyarınca varlığı gerekli olan bir şeydir. Eğer o, ondan doğmasaydı, halbuki durum böyledir, o zaman bu, onda gerekmezdi. (iii) Câhiz'in görüşünün aksine onun *mahallin tabʿıyla* gerçekleşmediğinin delili şudur: O, şayet *mahallin tabʿıyla* gerçekleşseydi o zaman mahallin fiili olması gerekir, kişinin bütününe (*cümle*) ilişmez ve onun kasd ve dâîlerine göre meydana gelmezdi. Bunun sıhhatinde fiilin kâdirden meydana gelmesine delil vardır. Şöyle ki "Hareket *tabʿ* ile meydana gelir, çünkü onu irade ettiği zaman gerçekleşiyor" diyen ile "İrade *tabʿ* ile gerçekleşir, çünkü dâî onu harekete çağırdığı/güdülediği zaman irade gerçekleşiyor" diyen kişi

İnsanın yegâne fiilinin irade olduğu düşüncesinin *ashâbü'l-maârif*in temel ilkelerinden biri olarak karşımıza çıkışına Eşʿarî de yer verir. O, Sümâme'nin insanın, iradeden başka fiili olmadığını, atıldığında taşın gitmesi gibi irade dışındaki fiillerin, yaratıcısı olmadan meydana geldiğini ve bunun insana mecaz yoluyla nispet edildiğini düşündüğünü yazar.[11]

Şehristânî de Câhiz'in bilgilerin tamamının tabii olarak (*tibâʿen*) zorunlu olduğunu, onlardan herhangi bir şeyin insanın fiillerinden olmadığını düşündüğünü kaydeder. İnsanın irade dışında bir kesbi yoktur. Fiilleri, ondan tabii olarak meydana gelir, tıpkı Sümâme'nin söylediği gibi. Onun iradenin aslını ve onun arazlardan bir cins olduğunu inkâr ettiği de nakledilmektedir. O şöyle dedi: Dalgınlık (*sehv*) fâilde bulunmadığında ve o yaptığı şeyi bildiğinde gerçek anlamda irade eden olur. Başkasının fiiline taalluk eden iradeye gelince, bu nefsin ona meyletmesidir. O, bu görüşüne cisimlerin tabiatlarını ispat etmeyi ilave etti, tıpkı filozoflardan tabiatçıların ileri sürdüğü gibi ve onlar için kendilerine özgü fiiller ispat etti. Cevherlerin yokluğunun imkansızlığını, arazların değişmesini, cevherlerin ise yok olmasının mümkün olmadığını ileri sürdü.[12]

İbn Hazm da (ö. 456/1064) şeylerin, "tabiatın fiilleri" olduğu düşüncesinin Muammer ve Câhiz'in görüşü olduğunu belirtir.[13] Yine o, Muammer ve Câhiz'in, kulların fiillerinin tamamının, onlara ait bir fiil olmadığını, ancak söz konusu fiillerin, kullardan meydana gelmesi sebebiyle mecazen onlara nispet edildiğini düşündüklerini kaydeder. O ikisine göre bu fiiller, irade hâriç tabiatın fiilleridir. "Elbette iradenin dışında insana ait bir fiil yoktur".[14] Câhiz'e göre insanın bir şeyi irade etmesinden sonra ortaya çıkan şey tabii olarak meydana gelmektedir.[15] Sözgelimi insan taşı atmaya niyet ettikten sonra taşın gitmesi, tabii olarak meydana gelen bir şeydir.

arasında bir fark olmazdı. Öte yandan bu *tabʿ* eğer cevherin zatına ve onun sahip olduğu/nitelendiği hallere işaret ediyorsa o zaman sadece bu sıfat üzerine var olması gerekirdi. Eğer *tabʿ* ile cevherdeki başka bir manayı irade ediyorsa, bu mana ya *tabʿ* ile vaki olur ya Allah'tan ya da içimizden birinden vaki olur. Birincisi yanlıştır. Çünkü bu sonsuz sayıda *tabʿ*ların (*tibâʿ*) ispatını gerektirir. O, eğer bizim fiilimiz ise o zaman mahalde olan diğer şeylerde de gerekir. Eğer Allah'ın Teâlâ'nın fiili olduğunu söylerse *tabʿ* görüşü yanlış olur. (iv) Sümâme'nin görüşünün aksine muhdisi olmayan bir sonradan (*hades*) ispat etmenin câiz olmayışının delili ise şudur: Biz muhdesin bize muhtaç olduğunu ve muhtaç oluşunun illetinin de hudus olduğunu açıkladık. Öyleyse her muhdes için onun bir muhdise muhtaç olması gerekir. (v) Sâlih [Kubbe] ve Mücebbire'nin görüşünün aksine onun Allah Teâlâ'nın fiili olmadığının delili ise şudur: Onun meydana gelmesi tıpkı doğrudan fiil (*mübâşir*) gibi bizim kasd ve dâîlerimize göre gerekli olur. Öte yandan ona yönelik emir ve nehiy de mübaşir [fiil]de olduğu gibi ona ilişir." Bk. Hâkim el-Cüşemî, *ʿUyûnu'l-mesâ'il fi'l-usûl*, 118-119.

[11] Eşʿarî, *Makâlât*, 407.

[12] Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Abdülkâdir el-Fâzilî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 1/60. Şehristânî'nin bu anlatısı büyük bir benzerlikle Cürcânî tarafından da aktarılmıştır. O, Câhiz taraftarlarının, bütün bilgilerin zorunlu olduğunu; şâhidde iradenin olmadığını ve onun yalnızca yanılmanın yokluğu olduğunu düşündüklerini belirtir. Yani Câhiz'e göre bizden herhangi birinde irade yoktur ve kişinin kendi fiilini irade etmesi, onu bilmesi ve ondan gaflete düşmemesidir. Başkasının fiilini irade etmesi ise nefsin ona meyletmesidir. Tıpkı doğa filozofları gibi demişlerdir ki cisimlerin muhtelif tabiatları vardır. Bu tabiatlar da kendilerine mahsus eserlere sahiptir. Cevherlerin yok olması imkansızdır. Tıpkı heyûlâ hakkında söylendiği gibi yalnızca arazlar değişir, cevherler olduğu gibi devam eder. Ateş, ehlini kendisine çeker, yoksa Allah kimseyi ateşe sokmaz. İyilik ve kötülük kulun fiillerindendir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/766.

[13] İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal,* nşr. ve çev. H. İbrahim Bulut (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/362, 388.

[14] İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/376.

[15] Eşʿarî, *Makâlât*, 407; Câhiz şöyle dedi: "İradeden sonra [meydana gelen fiil] insanın tabʿıyla olup onun ihtiyarıyla değildir. Ondan irade dışında ihtiyarıyla bir fiili meydana gelmemektedir".

İnsanın bu şeyde bir ihtiyarı yoktur. Zira ona göre insandan irade dışında ihtiyar yoluyla bir fiil meydana gelmemektedir. Böylece Câhiz, insan fiillerini onun iradesine irca etmektedir.[16]

Sonuç olarak *ashâbü'l-maârif*in zorunlulukçu anlayışının dayandığı birinci ilkenin insanın irade dışında ihtiyarî bir fiilinin bulunmayışı olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre irade dışında insanın bütün fiilleri ondan zorunlulukla meydana gelmektedir. Bunun sonucunda ise insanın bir fiili olan bilgi ondan zorunlulukla meydana gelmektedir.[17]

1.2 Bilginin Tabiatın Fiili Oluşu

*Ashâbü'l-maârif*in yaklaşım şeklinin dayandığı ikinci ilke bir fiil olarak bilginin doğal yolla meydana gelişidir. Burada bilginin kime ait bir fiil olduğu, onun irademizle meydana gelen bir fiil mi yoksa irademiz dışında gerçekleşen ve bu nedenle de tabiata ait bir fiil mi olduğu soruları karşımıza çıkmaktadır. *Ashâbü'l-maârif*e göre bilgi, irademize ait olmayan bir fiildir. Bu ise bilginin tabiatın bir fiili olmasını gerektirmektedir. Buna göre bilgi insandan ihtiyarî olarak meydana gelmediği için zorunlu olmaktadır.

Kaʿbî, Câhiz'in doğal bilgi görüşünü Muʿtezile'den ayrıldığı görüşlerden biri olarak sunar ve onun "Bilgi doğal yolla meydana gelir (*enne el-maʿrifete tibaʿun*), bununla beraber o, bilenin (*ârif*) fiilidir, ancak onun ihtiyarı değildir" dediğini aktarır.[18] Câhiz'e göre bilgi *tabʿen* gerçekleşmekte,[19] mahallin tabiatından (*tabʿu'l-mahal*) kaynaklanmakta veya kişinin kendi tabiatıyla meydana gelmektedir.[20] Mahallin tabiatından dolayı ortaya çıktığı için bilgi zarûrî olmaktadır. Bu düşüncenin epistemolojideki karşılığı ise insanın sahip olduğu tüm bilgilerin zorunlu olmasıdır.

Hâkim el-Cüşemî bilgilerin tamamının zarûrî olması tartışmasıyla ilgili olarak *Uyûnu'l-mesâil*'de şöyle yazar:

"Bilgilerin (*el-maârif*) tamamının zarûrî olması mümkündür, ancak teklifin bekası için onların bir kısmı zarûrî bir kısmı da mükteseptir. İnsanlar arasında bilgilerin tamamının zarûrî olduğunu ileri sürenler bulunmaktadır. Bu, Cehm [b. Safvân] ve Câhiz gibi *ashâbü'l-maârif*'in görüşüdür. İnsanlardan bilgilerin tamamının müktesep olduğunu söyleyenler de vardır. Bize göre zarûrî, Allah Teâlâ'nın fiili [demek] olunca, O'nun meydana getirmesi mümkün olmayan hiçbir şey yoktur. Ne var ki bizim ancak [bazı] bilgilerin önce bulunmasıyla [diğerlerini] iktisap etmemiz söz konusu olabilmektedir. İşte bu sebeple bilgilerin tamamının müktesep olmasının

---

[16] Krş. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye: 1995), 175; Kâdî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlîd min kitâbi'l-muğnî*, nşr. ve çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 11.

[17] Bu düşünce makâlât yazarları tarafından eleştirilmiştir. Sözgelimi Abdülkâhir el-Bağdâdî insanın irade dışında fiili olmadığı görüşüne ilişkin şu değerlendirmeyi yapar: "Eğer Kaʿbî, Câhiz'in "İnsan için irade dışında fiil yoktur" sözünde doğru ise insanın namaz kılan, oruç tutan, hac yapan, zina eden ve hırsızlık yapan, iftira suçu atan, adam öldüren olmaması gerekir. Çünkü ondan namaz kılma oruç tutma, hacca gitme, zina yapma, hırsızlık yapma, adam öldürme ve iftira atma fiilleri meydana gelmemiştir. Çünkü bu fiiller ona göre iradeden başkadır. Eğer zikrettiğimiz bu fiiller insanda *tıbâʿen* olup kesb şeklinde gerçekleşmiyorsa, o zaman insan için sevap ve cezanın söz konusu olmaması gerekir. Çünkü insan kesbi olmayan bir şey için ne sevap ne de caza elde eder. Tıpkı rengi ve bedeninin terkibine yönelik sevap ve ceza görmediği gibi. Çünkü bunlar onun kesbi değildir." Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 176.

[18] Kaʿbî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 167; Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Âlemülhüdâ Ali b. Hüseyin Şerîf., *el-Emâlî* (*Gurerü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid*). thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim ([y.y.]: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954) 1/195.

[19] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi evbâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-Meʿârif*, 12/271,

[20] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi evbâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-Meʿârif*, 12/306.

mümkün/doğru (*sahih*) olmadığını dile getirdik. Allah'ı ve sıfatlarını bilmek ise mükteseptir. Bir grup, bu bilginin zarûrî olduğunu ileri sürdü. Sonra aralarında ihtilaf ettiler. Bir kısmı "sebepsiz meydana gelir" dedi. Bir kısmı ise "nazar esnasında meydana gelir" dedi. Bize göre müşâhede yoluyla bildiğimiz ile istidlâl ile bildiğimiz şeyler arasında nefsimizden şek ve şüphe ile atamayacağımız bir ayrım bulunmaktadır. İşte bu yüzden [bu bilgi] eğer zarûrî olarak meydana gelseydi nazara yönelik delil ve burhan getirmenin (*nasbü'l-edille ve'l-beyyine*) bir manası olmazdı."[21]

Cüşemî bütün bilgilerin zarûrî olmasının mümkün olduğunu düşünür. Kuşkusuz bunun sebebi, bilginin bir fiil olarak Tanrı'nın kudreti kapsamında yer almasıdır. Dolayısıyla bütün bilgiler ve bu bilgilerden biri olarak Tanrı bilgisinin zarûrî olması mümkündür. Ancak dinî sorumluluğun devam etmesi için bu bilginin zarûrî değil, istidlâlî olması gerekmektedir. Pasajda dikkat edilmesi gereken noktalardan biri Cüşemî'nin *ashâbü'l-maârif* içine Cehm b. Safvân'ı da dahil etmesidir. Bunun sebebi de Cehm'in fiil görüşüdür. Çünkü ona göre fiillerin tamamı Tanrı tarafından yaratılmaktadır. Bu nedenle bütün bilgiler Tanrı tarafından yaratılmakta, dolayısıyla zorunlu olmaktadır. Cüşemî bilgilerin tamamının müktesep olma ihtimalini de söz konusu ederek bunun mümkün olmadığını söyler. Çünkü müktesep bilgi, çıkarım yoluyla elde edilen bilgi demektir. Bunun için de onun kendisinden önce bulunan bazı bilgilere dayanması gerekmektedir. Cüşemî'ye göre Tanrı ve sıfatlarının bilgisi mükteseptir. O bu bilginin zorunlu olduğunu düşünenlerin kendi aralarında farklı görüşlere ayrıldıklarını kaydederek şöyle yazar:

"Izdırâr görüşünü benimseyenler aralarında ihtilaf ettiler. Sâlih Kubbe ve Râfıza'dan bir grup dedi ki: Allah Teâlâ [bu bilgiyi] doğrudan yaratır (*yebtediuha*). Râfıza ise Allah'tan başka birinin, kişiyi marifete kâdir kılmasını imkânsız gördü. el-Fazl er-Rekâşî ise şöyle dedi: Bilgilerin tamamı zarûrîdir. Sonra bunlar iki vecihtir: Dinî bilgiler (*ulûmun dîniyye*): Bunların tamamı araştırma (*bahs*) ve nazar olmadan hasıl olur. Dinî olmayan bilgiler (*ulûmun gayru dîniyye*): Burada mutlaka araştırmanın geçmesi gerekir, tıp ve sanatlar gibi. Bizim "Bilgiler arasında müktesep olanlar vardır" şeklinde açıkladığımız şeyler bu görüşü yanlışlar. Onlar başka bir açıdan daha ihtilaf ettiler. O da bilgilerin kimin fiili olduğu hakkındadır. Cehm ve Sâlih Kubbe gibi onların bir kısmı, bilginin Allah'ın doğrudan yarattığı bir fiil olduğunu söyledi. Bir kısmı ise bilginin, *mahallin tabiatı yoluyla fiili* (*fiʿlü'l-mahal bi't-tabʿ*), yani "nazar yaparsa bilir" anlamında kalbin tabiatı[nın fiili] (*tabʿu'l-kalb*) olduğunu söyledi. Bu Câhiz'in görüşüdür. Onlar arasında bu bilginin muhdisi olmayan bir fiil (*hadesun la-muhdise lehu*) olduğunu söyleyenler de vardır, tevlîd konusunda açıkladığımız üzere bu Sümâme'den aktarılan [görüştür]."[22]

Tanrı ve sıfatlarının bilgisinin zarûrî olduğunu düşünenler arasında, yukarıda dolaylı fiiller hakkında söz konusu ettiğimiz kelâmcılar yer almaktadır. Buna göre Sâlih Kubbe Tanrı'nın bu bilgiyi kişide doğrudan/vasıtasız bir şekilde yarattığını; el-Fazl er-Rekâşî'nin (200 h./815 ?) bütün

[21] Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 372.

[22] Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 372-373; Krş. Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-uyûni'l-mesâil*, 449-454. Cüşemî *Şerhu'l-uyûni'l-mesâil*'de bu son kısma şöyle açıklık getirir: "Izdırâr görüşünü benimseyenler aralarında ihtilaf ettiler: el-Fazl er-Rekâşî dedi ki: Bilgilerin tamamı zarûrîdir. Bunlar da iki kısımdır: Dinî bilgiler: Bunların tamamı araştırma ve nazar olmaksızın meydana gelir. Dinî olmayan bilgiler: Bunlar araştırmayla meydana gelir, sanatlar gibi. Sonra bunlar kendi aralarında ihtilaf ettiler. Onların bir kısmı bilgilerin Allah Teâlâ'nın fiili olduğunu; diğerleri ise mahallin tabii fiili (*fiʿlu'l-mahalli tibâʿen*) olduğunu söyledi. Onlar arasında bunun "muhdisi olmayan bir fiil" olduğunu ileri süren de çıktı. Bk. Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-uyûni'l-mesâil*, 453-454.

bilgilerin zarûrî olduğunu; dinî bilgilerin araştırma ve akıl yürütme olmadan gerçekleştiğini, dinî olmayan bilgilerin ise araştırma ve akıl yürütmeyle meydana geldiğini ileri sürdüğünü gözlemleriz. O, Tanrı bilgisinin her ne kadar araştırma ve akıl yürütme ile meydana geldiğini düşünse de bu bilginin zarûrî olduğunu savunmaktadır. Cüşemî'ye göre ise Câhiz bilginin mahallin tabiatı yoluyla meydana gelen bir fiil olduğunu düşündüğünü kaydetmekte, buradaki mahalli de bilginin mekânı olan kalp ile açıklamaktadır. Buna göre bilginin mahallin tabiatıyla meydana gelmesi, kalbin tabiatı olan düşünmeyle meydana gelmesi demektir. Peki aralarında farklılık olmasına rağmen gerek el-Fazl er-Rekâşî'de dinî olmayan bilgilerin elde edilmesinde gerek Câhiz'de bilginin elde edilmesinde nazarın rolü bulunuyorsa, nazar sonucunda ortaya çıkan bilginin nasıl hala zarûrî olduğu ileri sürülebiliyor? Bu sorunun cevabına ilişkin bir bilgiyi Kâdî Abdülcebbâr'da şöyle buluruz:

"Câhiz bilgilerin (*maârif*), delillerde nazar etme esnasında *bi't-tabᶜ* zarûrî olarak gerçekleştiğini düşünüyordu. Nazar bazen tabii (*tabᶜen*) ve ızdırârî olarak bazen de ihtiyarî olarak meydana gelir. Nazarda dâîler (*devâᶜî*) güçlü olduğu zaman, nazar *bi't-tabᶜ* ızdırârî olarak meydana gelir; eşit olduğu zaman ise ihtiyarî olarak meydana gelir. Nazarı irade etmeye gelince, bu ihtiyarî olarak gerçekleşir, tıpkı diğer fiillerde olduğu gibi. Bu yöntem (*tarika*) onu nazar ve bilgi ile müdreklerin idraki arasını eşitlemeye sevk etmiştir. Zira bunların tamamı tabii olarak meydana gelmektedir. O, itimaddan sonra [meydana gelen] hareketin gerçekleşmesi hakkında da böyle söylüyordu. Çünkü o tevellüd konusunda *ashâbu't-tabâî*'nin görüşünü benimsiyordu. Bununla beraber kâdirden vaki olan şeylerde onların yöntemlerine muhalefet ediyordu. Çünkü şöyle diyordu: Hâdis şeyler ve dâîler esnasında tabii olarak vaki olur, böylece onu bütüne ilişkin bir hâle irca ediyordu. Oysa *Ashâbu't-tabâî*'nin yöntemi böyle değildir."[23]

Câhiz bilginin iradi bir fiil olmayıp kişinin nazarı irade etmesiyle ortaya çıkan dolaylı ve zorunlu bir fiil olduğunu düşünmektedir. Kâdî Abdülcebbâr diğer yazarlardan farklı olarak burada bir ayrım yapmakta ve Câhiz'de kişinin nazarının bazen tabii bazen de ihtiyarî olarak gerçekleştiğini yazmaktadır. Bilginin doğal oluşu, nazarın tabii olarak meydana gelmesi durumunda gerçekleşmektedir. Bu ise dâîlerin, yani kişiyi akıl yürütmeye sevk eden güdülerin güçlü olması durumunda söz konusu olmaktadır. Dâîler güçlü değil de eşit olduğu zaman nazar kişinin ihtiyarına bağlıdır ve dolayısıyla ihtiyarî bir fiil olmaktadır. Ancak her halükârda nazarın sonucu olan fiil zorunlulukla meydana gelmektedir.

Öte yandan Kâdî Abdülcebbâr, Câhiz'in nazar ile duyusal idrakleri eşitlediğini belirtmektedir. Bu nedenle Câhiz'e göre göz idrakiyle görme zorunlu bir şekilde meydana geldiği gibi, nazar ile de nazarî bilgiler zorunlu bir şekilde meydana gelmektedir. Bu ise zorunlu bilgi ile iktisabî bilginin eşitlenmesi anlamına gelmektedir. Zira gerek klasik kelâm epistemolojisinde gerek Kâdî Abdülcebbâr'ın epistemolojisinde duyular zorunlu bilgi türleri içerisinde; akıl yürütmeyle elde edilen bilgiler ise iktisâbî bilgi türleri içerisinde yer alır. İşte Câhiz nazar neticesinde meydana gelen bilginin doğal olduğunu söyleyerek onu zorunlu bilgi türüne ait kılmakta, böylece onu

[23] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî evbâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-Meᶜârif*, 12/316.

duyusal bilgiler ile eşitlemiş olmaktadır.[24] İlerleyen başlıklarda ele alacağımız üzere *ashâbü'l-maârif*in doğal bilgi anlayışının temel eleştiri noktalarından biri burası olacaktır.

1.3 Tanrı'ya İlişkin Bilginin Doğal/Zorunlu Oluşu

*Ashâbü'l-maârif*in görüşünün dayandığı ilkelerden üçüncüsü Tanrı bilgisinin doğal ve zorunlu oluşudur. Aslında bu ilke, ikinci ilkenin doğal bir sonucudur. Zira bütün bilgilerin doğal ve zorunlu olduğunu söylemek, Tanrı'ya ilişkin bilginin de doğal ve zorunlu olduğunu söylemek demektir. Burada öncelikle mezhepler tarihi yazarlarının *ashâbü'l-maârif*in görüşünün içeriğine ilişkin sunumlarına, ardından onların bu görüşün doğurduğu en önemli sorun olan insanın inançsal sorumluluğuna yönelik değerlendirmelerine yer vereceğiz.

Kaʿbî, "müfekkir (düşünen özne) hakkında söz" isimli başlıkta bilginin zorunlu olduğunu söyleyenlerin müfekkir hakkında ihtilaf ettiklerini yazar. Ona göre Muʿtezile âlimlerinden el-Fazl er-Rekâşî ile Abbas el-Lehbî ve bu ikisinin görüşünü benimseyenler Allah'ı bilmenin onu gerektirecek bir sebep olmadan zorunlu olarak gerçekleştiğini düşünmektedirler. Onlara göre her bâliğ kişi âlemin sonradan olduğunu ve onu var eden hakîm, âlim, âdil bir muhdisi bulunduğunu bilmeye mecbur bırakılmıştır (*mudtarun*). Her inançsız (*kâfir*) ve inatçı kişi de kendinin âsi olduğunu ve işlediği masiyeti sebebiyle cehennemde ebedi olarak kalacağını bilmektedir.[25] Kaʿbî Sümâme'nin de Allah'ı bilmenin zorunlu olarak gerçekleştiğini ileri sürdüğünü belirtir. Sümâme bu bilginin fâili olmayan bir şey *(hadesun la muhdise lehu*) olduğunu düşünmektedir. Ona göre yaratılmışlar Allah'ın, kendilerinin rabbi olduğunu ve âlemin sonradan ve yaratılmış olduğunu bilenler ile âlemin sonradan olduğunu ve onu yaratan bir muhdisi bulunduğunu bilmeyenler şeklinde iki sınıftır. Sümâme bilen kişinin delile sahip (*mahcûc*); bilmeyen kişinin ise mazur olduğunu dile getirmektedir.[26]

Benzer şekilde Câhiz âkıl bâliğ olan yaratılmışların tamamının, Allah'ın, kendilerinin yaratıcısı olduğunu, Hz. Peygamber'in (sav) âlemlerin Rabbi'nin elçisi olduğunu bildiklerini düşünür. Onlar bunlara ilişkin marifetle delil sahibi kişilerdir. Sümâme gibi Câhiz de kıble ehlinin tevhid, adl, vaʿîdi bilen ve bunları bilmeyen olmak üzere iki sınıf olduğu ileri sürer. Bilgisiz kişi delili olup mazurdur. Câhiz'e göre İslam'a giren kişi, Allah'ın gözlerle görülmeyeceğini, O'nun cisim olmadığını, zulmetmeyeceğini, masiyetleri irade etmeyeceğini ve dilemeyeceğini bilir, sonra bunu ikrar eder ve onunla tedeyyün ederse o kişi Müslüman olup mühtedidir. Eğer bunların tamamını bilir, sonra bunlara karşı çıkar (*cehadehu*) ve inkâr ederse, teşbih ve icbar ile tedeyyün ederse o kişi müşriktir. Eğer o bunlardan herhangi bir şeyde akıl yürütmez ve Allah'ın, rabbi olduğuna, Hz. Peygamber'in O'nun elçisi olduğuna sadece inanırsa o kişi, hakkında kınanmanın bulunmadığı mümindir. Allah o kişiye bunun dışında bir şey yüklememiştir.[27] Şu hâlde *ashâbü'l-maârif*e göre Tanrı'ya ilişkin bilginin kişide zorunlu olarak meydana geldiğini ve kişinin bu türden bir bilgiye kaçınılmaz bir şekilde sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Tanrı'ya ilişkin bilginin doğal yolla meydana geldiği düşüncesi önemli bir soruna yol açmaktadır, o da

[24] Câhiz epistemolojisinde akıl yürütmenin doğası ve işlevi için bk. Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhiz'in Ahlak Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 124 vd.

[25] Kaʿbî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 342.

[26] Kaʿbî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 342.

[27] Kaʿbî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 342-343.

inançsızların durumunun nasıl açıklanacağıdır. Zira bu kişilerin söz konusu bilgiye sahip olmalarına rağmen nasıl hala inançsız olabilecekleri *ashâbü'l-maârif*in açıklamak zorunda kaldığı bir problemdir.

Kaʿbî Câhiz'in bir kişinin Allah'ı bilmediği bir dereceye ulaşmasının caiz olmadığını söylediğini nakleder. Câhiz'e göre kâfirler, mezhebine yönelik sevgisi, tutkusu, ülfeti ve taassubu (*asabiyyetuhu*) kendisini ele geçiren bilen (*ârif*) ve inatçı (*muanid*) arasındadırlar. Ne var ki o, yaratıcısını bilme ve elçisini tasdik etme şeklinde sahip olduğu bilginin farkında veya bilincinde değildir.[28] Burada iki husus dikkat çekmektedir: Birincisi Câhiz'e göre inançsızların gerçekte Tanrı'ya ilişkin bilgiye sahip olduklarıdır. Ancak inançsız kişiler mezheplerine taassup derecesinde bağlı oldukları için onların sahip oldukları bu bilgi kendileri için bir şey ifade etmemektedir. İkinci husus ise inançsızların sahip oldukları bilginin farkında olmadıklarıdır. Öyle görünüyor ki Câhiz inançsızların kendi mezheplerine yönelik aşırı bağlılığını, onların sahip oldukları bilginin farkına varmamalarına neden olduğunu düşünmektedir.[29] Böylece Câhiz inançsız kişilerin sorumlu olduklarını açıklamaya çalışmaktadır. Nitekim Kaʿbî başka bir yerde bu durumu şöyle açıklığa kavuşturur: "Bilginin zorunlu olduğunu iddia eden *ashâbü'l-maârif* şöyle dedi: İlim ve marifetten sonra inat ve inkâr eden kişi ancak kâfir olur."[30] Kaʿbî'nin dikkat çektiği bu husus, onun İskâfî'den yaptığı bir alıntıda daha açık bir biçimde karşımıza çıkar: "*Ehlü'l-maârif*'ten bir grup dediler ki: Allah'ın bilgisiz kişiye bilgisizliği ve bilgiyi kazanmadığı sebebiyle azap vermesi caiz değildir. Fakat ona inkârı ve gerçeği reddetmesi (*cuhûd*) sebebiyle azap edebilir. Çünkü kişi bilmediği şeyi ne inkâr edebilir ne de reddedebilir.[31] Şu hâlde kişi bilmediği şeyi inkâr edemeyeceği için bilgisiz kişinin bilgisizliğinden ötürü sorumlu olduğu söylenemez. Kişinin sorumlu olduğu şeyi bilmesi ve inkâr etmesi durumunda ancak inançsal sorumluluğu olabilir ve cezalandırılması düşünülebilir.

Eşʿarî, Sümâme b. Eşres'in insan ancak dinî bilgilere mecbur bırakıldığında bâliğ olduğunu ileri sürdüğünü yazar. Ona göre teklif, Allah'ı, peygamberlerini, kitaplarını bilmeye mecbur bırakılan kişi için gerekli ve ona yönelik emir vâcip olabilir. Buna mecbur bırakılmayan kişi için ise teklif söz konusu değildir. O, çocuklar mesabesindedir.[32] Abdülkâhir el-Bağdâdî "Câhiz ve Sümâme, ma'rifetlerin zarûrî olduğunu Allah'ın kimseyi kendisini bilmekle mükellef tutmadığını, ancak O'nu bilene taatin gerekli olduğunu iddia ettiler"[33] diyerek Tanrı'yı biliş tarzının zorunlu olduğu düşüncesinin kişinin mükellef olmamasını gerektireceği gibi bir problem doğurduğunun altını çizer. Başka bir yerde ise "Ancak Câhiz, Sümâme ve Sâlihî gibi bilgilerin zorunlu olduğunu söyleyenler, sadece Allah'ı bilenlerin mükellef olduğunu, O'nu

[28] Kaʿbî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 167.

[29] Kaʿbî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 380. Kaʿbî, burada Câhiz'in şöyle dediğini nakleder: "Bir çocuğun 'Allah üçün üçüncüsüdür' sözü ne kizb ne de küfürdür. Çünkü ona göre kâzib onun öyle olduğunu bilen kişidir. Aynı şekilde kâfir de kâfir olduğunu bilen kişidir." Bk. *Kitâbü'l-Makâlât*, 380.

[30] Kaʿbî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 380.

[31] Kaʿbî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 422.

[32] Eşʿarî, *Makâlât*, 482. Eşʿarî başka bir yerde "Onlardan, Allah'ın kendisini bilmeyi emretmediğini ileri sürenlerden bazıları" olarak Sümâme'ye işaret eder ve şöyle yazar: "Allah, yaratmış olduğu her şeyi, bir kimse ondan ibret alsın ve onunla istidlâlde bulunsun diye yaratmamıştır. Bunun, Sümâme b. Eşres'in görüşü olduğunu zannediyorum." Bk. Eşʿarî, *Makâlât*, 251.

[33] Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2022), 48-49.

bilmeyenlerin mükellef olmadığını iddia ederler" şeklinde kaydeder.[34] Yine Bağdâdî "Onlardan Câhiz, insanın irâdeden başka bir fiili bulunmadığını, bütün bilgilerin zorunlu olduğunu, Allah'ı zorunlu olarak bilmeyen kimsenin mükellef olmadığını ve azâbı hak etmediğini iddia etmiştir" der.[35] Bağdâdî'nin yaptığı üç alıntı da *ashâbü'l-maârif*in söz konusu görüşünün dinî/teolojik bir probleme yol açtığını göstermektedir.

Şehristânî de yukarıda Kaʿbî'den aktardığımız pasajı tekrar ederek Câhiz'in görüşünü şöyle nakleder: "Mahlûkatın akıl sahibi olanlarının tamamı Allah'ın onların yaratıcısı olduğunu ve kendilerinin peygambere muhtaç olduklarını bilirler; fakat onlar bunları bilmekten engellenmişlerdir (*mahcûbûne bi-marifetihim*). Sonra onlar iki sınıftır: Tevhidi bilen ve tevhidi bilmeyen. Bilmeyen kişi mazur, bilen ise delil sahibidir. İslam dinini benimseyen kişi eğer Allah Teâla'nın cisim olmadığına, bir şeklinin bulunmadığına, gözlerle görülmediğine, O'nun zulmetmeyen adil olduğuna, masiyetleri irade etmediğine inanır ise inanç ve yakînden sonra bunların tamamını ikrar ederse, o kişi gerçek anlamda Müslümandır. O, bunların tamamını bilir sonra inkâr edip karşı çıkar ve teşbih ve cebri benimserse o kişi de gerçek anlamda kâfirdir. Eğer bunların hepsiyle ilgili bir şeyde akıl yürütmede bulunmazsa ve Allah Teâlâ'nın onun Rabbi olduğunu, Muhammed'in de onun elçisi olduğuna inanırsa o kişi de mümindir ve kınanmaz. O kişi için bundan başka bir sorumluluk yoktur.[36]

Sonuç olarak mezhepler tarihi yazarlarının *ashâbü'l-maârif*in doğal bilgi görüşünün yol açtığı bu teolojik soruna yoğun ilgi gösterdikleri anlaşılmaktadır. İnsanın sahip olduğu bütün bilgilerin zorunlu olmasının anlamının, bu bilgilerin insandan doğal yolla meydana gelmesi olduğunu ifade etmiştik. Bu düşünce doğrultusunda *ashâbü'l-maârif* de Tanrı'ya ilişkin bilgi dâhil tüm bilgilerin zorunlu olduğunu veya doğal bir yolla meydana geldiğini düşünmektedir. Tanrı'ya ilişkin bilginin kişiden doğal yolla meydana gelmesi sorununun açtığı en önemli problem ise inançsızların durumunun nasıl açıklanacağı sorusudur. Bunun farkında olan *ashâbü'l-maârif* sorumluluğu yeniden izah etme zorunda kalmıştır. Doğal bilgi görüşünün yol açtığı bu sorun Bağdâdî ve Şehristânî gibi yazarlar tarafından *ashâbü'l-maârif*in inançsızların sorumlu olmadıklarını düşündüğü şeklinde yorumlansa da Kaʿbî'nin nakilleri bunun doğru olmadığını göstermektedir. Zira yukarıda anılan *ashâbü'l-maârif* temsilcileri, söz konusu kişilerin inançsal sorumluluklarının bulunduğunu düşünmektedirler. Çünkü inançsızlık veya küfür, bilgisizlikle ilişkili olmayıp kişilerin sahip oldukları bilgi doğrultusunda dinî bir yaşam (*tedeyyün*) sürmemelerinden ileri gelmektedir. Buna göre *ashâbü'l-maârif* inançsızların aslında bilgiye sahip olduklarını, fakat bu bilgiye karşı çıkarak onun doğrultusunda eylemde bulunmadıklarını düşünmektedir. Peki *ashâbü'l-maârif* Tanrı'ya ilişkin bilginin zorunlu olduğu görüşünü nasıl temellendirmektedir? Şimdi *ashâbü'l-maârif*in argümanlarını ve bu argümanların Muʿtezile kelâmcıları tarafından nasıl kritik edildiğini ele almaya geçebiliriz.

[34] Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'd-dîn*, 174.

[35] Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'd-dîn*, 375.

[36] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/60.

2. *Ashâbü'l-Maârif*in Argümanları ve Eleştirisi

Bu başlıkta öncelikle *ashâbü'l-maârif*in argümanlarına yer verecek ardından bu argümanların nasıl eleştirildiğini ele alacağız.[37] *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'de *ashâbü'l-maârif*in üç argümanına şöyle yer verilir:

1. Allah'ı bilmek zorunlu olmayıp bizim fiilimiz olsaydı, o zaman içimizden birinin akıl yürütmenin ikinci anında bilme yerine bilmemeyi tercih etmesi mümkün olurdu. Çünkü bir şeye kâdir olanın o şeyin -eğer bir zıddı varsa- zıddına da kâdir olması gerekir. Bilinen ise bunun mümkün olmadığıdır. O halde bilginin bizim fiilimiz olmadığı sonucu ortaya çıktı. O, bizim fiilimiz olmayınca da söylediğimiz şekilde zorunlu olur.[38]

2. Mükellef akıl yürütmesinde onun bilgiye götüren doğru bir akıl yürütme olduğunu bilmediği zaman, onun mükellefin sorumluluğunun (*teklîf*) altına girmesi vâcip olmaz. Mükellefin ona yönelmesi de mümkün değildir. Çünkü ona yönelmek mutlak bilinmeyene (*el-cehlü'l-mutlak*) yönelmek gibidir.[39]

3. Mükellef eğer marifetle sorumlu olsaydı, onun sıfatını da bilmesi gerekirdi. Çünkü mükellefin sorumlu olduğu şeyin sıfatını bilmesi gerekmektedir. Bilinen ise onun nazar esnasında marifetin sıfatını bilmesinin mümkün olmadığıdır. Şayet onun akıl yürütmesi esnasında marifet gerçekleşmiş olsaydı, bu ya *hads* ya da tesadüfi (*ittifakî*) olarak gerçekleşirdi. Bu durumda da onunla mükellef olması *hasen* olmazdı. Çünkü bilinmeyen şey ile sorumlu olmak kötü şeyler kapsamında (*bâbü'l-kubh*) yer alan güç yetirilemeyen şeyle teklif gibidir.[40]

Birinci argüman bilginin bizim fiilimiz olması durumunda, onun zıddının da bizim fiilimiz olması gerekeceğini, dolayısıyla akıl yürütme ile bilgiyi meydana getirdiğimiz gibi, bilginin zıddı olan bilgisizliği de meydana getireceğimizi ifade eder. Hâlbuki bu doğru olmadığı için zıddına

---

[37] *Ashâbü'l-maârif*in Tanrı'ya ilişkin bilginin zorunlu oluşuna yönelik argümanlarının detaylıca ele alındığı metin Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* isimli külliyatının XII. cildi olan "en-Nazar ve'l-Maârif"idir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-Meʿârif*, XII, thk. İbrahim Mezkûr, (y.y.: t.y.) 316-346. Bu argümanların bir kısmı onun öğrencisi Kıvâmuddîn Mankdîm'in talikleriyle günümüze ulaşan *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* ve bir başka öğrencisi İbn Metteveyh'in *el-Mecmûʿ fi'l-muhît bi'teklif*'i ve *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâz*'ında özetlenmiştir. Burada *ashâbü'l-maârif*'in temel argümanları *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'den hareketle ele alınacaktır. Bk. Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse (Muʿtezile'nin Beş İlkesi)*. nşr. ve çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/84-98, 110-113; Kâdî Abdülcebbâr. *Kitâbü'l-Mecmûʿ fi'l-muhît bi't-teklîf,* cemʿ. İbn Metteveyh. thk. J. J. Houben (Beyrut: Matbaʿatü'l-Katûlîkiyye, 1962), 3/291-298; İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed b. Metteveyh en-Necrânî, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâz.* thk. Daniel Gimaret (Kahire: el-Maʿhedü'l-Fransi, 2009), 2/686-690; Câhiz, "el-Mesâil vel-Cevâbât fi'l-Maʿrife", *Resâilü'l-Câhiz*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1979, 4/60-63.

[38] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/90-91; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâz*, 2/688.

[39] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/92-93; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâz*, 2/687.

[40] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/92-93; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâz*, 2/687. Kâdî Abdülcebbâr bu argümana *el-Muğnî*'nin "en-Nazar ve'l-Meʿârif" cildinde şöyle yer verir: "Eğer Allah'ın bilinmesi istidlâl yoluyla olursa, o zaman bu bilgiye ulaşmadan önce kişinin bizzat onu bilmesi ve onu başkasından temyiz etmesi mümkün olmaz. Çünkü eğer o bu bilgiyi bilseydi, onun malumunu/nesnesini de bilirdi. Eğer Allah Teâlâ'yı sıfatlarıyla bilseydi, O'nu bilmek için akıl yürütmesi ve düşünmesi de gerekmezdi. Çünkü akıl yürüten kişinin, medlûlü talep etmek için deliller hakkında nazarda bulunması, ancak onu bilmediği zaman doğru olur. Medlûlü bildiği zaman ondan ona ilişkin bilgiyi talep etmesi doğru olmaz." Bk. *el-Muğnî fi evbâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-Meʿârif*, 12/230-231.

kâdir olmadığımız bir şeyin kendisine de kâdir olamayız. Dolayısıyla bilgi bizim gücümüzün kapsamında yer alan bir fiil değildir. İkinci ve üçüncü argüman *ashâbü'l-maârif*in en dikkat çekici argümanlarıdır. Câhiz burada bir paradoks türetir. Onun ortaya attığı paradoksu şöyle ifade edebiliriz: Tanrı'yı bilmek zorunlu değil de nazarî olsaydı, o zaman bu, Tanrı'ya ilişkin bilginin sonradan elde edildiği anlamına gelecektir. Eğer Tanrı'ya ilişkin bilgi sonradan elde ediliyorsa, o zaman mükellef olma sonradan gerçekleşmelidir, yani kişi başlangıçta mükellef olduğunu biliyor değildir. Peki kişi başlangıçta mükellef olduğunu bilmiyor ise neden böyle bir bilgiyi elde etmek için nazar yapma gerekliliği hissetsin? Eğer mükellef olduğunu biliyor ise o zaman da nazar yapması gereksizdir, çünkü o, bu bilgiye zaten sahiptir. Ancak gerçek şu ki kişi bu tür bir bilgiyle mükelleftir. İşte o zaman bu bilgi nazarî değil, zorunlu olmalı. Çünkü bu tür bir bilgi zorunlu olmayıp aksine nazarî olsaydı, bu durumda kişinin bu bilgiyi nazar ile elde ederek mükellef olması gerekirdi. Bu ise bilgisiz birinin mükellef olması anlamına gelmektedir, çünkü söz konusu bilgileri bilmeyen kişi onlar ile mükellef olduğunu da hiçbir şekilde bilemez.[41]

Kâdî Abdülcebbâr *ashâbü'l-maârif*in argümanlarına yer verdikten sonra bu argümanların eleştirisine geçer; ardından kendi karşı-argümanlarını dile getirir. Kâdî Abdülcebbâr yukarıda dile getirilen üç argümanı ayrı ayrı yanıtlar: Buna göre birinci argümanın sorunu şudur: Öncelikle içimizden biri için akıl yürütmenin ikinci anında bilgi yerine bilgisizliği meydana getirmesi ve tercih etmesi mümkün değildir. Çünkü bilgi gerektirici bir sebeple meydana gelmektedir. Bilgisizlik ise kişinin tercihiyle meydana gelir. Dolayısıyla gerektirici bir sebeple meydana gelen şeyin vücûb ile nitelenmesi, fâillerin tercihiyle meydana gelen şeylerin vücûb ile nitelenmesinden daha uygundur.[42] Öte yandan *ashâbü'l-maârif*in ikinci argümanının gözden kaçırdığı bir şey var: O da mükellefe akıl yürütmesinde bu akıl yürütmenin bilgiyi doğuracağını ve bilgiye götüreceğini bilmesinin gerekmemesidir. Tıpkı kişinin geçim şartları gibi üzerinde tasarrufu bulunduğu şeyin kendisini talep ettiği şeye götüreceğini bilmesinin gerekmemesi gibi. Aksine kişinin akıl yürütmesinde onun iyi ve vâcip olduğunu mücmel olarak (*ale'l-cümle*), yani ayrıntısız bir şekilde bilmesi yeterlidir. Öte yandan akıl yürütmenin bilgisizliğe götüreceği düşünülürse onun hasen ve vâcip olmaması gerekirdi. Şu hâlde akıl yürütmenin teklifin altına girmesi mümkündür. Akıl yürütmede bulunan kişilerin onu ayrıntılı olarak (*ale't-tafsîl*) bilmeleri ise gerekmemektedir.[43] *Ashâbü'l-maârif*in üçüncü argümanına ilişkin Kâdî Abdülcebbâr şöyle düşünür: Bilgi eğer bir sebep veya yol ile gizli olursa ve mükellef de bu sebebi bilirse ve onu, dışındaki şeyden ayırt ederse, tıpkı bilginin kendisini bilmiş gibi olur. Çünkü burada kastedilen şey onu meydana getirmenin kendisi için mümkün olmasıdır. Bu ise bilginin sebebini bildiği zaman olanaklıdır, tıpkı bilginin kendisini bildiğinde olanaklı olması gibi.[44]

[41] Josef van Ess, Câhiz'in henüz bir Tanrı kavramına sahip olmadan, Tanrı'yı bilmekle yükümlü olmamızın, daha önceden Platon tarafından formüle edilen "Bir şeyi tanımak için onu önceden bilmek zorundayız. Biz sadece bildiğimiz şeyi arayabiliriz" şeklinde bir kısır döngüye neden olarak Muʿtezile kelâmında bir rasyonalite krizine yol açtığını belirtir. Câhiz'e göre biz Tanrı'yı bilme konusunda yükümlü olduğumuzu O'nu zaten biliyorsak hissederiz. Dolayısıyla mükellefiyet her şeyin başlangıcı olamaz. Çünkü Tanrı'yı bilmekle mükellef olma, Tanrı'nın bilinmesinin önceden var olmasını gerektirmektedir. Bk. Josef van Ess, "Niçin Kelâm?", çev. Mehmet Bulgen. *İSAM Konuşmaları*, ed. Seyfi Kenan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 258.

[42] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/92-93.

[43] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/92-93.

[44] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/92-93.

İkinci argümanın eleştirisinde görüldüğü üzere Câhiz'in Tanrı'ya ilişkin bilginin zorunluluğuna yönelik temel gerekçesi Platon'un Menon paradoksunu çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla problemin çözümü bu paradoksun geleneksel çözümüyle benzerlik arz etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın burada mücmel bilgi ile mufassal bilgi arasında yaptığı ayrım ile problemin geleneksel çözümünde karşımıza çıkan tasavvur-tasdik ayrımını uyguladığı söylenebilir. Burada mücmel olarak bilmenin *tasavvur*a, mufassal olarak bilmenin ise *tasdik*e karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle Câhiz'in dile getirdiği henüz Tanrı'ya ilişkin bilgi yok iken bu bilginin elde edilmesine yönelik akıl yürütmeyle nasıl sorumlu tutulacağımıza yönelik itiraza karşı Kâdî Abdülcebbâr, Tanrı'ya ilişkin bilgiyi elde etmek için akıl yürütmemizi olanaklı kılan şeyin Tanrı'ya ilişkin mücmel bilgimiz yani tasavvurumuz olduğunu söylemiştir. Söz konusu bilgi henüz mufassal, yani ayrıntılı olmasa da bizim Tanrı bilgisine yönelik araştırma yapmamızı olanaklı hale getirmektedir.[45] Sonuç olarak *ashâbü'l-maârif*'in söz konusu gerekçelerden ötürü Tanrı bilgisinin doğal/zorunlu olduğunu ileri sürmesi temelsizdir.

3. Kâdî Abdülcebbâr'ın Karşı-Argümanları

Kâdî Abdülcebbâr Tanrı'yı bilmenin zorunlu olmadığına yönelik dört argüman sunar:

1. Tanrı'yı bilmenin zorunu olmayıp iktisabî olduğunu gösteren şey, bu bilgininin tek bir yolla ve sürekli bir biçimde bizim akıl yürütmemize göre gerçekleşmesidir. Şu hâlde bu bilginin bizim akıl yürütmemizden doğmuş (*mütevellid*) olması gerekir. Akıl yürütme de bizim fiilimizdir. Öyleyse bilginin de aynı şekilde bizim fiilimiz olması gerekir. Çünkü

[45] İmâmiyye'nin önde gelen kelâm âlimlerinden Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) büyük ölçüde Kâdî Abdülcebbâr'ın yukarıda karşımıza çıkan anlatımını takip ederek bu sorunu ele alır. O, "Câhiz'in görüşüne göre bilgi, nazar esnasında Allah'ın sizde doğal olarak meydana getirdiği bir şey değil midir?" sorusuna şöyle cevap verir: (i) Eğer meydana gelişi bizim sebeplerimize, yokluğu da bizim engellerimize bağlıysa, onun bizim fiilimiz olduğu sabit olur ve onu tabiatla veya başka bir şekilde Yüce Allah'a nispet edenlerin sözünü geçersiz kılarız. Zikrettiğimiz hükümle bilginin bizim fiilimiz olduğundan şüphe etmek, bütün fiillerden şüphe etmek gibidir ve fiillerin bize nispeti üzerinden ulaştığımız övgü ve yergi yolu bilgide de sabittir. (ii) Eğer bilgiler tabiat gereği olsaydı, düşünmeye, tefekküre ve teemmüle gerek kalmayacağı gibi, delil getirmenin de bir anlamı olmazdı. Tabiatın, fiillerin kendisine nispet edilebileceği ve gereğince meydana gelebileceği makul bir anlam olmadığı birçok yerde gösterilmiştir. Tabiatın onu kastedenlere göre ya *mahallin kendisi* ya *mahalde bir mana* veya *mahallin bir sıfatı* olabileceği ifade edilmiştir. Ancak bütün vecihlere göre ve zikrettikleri şeyde gerekene göre, onun [yani fiilin] tab ile gerçekleşmesi bir vakte değil de diğerine özgü değildir ve [bu durumda söz gelimi] hareketin sağa doğru gerçekleşmesi, sola doğru gerçekleşmesinden daha uygun (*evlâ*) değildir. "Bilginin teklifinin hads ve tahmin yerine geçtiği, çünkü akıl yürüten kişinin, nazarının meyvesini, bu ister bilgi olsun ister başka bir şey, ancak nazarını tamamladıktan sonra bilebileceği" de iddia edilemez. Şerîf el-Murtazâ bunun "Câhiz'in şüphesi" olduğunu belirtir. Buna göre Câhiz'in görüşü, bilginin hads ve tahmin türünden bir şey olmasını sonuç vermektedir. Bunun sebebi kişinin nazar faaliyetinden önce hakkında nazar yaptığı şeyi bilmediği için ortaya çıkan bilgiye dair bir bilgisinin de olmamasıdır. Bu yüzden nazar sonucunda ortaya çıkan bilginin *hads* ve *tahmin* şeklinde olduğu, yani onun rastlantısal bir şekilde meydana geldiği yönünde bir açıklama yapılmıştır. Ancak bu açıklamanın Câhiz'in kendi görüşü mü yoksa eleştirmenlerin onun görüşünün doğal sonucu olarak onu ilzam ettikleri bir şey mi olduğu belirsizdir. Fakat en azından Câhiz'in akıl yürüten kişinin akıl yürütme neticesinde ortaya çıkacak olan şeyi, ancak akıl yürütmeden sonra bilebileceğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Bu itiraz karşısında Şerîf el-Murtazâ akıl sahibi birinin nazarın iyi oluşunu ve kendisi için vâcip olduğunu bildiğinde, onun bilgisizlik ve kötülük/kubuh meydana getirmeyeceğini de bildiğine dikkat çeker. Böylece kişi nazarın, akibetinde övülmeyen bir şey oluşundan da emin olur. Câhiz'in yönelttiği bu şüphenin bütün şeylerde nazarın gerekliliği ve hasen oluşuna karşı bir itiraz olduğunu dile getiren Şerîf el-Murtazâ "Bilmediği ve temyiz etmediği bir şey kişiye nasıl vâcip olur?" sorusunu şöyle yanıtlar: "Sebebin temyiz edilmesi ve bilinmesi, sebeblinin (*müsebbeb*) ayrıntılı olarak (*ale't-tafsîl*) temyiz edilmesini gerektirmemektedir. Aklı başında olan insan tıpkı bilgiyi temyiz ettiği gibi nazarı da temyiz eder ve bilir." Bk. Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre fî ilmi'l-kelâm*, thk. Ahmed el-Hüseyni (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411), 166-167.

sebebin fâilinin, müsebbebin de fâili olması gerekir. Şayet bu bizim fiilimizse onun zarûrî olması mümkün değildir. Çünkü zarûrî bilgi bizde meydana gelen, ancak kaynağında bizim yer almadığımız bilgidir.[46]

2. Öte yandan bu bilgi, -koşulların sağlam olmasıyla birlikte ya muhakkak ya da mukadder olarak- bizim kasd ve dâîlerimize göre gerçekleşmekte, bizim karşı-irade (*kerâhet*) ve karşı-dâîlerimize (*sevârıf*) göre de ortadan kalkmaktadır. Şayet o bize muhtaç olmasa ve bize ilişmeseydi, hâlbuki bunun aksi geçerlidir, burada söz konusu sonuç gerekmezdi.[47]

Kâdî Abdülcebbâr bu argümanın fiillerin yaratılması hususunda kendi delillerinin aslını teşkil ettiğini yazar. Bu defa o, eylemlerimizi merkeze alarak yukarıdaki argümanın asıl yerine işaret eder. Buna göre söz konusu delil şudur: Tasarruflarımız -koşulların sağlam olmasıyla birlikte ya muhakkak ya da mukadder olarak- bizim kasd ve dâî/güdülerimize göre gerçekleşmekte ve bizim kerahet ve sârıflarımıza göre ortadan kalkmaktadır. Şayet onlar bize muhtaç olmasa ve bize ilişmeseydi -halbuki bunun aksi geçerlidir- burada söz konusu kaziye gerekmezdi. Kâdî Abdülcebbâr vurma eylemi ve sonrasında meydana gelen rengi buna örnek verir.[48]

3. Kâdî Abdülcebbâr'ın *ashâbü'l-maârif*e karşı geliştirdiği üçüncü argüman, yukarıda mezhepler tarihi yazarlarının Tanrı'ya ilişkin bilginin doğal olduğu görüşünü açıklarlarken dile getirdikleri hususdur. Buna göre şayet bu bilgi zorunlu olsaydı, bu bilgiye sahip olmayan kişinin mazur olması gerekirdi. Çünkü bu bilgi, *ashâbü'l-maârif*e göre Allah'a dayanmaktadır. Öyle ki Allah tercih ettiği zaman var oluyor, tercih etmediğinde ise var olmuyor. Bu ise inançsızların tamamının gerek Allah'a ilişkin bilgiyi gerek bunun dışındaki bilgileri terk etmelerinde mazur olmalarını gerektirir.[49]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu sonuncu argüman bu tartışmada itimat edilen bir argümandır. Muhalif bu sözde ya kâfirlerin tamamının bilgileri terk etmelerinde mazur olmalarını üstlenecek ve sonuç olarak bununla kâfir olacaktır ya da onların mazur olmadıklarını, çünkü onların bildikleri şeyi inkâr ettiklerini söyleyecektir. Bu düşünce ise her ne kadar küfürden kurtarsa da ne var ki baştan bir yanlışlığı açığa çıkarmaktadır. Çünkü bile bile inkâr ancak az sayıda bir topluluk için mümkündür, büyük bir sayı ve büyük bir kalabalık için ise bu mümkün değildir.[50] Daha önce işaret ettiğimiz üzere *ashâbü'l-maârif*, Kâdî Abdülcebbâr'ın dile getirdiği

[46] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/86-87.

[47] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/86-87.

[48] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/86-87. Kâdî Abdülcebbâr burada birinci gerekçeye karşı öne sürülecek muhtemel itiraza yer vererek onu yanıtlar. İtiraz bu argümanın, vurma esnasında meydana gelen rengin insan tarafından meydana getirildiği sonucunu doğurmasına yöneliktir. Çünkü renk, vurma eylemine göre gerçekleşiyor. Vurma azaldığında renk de azalıyor, çoğaldığında da çoğalıyor. Halbuki renk insanın gücü kapsamına yer alan bir araz veya fiil değildir. Kâdî Abdülcebbâr buna şöyle cevap verir: Bu renk, vurma esnasında meydana gelen bir şey değildir. O vurma ile bozulan kanın rengidir. Dolayısıyla bu meseleye benzememektedir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I/86-87. Kâdî Abdülcebbâr ikinci gerekçeye karşı öne sürülebilecek bir itiraza da yer verir. İtiraz mütevatir haberlerin haber vericisini bilmenin, haber vericiler tarafından gerçekleşmesi gibi bir sonucun ortaya çıkmasıdır. Çünkü o da haber vericilerin kasd ve dâîlerine göre gerçekleşmektedir. Halbuki haber ile meydana gelen bilgi zarûrîdir, iktisâbî değildir. Kâdî Abdülcebbâr bu itiraza karşı, bunun doğru olmadığını, zira bu bilginin bizde Allah'ın yaratmasıyla O'nun cihetinden gerçekleşen bir bilgi olduğunu söyleyerek cevap verir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/88-89.

[49] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/88-89.

[50] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/88-89.

seçeneklerden ikincisini benimsemektedir. Ancak Kâdî Abdülcebbâr bu tarz bir açıklamanın olgusal gerçeklikle uyuşmadığını, bu nedenle doğru olmadığını belirtmektedir.

4. *Ashâbü'l-maârif*in Tanrı'ya ilişkin bilginin zorunlu olduğu yaklaşımına karşı Kâdî Abdülcebbâr'ın geliştirdiği dördüncü argüman, zorunlu bilginin kesinliği üzerine odaklanır. Buna göre şayet Tanrı'ya ilişkin bilgi zorunlu olsaydı, akıl sahiplerinin bu hususta ihtilaf etmemeleri gerekirdi, tıpkı gecenin karanlığı ve gündüzün aydınlığı türünden zorunlu olan hususlarda ihtilaf etmedikleri gibi. Ne var ki insanların Tanrı'nın varlığı hususunda ihtilaf ettikleri bilinmektedir, zira onların bir kısmı Tanrı'yı kabul etmekte, bir kısmı ise reddetmektedir.[51] Şu hâlde insanların Tanrı'ya ilişkin bilgide ihtilaf etmeleri, bu türden bir bilginin zorunluluk özelliğine sahip olmadığını göstermektedir.

Böylece Kâdî Abdülcebbâr söz konusu dört argümanla Tanrı'ya ilişkin bilginin neden zorunlu olamayacağını göstermeye çalışır. Onun söz konusu zorunluluğu kabul etmemesindeki hareket noktasının, bütün fiillerin, kâdirden ihtiyar yoluyla meydana geldiği düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle Câhiz'in ileri sürdüğü gibi bu hususta dâîlerin gücü, nazar fiilinin, fâilinden meydana gelmesini engellememektedir. Çünkü fâil buna kâdirdir. Bu fiil fâilinin kudretine giriyorsa o zaman övgü ve yergiyi hak edeceği için kişinin sorumluluğu altına girmiş olur.[52]

Kâdî Abdülcebbâr, Câhiz'in tabiat görüşünün kişinin nazar ve bilgiyle mükellef olmasını ortadan kaldırdığına dikkat çeker. Çünkü Câhiz bilgi ve nazarın kişiden onun tabiatıyla gerçekleştiğini söyleyerek neticede kişinin her ikisiyle de mükellef olmadığını dile getirmiş olmaktadır.[53] Halbuki Kâdî Abdülcebbâr'a göre marifetin nazarî oluşu, insanın inançsal sorumluluğunun (*teklif*) temelini oluşturmaktadır.[54] Dolayısıyla Tanrı'ya ilişkin bilginin tarzında

[51] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/88-89.

[52] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi evbâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-Meʿârif*, 12/306.

[53] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi evbâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-Meʿârif*, 12/306.

[54] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi evbâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-Meʿârif*, 12/113. Ashâbü'l-maârif'in Tanrı bilgisinin zorunluluğu görüşünün kritiğine Adûduddin el-Îcî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta birinci mevkıfın üçüncü mersadında (bilginin kısımları), bütün bilgilerin zorunlu veya kazanılmış oluşuyla ilgili zayıf görüşlerden üçüncüsü olarak şöyle yer verirler: "Bu meseledeki üçüncü görüş: Yaratıcı'nın, sıfatlarının ve peygamberliğe ilişkin hususların ispatı gibi teklifin ispatının ve bilinmesinin kendisine dayandığı şeyler şeklinde mükellef için inanılması gerekli olan şeyler, zorunludur. Bunun Câhiz ve takipçilerinin görüşü olduğu söylenmiştir." Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/208-209. Îcî ve Cürcânî bu görüşü şöyle kritik ederler: Allah'ı bilmenin (*marifetullah*) icma ile ya Eşʿarîlerin düşündüğü gibi şerʿan ya da Muʿtezile'nin düşündüğü gibi aklen vâcip oluşu, bu görüşün yanlışlığını göstermektedir. (i) Eğer söz konusu şeyler zorunlu olsaydı bunlara güç yetirilmezdi. Oysa güç yetirilemeyen şeylerden hiçbiri böyle zorunlu değildir. (ii) Şayet marifet zorunlu olsaydı vâcip olmazdı ki bu bir çelişkidir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/208-209. Cürcânî söz konusu görüşün gerekçesi olarak şunları kaydeder: "Sözü edilen [yani inanılması] gerekli olan şey, zorunlu olarak meydana gelmeseydi, aksine meydana gelmesi nazara dayanarak nazarî olsaydı, dinî inançlar ve teklifî hükümler nazarla sabit olsun diye kulun, onu [mükellef olduğu şeyleri] nazarıyla elde ederek mükellef olması gerekirdi. [Nazarla mükellef olurdu]. Oysa onun [nazarla] elde edilmesiyle oluşan teklif, gafil kimsenin teklifidir. Çünkü Yaratıcı'nın, sıfatlarının ve peygamberliğe dair hususların ispatı gibi sözü edilen bu şeyleri bilmeyen kimse, teklifi de kesinlikle bilemeyecektir ne bu şeyleri ne de başka şeyleri bilecektir. Teklifi kesinlikle bilemeyince de gafil olur ve gafilin teklifi ise icma ile caiz değildir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/208-209. Îcî ve Cürcânî bu delile şöyle cevap verirler: "Bunun cevabı şudur: Teklifi icma ile caiz olmayan gafil; çocuk ve deli gibi hitabı hiçbir şekilde anlamayan kimsedir veya kendisine bir peygamberin daveti kesinlikle ulaşmamış kimse gibi hitabı anlayan ama kendisine "Sen mükellefsin" denilmemiş kimsedir. Çünkü bu iki kimse, uyarılmayla oluşan teklif tasavvurundan habersizdirler. Bu nedenle birincisine ittifakla teklif yoktur ve ikincisine de bize

bir değişiklik, gerçekte teklifin ortadan kalkmasına yol açacaktır. O yüzden teklif devam ettiği sürece Tanrı'yı dünyada zorunlu olarak bilmek olanaklı değildir.[55]

Sonuç

Câhiz'in doğal bilgi görüşü onun irade, fiil, tabiat ve zorunluluk görüşüyle uyumludur. Hatta onun bu kavramlara ilişkin düşüncelerinin Câhiz'i bu tür bir pozisyona ittiği de söylenebilir. Muʿtezile içerisinde Câhiz'in yakın olduğu gelenek Muammerci-Nazzâmcı gelenektir. Özellikle Muammer'in ileri sürdüğü mahallin tabiatı düşüncesi her türlü fiilin, o fiilin sahnelendiği/ait olduğu mekânın/mahallin doğasından kaynaklandığını varsayıyordu. Nazzâm'da karşımıza çıkan kümûn-zuhûr fikrinin de bu düşünceyle paralellik arz ettiği düşünüldüğünde, nesnelere içkin olan tabiatların, nesneler için kendi doğalarıyla uyumlu birtakım sonuçlar/fiiller doğurduğunu söyleyebiliriz. Bu iki düşüncede karşımıza çıkan doğal/zorunlu nedensellik anlayışının *ashâbü'l-maârif*in varlık/âlem, insan ve Tanrı düşüncesi üzerinde önemli sonuçlar doğurduğunu görüyoruz.

Varlık ve âlem söz konusu olduğunda ateşin yakıcılığı, karın soğutuculuğu, suyun akışkanlığı ve taşın ağırlığı gibi olgular söz konusu nesnelerde bulunan tabiatların/doğaların fiili/eseri olarak düşünülmektedir. İnsan söz konusu olduğunda da durum farklı değildir. İnsanın irade dışındaki bütün fiilleri onun doğasının sonucu olarak gerçekleşmektedir. *Ashâbü'l-maârif*in insanın sadece iradesinin onun özgür seçimine bağlı bir fiil olduğunu, irade dışında bütün fiillerinin ise özgür seçimine bağlı olmayıp onun iradesinin doğal bir sonucu olarak meydana geldiğini söylemeleri bu düşüncenin onların insan algıları üzerinde etkisini göstermektedir. Tanrı söz konusu olduğunda bu düşüncenin en önemli sonucu, insan bilgisinin nesnesi olarak Tanrı fikrinin kaynağının da nihai olarak insanın doğası olduğu fikridir. Bu sonucun ise hem dinî düşünce hem de kelâm disiplini açısından iki önemli sorunu bulunmaktadır. Dinî düşünce açısından sorunu Tanrı'nın varlığına inanmayanların nasıl açıklanabileceğidir. Şayet Tanrı fikrinin kaynağı insan ise bu durumda Tanrı'nın varlığına inanmayanlarda da bu bilginin bulunduğunu varsaymamız gerekecek ve o zaman onların neden hala inançsız oldukları açıklanması gereken bir sorun olarak karşımızda duracaktır. Öte yandan Tanrı bilgisinin inançsız kişilerde bulunmadığını söylediğimizde ise bu, onların inançsal sorumluluklarının olmadığını söylemek anlamına gelecektir. Her iki durumda da Tanrı'yı bilmek bizim ihtiyarî fiilimiz

göre teklif yoktur. Yoksa hitabı anlayacak durumdayken mükellef olduğu hitabı kendisine ulaştığı halde mükellef olduğunu bilmeyen kimse değildir. Çünkü bu kimse, teklifi tasdik etmekten gafildir, teklifi tasavvur etmekten gafil değildir. Bu ise onun mükellef tutulmasını engellemez. Aksi halde kâfirler mükellef olmazlar, çünkü teklifi tasdik etmemektedirler. Ve çünkü –bu ifade anlam bakımından öncekine atıftır- sanki şöyle denilmektedir: Teklifi tasdik etmek, teklifin gerçekleşmesinde şart değildir, çünkü kâfirler mükelleftirler ve çünkü teklifin gerçekleştiği bilgisi, onun gerçekleşmesine dayalıdır. Zira bir şeyin gerçekleştiğine ilişkin bilgi, onun kendinde gerçekleşmesinin gölgesidir. Eğer teklifin gerçekleşmesi, onu bilmeye ve tasdik etmeye dayalı olsaydı kısırdöngü ortaya çıkardı." Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/210-211.

[55] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/84-85. Kâdî Abdülcebbâr, Câhiz'in Tanrı'nın dünyada zorunlu olarak bilindiği görüşüne karşı çıktığı gibi, "Zorunlu olarak bilinen ancak zorunlu olarak bilenebileceği gibi istidlâlî olarak bilinen de ancak istidlâlî olarak bilinir" diyerek Tanrı'nın dünyada istidlâlî olarak bilindiği gibi ahirette de böyle bilineceğini dile getiren Ebü'l-Kasım el-Kaʿbî'ye de karşı çıkar. Zira Kâdî Abdülcebbâr'a göre sadece ölmek üzere olan kişiler ve ahiret ehli Tanrı'yı zorunlu olarak bilebilirler. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/84-85. Bu tartışmaya ilişkin yazılmış bir makale için bk. Hayrettin Nebi Güdekli, "İstidlâlî Olarak Bilinen Zarûrî Olarak Bilinebilir Mi? Ebü'l-Kāsım el-Belhî'nin Yaklaşımı ve Basra Muʿtezilîleri Tarafından Eleştirisi", *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 49-70.

olmayacaktır, bizim ihtiyarî fiilimiz olmayınca da onun bizim sorumluluğumuz kapsamına girdiğini söyleyemeyeceğiz. Bu yaklaşımın kelâm disiplini açısından en önemli sorunu ise Tanrı hakkındaki bilginin akıl yürütmeyle elde edilen bir bilgi olmayıp, doğal yolla meydana geldiği düşüncesidir. Zira bütün bir kelâm düşüncesi Tanrı hakkında bilginin akıl yürütmeyle gerçekleştiği fikri üzerine kuruludur. Dolayısıyla bu bilginin kişide doğal yolla meydana geldiğini ileri sürmek, Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarına ilişkin bilginin nazarî araştırmayla elde edilmediği anlamına gelmekte ve bütün bir kelâmî araştırmayı sorunlu hale getirmektedir.

Kuşkusuz *ashâbü'l-maârif*in bu iki soruna nasıl cevap verdikleri merak konusudur. Dinî düşünce açısından karşımıza çıkan inançsal sorumluluk problemine karşı *ashâbü'l-maârif*, gerçekte inkârcıların bile Tanrı hakkında bilgiye sahip olduklarını, ancak bu bilgiye bilerek ve isteyerek karşı geldiklerini dile getirerek onların sorumlu olduklarını belirtirler. Dolayısıyla her ne kadar Tanrı'ya ilişkin bilgi bizim özgür seçimimizle meydana gelen bilgisel bir fiil değilse de bu bilgi doğrultusunda eylemde bulunmamak kişinin tercihine bağlı olduğu için inançsal sorumluluk hala bakidir. Söz konusu fikrin kelâm disiplini açısından gündeme getirdiği Tanrı'nın bilinmesinin nazarî olmadığı sorununa yönelik cevap ise gerçekte *ashâbü'l-maârif*in irade, fiil, tabiat ve zorunluluk fikirlerinin sonucu olarak verildiği için aslında bir cevap olmaktan çok, böyle bir yaklaşıma nasıl ulaşıldığının açıklanması şeklinde tezahür eder. Başka bir deyişle *ashâbü'l-maârif*in buradaki tutumu, Tanrı'ya ilişkin bilginin doğal yolla meydana geldiği görüşünün, olgusal gerçekliğin bizatihi kendisi olması şeklinde dile getirilmektedir.

Câhiz'in buradaki yöntemi Platon'un *Menon* diyaloğunda karşımıza çıkan paradoksun bir uygulaması olarak görünüyor. Burada Menon, bildiğimiz şeyler hakkında araştırma yapmanın gereksizliğini, bilmediğimiz şeyler hakkında ise araştırma yapmanın imkansızlığını belirterek "öğrenme" dediğimiz olgunun gerçekte "hatırlama" olduğunu ileri sürüyordu. Câhiz'in Tanrı'nın nazarî araştırmaya konu olması karşısındaki yönelimi Menon paradoksuyla benzerlik arz eder. Câhiz şöyle düşünür: Kişinin Tanrı hakkında akıl yürütmekle sorumlu olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Tanrı hakkında akıl yürütmekle sorumlu olduğunu söylemek zaten kişinin öncesinde Tanrı'yı bilmesini gerektirmiyor mu? Çünkü zaten bildiğimiz bir şey hakkında akıl yürütmeyiz. Demek ki Tanrı'yı biliyoruz. Öte yandan eğer kişi Tanrı'yı bilmiyorsa o zaman da onu bilmesi için akıl yürütmesi nasıl düşünülebilir? Çünkü bilmediğimiz bir şey hakkında akıl yürütemeyiz. Şu hâlde Tanrı'yı biliyorsak ve bu bilgi nazar öncesinde bizde var ise o zaman Tanrı bilgisi zorunludur; dolayısıyla bu bilgi bir nazar veya istidlâl sürecinde elde edilen bir bilgi değildir. Öyleyse kişinin Tanrı'yı zorunlu olarak bildiğini söylemeliyiz.

Kuşkusuz bu yaklaşımın "Tanrı'yı bilmeye götüren nazar vâciptir" önermesi aleyhinde işleyen bir tutumu dile getirdiği açıktır. Bu muhalefetin de iki yönü bulunmaktadır: Birincisi Tanrı bilgisinin nazarî olmayıp zorunlu olduğu, ikincisi ise Tanrı'yı bilmeye götürmek için yapılan nazarın vâcip olmadığı. Bu iki muhalefet *ashâbü'l-maârif* eleştirmenlerinin iki grup karşı-argüman ve eleştiri yöneltmelerine neden olmuştur. Birincisi Tanrı'yı bilmenin nazar veya istidlâl ile gerçekleştiğinin ispatı; ikincisi ise Tanrı'yı bilmeye yönelik nazar ve istidlâlin vücûbu. Bu iki argüman grubu aynı zamanda *ashâbü'l-maârif*e karşı ileri sürülen argümanların da temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla Basra Mu'tezile'si içinde Kâdî Abdülcebbâr'ın argümanlarını bu doğrultuda geliştirdiğini gözlemliyoruz.

Fiilin tabii olarak meydana gelmesinin yol açtığı problem insanın özgürlüğünün nasıl açıklanacağı, Tanrı'ya ilişkin bilginin zorunlu oluşunun yol açtığı problem ise teklifin nasıl açıklanacağıdır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'ın eleştirilerinin merkezinde de nazar ve bilginin zorunlu oluşunun, nazar ve bilginin teklif kapsamında yer almaması gibi bir sonuca götüreceği yer almaktadır.

İnsanın irade dışında bir fiili olmaması demek, kişinin diğer bütün fiillerinin ondan zorunlu bir şekilde meydana gelmesi anlamına geliyordu. Ancak insan nazar iradesinde bulunduktan sonra nazarın neticesinde meydana gelen bilginin zorunlu bir şekilde gerçekleşmesi, nazarın ve nazar sonucunda meydana gelen bilginin, en nihayetinde nazarı irade etme fiiline indirgenebileceğini düşündürmektedir. Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr tarafından savunulan nazarın bilgiyi tevlîd etmesiyle Câhiz'in nazar neticesinde bilginin zorunlu bir şekilde meydana gelmesi düşüncesi arasındaki fark buharlaşıyor gibi görünebilir. Bir başka deyişle nazarın bilgiyi tevlîd etmesiyle, nazar sonucunda bilginin doğal yolla meydana gelmesi düşünceleri uzlaştırılamaz gibi görünmüyor. Bu nedenle "nazar ashâbı" ile "maârif ashâbı" arasındaki önemli bir farklılığın olmadığı düşünülebilir. Ancak Kâdî Abdülcebbâr'a göre Tanrı'ya inanmayan insanların bulunması gerçeği, böyle bir bilginin zorunlu olmadığına zaten işaret etmektedir. Bu nedenle insanın sorumluluğunun temelinde Tanrı'ya ilişkin bilginin zorunlu olmaması yatmaktadır.

Kaynakça | References

Ardoğan, Recep. "Kelâmcılara Göre Zarûrîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (Mayıs 2005), 173-193. https://doi.org/10.5281/zenodo.3343557.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-firak*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye: 1995.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *Kitâbü Usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2022.

Câhiz, "el-Mesâil vel-Cevâbât fi'l-Maʿrife", *Resâilü'l-Câhiz*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 4/47-65. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1979.

Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Câhiz'in Ahlak Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker, 3 cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Cüşemî, Hâkim. *Şerhu'l-ʿuyûni'l-mesâil*. thk. Faris O. Nofal. Moscow: Sadra, 2021.

Cüşemî, Hâkim. *ʿUyûnu'l-mesâ'il fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-ihsân, 2018.

Çelebi, İlyas. "Ashâbü'l-Maârif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020, Ek-1, 124-125.

Demir, Osman. *Kelâm'da Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Ess, Josef van. "Niçin Kelâm?" Çev. Mehmet Bulgen. *İSAM Konuşmaları* (ed. Seyfi Kenan), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Ess, Josef van. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*. 4 Cilt. çev. Gwendolin Goldbloom. Leiden: Brill, 2017.

Eşʿarî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.

Güdekli, Hayrettin Nebi. "İstidlâlî Olarak Bilinen Zarûrî Olarak Bilinebilir Mi? Ebü'l-Kāsım El-Belhî'nin Yaklaşımı ve Basra Muʿtezilîleri Tarafından Eleştirisi". *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 49-70. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1676371.

İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. nşr. ve çev. H. İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed b. Metteveyh en-Necrânî. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâz*. thk. Daniel Gimaret. 2 Cilt. Kahire: el-Maʿhedü'l-Fransi, 2009.

Kaʿbî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve maʿahû uyûni'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu-Racih Kürdî-Abdülhamid Kürdî. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl: en-Nazar ve'l-Meʿârif*, XII, thk. İbrahim Mezkûr. y.y.: t.y.

Kâdî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlîd min Kitâbi'l-Muğnî*, nşr. ve çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Kâdî Abdülcebbâr. *Kitâbü'l-Mecmûʿ fi'l-muhît bi't-teklîf*, III, cemʿ. İbn Metteveyh. thk. J. J. Houben. Beyrut: Matbaʿatü'l-Katûlîkiyye, 1962.

Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse (Muʿtezile'nin Beş İlkesi)*. nşr. ve çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2011.

Memiş, Murat. *Muʿtezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.

Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Âlemülhüdâ Ali b. Hüseyin Şerîf. *ez-Zahîre fî ilmi'l-kelâm*. thk. Ahmed el-Hüseyni. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411.

Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Âlemülhüdâ Ali b. Hüseyin Şerîf., *el-Emâlî* (*Gurerü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid*). thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 2 Cilt. [y.y.] : Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954.

Şaşa, Mehmet. *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Abdülkâdir el-Fâzilî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Vajda, Georges. "La Connaissance Naturelle de Dieu Selon Al-Ǧāḥiẓ Critiquée Par Les Mu'tazilites." Studia Islamica 24 (1966): 19–33. https://doi.org/10.2307/1595170.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Cumhuriyetin İlk Yıllarında Din Dersi Kitaplarında Demokratik Değerler Üzerine Bir İnceleme*

Yeliz Altuntaş
0000-0002-1248-161X | yeliz.altuntas@ogr.sakarya.edu.tr
Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye
ROR ID: 00jga9g46

Mahmut Zengin
0000-0002-9042-7379 | zengin@sakarya.edu.tr
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye
ROR ID: 04ttnw109

Öz

Bu çalışma, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında (1924–1930) yayımlanan din dersi kitaplarında demokratik değerlerin nasıl temsil edildiğini tematik ve eleştirel bir bakışla analiz etmeyi amaçlamaktadır. Araştırma, nitel bir durum çalışması deseniyle yapılandırılmış; Millî Eğitim Bakanlığı tarafından kabul edilen ve ilkokul ile ortaokul düzeyinde okutulan din dersi kitapları doküman incelemesi yöntemiyle analiz edilmiştir. Veriler, NVivo 15 nitel analiz programı kullanılarak betimsel analiz tekniğiyle değerlendirilmiş; demokrasi, cumhuriyet, katılım, adalet, eşitlik, hoşgörü, çoğulculuk, laiklik, insan hakları ve özgürlükler temaları ekseninde sınıflandırılmıştır. Bulgular, erken Cumhuriyet döneminde din dersi kitaplarının yalnızca dinî bilgi aktarmaktan öte, dönemin siyasal ve ideolojik yönelimlerini pedagojik bir dille öğrencilere aktarma aracı olarak kurgulandığını göstermektedir. Cumhuriyet rejiminin temel değerlerinin, İslami referanslarla harmanlanarak meşrulaştırıldığı ve öğrencilere modern bir yurttaşlık bilinci kazandırılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Özellikle cumhuriyet, halk egemenliği ve katılım gibi temaların Hz. Peygamber'in istişareye dayalı yönetim anlayışıyla ilişkilendirilmesi dikkat çekicidir. Bu yaklaşım, dinî örnekler üzerinden modern siyasal sistemin temellerinin desteklendiği bir aktarım modeline işaret etmektedir. Adalet ve eşitlik teması, bireyler arası ilişkilerde yalnızca hukuki değil, aynı zamanda ahlaki bir sorumluluk olarak sunulmuştur. Din kardeşliği ve ibadetlerde eşitlik gibi alt temalarla sosyal sınıflar arasındaki farkların görünmez kılınması amaçlanmış; camide herkesin boş bulduğu yere oturabilmesi ya da hacda aynı kıyafetin giyilmesi gibi örneklerle eşitlikçi değerler somutlaştırılmıştır. Dinî hiyerarşinin reddi, ruhban sınıfına karşı eşitlikçi bir anlayış benimsetilerek Cumhuriyet'in sınıfsız toplum idealiyle uyumlu bir söylem oluşturmuştur. Sosyal adalet, teâvün ilkesiyle açıklanmış; ekonomik eşitsizliklerin yardımlaşma ile dengeleneceği fikri öne çıkarılmıştır. Bu temalar bireylere sorumluluk bilinci kazandırırken, eşitlik ve adaletin vicdani ve ahlaki boyutlarını da vurgulamaktadır. Hoşgörü ve çoğulculuk temaları, hem bireyler arası ilişkilerdeki anlayış kültürünü hem de farklı kimliklerin meşruiyetini destekleyen ifadelerle yapılandırılmıştır. İnanç özgürlüğü ve insan onuruna saygı gibi alt temalar, bireyin dinî tercihinin yalnızca kendisini ilgilendirdiği, kimsenin inancına müdahale edemeyeceği söylemiyle desteklenmiştir. Türklerde hoşgörü teması ise, tarihsel bir övünç unsuru olarak sunularak ulusal kimliğin hoşgörülü ve ileri düzeyde olduğu vurgulanmıştır. Ancak bu kapsayıcı ve çoğulcu söylemler, dönemin dinî yaşantıyı sınırlandıran pratik politikalarıyla çelişmektedir. Din eğitiminin kaldırılması, ibadet alanlarının daraltılması ve bireysel tercihlere yönelik müdahaleler, kitaplarda idealize edilen değerlerle örtüşmeyen bir siyasal bağlam ortaya koymuştur. Laiklik teması, din ve dünya işlerinin ayrılması gerekliliği üzerinden işlenmiş; dinîn bireyin vicdanıyla sınırlı olduğu, kamu düzeninin ise akıl ve bilime dayalı olarak şekillendirilmesi gerektiği anlatılmıştır. Laiklik yalnızca anayasal bir ilke değil, toplumsal barış ve ilerlemenin temeli olarak sunulmuş; Hz. Muhammed'in örnekliğinde dinî meşruiyet kazandırılmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde, bireyin "hür"

olmasının ibadetlerin geçerlilik şartı olarak sunulmasıyla özgürlük hem bireysel hak hem de dinî sorumluluğun taşıyıcısı olarak tanımlanmıştır. Ancak dönemin uygulamaları bu özgürlükçü söylemle çelişmiş; din eğitimi ve ibadet özgürlüğüne yönelik kısıtlamalarla bu anlayış hayata geçirilememiştir. Sonuç olarak, erken Cumhuriyet dönemi din dersi kitapları, demokratik değerlerin aktarımında hem İslamî referanslara hem de Cumhuriyet ideolojisine dayalı hibrit bir yapı sunmuştur. Ancak bu aktarım her zaman dönemin siyasal pratiğiyle örtüşmemiş; idealize edilen değerler uygulamada sınırlı kalmıştır. Bu durum, erken Cumhuriyet döneminde din eğitiminin, demokratik değerleri sistemli biçimde aktaran fakat bu değerlerin kamusal alanda tam karşılık bulmadığı bir çelişki barındırdığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Din Dersi, Ders Kitabı, Demokrasi, Demokratik Değerler

Atıf Bilgisi

Altuntaş, Yeliz – Zengin, Mahmut. "Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Din Dersi Kitaplarında Demokratik Değerler Üzerine Bir İnceleme". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 723-747. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1684362

Geliş Tarihi	26.04.2025
Kabul Tarihi	26.06.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme *Bu çalışma Prof. Dr. Mahmut Zengin danışmanlığında hazırlanmakta olan "Cumhuriyet Türkiye'sinde Din Derslerinde Milliyetçi ve Demokratik Değerler" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Yazar Katkı Oranları	Araştırmanın Tasarımı: 1. Yazar - %70 / 2. Yazar - %30 Veri Toplama: 1. Yazar - %70 / 2. Yazar - %30 Araştırma-Veri Analizi-Doğrulama: 1. Yazar - %70 / 2. Yazar - %30 Makalenin Yazımı: 1. Yazar - %70 / 2. Yazar - %30 Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi: 1. Yazar - %70 / 2. Yazar - %30
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Analysis of Democratic Values in Religious Education Textbooks During the Early Years of the Republic*

Yeliz Altuntaş
0000-0002-1248-161X | yeliz.altuntas@ogr.sakarya.edu.tr
Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religion Studies, Sakarya, Türkiye
ROR ID: 00jga9g46

Mahmut Zengin
0000-0002-9042-7379 | zengin@sakarya.edu.tr
Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Sakarya, Türkiye
ROR ID: 04ttnw109

Abstract

This study aims to analyze how democratic values were represented in religious education textbooks published in the early years of the Republic of Turkey (1924–1930) from a thematic and critical perspective. Designed as a qualitative case study, the research examines religious textbooks approved by the Ministry of National Education and taught at the primary and lower secondary levels through document analysis. The data were analyzed using the NVivo 15 qualitative analysis software with a descriptive analysis technique and were categorized around the themes of democracy, republic, participation, justice, equality, tolerance, pluralism, secularism, human rights, and freedoms. The findings indicate that religious education textbooks of the early Republican period were not merely vehicles for transmitting religious knowledge but also instruments for conveying the political and ideological orientations of the period through pedagogical language. It is observed that the foundational values of the Republic were legitimized through Islamic references and that efforts were made to instill a modern civic consciousness in students. Notably, themes such as the republic, popular sovereignty, and participation were associated with the Prophet Muhammad's consultative leadership style, suggesting a model of value transmission that supported the foundations of the modern political system through religious examples. The themes of justice and equality were presented not only as legal principles but also as moral responsibilities in interpersonal relationships. Sub-themes such as religious brotherhood and equality in worship aimed to render class distinctions invisible, with examples like sitting anywhere in a mosque or wearing the same attire during pilgrimage used to visualize equality. The rejection of religious hierarchy reinforced an egalitarian understanding in alignment with the Republican ideal of a classless society. Social justice was framed by the Islamic concept of *taawun* (mutual aid), emphasizing mitigating economic inequalities through solidarity. These themes also highlighted the moral and ethical dimensions of equality and justice, cultivating a sense of personal responsibility. Tolerance and pluralism were articulated through expressions supporting interpersonal understanding and the legitimacy of diverse identities. Sub-themes such as freedom of belief and respect for human dignity underscored the idea that one's religious preferences concern only the individual and must not be interfered with. The theme of Turkish tolerance was presented as a historical source of pride, portraying the national identity as inherently tolerant and advanced. However, the restrictive religious policies of the time contradicted these inclusive and pluralistic discourses. The abolition of religious education, the narrowing of worship spaces, and interventions in personal religious choices revealed a political context inconsistent with the values idealized in the textbooks. The theme of secularism was addressed through the necessity of separating religion and worldly affairs, emphasizing that religion should be confined to personal conscience while public order should be guided by reason and science. Secularism was presented not only as a constitutional principle but also as the foundation of social peace and progress, and religious legitimacy was

attempted through references to the Prophet Muhammad. Likewise, the notion that being "free" is a prerequisite for valid worship framed liberty as both an individual right and a religious obligation. However, the political practices of the time conflicted with this discourse of freedom; restrictions on religious education and worship rendered the ideal of liberty unrealizable. In conclusion, early Republican religious education textbooks presented a hybrid structure for transmitting democratic values, grounded in both Islamic references and the ideological principles of the Republic. However, this transmission did not always align with the political realities of the period. The values idealized at an ideological level remained only partially realized in practice, revealing a contradiction in the early Republican period between the systematic educational transmission of democratic values and their limited reflection in public life.

Keywords

Religious Education, Religious Course, Textbook, Democracy, Democratic Values

Citation:

Altuntaş, Yeliz – Zengin, Mahmut. "An Analysis of Democratic Values in Religious Education Textbooks During the Early Years of the Republic". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 723-747. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1684362

Date of Submission	04.26.2025
Date of Acceptance	06.26.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
	*This study is based on the doctoral thesis entitled "Nationalist and Democratic Values in Religious Education in Republican Turkey," which is being prepared under the supervision of Prof. Dr. Mahmut Zengin.
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.
Author Contribution Rates	Conceptualization – 1st Author – 70% / 2nd Author – 30% Data Curation – 1st Author – 70% / 2nd Author – 30% Investigation-Analysis-Validation – 1st Author – 70% / 2nd Author – 30% Writing – 1st Author – 70% / 2nd Author – 30% Writing-Review & Editing – 1st Author – 70% / 2nd Author – 30%
Grant Support	The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Demokratik değerler, çağdaş toplumların temelini oluşturan ilkeler arasında yer almakta ve bireylerin özgürlük, eşitlik, katılım, adalet gibi haklarını güvence altına almaktadır. Bu değerler, sadece bir yönetim biçimi olan demokrasinin işlemesini sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda toplumsal barışın ve adil bir düzenin inşasında da belirleyici bir rol oynamaktadır. Demokrasi kavramı etimolojik olarak Yunanca "demos" (halk) ve "kratein" (yönetmek) kelimelerinin birleşiminden türemiş olup, halkın kendi kendisini yönetmesini ifade etmektedir. Bununla birlikte, Abraham Lincoln'ün meşhur tanımıyla "halkın halk tarafından halk için yönetimi" anlayışı, demokrasinin özünü yansıtmaktadır.[1]

Demokrasinin yalnızca bir siyasal rejim olarak değil, aynı zamanda bir yaşam kültürü olarak benimsenmesi, demokratik değerlerin bireyler tarafından içselleştirilmesini gerekli kılmaktadır. Katılım, eşitlik, çoğulculuk ve hoşgörü gibi değerlerin eğitim yoluyla bireylere aktarılması, demokrasinin sadece kurumsal değil, toplumsal düzeyde de kökleşmesini sağlamaktadır.[2] Bu noktada özellikle eğitim sistemleri ve ders kitapları önemli işlevler üstlenmektedir. Ders kitapları, yalnızca öğretim programlarının içerdiği bilgileri aktaran araçlar değil; aynı zamanda siyasal ideolojilerin, toplumsal değerlerin ve kolektif kimliğin yeni kuşaklara kazandırılmasında etkili olan metinlerdir. Toplumu oluşturan bireylerin geçmişe dair ortak bir anlatı etrafında bütünleştirilmesi, geleceğe yönelik yurttaşlık ve aidiyet bilincinin oluşturulması ders kitapları aracılığıyla sağlanmaktadır. Bu nedenle, ders kitapları bilgi vermenin ötesinde, ulus-devletin kurucu ideolojisini, toplumsal düzenin sürekliliğini ve millî kimliğin sınırlarını inşa eden ideolojik araçlar olarak da değerlendirilmektedir.[3]

Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte Türkiye'de eğitim; modernleşme, laiklik ve demokrasi gibi ideolojik hedeflerin topluma benimsetilmesinde temel bir araç olarak görülmüş; bu bağlamda ders kitapları yalnızca bilgi aktaran metinler değil, aynı zamanda ideolojik inşa süreçlerinde işlevsel araçlar haline gelmiştir.[4] Özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında din dersi kitaplarının, demokratik değerleri İslami referanslarla harmanlayarak aktardığı; böylece Cumhuriyet rejiminin temel ilkelerinin hem dinî hem de sivil bir zeminle meşrulaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Demokratik değerlerin eğitim yoluyla bireylere kazandırılması, bu dönemde eğitimin temel amaçlarından biri haline gelmiş; din dersi kitapları ve öğretim programları yalnızca dinî bilgilerin öğretimiyle sınırlı kalmayarak yurttaşlık, laiklik, insan hakları ve özgürlükler gibi değerlerin kazandırılmasında da işlevsel olarak kullanılmıştır. Bu çerçevede yapılan akademik çalışmalar, demokratik değerlerin ders kitaplarında nasıl temsil edildiğine, hangi değerlerin ön planda tutulduğuna ve değer aktarımında kullanılan söylem yapılarına dair önemli ipuçları sunmaktadır.[5]

Cumhuriyet'in ilanını takip eden yıllarda din eğitimi hem öğretim programlarında hem de ders kitaplarında önemli bir tartışma konusu olmuştur. 1924 yılında yürürlüğe giren ilkokul

[1] Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2001), 195.

[2] Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995), 178-179.

[3] Kemal İnal, *Eğitim ve İktidar* (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2004), 12.

[4] İnal, *Eğitim ve İktidar,* 35-37.

[5] İnal, *Eğitim ve İktidar,* 12.

programında, "Kur'an-ı Kerim ve Din Dersleri" adı altında 2., 3., 4. ve 5. sınıf düzeylerinde haftada iki saat din dersine yer verilmiştir. 1930'lu yıllarda ise dersin adı "Din Dersi" olarak değiştirilmiş, yapılan program değişiklikleriyle bazı sınıf düzeylerinden bu ders çıkarılmıştır. Ortaokul düzeyinde 1924 yılında haftada bir saat olarak okutulan din dersi, 1927 programında tamamen kaldırılmıştır. Liselerde ise 1924 programında din dersine hiç yer verilmemiştir. 1929'dan itibaren şehir ilkokullarında ve ardından 1939'dan itibaren köy ilkokullarında da din dersi uygulamasına son verilmiştir. Bu gelişmeler doğrultusunda, çok partili hayata geçiş sürecine kadar din dersleri devlet okullarında okutulmamıştır.[6] Bu bağlamda, Cumhuriyet'in ilk yıllarında yayımlanan din dersi kitaplarında demokratik değerlerin ne şekilde ele alındığı, bu değerlerin pedagojik ve ideolojik anlamda nasıl yapılandırıldığı, eğitim yoluyla nasıl bir yurttaşlık anlayışının inşa edilmeye çalışıldığı sorusu yanıt beklemektedir. Bu araştırma, söz konusu döneme ait din dersi kitaplarında demokrasi, cumhuriyet, katılım, eşitlik, adalet, hoşgörü, çoğulculuk, laiklik, insan hakları ve özgürlükleri gibi demokratik değerlerin ne şekilde yer aldığını tematik düzlemde incelemeyi amaçlamaktadır.

Literatür incelendiğinde, Cumhuriyet'in erken döneminde din dersi kitaplarında demokratik değerlerin nasıl yer aldığına ilişkin çalışmaların sayıca sınırlı olduğu görülmektedir. Bu alandaki çalışmaların büyük bir kısmı, genellikle dönemin eğitim politikaları ile din eğitimi arasındaki ilişkiyi ele almakta; laiklik, yurttaşlık ve demokrasi gibi kavramların öğretimine odaklanmaktadır. Bununla birlikte, Cumhuriyet'in ilk yıllarına ait yalnızca din dersi kitaplarını değil, aynı zamanda Tarih, Yurttaşlık ve Türkçe gibi farklı ders kitaplarını inceleyen çalışmalar da literatürde yer almaktadır. Bu çalışmalar, dönemin genel eğitim anlayışı içinde demokratik değerlerin farklı disiplinler aracılığıyla öğrencilere nasıl aktarıldığını anlamak açısından önemli katkılar sunmaktadır. Arslan[7], *Tahakkümden Denetime: 1925-1960 Yılları Arasında Türkiye'de Uygulanan Din Politikaları* başlıklı çalışmasında ilgili dönemi "tahakküm paradigması" ile açıklarken, özellikle laiklik ve inanç özgürlüğü gibi demokratik değerlerin devletin denetleyici politikaları çerçevesinde sınırlandığını vurgulamıştır. Benzer şekilde, Gürses ve Pazarcı[8] da 1930-2007 yılları arasında okutulan Yurttaşlık Bilgisi ders kitaplarında yurttaşlık kavramının siyasal gündem doğrultusunda şekillendiğini ve bu kavramların topluma yönlendirici bir üslupla aktarıldığını göstermiştir. Çoğulculuk perspektifinden ders kitaplarını ele alan Ceylan ve Korkmaz[9], 1924-2018 yılları arasında okutulan sosyal bilgiler programlarının bireysel farklılıklara yeterince duyarlı olmadığını ve demokratik katılım gibi değerlerin yüzeysel olarak ele alındığını ifade etmiştir. Bu bağlamda, erken Cumhuriyet dönemine doğrudan odaklanan ve mevcut çalışmayla birebir örtüşen önemli bir kaynak olan Mustafa Adak'ın[10] yüksek lisans tezinde ise özellikle "Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri" serisi üzerinden yürüttüğü analizde, bu kitapların siyasal ideolojiyle nasıl iç içe yapılandırıldığını söylem analizi yöntemiyle ortaya

[6] Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (Dem Yayınları, 2014), 27-32.

[7] Hüseyin Arslan, "Tahakkümden Denetime: 1925-1960 Yılları Arasında Türkiye'de Uygulanan Din Politikaları", *İnsan&Toplum Dergisi* (2025), 1-24.

[8] Fatma Gürses - Nilgün Gürkan Pazarcı, "Siyasal Gündemin Yurttaşlık Kavramına Etkileri: Ders Kitapları Üzerinden Bir İnceleme", *Devlet, Hukuk ve Yurttaş*, *Karaburun Bilim Kongresi* (Düzce: Düzce Üniversitesi Yayınları, 2010).

[9] Mustafa Ceylan - Hünkar Korkmaz, "Çoğulculuk ve Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programları (1924-2018): Eleştirel Bir Analiz", *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/12 (2021), 469-499.

[10] Mustafa Adak, *1923-1933 Yılları Arasında İlkokullarda Okutulan Din Dersi Kitaplarında Eğitim-Siyaset İlişkisi (Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri 3-4-5 Örneği)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

koymuştur. Henüz yayımlanmamış olmakla birlikte, Feride Oya Haklı'nın[11] *Cumhuriyetin İlk Yıllarındaki Din Dersi Kitaplarının Din Eğitimi Politikaları Açısından Değerlendirilmesi* başlıklı yüksek lisans tezinin ise bu alanda yeni ve tamamlayıcı katkılar sunabileceği düşünülmektedir.

Demokratik değerlerin yalnızca din derslerinde değil, diğer ders kitaplarında nasıl yer aldığına ilişkin yapılan araştırmalar da bu bağlamda önemli katkılar sunmaktadır; ancak bu çalışmaların büyük bir kısmı, Cumhuriyet'in ilk yıllarından ziyade daha çok yakın dönemdeki ders kitaplarına odaklanmaktadır. Aşyrov[12] Türkiye'deki 7. sınıf Sosyal Bilgiler ders kitabı ve Türkmenistan'ın 10. sınıf Toplumu Öğrenmek isimli ders kitaplarını karşılaştırmalı olarak ele alarak demokrasi ve insan haklarının kitaplarda nasıl temsil edildiğini analiz etmiştir. Karaata[13] ise 2021-2022 yılında okutulan Türkçe ders kitaplarında, Yıldırım[14] 2020-2022 yılları arasında okutulan 6. sınıf Türkçe ders kitaplarında, Demirel[15] ise 2018 yılında okutulan Sosyal Bilgiler ders kitaplarında adalet, eşitlik, vatanseverlik gibi kök değerlere vurgu yapıldığını ortaya koymuştur. Ulusoy[16], lise Tarih programında yer alan demokratik değerlere yönelik çalışmasında, Cumhuriyet dönemi tarih ders programları üzerine yürüttüğü alan araştırmasında, demokratik değerlerin öğrencilere kazandırılmasına yönelik tutumları incelemiş; tarih dersleri aracılığıyla özgürlük, eşitlik, cumhuriyet ve hoşgörü gibi ilkelerin öğrencilere aktarılabildiğini ortaya koymuştur. Benzer biçimde, Ulusoy'un çalışmasını tamamlayıcı nitelikte olan Özdemir[17] ise; 2016-2017 yıllarında okutulan Sosyal Bilgiler ders kitaplarında "demokrasi" ve "insan hakları" kavramlarının temsiline odaklanmış ve bazı sınıflarda kavramsal derinliğin eksik olduğunu belirtmiştir. Hak ve özgürlükler temasını Türkçe ders kitapları üzerinden değerlendiren Kılınç ve Tunçbilek[18] de; 2010-2011 eğitim öğretim yılında 7. sınıflarda okutulan Türkçe ders kitaplarında bu kavramların tematik etkinliklerle öğrencilere kazandırılmaya çalışıldığını göstermiştir.

Günümüzde ise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında demokratik değerlerin analizine ilişkin yapılan araştırmalar artış göstermektedir. 2005 Ortaöğretim ve 2006 İlköğretim programı üzerine çalışan Kaymakcan ve Meydan[19], *Demokratik Vatandaşlık ve Din Öğretimi: Yeni*

[11] Feride Oya Haklı, *Cumhuriyetin İlk Yıllarındaki Din Dersi Kitaplarının Din Eğitimi Politikaları Açısından Değerlendirilmesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

[12] Arslan Aşyrov, *Türkiye ve Türkmenistan Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında İnsan Hakları ve Demokrasi Kavramlarının Karşılaştırılması* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

[13] Sultan Fidan Karaata, *İlkokul Türkçe Ders Kitaplarındaki Metinlerin Kök Değerler Açısından İncelenmesi* (Burdur: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

[14] Kübra Beşer Yıldırım, *6. Sınıf Türkçe Ders Kitaplarında Yer Alan Metinlerin Kök Değerler Açısından İncelenmesi ve Öğretmen Görüşlerinin Alınması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

[15] Gamze Demirel, *Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında Yer Alan Kök Değerler* (Bartın: Bartın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

[16] Kadir Ulusoy, *Lise Tarih Programında Yer Alan Geleneksel ve Demokratik Değerlere Yönelik Öğrenci Tutumlarının ve Görüşlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007).

[17] Saliha Özdemir, *2016-2017 Eğitim Öğretim Yılında 4., 5., 6. ve 7. Sınıflarda Okutulan Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında Demokrasi ve İnsan Hakları Kavramlarına Yer Verilme Düzeyinin İncelenmesi* (Erzincan: Erzincan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

[18] Aziz Kılınç - Gamze Tunçbilek, "Türkçe Ders Kitaplarındaki Hak ve Özgürlükler Temasının Demokrasi Eğitimi Açısından İncelenmesi", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/17 (2012), 259-270.

[19] Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, "Demokratik Vatandaşlık ve Din Öğretimi: Yeni Yaklaşımlar ve Türkiye'de DKAB Dersleri Bağlamında Bir Değerlendirme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 29-53.

Yaklaşımlar ve Türkiye'de DKAB Dersleri Bağlamında Bir Değerlendirme başlıklı çalışmalarında din derslerinin insan onuru, hoşgörü, katılım ve kültürel mirasa saygı gibi demokratik vatandaşlık değerlerini desteklediğini vurgulamış; özellikle yapılandırmacı eğitim anlayışının bu değerlerin aktarımında etkili olduğunu ortaya koymuştur. Benzer biçimde, Osmanoğlu'nun[20] hoşgörü ve birlikte yaşama kültürü konulu çalışmasında da 2012-2013 öğretim yılında okutulan ortaöğretim DKAB ders kitaplarında hoşgörü ve birlikte yaşama kültürünün ele alındığı; çoğulculuğa duyarlı din öğretimi anlayışının kitaplarda kısmen yansıtıldığı, ancak anlatım sorunlarının yanı sıra çeşitlilik duyarlılığının da sınırlı kaldığı belirtilmiştir.

Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında İnsan Hakları Üzerine Bir Çözümleme başlıklı çalışmada ise Kaya[21] 2018-2019 yıllarında okutulan ortaöğretim din dersi kitaplarında "din ve vicdan özgürlüğü"ne yer verildiğini, ancak ekonomik ve sosyal haklar gibi alanların ihmal edildiğini ortaya koymuştur. 1929-1960 yılları arasında okutulan ders kitaplarında laiklik temasını araştıran Özakın'ın[22] çalışması ise laikliğin Türkçe, Tarih, din dersi vd. ders kitaplarında nasıl temsil edildiğini tarihsel olarak ele almış; 1950-1960 yıllarında laikliğin din dersi kitaplarında farklı biçimlerde yorumlandığını ortaya koymuştur.

Ders kitaplarında ideolojik içeriklerin nasıl şekillendiğini inceleyen bir diğer önemli çalışma da Kemal İnal'a[23] aittir. İnal, özellikle 1980 sonrası Din Kültürü, Tarih, Yurttaşlık vd. ders kitaplarında milliyetçi ve demokratik temaların dinsel ögelerle pekiştirildiğini tespit etmiştir. Kenan Çayır'ın[24] editörlüğünü yaptığı çalışmada ise insan hakları, kimlik ve yurttaşlık gibi konuların ayrımcı söylemlerle desteklendiği ve bu durumun özellikle din kültürü kitaplarında da görüldüğü belirtilmiştir. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Ders Kitaplarının Kök Değerler Açısından İncelenmesi* başlıklı yüksek lisans çalışmasında Tahir Sürücü[25] ise; 2018 yılında okutulan 4-8. sınıf din kültürü öğretim programı ve ders kitaplarını kök değerler açısından incelemiş ve adalet, sorumluluk, dürüstlük gibi demokratik değerlerle örtüşen değerlerin kitaplarda belirli oranlarda temsil edildiğini ortaya koymuştur.

Literatür değerlendirmesinden anlaşılacağı üzere, Türkiye'de demokratik değerlerin ders kitaplarında nasıl ele alındığına ilişkin çeşitli çalışmalar bulunmakla birlikte, bu çalışmaların büyük bir bölümü ya yakın dönem Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarına ya da farklı branşlardaki ders kitaplarına odaklanmaktadır. Erken Cumhuriyet dönemine ait din dersi kitaplarına yönelik araştırmalar ise oldukça sınırlıdır. Oysa bu dönem, Cumhuriyet rejiminin temel ideolojik yönelimlerinin şekillendiği ve eğitim sisteminin siyasal değerlerle iç içe biçimlendirildiği bir süreçtir. Bu bağlamda, söz konusu dönemde yayımlanan din dersi

[20] Cemil Osmanoğlu, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hoşgörü ve Birlikte Yaşama Kültürü", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/15 (2012), 55-78.

[21] Fatih Kaya, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında İnsan Hakları Üzerine Bir Çözümleme", *Mavi Atlas Dergisi* 1/7 (2019), 274-298.

[22] Gülsün Özakın, *İlk ve Ortaöğretim Ders Kitaplarında Laiklik* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

[23] İnal, *Eğitim ve İktidar*.

[24] Kenan Çayır, *"Biz" Kimiz? Ders Kitaplarında Kimlik, Yurttaşlık, Haklar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2014).

[25] Tahir Sürücü, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Ders Kitaplarının Kök Değerler Açısından İncelenmesi* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

kitaplarının yalnızca dinî bilgi verme amacıyla değil, aynı zamanda yeni rejimin yurttaşlık anlayışını içselleştirme yönünde işlevselleştirildiği görülmektedir.

Erken Cumhuriyet dönemine ait din dersi kitaplarında demokratik değerlerin nasıl yapılandırıldığı bu araştırmanın ana problemini oluşturmaktadır. Demokratik değerlerin dinî referanslarla harmanlanarak sunulma biçimlerini ortaya koyması, sadece eğitim tarihi değil, aynı zamanda siyaset bilimi, din sosyolojisi ve değerler eğitimi gibi alanlar açısından da disiplinlerarası katkı sunması boyutuyla çalışmayı özgün kılmaktadır. Literatürde yer alan pek çok çalışma, demokratik değerleri bütüncül bir tematik yaklaşımdan ziyade daha çok genel tanımlar düzeyinde ele almakta; değer aktarımını çoğunlukla laiklik ya da yurttaşlık gibi tekil kavramlar üzerinden değerlendirmektedir.[26] Oysa bu çalışmada, her bir demokratik değer (laiklik, eşitlik, adalet, hoşgörü, çoğulculuk, insan hakları vb.) tarihsel bağlamı içinde ayrı ayrı analiz edilerek hem tematik derinlik hem de tarihsel süreklilik temelinde değerlendirilmektedir. Bu yönüyle çalışma, mevcut literatürde sıklıkla eleştirilen yüzeysel temsillerin ötesine geçerek, demokratik değerlerin tarihsel bağlamı dikkate alınarak detaylı ve sistemli biçimde analiz edilmesine imkân sağlamaktadır.

1. Yöntem

Bu araştırma, Türkiye'de Cumhuriyet'in ilk yıllarında (1924–1930) yayımlanan din dersi kitaplarında demokratik değerlerin nasıl temsil edildiğini incelemeyi amaçlayan nitel bir durum çalışmasıdır. Araştırma konusu, belirli bir tarihsel bağlam ve sınırlı bir kaynak grubuyla ilişkili olduğu için bütüncül tek durum deseni benimsenmiştir. Bu desen, belirli bir olayın ya da olgunun derinlemesine incelendiği, bir bağlam içerisinde bütün olarak ele alındığı nitel bir yaklaşımdır.[27] Durum çalışması, belirli bir zaman aralığında ya da bağlamsal koşullarda gelişen olguların; doküman incelemesi, görsel-işitsel materyaller veya yazılı belgeler aracılığıyla sistematik biçimde analiz edilmesini mümkün kılar.[28] Bu araştırmada yalnızca 1924-1930 yılları arasında okutulan din dersi kitaplarının analiz birimi olarak seçilmesinin temel nedeni, 1930 sonrasında din derslerinin müfredattan tamamen çıkarılmış olmasıdır. Bu tarihsel kesit, din eğitiminin Cumhuriyet'in kurucu yıllarındaki ideolojik çerçevede nasıl şekillendiğini ve demokratik değerlerin bu süreçte nasıl temsil edildiğini ortaya koymak açısından anlamlı ve sınırlayıcı bir zemin sunmaktadır. Nitekim 1930 sonrası dönemde din derslerinin müfredattan kaldırılması, sistemli bir içerik analizi yapılabilecek materyalin bulunabilirliğini ortadan kaldırmakta, karşılaştırmalı bir değerlendirmeyi teknik olarak güçleştirmektedir. Bu yönüyle, 1924-1930 dönemi hem tarihsel sürekliliği hem de içerik açısından bütünlüğü yansıttığı için araştırmanın kapsamı bu yıllarla sınırlandırılmıştır.

[26] Sultan Fidan Karaata, *İlkokul Türkçe Ders Kitaplarındaki Metinlerin Kök Değerler Açısından İncelenmesi* (Burdur: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Saliha Özdemir, *2016-2017 Eğitim Öğretim Yılında 4., 5., 6. ve 7. Sınıflarda Okutulan Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında Demokrasi ve İnsan Hakları Kavramlarına Yer Verilme Düzeyinin İncelenmesi* (Erzincan: Erzincan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017)

[27] Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 300.

[28] John W. Creswell, *Araştırma Deseni*, çev. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap, 2017), 96.

1.1. Veri Kaynağı

Bu çalışmada, 1924-1930 yılları arasındaki din dersi kitapları temel veri kaynağı olarak kullanılmıştır. İlgili dönemde Millî Eğitim Bakanlığı tarafından kabul edilen ve basılan din dersi kitapları araştırma kapsamına dahil edilmiştir. Ders kitaplarına erişim sürecinde, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Milli Kütüphane veri tabanları kullanılarak kitaplar tek tek incelenmiştir. Araştırma kapsamında incelenen ilkokul ve ortaokul din dersi kitaplarına dair detaylar Tablo 1'de yer almaktadır:

Tablo 1

1924-1930 Yılları Arasında Okutulan Din Dersi Kitapları

Kitabın Adı	Sınıf Seviyesi	Yazar	Yayınevi	Basım Yılı
Türk Çocuğunun Din Kitabı	3. Sınıf	İbrahim Hilmi Çığıraçan	Hilmi Kütüphanesi, Marifet Matbaası	1929
Türk Çocuğunun Din Kitabı	4. Sınıf	İbrahim Hilmi Çığıraçan	Hilmi Kütüphanesi, Marifet Matbaası	1929
Türk Çocuğunun Din Kitabı	5. Sınıf	İbrahim Hilmi Çığıraçan	Hilmi Kütüphanesi, Marifet Matbaası	1929
Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri	3. Sınıf	Abdülbaki Gölpınarlı	Şirketi Mürettibiye Matbaası	1930
Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri	4. Sınıf	Abdülbaki Gölpınarlı	Şirketi Mürettibiye Matbaası	1929
Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri	5. Sınıf	Abdülbaki Gölpınarlı	Şirketi Mürettibiye Matbaası	1929
İslam Dinî	3. Sınıf	Yusuf Ziya	Kanaat Kütüphanesi Letafet Matbaası	1927
İslam Dinî	4. Sınıf	Yusuf Ziya	Kanaat Kütüphanesi Letafet Matbaası	1927
İslam Dinî	5. Sınıf	Yusuf Ziya	Kanaat Kütüphanesi Letafet Matbaası	1927
Din Dersleri	Orta 1	İzmirli İsmail Hakkı	Marifet Matbaası	1941
Hasenat	Orta 1	Mehmet Ziya	İbrahim Hilmi Orhaniye Matbaası	1942
Din Dersleri Peygamberimiz	Orta 2	Yusuf Ziya	Kanaat Kütüphanesi Türk Matbaası	1926
Siyer-i Nebi	Orta 2	Mehmet Ziya	İbrahim Hilmi Orhaniye Matbaası	1926

1.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma verilerinin toplanmasında ve incelenmesinde, hedeflenen olguya ilişkin bilgi içeren yazılı belgelerin analizine dayanan doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır.[29] Bu yöntem, mevcut yazılı kaynakların veri kaynağı olarak değerlendirilmesini ve araştırma

[29] Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri,* 188.

problemi doğrultusunda sistematik biçimde analiz edilmesini esas almaktadır.[30] Bu doğrultuda, araştırmanın temel veri setini oluşturan 1924–1930 yılları arasında yayımlanmış din dersi kitapları belirlenmiş; bu materyallerden çalışma konusu ile ilgili verilerin düzenli ve güvenilir şekilde çıkarılabilmesi için NVivo 15 nitel veri analiz programı kullanılmıştır. Program aracılığıyla kitaplar tematik olarak kodlanmış, elde edilen veriler dijital ortamda düzenli biçimde sınıflandırılmıştır. Kodlama süreci hem önceden belirlenen temalar hem de veri incelemesi sırasında ortaya çıkan alt temalar dikkate alınarak yürütülmüştür. Demokratik değer temaları öncelikle alan yazın taramasına dayalı olarak belirlenmiştir. Türkiye'de vatandaşlık eğitimi, değerler eğitimi ve din öğretimi alanında yapılan akademik çalışmalar göz önünde bulundurulmuş; bu çalışmalarda öne çıkan kavramlar araştırmada kullanılacak tema yapısının temelini oluşturmuştur. Bu doğrultuda, analizlerde temel alınan ana temalar şunlardır: demokrasi, cumhuriyet, eşitlik, adalet, hoşgörü, çoğulculuk, laiklik, insan hakları ve özgürlükleri. Bu temalar doğrultusunda, din dersi kitapları kodlanmıştır. Verilerin çözümlenmesinde betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemde, veriler önceden belirlenen temalar çerçevesinde özetlenmiş, yorumlanmış ve tarihsel bağlamla ilişkilendirilerek sunulmuştur. [31] Temalar etrafında yapılandırılan içerik, anlamlı bir bütünlük içinde değerlendirilmiştir. Geçerlik ve güvenirliğin sağlanması amacıyla, kodlama ve analiz süreci çalışmanın iki yazarı tarafından birlikte yürütülmüş, analizlerin tutarlılığı birlikte kontrol edilmiştir. Temaların oluşturulması, kodlama ve analiz sonuçları üzerine ortak değerlendirmeler yapılmış; böylece elde edilen verilerin güvenilirliği artırılmıştır. Ayrıca, nitel veri analizinde geçerlik ve güvenirliği güçlendiren önemli bir uygulama olan doğrudan alıntılara yer verme ilkesine de sadık kalınmış; din dersi kitaplarından alınan örnek cümleler, yorumlara ve tematik çözümlemelere eşlik ederek bulguların bütünlüğünü ve doğruluğunu desteklemiştir. Yapılan analizler sonucunda elde edilen ana tema ve alt temalar Tablo 2'de özetlenmiştir.

Tablo 2

Demokratik Değerlerle İlgili Temalar

Tema	Alt Temalar
Demokrasi	Özgürlük ve Eşitlik
Cumhuriyet	Millet Egemenliği, Rejim Değişikliği ve Modernleşme, Eğitimde Dönüşüm ve Özgür Düşünce
Katılım	İstişare, Vergi
Adalet ve Eşitlik	Din Kardeşliği ve Eşitlik, İbadetlerde Eşitlik, Dinî Hiyerarşinin Reddi, Sosyal Adalet, Dinî Sorumlulukta Adalet, Ahlaki Adalet
Hoşgörü	Farklılıkların Kabulü, Çoğulculuğun İnşası, İnanç Özgürlüğü, İnsan Onuruna Saygı, Türklerde Hoşgörü
Çoğulculuk ve Öteki	Dinî Çoğulculuk, Kültürel Çoğulculuk, Ulusal Kimlik Temelli Ayrışma
Laiklik	Din ve Dünya İşlerinin Ayrılması, Dinin Vicdani Bir Olguya İndirgenmesi
İnsan Hakları ve Özgürlükleri	Bireysel Özgürlük

[30] Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri,* 187-188.

[31] Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri,* 239.

2. Din Dersi Kitaplarında Demokratik Değerlere Yönelik Bulgular

2.1. Demokrasi, Cumhuriyet, Katılım

Cumhuriyet'in erken dönem din dersi kitaplarında, bireyin yönetim süreçlerine katılımını ve halk egemenliğini esas alan demokratik değerlerin kazandırılması hedeflenmiş; bu doğrultuda Cumhuriyet, demokrasi ve katılım temaları; *millet egemenliği, rejim değişikliği ve modernleşme*, *eğitimde dönüşüm ve özgür düşünce*, *özgürlük ve eşitlik*, *istişare* ve *vergi* gibi çeşitli alt temalar üzerinden işlenmiştir. Cumhuriyet teması bağlamında; kitaplarda öncelikle *millet egemenliği, rejim değişikliği ve modernleşme* vurgulanmış, Cumhuriyet rejimi halkın kendi kendini yönetme hakkının bir tezahürü olarak sunulmuştur. Bu çerçevede Cumhuriyetin ilanı, yalnızca bir rejim değişikliği değil, aynı zamanda bireyin siyasal ve toplumsal hayattaki yerini yeniden tanımlayan bir dönüm noktası olarak tanıtılmıştır. Akılcılık ve bilimsel bilgiye yönelimi önceleyen bir anlayışla, *eğitimde dönüşüm ve özgür düşünce* vurgulanmış; geleneksel yapılardan uzaklaşılarak çağdaş bir yurttaşlık bilincinin temelleri atılmıştır. Bu yönleriyle Cumhuriyet, yalnızca bir yönetim biçimi değil; bireyi özgürleştiren, sorumluluk sahibi kılan ve toplumsal yapının aktif bir öznesine dönüştüren bir değer sistemi olarak yapılandırılmıştır. Demokrasi teması kapsamında ise, *özgürlük ve eşitlik* her bireyin sahip olması gereken bir hak olarak ön plana çıkmış; din dersi kitaplarında her yurttaşın eşit haklara sahip özgür bireyler olarak kabul edildiği mesajı verilmiştir. Katılım teması çerçevesinde ise, özellikle *istişare* üzerinden Hz. Peygamber'in sahabesiyle yürüttüğü danışma süreçleri örnek gösterilerek, katılımcı ve çoğulcu bir yönetim anlayışına dinî meşruiyet kazandırılmıştır. Ayrıca bireyin kamusal sorumluluğunun bir göstergesi olarak *vergi* konusuna yer verilmiş; zekât ibadetiyle ilişkilendirilen bu alt tema, vatandaşlık görevlerinin dinî bir çerçevede gerekçelendirildiğini ortaya koymuştur.

Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki din dersi kitaplarında Cumhuriyet'in ilanı, birey hak ve özgürlüklerinin güvence altına alındığı, eşit yurttaşlık anlayışının benimsendiği bir dönemin başlangıcı olarak işlenmiştir. Yörükan'ın ilkokul 3. sınıflar için hazırladığı ders kitabında yer alan *"Müslüman milletler içinde ilk evvel biz Türkler uyandık, daima istibdâda ait olan hükümdar ailesini ortadan kaldırdık, cumhuriyeti ilan ettik, bütün Türkler şimdi hürdürler, müsavidirler."*[32] ifadesiyle, Cumhuriyet rejiminin tüm bireyleri eşit haklara sahip özgür yurttaşlar haline getirdiği vurgulanmıştır. Bu durum, doğrudan demokrasi temasıyla ilişkilendirilebilirken, metinlerde özellikle *özgürlük ve eşitlik* konusu belirgin biçimde yer almaktadır.

Cumhuriyet'in erken döneminde din dersi kitaplarında Cumhuriyet rejimi yalnızca bir yönetim biçimi olarak değil, aynı zamanda halk egemenliğine dayalı modern bir toplum düzeni olarak yüceltilmiştir. Bu bağlamda, Cumhuriyet'in ilanı Çığıraçan'ın ilkokul 3. sınıflar için kaleme aldığı ders kitabında yer alan "*Milli bayramlarımızın en şereflisi, birinci teşrînin yirmi dokuzuncu günüdür. O gün, Cumhuriyet ilan edildi. Zalim padişahları başımızdan attık. Türk milleti, terakki yoluna girdi, hakiki medeniyeti kabul ettik. O günden sonra artık millet kendi kendisini idareye başladı.*"[33] alıntıdaki "zalim padişahları başımızdan attık" ifadesiyle, geçmişteki yönetim anlayışından bir kopuş vurgulanmış; halkın kendi iradesiyle yönetime katıldığı yeni bir dönemin başlangıcı olarak Cumhuriyet'in ilanı yüceltilmiştir. Bu anlatımda özellikle *millet egemenliği, rejim*

[32] Yörükan, *İslam Dinî 5. Sınıf 3. Kitap*, 51.

[33] Çığıraçan, *Türk Çocuğunun Din Kitabı, İlk Mektep 3*, 12.

değişikliği ve modernleşme öne çıkmakta; öğrencilerin Cumhuriyet'in tarihsel önemini kavraması ve yeni yönetim biçimini içselleştirmesi hedeflenmektedir.

Cumhuriyet'in yalnızca siyasal bir dönüşüm değil, aynı zamanda bireysel ve toplumsal zihniyet değişimini de beraberinde getirdiği, eğitim ve düşünce alanındaki söylemlerle desteklenmiştir. Gölpınarlı'nın ilkokul 5. sınıflar için hazırladığı din dersi kitabında yer alan "*Çocuklar siz ne mesutsunuz ki Cumhuriyet devrinde yaşıyorsunuz. Kafanızda medreselerin köşelerindeki örümcekler yaşamıyor. İlim, fen öğrenerek günden güne zihniniz açılıyor. Düşünceniz ilerliyor. Çok teşekkür edin ki Cumhuriyet, hep bu saçma şeyleri kökünden kazıdı.*"[34] ifadede ise, "medreselerin köşelerindeki örümcekler" ifadesiyle geçmişteki eğitim ortamı durağanlıkla ilişkilendirilerek, Cumhuriyet'in bilimsel bilgiye ve akılcılığa dayalı eğitim sistemiyle karşılaştırılmıştır. Bu bağlamda, öğrencilerin zihinlerinin "ilim, fen öğrenerek açıldığı" ve düşüncelerinin ilerlediği ifade edilerek, Cumhuriyet'in bireysel gelişimi ve çağdaşlaşmayı nasıl teşvik ettiği gösterilmiştir. Bu anlatımda *eğitimde dönüşüm ve düşünce özgürlüğü* belirginleşmektedir. Ayrıca, geçmişin hurafeci yapısından uzaklaşma vurgusu eşliğinde, Cumhuriyet modernleşmenin bir simgesi olarak idealize edilmiştir.

Din dersi kitaplarında, katılım temasının ise özellikle Hz. Peygamber'in *istişareye* dayalı yönetim anlayışı üzerinden temellendirildiği görülmektedir. Peygamberin Ashab-ı Kiram ile savaş gibi önemli konularda istişare etmesi, farklı görüşleri dikkate alarak karar alması, çocuklara Cumhuriyet yönetimini benimsetmek amacıyla aktarılmıştır. Mehmet Ziya'nın Ortaokullar için hazırladığı ders kitabında yer alan"*Resul-ü Ekrem Hazretleri Kureyşin bu teşebbüsünden mağlumât alınca, Ashab-ı Kiramını cem' edip istişare etti. Selman Fârisî: "Ya Rasulullah, bizim diyarımızda bir şehre düşman hücum edecek olduğu zaman etrafına hendek kazmak adettir." dedi.*"[35] ifadelerde özellikle Selman-ı Farisî'nin önerisinin kabul edilmesi, bireysel katkının ve farklı fikirlerin değerinin vurgulanması açısından dikkat çekicidir. Bu yaklaşım, karar alma süreçlerine katılımın hem başarı hem de toplumsal uyum için gerekli olduğunu göstermekte; bireyin sadece yönetilen değil aynı zamanda yönetim süreçlerine dâhil edilen bir özne olduğunu ima etmektedir. Yine benzer bir şekilde Çığıraçan'ın ilkokul 3. sınıflar için hazırladığı ders kitabında yer alan "*Görüyorsunuz ya çocuklar, peygamberimiz, her işi fikrine inandığı arkadaşlarıyla görüşerek, onların düşüncelerini, isteklerini anlayarak yapıyor, yenilikleri hemen kabul ediyor, bu sayede de düşmanlara galip geliyor.*"[36] ifadede peygamberin istişareye dayalı tutumu, katılımın yalnızca bir hak değil, toplumsal gelişimini besleyen bir erdem olduğunu vurgulamaktadır. Bu çerçevede, istişare örnekleriyle Cumhuriyet'in teşvik ettiği katılımcı siyasal kültürün dinî temellerle desteklenerek öğrencilere aktarıldığı görülmektedir.

Yörükan'ın ilkokul 4. sınıflar için kaleme aldığı ders kitabında yer alan "*Peygamberimiz zamanında vergi yerine halktan zekât toplanırdı, şimdi zekât yerine hükümet vergiler almaktadır.*"[37] ifadesi de dinî bir uygulama olan zekât ile modern devletin ekonomik düzeninin temel unsurlarından biri olan vergi sistemi arasında doğrudan bir bağ kurmakta, böylece geçmişten günümüze uzanan bir süreklilik ve dönüşüm anlatısı sunmaktadır. Bu anlatı, yalnızca tarihsel bir

[34] Gölpınarlı, *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri Sınıf: 5*, 12-13.

[35] Mehmet Ziya, *Siyer-i Nebi*, 107.

[36] Çığıraçan, 33.

[37] Yusuf Ziya Yörükan, *İslam Dinî 4. Sınıf 2. Kitap* (İstanbul: Kanaat Kütüphanesi Türk Matbaası, 1927), 43.

açıklama değil, aynı zamanda Cumhuriyet'in inşa sürecinde dinin toplumsal işlevine yapılan vurguyu da yansıtmaktadır. Özellikle yoksullukla mücadele edilen ve yeni bir ulusun temellerinin atıldığı bu dönemde, dinin maddi düzenin kurulmasına katkı sağlayan bir araç olarak konumlandığı; dinî kavramların, halk nezdinde meşruiyet ve aidiyet oluşturmada işlevsel biçimde kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda, din yalnızca inanç sistemi değil, toplumu ayağa kaldırmada dayanışma ve sorumluluk duygusunu güçlendiren kurucu bir unsur olarak sunulmaktadır.

2.2. Adalet ve Eşitlik

Erken Cumhuriyet döneminde eğitimle siyasal yapı arasındaki güçlü ilişki, din dersi kitaplarının yeni toplumsal düzenin inşasında ideolojik bir araç olarak kullanılmasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede, kitaplarda adalet ve eşitlik teması hem bireysel hem de toplumsal düzlemde merkezi bir değer olarak öne çıkmış; din kardeşliği ve eşitlik, ibadetlerde eşitlik, dinî hiyerarşinin reddi, sosyal adalet, dinî sorumlulukta adalet, ahlaki adalet gibi çeşitli alt temalar üzerinden işlenmiştir. *Din kardeşliği ve eşitlik* konusuyla toplumsal dayanışma vurgulanmış; *ibadetlerde eşitlik* üzerinden sınıfsal farkların reddi görsel temsillerle somutlaştırılmıştır. Bununla birlikte *dinî hiyerarşinin reddi*; tüm bireylerin din karşısında eşit olduğu yönündeki söylemlerle desteklenmiş; *sosyal adalet* ise zengin-fakir ilişkisi üzerinden teâvün ilkesiyle temellendirilmiştir. *Dinî sorumlulukta adalet*, bireylerin koşullarına göre farklı yükümlülüklere sahip olabileceği ilkesiyle açıklanmış; *ahlaki adalet* ise affedicilik, merhamet ve hakkaniyet gibi vicdani değerlerle bütünleştirilmiştir. Böylece adalet ve eşitlik, yalnızca hukuki ya da dinî bir ilke değil, aynı zamanda Cumhuriyet'in toplumsal ideallerinin dinî referanslarla meşrulaştırıldığı çok boyutlu bir değer olarak sunulmuştur.

Din dersi kitaplarında *din kardeşliği ve eşitlik*, bireyler arası ilişkilerde ahlaki bir sorumluluk olarak sunulmuştur. Çığıraçan'ın ilkokul 4. sınıflar için hazırladığı kitapta yer alan "*Müslüman müslümanın kardeşidir, kardeş kardeşe haksızlıkta bulunmaz.*"[38] ifadesi ve Yörükan'ın ilkokul 3. sınıflar için hazırladığı kitapta yer alan *"Bütün Müslümanlar kardeştir. Hepiniz Allah nazarında müsâvisiniz.*"[39] ifadesi dinî aidiyet üzerinden kurulan *din kardeşliği ve eşitlik* konusunu beslemekte; toplumsal dayanışmanın ve güvenin temelini kardeşlik ilkesiyle açıklamaktadır. Aynı şekilde, Çığıraçan'ın ilkokul 5. sınıflar için hazırladığı kitapta yer alan "*Müslümanlıkta bütün insanlar, insan yaratılmış olması itibariyle müsavidirler.*"[40] ifadesi de eşitliği yalnızca dinî kimlikle değil, insan olma vasfıyla temellendirerek evrensel bir ahlak anlayışına kapı aralamaktadır.

Dinî ibadetlerde eşitlik, erken Cumhuriyet dönemi din dersi kitaplarında, bireyler arasında sosyal, ekonomik ya da statü temelli farklılıkların ibadet ortamında anlamını yitirdiği bir anlayışla işlenmiştir. İzmirli İsmail Hakkı'nın ortaokul 1. sınıflar için hazırladığı kitapta yer alan "*Haccın hikmeti meşruiyeti: Hac öyle bir ziyarettir ki insanı mukaddesâtı dinîyyeden haberdar ve vezâif-i ubûdiyyeti ravk eder. Zengin ile fakir arasında hiçbir imtiyaz bulunmayıp aralarında tam bir müsavât bulunduğunu temsil eder.*"[41] ifade de hac ibadeti üzerinden yapılan eşitlik vurgusu ise bu anlayışın

[38] Çığıraçan, *Türk Çocuğunun Din Kitabı, İlk Mektep 4*, 77.

[39] Yörükan, *İslam Dinî 3. Sınıf 1. Kitap*, 65.

[40] Çığıraçan, *Türk Çocuğunun Din Kitabı, İlk Mektep 5*, 16.

[41] İsmail Hakkı, *Din Dersleri*, 93.

somut ve görsel bir temsilidir. Aynı ders kitabında yer alan "*Zengin, fakir herkes birbirlerini bir renkte, bir kıyafette, bedevi bir kıyafette görünce bütün insanların Tanrı nezrinde müsâvi olduğunu anlar.*"[42] ifadesinde ise statü farklarının ortadan kalktığı ve herkesin aynı kıyafetle ibadet ettiği bu ortamda, adaletin eşit görünürlük ve ayrıcalıksızlık ilkeleriyle bütünleştiği vurgulanmaktadır. Benzer bir eşitlik anlayışı, Gölpınarlı'nın ilkokul 5. sınıflar için hazırladığı ders kitabında yer alan "*Müslümanların hepsi birbirine müsavidir. Hele bu müsavat, camilerimizde ne güzel görünür. Camiye giren kim olursa olsun boş bulduğu yere oturur.*"[43] ifadesinde de bulunmaktadır. Bu ifadede camide hiçbir ayrım gözetilmeksizin herkesin eşit haklara sahip olduğu, ibadet ortamının sınıfsal ayrıcalıklardan arındırılmış bir mekân olarak sunulduğu anlaşılmaktadır. Bu anlatımlar, dinî ibadetlerin yalnızca manevi değil, aynı zamanda eşitlikçi birer toplumsal deneyim olarak tasarlandığını ortaya koymaktadır.

Dinî hiyerarşinin reddedilmesi, erken Cumhuriyet dönemi din dersi kitaplarında eşitlik anlayışının temel dayanaklarından biri olarak öne çıkmıştır. Çığıraçan'ın ilkokul 3. sınıflar için hazırladığı ders kitabında yer alan "*Müslümanlıkta Hıristiyanların papazları gibi ayrıca din büyükleri yoktur. Herkes birdir.*"[44] ifadesi İslam'da ruhban sınıfının bulunmadığını açıkça ortaya koymakta ve tüm bireylerin din karşısında eşit konumda olduğunu vurgulamaktadır. Benzer şekilde "*İslamda din reisleri yoktur, çünkü din nazarında bütün Müslümanlar müsavidir.*"[45] ifadesi de aynı anlayışı pekiştirmektedir. Çığıraçan'ın 5. sınıflar için hazırladığı ders kitabında geçen "*CenabıHak, Arabı Türke, Türkü Aceme tercih etmez.*"[46] ve "*Dinîmizde herkes imam ve müezzin olabilir, imamlık ve müezzinlik bir imtiyaz değildir.*"[47] gibi ifadeler ise dinî görev ve rollerde hiçbir ayrıcalığın tanınmadığını, herkesin eşit düzeyde bu rolleri üstlenebileceğini ifade etmektedir. Bu anlatımlar, İslam dinînde hiyerarşik bir dinî sınıfın bulunmadığına işaret ederken, aynı zamanda Cumhuriyet'in sınıfsız toplum idealiyle de örtüşen bir eşitlik anlayışının dinî meşruiyetle desteklendiğini göstermektedir.

Sosyal adalet ise toplumdaki ekonomik ve sosyal farklılıkların reddedilmediği, ancak bu farklılıkların dayanışma ile dengelenmesi gerektiği anlayışına dayanmaktadır. İzmirli İsmail Hakkı'nın Ortaokul 1. sınıflar için kaleme aldığı kitapta yer alan "*İnsanlar arasında maîşetçe fark vardır. Böyle olması da herkes malca, maîşetçe müsâvî olsa işler muattal olur. Zengin işini gördürmek için fakire, fakir maîşetini temin için zengine muhtaçtır. İşte bu maîşet farkı insanlar arasında teâvüni icap ediyor. Hayat ancak içtimâi teâvün ile kâimdir.*"[48] cümleleri, ekonomik eşitsizliklerin sosyal yapının bir gereği olduğu, ancak bu eşitsizliklerin iş birliği ve yardımlaşma yoluyla toplumsal dengeye dönüşebileceği fikrini taşımaktadır.

Dinî sorumlulukta adalet ise bireylerin içinde bulundukları koşullara göre farklı yükümlülüklere sahip olabilecekleri anlayışıyla ele alınmıştır. İzmirli İsmail Hakkı'nın Ortaokul 1. sınıflar için hazırladığı din dersi kitabında yer alan "*Binâen aleyh oruç müslüman olmayana, deliye,*

[42] İsmail Hakkı, 95.

[43] Gölpınarlı, *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri Sınıf: 5*, 22.

[44] Çığıraçan, *Türk Çocuğunun Din Kitabı, İlk Mektep 3*, 9.

[45] Gölpınarlı, 4.

[46] Çığıraçan, *Türk Çocuğunun Din Kitabı, İlk Mektep 5*, 72.

[47] Çığıraçan, *Türk Çocuğunun Din Kitabı, İlk Mektep 5*, 37.

[48] İsmail Hakkı, 115.

çocuğa, darüsselamda olmadığı halde farz olduğunu bilmeyen cahile farz değildir. Hastaya, yolcuya ramazanda oruç tutmak farz değildir."[49] ifadesinde dinî sorumlulukların bireylerin akıl, yaş, sağlık ve bilgi düzeylerine göre farklılaştığını açıkça ortaya koymaktadır. Aynı kitapta yer alan **"***Zekât, zengin olan Müslümanın malından kırkta birini, seneden seneye Müslüman olan fakire temlik etmesidir.*"[50] ifadesi de ekonomik farklılıklara göre yükümlülüğün değiştiğini göstermekte; böylece adaletin, eşitlikten çok hakkaniyet ilkesine dayandığı vurgulanmaktadır.

Yörükan'ın ortaokullar için hazırladığı ders kitabında geçen, Hz. Muhammed'in farklı kabileler arasında güvenliği sağlamak amacıyla kurduğu antlaşmayı anlatan bölümde ise, *ahlaki adalet* üzerinden "*Hazreti Muhammed'in talebi üzerine Haşim ve Muttalip hanedanı ile zühre ve temîm ailelerinin reisleri Mekke arazisi dahilinde yerli, yabancı, hür veya köle her ferdi himaya etmeye ve bir taarruza düçar olurlarsa mutaarrızlardan tazminat-ı lazımıye almaya ahdetmişlerdir.*"[51] ifadesiyle toplumsal düzende karşılıklı sorumlulukların ve koruyuculuğun esas alındığı bir adalet modelini gözler önüne sermektedir. Benzer şekilde Yörükan'ın ilkokul 4. sınıflar için hazırladığı ders kitabında yer alan "*Peygamberimiz Mekke'ye girdiği zaman orada müşrikler vardı. Onlar evvelce peygamberimize çok zulüm ve cefa etmişlerdi. Bu sefer peygamberimizin eline düştüler. Peygamberimiz ne isterse onlara yapabilirdi. Fakat hiçbir şey yapmadı.*"[52] ifade de güçlü olanın adaleti merhametle birleştirmesi gerektiği düşüncesini yansıtarak, affedicilik üzerinden adaletin ahlaki boyutuna dikkat çekmektedir.

2.3. Hoşgörü

Cumhuriyet'in erken döneminde din dersi kitapları, yalnızca dinî kuralları öğretmekle kalmamış, aynı zamanda toplumsal barışı ve birlikte yaşama kültürünü destekleyen değerlerin aktarımında da önemli bir rol üstlenmiştir. Bu değerler arasında yer alan hoşgörü, din dersi kitaplarında farklılıkların kabulü, çoğulculuğun inşası, inanç özgürlüğü, insan onuruna saygı ve Türklerde hoşgörü alt temaları üzerinden işlenmiştir. Hoşgörü teması, kitaplarda özellikle bireyin inanç ve yaşam tarzı bakımından müdahale edilmeyen bir alanının olması gerektiği fikri üzerinden *inanç özgürlüğü*; toplumsal ilişkilerde güçlünün zayıfa karşı merhametli ve adil davranması gerektiği anlayışı üzerinden *insan onuruna saygı* ve Türklerin tarihsel mirası içerisinde farklı din, mezhep ve milletlere karşı gösterilen kapsayıcı tavrı üzerinden *Türklerde hoşgörü* konuları üzerinden işlenmiştir.

Hoşgörü teması Cumhuriyet'in erken döneminde din dersi kitaplarında yalnızca bireyler arası ilişkileri düzenleyen ahlaki bir ilke olarak değil, aynı zamanda toplumsal barışı sağlamaya yönelik tarihsel ve kültürel bir değer olarak sunulmuştur. *İnanç özgürlüğü*, bireyin dinî inancının tamamen kendi sorumluluğunda olduğu ve başkalarının inançlarına müdahale edilmemesi gerektiği anlayışı üzerinden şekillenmektedir. Çığıraçan'ın ilkokul 4. sınıflar için hazırladığı ders kitabında yer alan "*İslam dinînde herkes kendi itikâdında, kendi işinde sorulur, başkalarının itikadlarına, imanlarına karışmaya bir kimsenin hakkı yoktur. Türklerin eski bir darbımeseli vardır: her koyun kendi*

[49] İsmail Hakkı, *Din Dersleri*, 77.

[50] İsmail Hakkı, 113.

[51] Yörükan, *Din Dersleri Peygamberimiz*, 35.

[52] Yörükan, 14.

bacağından asılır."[53] ve "*Bir Müslümanın başkalarının itikadına, işine, giyinmesine, yaşamasına karışması doğru değildir.*"[54] ifadeleri, bireysel inanç ve yaşam tarzına müdahale etmemenin önemi vurgulanarak, dinîn birey ile Allah arasında bir sorumluluk ilişkisi olduğuna dikkat çekmektedir. Bu söylem, dinîn kamusal baskı aracı değil, kişisel vicdan alanı olduğunu öğretmeyi amaçlarken, öğrencilerde farklılıklara hoşgörüyle yaklaşma bilincini geliştirmeyi ve *çoğulculuğun inşasını* da desteklemeyi hedeflemiştir. Ancak bu teorik vurguya rağmen, Cumhuriyet'in ilk yıllarında uygulanan yasaklayıcı din politikaları, özellikle din eğitimi, dinî yaşantı, kılık-kıyafet gibi alanlarda bu hoşgörü söylemiyle çelişmiş; kitaplarda yer alan bireysel özgürlük vurgusu, dönemin siyasi pratiğinde tam karşılık bulamamıştır.[55] Bu durum, ders kitaplarında aktarılan ideallerle rejimin uygulamaları arasında dikkate değer bir çelişki doğurmuştur. Benzer biçimde Çığıraçan'ın ilkokul 5. sınıflar için hazırladığı ders kitabında yer alan "*İslam dinî kimsenin dinîne tecavüz etmez.*"[56] ifadesi de İslam'ın evrensel bir hoşgörü anlayışına sahip olduğu yönündeki tutumu pekiştirmektedir. Yörükan'ın ortaokullar için hazırladığı ders kitabında yer alan "*Hizmetçilerinize yediklerinizden yedirmeye, giydiklerinizden giydirmeye dikkat edinîz. Affedemeyeceğiniz bir hatayı işlerlerse onlardan ayrılmakla iktifâ edinîz. Onlar Allah'ın kullarıdır ve su-i muâmeleye şâyan değillerdir.*"[57] ifadede ise *insan onuruna saygı*, toplumsal ilişkilerdeki güç dengesizliklerine karşı duyarlılığı öne çıkarmaktadır. Bu ifadede özellikle sınıfsal konum farklılıklarına rağmen herkesin Allah'ın kulu olduğu vurgusuyla birlikte, muhataplara saygı, adalet ve merhametle davranılması gerektiğini öğretmektedir.

Türklerde hoşgörü ise tarihsel hafıza ve kültürel kimlik üzerinden kurulmuş bir toplumsal üstünlük anlayışıyla şekillendirilmiştir. Çığıraçan'ın ilkokul 4. sınıflar için hazırladığı ders kitabında yer alan "*Türkler Müslüman oldukları halde milyonlarca Hıristiyan ve Yahudi milletler Türk idaresi altında yıllarca yaşamışlardı. Çünkü Türkler müsamahakardırlar.*"[58] ifadesi ve Gölpınarlı'nın ilkokul 4. sınıflar için hazırladığı ders kitabında yer alan "*Türklerin din hususundaki müsamahaları hiçbir millette görülmemiştir. Kimsenin dinîne, fikrine, itikadına karışmazlardı.*"[59] ifadesi hoşgörüyü yalnızca bir dinî emir olarak değil, aynı zamanda *farklılıkların kabulü* ve *çoğulculuğun inşası* temalarıyla Türk milletinin tarihsel ve kültürel bir özelliği olarak yüceltmektedir. Bu yaklaşım, dinî çoğulculuğa ve birlikte yaşama kültürüne yönelik olumlu bir kimlik inşasını desteklemekte; öğrencilerin kendi ulusal geçmişleriyle gurur duymalarını amaçlamaktadır. Benzer şekilde aynı ders kitabında yer alan "*Türklerin eski bir darbımeseli vardır: her koyun kendi bacağından asılır. İslam dinî zahire bakar, iç yüzünü Allah'a bırakır, nitekim Türkler bir kimsenin arkadaşından söz söyledikleri zaman, dışını biz biliriz içini Allah bilir derler.*"[60] ifadesinde ise bu anlayışı sade ve doğrudan ifadelerle somutlaştırmakta, Türk hoşgörü geleneğinin bireysel özgürlükle uyumlu olduğu mesajını vermektedir.

[53] Çığıraçan, *Türk Çocuğunun Din Kitabı, İlk Mektep 4*, 11.

[54] Çığıraçan, 14.

[55] İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam 2* (Dergah Yayınları, 2017), 207.

[56] Çığıraçan, *Türk Çocuğunun Din Kitabı, İlk Mektep 5*, 19.

[57] Yörükan, *Din Dersleri Peygamberimiz*, 226.

[58] Çığıraçan, *Türk Çocuğunun Din Kitabı, İlk Mektep 4*, 93.

[59] Gölpınarlı, *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri Sınıf: 4*, 13.

[60] Gölpınarlı, 11-12.

2.4. Çoğulculuk ve Öteki

Farklı kimliklerle bir arada yaşama fikri, tarih boyunca hem toplumsal uyumun hem de çatışmanın belirleyici unsurlarından biri olmuştur. Bu çerçevede çoğulculuk ve öteki temaları, özellikle dinî ve kültürel kimliklerin biçimlendirilmesinde temel belirleyiciler arasında yer alır. Cumhuriyet'in erken döneminde hazırlanan din dersi kitaplarında da bu kavramların izleri açıkça görülmekte; farklı inanç, kültür ve kimliklere yönelik tutumlar, dönemin toplumsal idealine uygun olarak şekillendirilmektedir. Kitaplarda hem dinî hoşgörü hem de kültürel çeşitliliğe açıklık vurgulanmakta; ancak bu çoğulculuk anlayışı yer yer Türk kimliğinin merkezde konumlandırıldığı bir üstünlük söylemiyle de iç içe geçmektedir. Bu doğrultuda kitaplarda yer alan anlatımlar, çoğulculuk ve öteki temasını üç temel alt tema etrafında yapılandırmaktadır: *dinî çoğulculuk, kültürel çoğulculuk* ve *ulusal kimlik temelli ayrışma*. *Dinî çoğulculuk*, farklı inanç mensuplarına yönelik anlayışlı ve barışçıl bir yaklaşımı öne çıkarırken; *kültürel çoğulculuk*, İslam toplumu içinde yer alan farklı etnik grupların eşit ve meşru kabulüne dayanır. *Ulusal kimlik temelli ayrışma* ise Türk kimliğinin İslam dünyasında hem hoşgörünün hem de ilerlemenin taşıyıcısı olarak sunulması üzerinden kurulmaktadır.

Din dersi kitaplarında çoğulculuk ve öteki temaları hem İslam'ın evrensel değerleri hem de Cumhuriyet'in yurttaşlık anlayışıyla ilişkilendirilerek çok boyutlu bir biçimde ele alınmıştır. Bu kapsamda öncelikle dinî çoğulculuk, farklı inanç ve mezhep mensuplarına yönelik anlayışlı ve kapsayıcı bir yaklaşım üzerinden inşa edilmiştir. Çığıraçan'ın ilkokul 4. sınıflar için hazırladığı kitapta yer alan "*İslam dinînde insanlar hangi din, tebaa ve mezhepten olursa olsun bunların her birine karşı insanlık ve Müslümanlık dairesinde şefkat ve mülâyemetle iyi muamelede bulunmayı tavsiye eder.*"[61] ifadesinde tüm inanç gruplarına karşı şefkatli davranılması gerektiği öğütlenirken; aynı ders kitabında geçen "*Kendi dinînden olmayan bir kimse ile görüşmemeyi men değil, hem görüşmeye, hatta ileri gidip iyilik etmeye, yardım göstermeye bile müsaade ediyor.*"[62] cümlesi, dinler arası ilişkilerde yalnızca hoşgörüyü değil, aktif bir sosyal ilişkiyi ve yardımlaşmayı da teşvik etmektedir. Aynı zamanda, İzmirli İsmail Hakkı'nın ortaokul 1. sınıflar için hazırladığı kitapta geçen "*Mal ile yapılan ibadetlerdir ki, bunlar başka birini tevkil etmek caiz olur. Zekât gibi ki zekâtı vermek için başka birini, hatta Müslüman olmayan birini tevkil etmek caizdir.*"[63] gayrimüslimlerin de ibadet sürecine dolaylı biçimde katılabileceğini ortaya koyarak, İslam'ın toplumsal ilişkilerde esnek ve kapsayıcı bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir. Bunun yanında Çığıraçan'ın ilkokul 4. sınıflar için hazırladığı ders kitabında geçen "*Hazreti Peygamberimiz Medine'ye hicret edince en evvel yaptığı iş Medineliler ile Mekkeliler arasında kardeşlik, Gayrimüslimler ile Müslümanlar arasında barışıklık tesis etmek olmuştu.*"[64] ifadesinde de farklı inanç ve toplumsal kimlikler arasında barış, uzlaşı ve birlikte yaşam anlayışının inşasına işaret etmektedir. Gayrimüslimlerin varlığının tehdit ya da dışlanma konusu edilmemesi, aksine barışın bir parçası olarak görülmesi, çoğulcu bir siyasal ve sosyal düzen idealine gönderme yapar.

Kültürel çoğulculuk ise İslam'ın etnik ve coğrafi çeşitliliği kuşatıcı niteliğine odaklanmaktadır. Çığıraçan'ın ilkokul 4. sınıflar için hazırladığı ders kitabında yer alan "*Hülafayi Raşidinîn sonlarına*

[61] Çığıraçan, 22.
[62] Çığıraçan, 92.
[63] İsmail Hakkı, *Din Dersleri*, 8.
[64] Çığıraçan, 80.

doğru Musevî, İsevî, Mecusî, Saibî, Müşrik, Arap, Acem, Kıptî, Berberî, Zincî, Türk, Kürt, Rum, Ermeni milyonlarca halk dairesi İslam'a girmişti."[65] ve Gölpınarlı'nın ilkokul 5. sınıflar için hazırladığı ders kitabında yer alan "*Türklerden ve Araplardan başka İslam dinîne salik olan milletler de vardır: İranlılar, Afganlılar, Cavalılar, Hintlilerin ve Çinlilerin bir kısmı, Afrika ahalisinin çoğu Müslümandır. Müslüman milletler arasında maddeten ve manen en ziyade müterakki olan Türk milletidir. İslamlık yalnız Araplara mahsus olmadığından her millet Allah'ına kendi diliyle hitap eder, şükür dualarını kendi lisanile eda ederse daha kalbi ve samimi olacağı cihetle tesiri daha ziyade olur.*"[66] ifadeleri, İslam'ın tek bir kavme, dile ya da kültüre ait olmayan evrensel yapısını yansıtarak, farklı kültürel kimliklerin İslam toplumu içinde meşru ve eşit birer unsur olduğunu belirtir. Bu anlayış, çoğulculuğun yalnızca dinî değil, etnik ve kültürel düzlemde de içselleştirilmesi hedefiyle örtüşmektedir.

Bununla birlikte metinlerde öne çıkan bir diğer yapı ise *ulusal kimlik temelli ayrışma*dır. Burada Türk kimliği, yalnızca İslam toplumu içinde yer alan bir etnik unsur olarak değil, aynı zamanda ilerlemiş, medeni ve hoşgörülü bir kimlik olarak yüceltilmektedir. Çığıraçan'ın ilkokul 4. sınıflar için hazırladığı ders kitabında yer alan "*Türkler her milletten daha yüksek bulunmaya çalışmalıdır.*"[67] ifadesi Türk kimliğini yalnızca İslam'a hizmet eden bir unsur olarak değil, aynı zamanda üstün bir model olarak sunar. Bu durum, ötekini dışlamaktan çok, ötekinden ayrışan, onu geride bırakan bir ulusal idealin vurgulandığını göstermektedir. Çığıraçan'ın ilkokul 5. sınıflar için hazırladığı ders kitabında yer alan "*Doğru hareketlerinizle, doğru düşüncelerinizle, güzel terbiyenizle diğer dinlerde bulunanlara nümune olunuz. Onlarda Müslümanlar, Türkler ne iyi insanlardır diye sizi de dinînizi de sevsinler.*"[68] ifadesi de bu yaklaşımı desteklemekte; Müslümanın ve özellikle Türk Müslümanının, diğer dinlerden insanlara örnek olması gerektiği fikriyle bir değer üstünlüğü kurmaktadır.

2.5. Laiklik

Din ve vicdan özgürlüğü, bireyin herhangi bir dine inanma veya inanmama, inancını açıklama, ibadet etme ya da etmeme haklarını içeren temel bir demokratik özgürlük olarak kabul edilmektedir. Bu hak, bireyin manevi dünyasını şekillendirme iradesini güvence altına alması bakımından modern demokratik toplumların vazgeçilmez ilkeleri arasında yer almaktadır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde bu özgürlüğü kurumsal düzlemde güvence altına almayı amaçlayan temel ilke ise laikliktir. Laiklik, yalnızca din ve devlet işlerinin ayrılması değil; aynı zamanda devletin tüm inançlara eşit mesafede durarak inanç özgürlüğünü koruması anlamına gelmektedir. Bu yönüyle laiklik, bireysel vicdan alanının dokunulmazlığına dayanan din ve vicdan özgürlüğünün anayasal teminatı olarak görülmektedir.[69]

Laiklik, modern toplumlarda dinîn bireysel alanla sınırlandırılması ve kamusal düzenin akıl, bilim ve hukuka dayalı ilkelerle şekillendirilmesi anlayışına karşılık gelmektedir. Bu anlayış, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde temel bir ilke olarak benimsenmiş; eğitim politikalarına ve ders kitaplarına da yansıtılmıştır. Erken Cumhuriyet döneminde hazırlanan din

[65] Çığıraçan, 45.

[66] Gölpınarlı, *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri Sınıf: 5,* 4.

[67] Çığıraçan, 18.

[68] Çığıraçan, *Türk Çocuğunun Din Kitabı, İlk Mektep 5,* 16.

[69] Sümeyye Ulusoy, "Din ve Vicdan Hürriyeti ile Laiklik Çerçevesinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hukuki Statüsü", *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 18/1 (2023), 337-372. s 337.

dersi kitaplarında laiklik teması, *din ve dünya işlerinin ayrılması* ve *dinin vicdani bir olguya indirgenmesi* şeklinde iki alt tema üzerinden işlenmiştir. Bu bağlamda *din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılması* hem toplumsal düzeni sağlama amacıyla hem de modernleşme idealinin gereği olarak merkezî bir söylem hâline getirilmiştir. İlk olarak, Çığıraçan'ın ilkokul 5. sınıflar için hazırladığı ders kitabında yer alan *"Dünyaya ait işlerde nefsimizi, malımızı, hakkımızı, ırz ve namusumuzu başkalarının tecavüzünden korumak refah ve saadete erişmek için devletimiz asrın ve zamanın ihtiyacına göre kanunlar kor, bu koruma usulleri, kanunları zamanla değişir. Millet toplanır rey verir, kanun yapar, memleketin asayişini, saadetini temin eyler. Dünya işi demek olan bu işlere din hisleri karışırsa birçok işler karışır, yüz üstü kalır. Bununçün uyanık milletler dünya işlerini din işlerinden ayırmışlardır."*[70] ifadesiyle, devletin düzenleyici gücünün kaynağının dinî hükümler değil, çağın gereklerine göre şekillenen insan aklı ve halk iradesi olduğu belirtilmektedir. Yine bu ifadede, laikliğin, halk egemenliği ve demokratik katılım gibi temel ilkelerle ilişkilendirildiğini göstermektedir.

Gölpınarlı'nın ilkokul 5. sınıflar için hazırladığı kitapta yer alan "Anlıyorsunuz ya din işi başka, dünya işi büsbütün başka. Halbuki evvelce din işlerini gören kimseler, dünya işlerini de görmeye kalkarlardı."[71] ifadesi ve Yörükan'ın ilkokul 5. sınıflar için hazırladığı ders kitabında yer alan "Din ile dünya işlerini karıştırırsak hayatımızın düzgünlüğü bozulur."[72] ifadeleri ise; dinî alan ile dünyevi alan arasında kesin ve zorunlu bir sınır çizilmesi gerektiği düşüncesinin sade bir dille öğrencilere aktarılmasını hedeflemektedir. Öte yandan, Gölpınarlı'nın ilkokul 5. sınıflar için hazırladığı ders kitabından yer alan "Halbuki siz de bilirsiniz ki din, vicdan işidir. Bir adam Allah'la peygambere inanınca Müslüman olmuş olur. Onun bu itikadının, imanının dünya işleriyle hiçbir alakası yoktur."[73] ifadesiyle *dinin vicdani bir olguya indirgenmesi* üzerinden; bireysel inanç ile kamusal hayatın birbirinden ayrılması gerektiği savunulmaktadır. Son olarak Yörükan'ın ilkokul 5. sınıflar için hazırladığı ders kitabında yer alan "Din işleri ile dünya işlerini birbirine karıştırmaktan, şu misallerde olduğu gibi binlerce fenalık çıkmıştır. Bunun için peygamberimiz bunu fenalıklara sapmayalım diye, din ve dünya işlerini daha kendi zamanında ayırmıştır."[74] ifadesiyle ise; Hz. Muhammed'e atıf yapılarak laikliğe dinî meşruiyet kazandırılmakta, bu ilkenin sadece Batı menşeli bir uygulama değil, İslam'ın kurucu döneminde de örneği bulunan bir ilke olduğu savunulmaktadır.

2.6. İnsan Hakları ve Özgürlükleri

Modern vatandaşlık anlayışının temel bileşenlerinden biri olan insan hakları ve özgürlükleri, Cumhuriyet'in erken döneminden itibaren eğitim yoluyla bireylere kazandırılmak istenen değerler arasında yer almıştır. Bu dönemde hazırlanan din dersi kitaplarında da insanın doğuştan sahip olduğu haklara ve özgürlük alanlarına ilişkin vurgular hem dinî öğretiler hem de toplumsal dönüşüm hedefleriyle uyumlu biçimde yapılandırılmıştır. Ancak dönemin siyasal koşulları ve din dersi kitaplarının tematik sınırları dikkate alındığında, seçme-seçilme hakkı, ifade özgürlüğü veya hukukun üstünlüğü gibi modern demokratik sistemlerin temel bileşenleri

[70] Çığıraçan, *Türk Çocuğunun Din Kitabı, İlk Mektep 5*, 22-23.
[71] Gölpınarlı, *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri Sınıf: 5*, 16-17.
[72] Yörükan, *İslam Dinî 5. Sınıf 3. Kitap*, 15.
[73] Gölpınarlı, 18.
[74] Yörükan, 16.

olan hak ve özgürlüklere doğrudan yer verilmediği görülmektedir. Bunun yerine kitaplarda öne çıkan en belirgin alt tema *bireysel özgürlük* olmuştur. Bireyin esaretten kurtulmuş olması yalnızca fiziksel bir durum olarak değil; aynı zamanda dinî sorumluluklarını yerine getirebilmesi için gerekli bir ön koşul olarak tanımlanmış ve özgürlük, ibadet edebilmenin zemini olarak sunulmuştur.

İzmirli İsmail Hakkı'nın ortaokul 1. sınıflar için hazırladığı kitapta yer alan "Namazın vücubunun şartları şunlardır: Hür olmak..."[75], "Hacca vacip olunmanın şartları şunlardır: Hür olmak..."[76], "Kurban kesmenin vacip olmasının şartları şunlardır: Hür olmak..."[77] ve "Sadaka-ı Fıtrın vacip olmasının şartları: Hür olmak..."[78] ifadeleri bireyin özgürlüğünü yalnızca dünyevi bir hak olarak değil, aynı zamanda dinî yükümlülüklerin yerine getirilmesinde esas teşkil eden bir önkoşul olarak sunmaktadır. Öte yandan Mehmet Ziya'nın ortaokul 1. sınıflar için hazırladığı kitapta yer alan "Hürriyet: Esir olmamak demektir."[79] ifadesiyle bu kavramın açık ve didaktik bir tanımı yapılmakta; öğrenciye, özgürlüğün somut bir karşılığı olduğu aktarılmaktadır. Bu tanım, bireyin özgürlük hâlini yalnızca soyut bir değer olarak değil, sosyal statüyle ilişkili bir yaşam biçimi olarak kavramasına imkân tanımaktadır.

Sonuç

Bu araştırma, Cumhuriyet'in ilk yıllarında yayımlanan din dersi kitaplarında demokratik değerlerin nasıl temsil edildiğini ortaya koyarken, bu temsil biçimlerinin dönemin ideolojik yönelimiyle ne ölçüde örtüştüğünü de değerlendirmektedir. Elde edilen bulgular, din dersi kitaplarının yalnızca dinî bilgilerin aktarımıyla sınırlı kalmadığını; aksine Cumhuriyet rejiminin temel değerlerini dinî referanslarla meşrulaştırarak yeni bir yurttaşlık anlayışı inşa etmeyi amaçladığını göstermektedir. Bu durum, özellikle Arslan'ın[80] "tahakküm paradigması" olarak kavramsallaştırdığı erken Cumhuriyet dönemi din politikalarının, eğitim materyalleri aracılığıyla halkı denetim altında tutma ve rejimin meşruiyetini güçlendirme amacı taşıdığı tespitleriyle örtüşmektedir. Arslan'ın da belirttiği üzere, devletin din üzerindeki düzenleyici tavrı yalnızca kurumsal değil, eğitim yoluyla bireylerin zihinsel dünyasına müdahale edecek biçimde şekillendirilmiştir.

Benzer biçimde, Gürses ve Pazarcı'nın[81] yurttaşlık bilgisi kitaplarını merkeze alan çalışmaları da demokratik kavramların siyasal iktidarın yönlendirmesiyle idealize edildiğini ve toplumu belli değerler etrafında şekillendirme aracı olarak kullanıldığını ortaya koymuştur. Bu bağlamda, erken Cumhuriyet döneminde halk egemenliği, eşitlik ve katılım gibi kavramların ders kitaplarında yoğun biçimde vurgulanması, siyasal uygulamalarda ise sınırlı kalması dikkat çekicidir. Bu çelişki, yaptığımız çalışmanın temel bulgularıyla birebir örtüşmektedir. Ders

[75] İsmail Hakkı, *Din Dersleri,* 59.

[76] İsmail Hakkı, 90-91.

[77] İsmail Hakkı, 110.

[78] İsmail Hakkı, 129.

[79] Mehmet Ziya, *Hasenât*, Tab' ve Naşir: İbrahim Hilmi, Kitaphane-i Hilmi, (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1342), 56.

[80] Arslan, "Tahakkümden Denetime: 1925-1960 Yılları Arasında Türkiye'de Uygulanan Din Politikaları".

[81] Gürses - Pazarcı, "Siyasal Gündemin Yurttaşlık Kavramına Etkileri: Ders Kitapları Üzerinden Bir İnceleme".

kitaplarında halkın siyasal katılımı ve özgürlüğü öne çıkarılsa da bu değerlerin siyasal düzlemde kurumsallaştırılamadığı görülmektedir.

Ceylan ve Korkmaz'ın[82] Sosyal Bilgiler ders programları üzerine yaptıkları eleştirel analizde, çoğulculuk temasının programlarda yer aldığı ancak yüzeysel ve yönlendirici biçimde işlendiği vurgulanmıştır. Bu çalışmadaki bulgular da bu tespiti doğrular niteliktedir. Din dersi kitaplarında çoğulculuk ve hoşgörü değerleri sıkça yer almakta; fakat bu değerler genellikle Türk kimliğinin yüceltildiği ve merkeze alındığı bir söylemle birlikte sunulmaktadır. Dolayısıyla çoğulculuk, farklılıkların olduğu kadar, "öteki"nin merkez kimliğe tabi olmasıyla anlam kazanan sınırlı bir kapsayıcılıkla ele alınmaktadır.

Laiklik temasına ilişkin bulgular ise Özakın'ın[83] tarihsel analizleriyle paralellik arz etmektedir. Özakın, laikliğin ders kitaplarında zamanla farklı biçimlerde temsil edildiğini ortaya koyarken, bu araştırma laikliğin erken Cumhuriyet döneminde açık biçimde toplumsal düzenin ve ilerlemenin teminatı olarak sunulduğunu göstermektedir. Kitaplarda yer verilen din işlerinin vicdan alanına, dünya işlerinin akla ve bilime bırakılması gerektiği yönündeki ifadeler, yalnızca anayasal bir düzenlemeyi değil, aynı zamanda ideolojik bir yönelimi temsil etmektedir. Bu da laikliğin pedagojik bir norm olarak eğitim aracılığıyla içselleştirilmesinin hedeflendiğini göstermektedir.

Ayrıca bu çalışmanın bulguları, Mustafa Adak'ın[84] Cumhuriyet'in ilk on yılına (1923–1933) ait ilkokul din dersi kitapları üzerine yaptığı inceleme ile belirli açılardan örtüşmekte, belirli açılardan ise ayrışmaktadır. Adak'ın çalışmasında, *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri* kitaplarının cumhuriyetçilik, halkçılık, laiklik ve inkılapçılık gibi ideolojik ilkeleri öğrencilere kazandırmayı amaçladığı, bu ilkelerin dinî referanslarla meşrulaştırıldığı tespit edilmiştir. Benzer şekilde, bu araştırmada da laiklik, cumhuriyet ve katılım gibi demokratik değerlerin dinî içerikle desteklenerek öğrencilere aktarıldığı görülmektedir. Ancak mevcut çalışmanın bulguları, söz konusu ideolojik aktarımın yalnızca yapısal düzeyde değil, değer eğitimi yoluyla öğrencinin zihinsel dünyasında nasıl inşa edilmeye çalışıldığını da ortaya koymaktadır. Özellikle istişare, dinî hiyerarşinin reddi, sosyal adalet ve ibadetlerde eşitlik gibi alt temalar aracılığıyla demokratik değerlerin bireysel düzlemde nasıl anlam kazandığı analiz edilmiştir. Bu yönüyle Adak'ın siyasal yapı ve ideoloji odaklı yaklaşımı, bu çalışmada öne çıkan pedagojik ve değer merkezli söylem analizleriyle tamamlayıcı niteliktedir. Her iki çalışma, erken Cumhuriyet döneminde din dersi kitaplarının ideolojik çok katmanlı yapısını farklı düzlemlerde inceleyerek birbirini destekleyen özgün katkılar sunmaktadır.

Erken Cumhuriyet dönemiyle ilgili bu değerlendirmelerin ardından, çalışmanın bulgularını günümüz ders kitaplarında yapılan benzer tematik analizlerle karşılaştırmak, değer aktarımındaki süreklilik ve dönüşümü anlamak açısından önemli bir fırsat sunacaktır. Kaymakcan ve Meydan'ın[85] Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları üzerine yaptığı analiz,

[82] Ceylan - Korkmaz, "Çoğulculuk ve Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programları (1924-2018): Eleştirel Bir Analiz".

[83] Özakın, *İlk ve Ortaöğretim Ders Kitaplarında Laiklik*.

[84] Adak, *1923-1933 Yılları Arasında İlkokullarda Okutulan Din Dersi Kitaplarında Eğitim-Siyaset İlişkisi (Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri 3-4-5 Örneği)*.

[85] Kaymakcan - Meydan, "Demokratik Vatandaşlık ve Din Öğretimi: Yeni Yaklaşımlar ve Türkiye'de DKAB Dersleri Bağlamında Bir Değerlendirme".

güncel müfredatın hoşgörü, insan onuru, katılım gibi demokratik vatandaşlık değerlerini desteklemeyi amaçladığını ortaya koymuştur. Bu değerlerin özellikle yapılandırmacı eğitim yaklaşımıyla birlikte daha somut ve öğrenci merkezli biçimde işlendiği ifade edilmektedir. Benzer şekilde Osmanoğlu'nun[86] hoşgörü ve birlikte yaşama kültürü üzerine yaptığı çalışmada, farklı inançlara saygı gibi değerlerin kitaplarda kısmen temsil edildiği, ancak anlatım çeşitliliği ve kapsayıcılık bakımından bazı eksikliklerin devam ettiği belirtilmiştir. Fatih Kaya'nın[87] insan hakları teması üzerine yaptığı analizde de din ve vicdan özgürlüğüne yer verildiği, ancak ekonomik ve sosyal haklar gibi alanların ihmal edildiği gözlemlenmiştir.

Bu karşılaştırmalar ışığında, erken Cumhuriyet dönemiyle günümüz arasında belirgin bir dönüşüm olduğu söylenebilir. Bu çalışmanın ortaya koyduğu üzere, 1924–1930 yılları arasında yayımlanan din dersi kitaplarında demokratik değerler sistemli biçimde işlenmiş; ancak bu değerler siyasal düzlemde tam karşılık bulamamıştır. Diğer bir ifadeyle, özgürlük, eşitlik, halk egemenliği gibi kavramlar pedagojik metinlerde idealize edilirken, dönemin otoriter siyasal yapısı bu ideallerle örtüşmemiştir. Buna karşılık, günümüz ders kitaplarında yer alan demokratik değerler, her ne kadar anlatım biçimi açısından zaman zaman sınırlı kalsa da siyasal sistemin çok partili yapısı, temel hak ve özgürlüklerin anayasal güvenceye kavuşturulmuş olması gibi nedenlerle eğitimde verilen değerlerle siyasal pratik arasındaki mesafe azalmıştır.

Sonuç olarak, bu çalışma, Cumhuriyet'in ilk yıllarında din dersi kitaplarının demokratik değerleri hem İslamî hem de Cumhuriyetçi söylemlerle meşrulaştırarak öğrencilere kazandırmaya çalıştığını ortaya koymaktadır. Ancak bu aktarım, siyasal pratiğin otoriter yapısıyla çelişmiş; ders kitaplarında sunulan değerler ideal düzeyde kalmıştır. Buna karşılık günümüzde yapılan araştırmalar, eğitimde yer verilen demokratik değerlerin siyasal yaşamla daha fazla uyum içinde olduğunu göstermektedir. Kaymakcan ve Meydan[88] güncel DKAB kitaplarında insan onuru, hoşgörü ve katılım gibi demokratik vatandaşlık değerlerinin yapılandırmacı anlayışla desteklendiğini belirtmektedir. Benzer şekilde Osmanoğlu[89], kitaplarda hoşgörü ve birlikte yaşama kültürüne yönelik olumlu temsiller bulunduğunu, ancak çeşitliliğe dair yeterli duyarlılığın geliştirilmediğini vurgulamıştır. Kaya[90] ise din ve vicdan özgürlüğüne yer verildiğini, ancak sosyal ve ekonomik hakların ihmal edildiğini tespit etmiştir. Bu çalışmalar, günümüzde eğitimde işlenen demokratik değerlerin siyasal yapı ve anayasal güvencelerle daha fazla örtüştüğünü ortaya koymaktadır. Bu durum, değer aktarımının tarihsel bağlamdan bağımsız düşünülemeyeceğini ve her dönemin siyasal gerçekliğiyle yakından ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle araştırma, yalnızca tarihsel bir inceleme değil; aynı zamanda eğitimde değer inşasının sürekliliğini ve dönüşümünü anlamaya katkı sunan özgün bir çalışma olarak değerlendirilmelidir.

[86] Osmanoğlu, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hoşgörü ve Birlikte Yaşama Kültürü".

[87] Kaya, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında İnsan Hakları Üzerine Bir Çözümleme".

[88] Kaymakcan - Meydan, "Demokratik Vatandaşlık ve Din Öğretimi: Yeni Yaklaşımlar ve Türkiye'de DKAB Dersleri Bağlamında Bir Değerlendirme".

[89] Osmanoğlu, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hoşgörü ve Birlikte Yaşama Kültürü".

[90] Kaya, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında İnsan Hakları Üzerine Bir Çözümleme".

Kaynakça | References

Adak, Mustafa. *1923-1933 Yılları Arasında İlkokullarda Okutulan Din Dersi Kitaplarında Eğitim-Siyaset İlişkisi (Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri 3-4-5 Örneği)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Arslan, Hüseyin. "Tahakkümden Denetime: 1925-1960 Yılları Arasında Türkiye'de Uygulanan Din Politikaları". *İnsan & Toplum Dergisi*, 1-24.

Aşyrov, Arslan. *Türkiye ve Türkmenistan Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında İnsan Hakları ve Demokrasi Kavramlarının Karşılaştırılması*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. Dem Yayınları, 3. Basım, 2014.

Ceylan, Mustafa - Korkmaz, Hünkar. "Çoğulculuk ve Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programları (1924-2018): Eleştirel Bir Analiz". *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/12 (2021), 469-499.

Creswell, John W. *Araştırma Deseni*. çev. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 3. Basım, 2017.

Çayır, Kenan. *"Biz" Kimiz? Ders Kitaplarında Kimlik, Yurttaşlık, Haklar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2014.

Çığıraçan, İbrahim Hilmi. *Türk Çocuğunun Din Kitabı, İlk Mektep 3*. İstanbul: Hilmi Kütüphanesi, Marifet Matbaası, 1929.

Çığıraçan, İbrahim Hilmi. *Türk Çocuğunun Din Kitabı, İlk Mektep 4*. İstanbul: Hilmi Kütüphanesi, Marifet Matbaası, 1929.

Çığıraçan, İbrahim Hilmi. *Türk Çocuğunun Din Kitabı, İlk Mektep 5*. İstanbul: Hilmi Kütüphanesi, Marifet Matbaası, 1929.

Demirel, Gamze. *Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında Yer Alan Kök Değerler*. Bartın: Bartın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Erdoğan, Mustafa. *Anayasal Demokrasi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2001.

Gölpınarlı, Muallim Abdülbaki. *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri Sınıf: 4*. İstanbul: Ahmet Kamil ve Şeriki Matbaası, Sahip ve Naşiri: Tefeyyüz Kitaphanesi, 1929.

Gölpınarlı, Muallim Abdülbaki. *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri Sınıf: 5*. İstanbul: Şirketi Mürettebiye Matbaası, Sahip ve Naşiri: Tefeyyüz Kitaphanesi, 1929.

Güngör, Erol. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995.

Gürses, Fatma - Pazarcı, Nilgün Gürkan. "Siyasal Gündemin Yurttaşlık Kavramına Etkileri: Ders Kitapları Üzerinden Bir İnceleme". *Devlet, Hukuk ve Yurttaş*. Düzce, 2010.

Haklı, Feride Oya. *Cumhuriyetin İlk Yıllarındaki Din Dersi Kitaplarının Din Eğitimi Politikaları Açısından Değerlendirilmesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

İnal, Kemal. *Eğitim ve İktidar*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 1. Baskı., 2004.

İzmirli İsmail Hakkı. *Din Dersleri*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1341.

Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam 2*. Dergah Yayınları, 2. Basım, 2017.

Karaata, Sultan Fidan. *İlkokul Türkçe Ders Kitaplarındaki Metinlerin Kök Değerler Açısından İncelenmesi*. Burdur: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Kaya, Fatih. "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında İnsan Hakları Üzerine Bir Çözümleme". *Mavi Atlas Dergisi* 1/7 (2019), 274-298.

Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. "Demokratik Vatandaşlık ve Din Öğretimi: Yeni Yaklaşımlar ve Türkiye'de DKAB Dersleri Bağlamında Bir Değerlendirme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 29-53.

Kılınç, Aziz - Tunçbilek, Gamze. "Türkçe Ders Kitaplarındaki Hak ve Özgürlükler Temasının Demokrasi Eğitimi Açısından İncelenmesi". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/17 (2012), 259-270.

Osmanoğlu, Cemil. "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hoşgörü ve Birlikte Yaşama Kültürü". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/15 (2012), 55-78.

Özakın, Gülsün. *İlk ve Ortaöğretim Ders Kitaplarında Laiklik*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2024.

Özdemir, Saliha. *2016-2017 Eğitim Öğretim Yılında 4., 5., 6. ve 7. Sınıflarda Okutulan Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında Demokrasi ve İnsan Hakları Kavramlarına Yer Verilme Düzeyinin İncelenmesi*. Erzincan: Erzincan Üniveristesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Sürücü, Tahir. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Ders Kitaplarının Kök Değerler Açısından İncelenmesi*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Ulusoy, Kadir. *Lise Tarih Programında Yer Alan Geleneksel ve Demokratik Değerlere Yönelik Öğrenci Tutumlarının ve Görüşlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Ulusoy, Sümeyye. "Din ve Vicdan Hürriyeti ile Laiklik Çerçevesinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hukuki Statüsü". *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 18/1 (2023), 337-372.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Basım, 2018.

Yıldırım, Kübra Beşer. *6. Sınıf Türkçe Ders Kitaplarında Yer Alan Metinlerin Kök Değerler Açısından İncelenmesi ve Öğretmen Görüşlerinin Alınması*. İstanbul: Maramara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Yörükan, Yusuf Ziya. *Din Dersleri Peygamberimiz*. İstanbul: Türk Matbaası, Kanaat Kütüphanesi., 1926.

Yörükan, Yusuf Ziya. *İslam Dini 3. Sınıf 1. Kitap*. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi Letafet Matbaası, 1927.

Yörükan, Yusuf Ziya. *İslam Dini 4. Sınıf 2. Kitap*. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi Türk Matbaası, 1927.

Yörükan, Yusuf Ziya. *İslam Dini 5. Sınıf 3. Kitap*. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi Letafet Matbaası, 1927.

Ziya, Mehmet. *Hasenât*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, Tab' ve Naşir: İbrahim Hilmi, (Kitaphane-i Hilmi),1342.

Ziya, Mehmet. *Siyer-i Nebi*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, Tab' ve Naşir: İbrahim Hilmi, (Kitaphane-i Hilmi), 1926.

Rüknü'l-İslam Cüveynî ve el-Cem' ve'l-Fark Adlı Eseri*

Osman Matpan
0000-0001-6294-8268 | o.matpan@alparslan.edu.tr
Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Muş, Türkiye
ROR ID: 009axq942

Öz

Fıkıh ilmi, hicri ikinci asırdan itibaren yazılı metinlerle şekillenmeye başlamış ve zamanla şerhler, haşiyeler ile zengin bir literatüre sahip olmuştur. Fıkıh ilminin bu zengin külliyatı içinde görünüşte benzer ancak hüküm açısından farklılık gösteren meseleler ortaya çıkmıştır. Hicri dördüncü asırdan itibaren bu farkları işleyen müstakil eserler ortaya çıkmaya başlamış ve bu yöneliş fıkıh ilminin alt bir dalı olarak furûk ilminin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Bu çalışma, hicri IV. asırda yaşamış olan Şâfiî fakihi Ebû Muhammed Rüknü'l-İslâm el-Cüveynî'nin (ö. 438/1047) hayatı ve onun *el-Cem' ve'l-fark* adlı eserinin tanıtılması ve furûk ilmindeki yerinin değerlendirilmesini ele alacaktır. Ancak bunun furûk ilmi hakkında ön bilgiyi gerektirmesi sebebiyle bu ilmin kavramları ve literatürü hakkında bilgi verilecektir. Çalışmada Cüveynî *ve el-Cem' ve'l-fark* adlı eseri amaçlandığından furûk ilmi ile ilgili genel bilgiler sınırlı tutulacaktır. Çalışma, *el-Cem' ve'l-fark* adlı eserin furûk literatürü içindeki yeri, yöntemi, içeriği ve furûk-u fıkhiyye ilmi açısından önemini incelemektedir. Bunun yanında, furûk eserlerinin hangi metotlarla yazıldığı ve Cüveynî'nin eserinin sonraki âlimler üzerindeki etkisi de tespit edilmiştir. Konu hakkında yapılan literatür taraması sonucunda, alanda daha önce gerçekleştirilmiş bir takım akademik çalışmalar tespit edilmiştir. Fakat bu çalışmaların bir kısmının belirli bir furûk-u fıkhiyye eserinin tahkiki, bir kısmının ise belirli bir eserde furûk-u fıkhiyye veya furûk-u fikhiyye literatürü şeklinde olduğu görülmüştür. Rüknü'l-İslâm Cüveynî'nin *el-Cem' ve'l-fark* adlı eseri üzerine yapılmış herhangi bir akademik çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışmada ise Cüveynî'nin hayatı ve onun *el-Cem' ve'l-fark* adlı eserinin tanıtılması ve furûk ilmindeki yerinin değerlendirilmesi üzerinde duracaktır. Ayrıca, eserin sonraki fakihler üzerindeki etkisi değerlendirilecek ve furûk ilmine katkısı ele alınacaktır. Furûk ilmi, fıkıh ilmi içerisinde hükümlerin temellendirilmesini ve ictihâd melekesinin geliştirilmesini sağlayan önemli bir disiplin olarak kabul edilmiştir. *el-Cem' ve'l-fark*, günümüze ulaşan en eski Şâfiî furûk eserlerinden biri olup, klasik fıkıh konularının tamamında toplam 1223 mesele içermektedir. Eserde, meselelerin farkları açıklanırken Nass, İcma ve Kıyas gibi delillerin sıralamasına dikkat edilmiştir. Araştırmada tarihsel ve karşılaştırmalı analiz yöntemleri kullanılmıştır. Öncelikle Rüknü'l-İslâm Cüveynî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve yetiştiği ortam incelenmiş, ardından furûk ilminin tarihî süreçteki gelişimi ele alınmıştır. *el-Cem' ve'l-fark* adlı eserin içeriği ve yöntemi detaylandırılarak, furûk ilmi çerçevesinde nasıl bir sistematiğe sahip olduğu analiz edilmiştir. Çalışma, klasik fıkıh eserleri ve modern akademik kaynaklar ışığında nitel bir analiz yöntemi ile gerçekleştirilmiştir. Eser, furûk literatüründeki diğer eserlerle karşılaştırılarak ele alınmıştır. Çalışmada *el-Cem' ve'l-fark* adlı eserin Şâfiî mezhebinin günümüze ulaşan en eski furûk eseri olduğu tespit edilmiştir. Şâfiî mezhebine mensup bir fakih olan el-Cüveynî, eserinde Hanefî ve Malikî mezheplerine de atıfta bulunmuş, mukayeseli bir fıkıh yöntemi izlemiştir. Rüknü'l-İslâm Cüveynî'nin eseri, Şâfiî mezhebinin önde gelen alimleri ile diğer mezhep alimleri tarafından sıkça referans alınmış. Furûk eserleri genel olarak fürû', kavâid ve karma olmak üzere üç metotla kaleme alınmış olup, bunlardan fürû' metodu en yaygın olanıdır. Furûk ilmi, kavâid-i fıkhiyye, davâbıt, eşbâh ve nezâir ve ilm-i hilâf gibi fıkıh ilimleriyle yakından ilişkilidir. Bu çalışma, furûk ilminin fıkıh disiplini içindeki konumuna ve önemini değinerek Cüveynî'nin eserinin furûk ilmindeki konumunu tespit etmeyi hedeflemektedir. Cüveynî'nin *el-Cem' ve'l-fark* adlı eserinin furûk ilminin sistemleşmesine ve fıkhî meselelerin mukayeseli olarak ele alınmasına katkı sunduğu görülmektedir. Eserin, ictihâd sistematiğinin gelişmesine katkı sunduğu ve mezhepler arası etkileşimi artırdığı görülmüştür. Bu çalışma, furûk ilminin

gelişimini ve *el-Cem‘ ve'l-fark*'ın fıkıh literatürü içindeki yerini detaylı bir şekilde analiz ederek, literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Furûk-u Fıkhiyye, Rüknü'l-İslâm el-Cüveynî, Cem', Fark, Şâfiî Mezhebi

Atıf Bilgisi

Matpan, Osman. "Rüknü'l-İslam Cüveynî ve el-Cem‘ ve'l-Fark Adlı Eseri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 748-774. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1679474

Geliş Tarihi	18.04.2025
Kabul Tarihi	23.08.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	*Bu çalışma Prof. Dr. Mehmet Birsin danışmanlığında 2021 tarihinde sunduğumuz "Ebu Muhammed Rüknü'l-İslâm Abdullâh b. Yûsuf b. Abdillâh el-Cüveynî ve el-Cem ve'l-Fark Adlı Eseri" başlıklı doktora seminerinin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology 12/2 (September 2025), 748-774 | Research Article

Rukn al-Islam al-Juwayni and His Book al-Jam‘ wa’l-Fark*

Osman Matpan
0000-0001-6294-8268 | o.matpan@alparslan.edu.tr
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Muş, Türkiye
ROR ID: 009axq942

Abstract

Islamic jurisprudence (fiqh) began to take shape with written texts from the second century of the Hijri calendar, eventually developing a rich literature through commentaries and glosses. Within this vast corpus of jurisprudential scholarship, cases that appear similar but differ in legal rulings have emerged. From the fourth century Hijri onwards, independent works began to be written that examined these differences, leading to the establishment of furūq (distinctions) as a sub-discipline within fiqh. This study aims to introduce the life of Abū Muḥammad Rukn al-Islām al-Juwaynī, a Shāfiʿī jurist from the fourth Hijri century, and to analyze his work al-Jamʿ wa’l-Farq, evaluating its significance within the discipline of furūq. Since an understanding of this work requires prior knowledge of the science of furūq, an overview of its concepts and literature will be provided. However, as the primary focus of this study is al-Juwaynī and his work al-Jamʿ wa’l-Farq, general information on furūq will be kept limited. The study examines the place of al-Jamʿ wa’l-Farq within the furūq literature, its methodology and content, and its importance in the field of furūq-fiqh. Additionally, it explores the methods employed in writing furūq works and investigates the influence of al-Juwaynī’s work on subsequent scholars. A literature review has identified several previous academic studies in the field. However, many of these works focus on the critical edition of specific furūq-u fiqhiyya texts, furūq-u fiqhiyya within a particular work, or the broader furūq-u fiqhiyya literature. No prior academic study has been found that specifically examines Rukn al-Islām al-Juwaynī’s al-Jamʿ wa’l-Farq. This study, therefore, aims to introduce al-Juwaynī’s life and his work, evaluating its place within the furūq discipline. Furthermore, it assesses the impact of this work on later jurists and its contributions to the science of furūq. The science of furūq is regarded as an essential discipline within fiqh, as it facilitates the rationalization of legal rulings and the enhancement of ijtihād (reasoning) capabilities. Al-Jamʿ wa’l-Farq is one of the earliest surviving Shāfiʿī furūq works, covering 1,223 jurisprudential issues across classical fiqh topics. The work clearly outlines the differences between various cases, following the order of evidence sources like scriptural texts (naṣṣ), consensus (ijmāʿ), and analogy (qiyās). This research employs historical and comparative analysis methods. It begins by examining the life, scholarly contributions, and intellectual milieu of Abū Muḥammad Rukn al-Islām al-Juwaynī. This phase is followed by an exploration of the historical development of the science of furūq. This study then delves into the content and methodology of al-Jamʿ wa’l-Farq, analyzing its systematic approach within the framework of furūq science. This research is conducted through a qualitative analysis, utilizing classical fiqh texts and modern academic sources. Al-Jamʿ wa’l-Farq is examined in comparison with other furūq works, assessing its influence on later jurists. While al-Juwaynī adhered to the Shāfiʿī school, his work also references the Ḥanafī and Mālikī schools, employing a comparative fiqh methodology. The work of al-Juwaynī has been frequently cited by later jurists and utilized by both Shāfiʿī and non-Shāfiʿī scholars. Furūq works are generally written following three main methodologies: furūʿ (branches of law), qawāʿid (legal maxims), and a hybrid approach. Among these, the furūʿ method is the most used. The discipline of furūq is closely related to qawāʿid fiqhiyya (legal maxims), ḍawābiṭ, ashbāh wa naẓāʾir, and ʿilm al-khilāf (the science of legal disputes). This study underscores the role and significance of furūq within fiqh and demonstrates how al-Juwaynī’s al-Jamʿ wa’l-Farq contributed to the systematization of furūq and the comparative analysis of jurisprudential issues. The study further highlights the work’s role in advancing the methodology of ijtihād and fostering inter-sect interactions.

Ultimately, this study aims to contribute to the academic literature by providing a comprehensive analysis of the development of furūq and the position of al-Jamʿ wa'l-Farq within Islamic law.

Keywords

Islamic Law, Fiqh Differences, Rukn al-Islam al-Juwayni, Combination, Differences, Shafi'i Madhhab

Citation:

Matpan, Osman. "Rukn al-Islam al-Juwayni and His Book al-Jam' wa'l-Fark". Journal of *Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 748-774. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1679474

Date of Submission	04.18.2025
Date of Acceptance	08.23.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External *This study is based on the doctoral seminar titled 'Abū Muhammad Rukn al-Islām ʿAbd Allāh b. Yūsuf b. ʿAbd Allāh al-Juwaynī and His Work al-Jamʿ wa'l-Farq,' which we presented under the supervision of Prof. Dr. Mehmet Birsin in 2021.
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Hicri ikinci asırdan itibaren yazılmaya başlayan fıkıh ilmi, zaman içerisinde zengin bir literatüre sahip olmuştur. Çok zengin bir literatüre sahip olan fıkıh ilmi zaman içerisinde birçok alt disipline kaynaklık etmiştir. Çalışmanın odağında olan Ebû Muhammed el-Cüveynî'nin *“el-Cem‘ ve’l-fark”* adlı eseri fıkıh ilmini alt bir disiplini olarak doğan furûk ilminin önemli bir eseridir. Furûk-u fıkhiyye' düşüncesinin fıkıh ile ilk zamanlardan itibaren gözetilen bir durum olduğu, ilk telif edilen fıkıh eserlerinden itibaren benzer meselelerin hükümlerinin farklı olmasını sağlayan nedenleri üzerinde durulduğunu söylemek mümkün olsa da furûk ilmi müstakil bir disiplin olarak IV/X. yüzyılın başlarından ortaya çıkmıştır.[1]

Çalışmanın amacı, Rüknü'l-İslâm Ebû Muhammed el-Cüveynî'nin hayatı hakkında bilgi vermek ve günümüze ulaşmış en eski Şâfiî furûk kitabı olan *“el-Cem‘ ve’l-fark”* adlı eserini tanıtmaktır. Buna bağlı olarak furûk-u fıkhiyye ilmi, bu ilmin ilgili olduğu kavramlar ve bu alanda yazılan eserler hakkında kısaca bilgi verilerek bu ilim dalının tanıtılması olacaktır. Bu çalışma, öncelikle Rüknü'l-İslâm el-Cüveynînin hayatı, yetiştiği ilmi ortam, hocaları, öğrencileri ve telif ettiği eserler üzerinde durarak onun furûk sahasındaki konumunu tahlil etmeyi hedeflemektedir. Ardından furûk-u fıkhiyyenin tanımı, önemi, faydaları, telif metotları ve bu alandaki klasik literatür ele alınmış, nihayetinde *el-Cem‘ ve’l-fark*'ın muhtevası, yöntemi ve furûk geleneği içindeki yeri sistematik bir şekilde incelenmiştir. Bu bağlamda eserin kaleme alınma amacı ve bölümleri hakkında bilgi verilmiş, Cüveynî'nin kaynakları ve Cüveynî'den nakilde bulunanlar tespit edilmeye çalışılmış ve kitaptan bazı örnekler verilerek çalışma tamamlanmıştır. Çalışmada nitel araştırma yönteminin araçlarından olan doküman analizi metodu esas alınacaktır.

1. Rüknü'l-İslâm Cüveynî'nin Hayatı ve Yetiştiği İlmi Ortam

1.1. Rüknü'l-İslâm Cüveynî'nin Hayatı

Ebû Muhammed Rüknü'l-İslâm Abdullah b. Yusuf b. Abdillâh el-Cüveynî (ö. 438/1047), İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) babasıdır. Rüknü'l-İslâm el-Cüvenî kendisinden bahsederken Arapların Sinbis kabilesinden olduğunu söylemiştir.[2] Günümüzde İran'ın Horasan eyaleti Nîşâbur bölgesinde bulunan Cüveyn beldesinde doğduğu belirtilmiş olmakla beraber kaynaklarda doğum tarihi hakkında bilgiye ulaşılamamıştır.[3]

---

[1] Ya'kûb b. Abdilvehhâb el-Bâhüseyn, *el-Furûku'l-fikhiyye ve'l-usûliyye, mukavvemâtuhâ, şurûtuhâ, neş'etuhâ, tetavvuruhâ, dirâseten nazariyyeten, vasfiyyeten, târîhiyyeten* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 68.

[2] Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi-n nübelâ*, thk. Abdussettâr Ahmed Arnavut-vd. (Beyrut: Müessesetu"r-Risâle, 1985), 17/617-618; Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhab b. Abdülkafi es-Sübkî, Tâcüddin, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ,* thk. Mahmut Muhammed et-Tanahî- Abdülfettah Muhammed el-Hulo (Mısır: Daru Hecer, 1413), 5/73-74; Beşir Gözübenli, “Cüveynî, Rüknülislam”, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/144; Rüknülislam Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem' ve'l-fark,* thk. Abdurrahman b. Selame b. Abdullah Müzeynî (Beyrut: Daru'l-Cil, 2004), 1/3.

[3] Başta İbnü's-Salâh'ın, Tabakâtü'l-fukahâ'i'ş-Şâfi'iyye, İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-ayân ve enbâ-u ebnâ'iz-zamân, Zehebî'nin, Siyeru a'lâmi-n nübelâ, Sübkî'nin Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ, İsnevî'nin, Tabakâtü'ş-Şâfiîyye, İbnü'l-İmad'ın, Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb, adlı eserleri olmak üzere ulaşabildiğimiz tabakat kitapları, daha sonra Beşir Gözübenli'nin (Cüveynî, Rüknülislam), Abdülazîm Mahmûd ed-Dib'in (Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn) adlı DİA maddelerinde Rüknülislam Cüveynî'nin doğumu hakkında bilgilere rastlayamadık.

Kaynaklar, Cüveynî'nin ilim tahsil etmekle meşgul olduğu ve ilme teşvik ettiği, onun ilim meclisinde sadece ilmi konuların konuşulduğundan, bunula birlikte Cüveynî'nin müttaki, heybetli, zühd ve vera' sahibi olduğu, ilmiyle amel etiği ve ibadetle meşgul olduğundan bahseder. Şeyhülislam Ebû Osman es-Sabûnî, onun hakkında; *"Ebû Muhammed, İsrail-oğullarından olsaydı onun menkıbeleri çokça aktarılır ve onunla iftihar ederlerdi"*[4] demiştir. Hak etmediği birine vermiş olabilme veya unutma ihtimalinden dolayı zekâtını senede iki defa verirdi.[5] Ayrıca İmam Ebû Muhammed'in, mezhep taassubu olmayan hakikati nerede bulursa ona tabi olan, hakikate davet eden ve hak yolunda mücadele eden bir âlim olduğu kaydedilmektedir.[6] İmam Ebû Muhammed el-Cüveynî, 17 günlük bir hastalıktan sonra orta yaşlarında iken Nîşâbur'da 438 yılında vefat etmiştir.[7] Ebû Muhammed el-Cüveynî, zengin bir ilim ortamında yetişmiştir. Babası meşhur bir nahiv ve Arap dil bilgini idi, kardeşi ise, hadis ve tasavvuf gibi ilimlerle uğraşıyordu. Bu sayede küçük yaştan itibaren ilim konuşulan bir ortamda yetişmiş, babası ve kardeşinden ilim tahsiline başlamıştır.[8]

1.2. Nîşâbur'un İlmî Yapısı

Ebû Muhammed el-Cüveynî ilk tahsilini ailesinden aldıktan sonra ilim tahsiline devam etmek için Nîşâbur'a gitmiştir. Oradan da Merv şehrine gidip fıkıh, usul ve tefsir gibi ilimlerde iyi bir eğitim sürecinden sonra otorite olmuştur. İlim tahsilini bitirdikten sonra tedris için Nîşâbur'a dönmüştür.[9] Ebû Muhammed el-Cüveynî, İslam ilim tarihinin en parlak dönemlerinden olan hicri dördüncü asrın sonu ile beşinci asrın başında yaşamıştır. Bu asırlarda birçok ilim adamı yetişmiş ve farklı ilimlerde eserler telif edilmiştir.[10]

Cüveynî'nin yetişmiş olduğu şehirlerden biri olan Nîşâbur şehri Abbasiler döneminde o bölgenin önemli ilim merkezlerinden idi. Ünlü Seyyah İbn Battuta (ö.770/1368-69), Nîşâbur'un medreselerinden bahsederken, şehir camisinin şehrin merkezinde olduğunu camiye yakın dört medrese ve bu medreselerde Kur'an-ı Kerim ve fıkıh okuyan birçok talebe bulunduğunu, o medreselerin bölgenin hatta Horasan, Irak, Şam, Bağdat ve Mısır medreselerinin en güzellerinden olduklarını, aktarmaktadır.[11]

Yakut el-Hamevî (ö.626/1229) Nîşâbur'un büyük bir şehir, ilmin beşiği ve ulemanın ikametgâhı olduğunu, gezdiği şehirler arasında onun gibisini görmediğini.[12] Başka bir yerde ise

---

[4] Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnavut- Mahmut Arnavut (Şam-Beyrut: Daru İbn Kesir, 1989), 5/176.

[5] Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Tabakâtü'l-fukahâ'i'ş-Şâfi'iyye,* thk. Muhyiddîn Ali Necîb (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), 1/520.

[6] Sübkî, Tâcüddin, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ,* 5/77.

[7] İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ'i'ş-Şâfi'iyye, 1/521;* Sübkî, Tâcüddin, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ,* 5/75.

[8] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem' ve'l-fark*, 1/4-5.

[9] Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâ-u ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sader, 1978), 3/43; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyye*, thk. Abdullah el-Cübûri (Riyad: Darü'l-Ulum, 1981), 1/338-339.

[10] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem' ve'l-fark,* 1/5.

[11] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî İbn Battuta, *Tuhfetü'n-nüzzâr fî garâ'ibi'l-emsâr ve acâ'ibi'l-esfâr/Rihletü İbn Battûta,* thk. Muhammed Abdülmüim Aryan (Beyrut: Daru İhyai'l-Ulum, 1987), 1/394-395.

[12] Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Daru Sâdır, 1977), 5/331.

Nîşâbur’un doğuya/ilme açılan önemli bir kapı olduğundan dünyanın üç büyük şehrinden biri olduğunu belirtmiştir.[13] O dönemde ilmin yaygın olmasının birçok sebebi olmakla birlikte, halife ve valilerin âlimleri teşvik etmesi, medrese ve kütüphanelerin yaygın olması başlıca sebeplerdendir.[14] Cüveynî’nin yetiştiği ilmî ortamı daha iyi anlamak için Şâfiî ulamasının Nîşâbur’da inşa ettiği bazı fıkıh medreselerine kısaca değinmek istiyoruz.[15]

- Su‘lûkî Medresesi: Ebü’t-Tayyib Sehl b. Muhammed es-Su‘lûkî (ö. 404/1013-1014) tarafından inşa edilmiştir.[16] Su‘lûkî, Cüveynî’nin hocalarındandır.
- Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015) Medresesi: Ebû Alî Hasen b. Alî b. Muhammed (ö. 405/1015) tasavvuf erbabı ve Şâfiî fıkıh âlimlerindendir.[17] Medresesini inşa edinceye kadar değişik yerlerde tedris faaliyetlerini yürütmüştür.[18]
- Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) Medresesi: Rüknüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-İsferâyînî (ö. 418/1027) Kaynaklarda 405 senesinden önce Nîşâbur’da onun gibi bir medrese olmadığından bahsedilir.[19]

Bundan anlaşılıyor ki ilk medreseler Nîşâbur ve etrafında kurulmuştur. Cüveynî, ilim tahsilinin ikinci ve önemli kısmını Nîşâbur’da görmüştür.[20] Cüveynî’nin ilim tahsil ettiği diğer bir şehir de Merv’dir. İslam ilim tarihine bakıldığında, Cüveynî’den önce ve ondan sonra Cüveynî, Nîşâburî ve Mervezî nisbetleriyle meşhur olan ve İslam ilim mirasında büyük katkısı olan onlarca âlim ve düşünür mevcuttur.

1.3. Hocaları

Cüveynî, yaşadığı asrın geleneğine uyarak zamanındaki ilimlerin çoğunu tahsil etmeye ve farklı hocalardan ders almaya gayret etmiştir. Bu vesileyle de ilim yolculukları yapmıştır. Farklı alanlarda öne çıkan hocaları şunlardır:

- Ebû Yakup Yusuf b. Muhammed el-Ebyûrdî (ö. 400/1009-1010 civarı), *el-Mesâil fi’l-Fıkh* adında bir eser yazmıştır. Cüveynî’nin ilk fıkıh hocasıdır.[21]

---

[13] Hamevî, Mu‘cemü’l-büldân, 5/223.

[14] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem’ ve’l-fark*, 1/5-6; Furkan Çelebi, *Orta çağda bir İslâm şehri Rey -Büveyhîler Dönemi-* (Ankara: Fecr, 2022), 181-185.

[15] Nîşâbur medreseleri hakkında detaylı bilgi için Bkz. Muhammed, *“Hicri 5. Asırda Nişabur medreseleri”*, 946-969.

[16] Muhammed, *“Hicri 5. Asırda Nişabur Medreseleri”* 954.

[17] Recep Uslu, *“Dekkak, Ebu Ali”*, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/112.

[18] Muhammed, *“Hicri 5. Asırda Nişabur Medreseleri”*, 953.

[19] Salih Sabri yavuz, *“İSFERÂYÎNÎ, Ebû İshak”*, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/515.

[20] İslam tarihinde ilk medreselerin Büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk (ö. 485/1092) tarafından kurulduğu genel kabulü yaygın olmakla birlikte, Nizâmiyye medreseleri ile yaklaşık aynı tarihlerde yine Büyük Selçuklu Devleti bürokratlarından Şerefü’l-Mülk Ebû Sa´d el-Harezmî tarafından (459/1067) yılında, Bağdat’ta İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin kabri üzerine Meşhed-i Ebî Hanîfe (Şerefiyye /Azamiye) Medresesi kurulmuştur. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 16/12; Abdülhamit Dündar, *Selçuklular Devri Bağdat Medreseleri: İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Medresesi Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2012), 42; *Hilmi Demir, Ehli Sünnetin Kurucu Öznesi Ebu Hanife- Adil Toplumun Temelleri* (Ankara: Anadolu yayınları, 2021), 18-23. Bazı araştırmacılar ilk medreseleri Abbasi halifesi Me’mun (ö. 218/833)’nun dönemine kadar götürmüştür. Bkz. (Nebi Bozkurt, *“Medrese”*, DİA (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/323.) Ancak Zehebî (ö. 748/1348), hadis ve fıkıh âlimi olan Ebû Bekir Ahmed b. İshak es-Sıbğî (ö. 342/954)’nin Nîşâbur’da “Dârüssünne” adında bir medrese kurduğundan bahseder. bkz. Zehebî, *Siyeru a’lâmi-n nübelâ*, 17/170. Tarihi kaynaklarda ilk medresenin Nîşâbur’da Hassan b. Muhammed el-Kuraşî (ö. 349/960) tarafından inşa edildiği kaydedilmektedir. Bkz. Hüseyin İbrahim Muhammed, *“Hicri 5. Asırda Nişabur Medreseleri”*

[21] Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfiîyyeti’l-kübrâ*, 5/73; Müzeynî, *el-Cem’ ve’l-fark*, 1/11.

- Ebü't-Tayyib Sehl b. Muhammed es-Su'lûkî (ö. 404/1013-1014) Şâfiî fıkıh âlimi olup Nîşâbur müftüsünün oğludur. Sonraki süreçte kendisi de bu göreve getirilmiştir. Nîşâbur'da adıyla anılan bir medrese kurmuştur.[22]
- Ebû Bekr Abdullah b. Ahmed b. Abdillâh el-Kaffâl el-Mervezî el-Horasânî (ö. 417/1026), Şâfiî fakihi olup "el-Kaffâl es-Sagîr" olarak da bilinir. Muhammed b. Ali el-Kaffâl (el-Kaffâl el-Kebir)'den ayırt edilmesi için bu lakabı almıştır. Otuz yaşlarında fıkıh tahsiline yönelmeden önce kilitçilik yaptığından "Kaffâl" lakabıyla anılmıştır.[23]
- Ebû Nuaym el-İsferâyînî Abdülmelik b. el-Hasan b. Muhammed b. İshak b. el-Ezher el-Ezherî, (ö. 400/1009-1010) babasının dayısından, *Müsnedü Ebî Avâne*, adıyla da bilinen, Sahîhi Müslim üzerine düzenlenmiş müstahreci okumuştur. Ömrünün sonuna doğru Nîşâbur'a gelmiş ve burada ilmi faaliyet göstermiştir.[24]
- Ebû Tâhir Muhammed b. Muhammed b. Mahmiş ez-Ziyadî (ö. 400/1009 veya 410/1019), zamanında Nîşâbur'da Muhaddis ve Fukahanın önde gelenlerindendi. Dil ve edebiyat alanların da hâkimdi.[25]
- Adnân b. Muhammed ed-Dabbî.[26]
- İbn Mahmiş ve Ebü'l-Hüseyin b. Bişrân.[27] Son üç şahıs Cüveynî'nin hocaları arasında zikredilmekle birlikte haklarında detaylı bilgiye ulaşılamamıştır.
- Ebû Yakup Yusuf b. Abdullah el-Cüveynî. Cüveyn beldesinde seçkin bir dilci ve edebiyatçı idi.[28] Rüknü'l-İslâm Cüveynî'nin babası olup kaynaklarda hayatı hakkında fazla bilgiye rastlanılamamıştır.[29]

1.4. Öğrencileri

İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî 418-419/1028 yılında doğdu. Ebû Muhammed el-Cüveynî'nin oğludur. İlk tahsilini fıkıh ve hadis alanında Nîşâbur'un önde gelen müderrislerinden olan babasından almıştır. Daha sonra amcasından ders almıştır. Babası vefat edince henüz yirmili yaşlarda ve tahsilini bitirmemiş olmasına rağmen babasının yerine müderrislikle görevlendirildi. 478/1085 yılında 59 yaşında vefat ettiğinde 400'den fazla öğrencisi vardı. Fıkıhla ilgili eserlerinden bazıları şunlardır, *el-Burhan fi usûli'l-fıkh, el-Gıyaṣî (Gıyâṣü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem), el-Varakat fi usûli'l-fıkh ve* "hayatımın meyvesi" diye nitelendirdiği *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. Bu eser, Şâfiî

[22] İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ'i'ş-Şâfi'iyye*, 1/521; Muhammed, *"Hicri 5. Asırda Nişabur Medreseleri"*, 954.

[23] İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ'i'ş-Şâfi'iyye*, 1/521; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ*, 5/73; Cengiz Kallek, *"Kaffâl, Abdullah b. Ahmed"*, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/146.

[24] Zehebî, *Siyeru a'lâmi-n nübelâ,* 17/71.

[25] Zehebî, *Siyeru a'lâmi-n nübelâ*, 17/276-278; Müzeynî, *el-Cem' ve'l-fark*, 1/9.

[26] Sübkî, Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ, 5/73.

[27] Gözübenli, *"Cüveynî, Rüknülislam"*, 8/144.

[28] İsnevî, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyye*, 1/210.

[29] Başta İbnü's-Salâh'ın, Tabakâtü'l-fukahâ'i'ş-Şâfi'iyye, İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-ayân ve enbâ-u ebnâ'iz-zamân, Zehebî'nin, Siyeru a'lâmi-n nübelâ, Sübkî'nin Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ, İsnevî'nin, Tabakâtü'ş-Şâfiîyye, İbnü'l-İmad'ın, Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb, adlı eserleri olmak üzere ulaşabildiğimiz tabakat kitapları, daha sonra Beşir Gözübenli'nin (Cüveynî, Rüknülislam), Abdülazîm Mahmûd ed-Dib'in (Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn) adlı DİA maddelerinde Ebû Yakup Yusuf b. Abdullah el-Cüveynî'nin (Rüknü'l-İslâm Cüveynî'nin babasının) hayatı hakkında bilgilere rastlayamadık.

fıkhına dair önemli kaynaklardan biridir.[30] Abdülkerim b. Yunus b. Muhammed b. Mansur. Ebü'Fadl el-Ezcahî, Horasan'ın Ezcah köyüne nisbetle ezcahî denilmiştir, takva sahibi ilmi kişiliği oturmuş bir âlim olup Şâfiî mezhebine hâkim, hadis ilmi ile ilgilenmiş ders alıp vermiştir. 486 yılında vefat etmiştir.[31] Kadı Ebû Mansûr, Muhammed b. Şâdân et-Tusî, fıkıh ve fıkıh usulüne vakıf idi. Meyyâfârikîn[32] eyaletinde kadılık yapmıştır. Burada kadılık görevinin yanında ders vermiştir. Öğrencileri arasında Ebû Bekr Fahrü'l-islâm Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn eş-Şâşî el-Fârikî (ö. 507/1114) vardır.[33]

1.5. Eserleri

İmam Cüveynî, tefsir, hadis, fıkıh ve Arapça gibi İslami ilimlerin birçok alanında ilmi yetkinliğe/zenginliğe sahip olmasına rağmen az eser telif eden âlimlerden sayılır. Sübkî (ö. 771/1370): Cüveynî hakkında şöyle demektedir: "*Nîşâbur'da ashabımızdan bazıları; Horasan'da üç imam vardır: muhakkik olup çok eser yazan, muhakkik olup az eser yazan ve muhakkik olmayıp çok eser yazan. Muhakkik olup az eser yazan; İmam Ebû Muhammed el-Cüveynî'dir' demişler.*"[34]

- el-Cem‘ve'l-fark/Kitâbü'l-Furûk
- es-Silsile, müellif *el-Cem‘ ve'l-fark* kitabında bu kitaba atıfta bulunmuştur.[35] Bu isimlendirme, müellifin meseleleri birbirilerine bağlayarak ele almasından kaynaklanmıştır.[36] Eser, Halit b. Nevvar b. Mubti en-Nemr tarafından tahkik edilerek iki cilt olarak yayımlanmıştır (Ervika li'd-Dirasati ve'n-Neşr 2016). Şemsettin b. el-Kammah (ö. 741) bu kitabı ihtisar etmiştir. Bu muhtasarın yazma nüshası, Ümmü'l-Kura Üniversitesi İlmi Araştırmalar Merkezi'nde (186 f) numarasıyla kayıtlıdır. Muhtasarın diğer bir nüshası da Türkiye'de Topkapı Sarayı yazma eser olarak kayıtlarda mevcuttur.[37]
- et-Tabsıra veya imam Nevevî'nin aktarımıyla "*et-Tebsıra fi'l-Vesvese*". Küçük bir cilt olan kitap genelde ibadet konuları ile vesveseye sebep olan bazı meseleleri ele almış. Eser Medine İslam Üniversitesinde doktora tezi doktora tezi kapsamında çalışılmış; Muhammed b. Abdülaziz b. Abdullah es-Südeys tarafından tahkik edilerek tek cilt olarak yayımlanmıştır.[38] Kitabın yazma nüshası ise Medine Hikmet Arif kütüphanesinde Şâfiî fıkhı (45) numara ile kayıtlıdır.[39]

Kaynaklarda Ebû Muhammed el-Cüveynî'ye şu kitaplar da atfedilmiştir:

- et-Tezkire, fıkıhla ilgili.[40]

[30] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ*, 5/ 167-173; Gözübenli, *"Cüveynî, Rüknülislam"*, 8/144; Abdülazîm Mahmûd Dib, *"Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn", DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/141-144.*

[31] Sübkî, Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ, 5/162.

[32] Diyarbakır'ın Silvan ilçesinin eski ismi.

[33] İsnevî, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyye,* 1/338; Cengiz Kallek, *"Şâşî, Muhammed b. Ahmed", DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/369.

[34] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ*, 4/344.

[35] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem' ve'l-fark*, 1/186.

[36] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâ-u ebnâ'iz-zamân*, 3/47; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ,* 5/75.

[37] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem' ve'l-fark,* 1/15. Eser Topkapı yazma eser kütüphanesinde, 4287 no ile kayıtlıdır.

[38] (nşr. Müessesetu Kurtuba, Kahire, 1993).

[39] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ*, 5/75; Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem' ve'l-fark*, 1/15-16.

[40] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ,* 5/75.

- Şerhu'r-Risale, İmam Şâfiî'nin Risale'sinin şerhidir.[41]
- Muhtasaru'l-Muhtasar, Müzenî'nin Muhtasarının muhtasarıdır. Ulema bu kitabı çokça şerh etmiştir.[42]
- Takriru'l-Muhtasar, Müellif *el-Cem' ve'l-fark* kitabında bu kitaba atıfta bulunmuştur.[43]
- el-Veciz, İbadetler konusunda telif edilmiştir. İmam Nevevî bu kitaptan bahsetmiş ve ondan nakillerde bulunmuştur.[44]
- el-Muhît, Cüveynî'nin herhangi bir mezhebe bağlı kalmadan doğrudan ayet ve hadislere dayanarak yazmaya başladığı bu kitap, Beyhâkî'nin tenkidine maruz kalmış bundan dolayı Rüknü'l-İslâm Cüveynî kitabı tamamlamaktan vazgeçmiştir.[45] Nevevî, el-Mecmu'[46]; İsnevî ise et-Temhid[47] adlı eserinde bu kitaptan nakilde bulunmuşlardır.
- el-Vesail fi Furûki'l-Mesâil, ve Mevkifü'l-İmâm ve'l-Me'mûm[48]
- Şerhu Uyuni'l-Mesâil, bu kitabın Ebû Muhammed el-Cüveynî'ye aidiyeti şüphelidir.[49]
- Ayrıca, et-Tefsirü'l-Kebir, adında bir kitabı olduğu kaynaklarda geçmektedir. Bu tefsirin her ayette on çeşit ilim içerdiğinden bahsedilmektedir.[50]

2. Furûk-u Fıkhiyye İlminin Tanımı ve Gelişimi

2.1. Furûk-u Fıkhiyyenin Tanımı

Furûk/فروق sözlükte; "ayırmak, iki şeyi birbirinden ayıran nitelik[51], saçın ikiye ayrıldığı yer[52], açıklamak[53]" gibi anlamlara gelen فَرَقَ /f-r-k fiilinin mastarı olan fark[54] sözcüğünün çoğuludur. Terim olarak furûk ilminin farklı tanımları yapılmıştır. Süyûtî (ö. 911/1505) furûk ilmini şöyle tanımlamıştır: "Şekil ve mana açısından bir, illet ve hüküm açısından farklı olan meselelerin farkının anlatıldığı ilim dalıdır".[55] Fâdânî, (ö. 1411/1990) ise furûk ilmini "İki benzer meseleye aynı hükmü vermeyecek şekilde aralarındaki ayırıcı durumları bilmek."[56] şeklinde

[41] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ*, 5/75.

[42] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ*, 5/75.

[43] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem' ve'l-fark*, 1/256.

[44] Muhyi'd-Din Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud- vd. (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 1/318.

[45] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ*, 5/76-78; Gözübenli, *"Cüveynî, Rüknülislam"*, 8/144.

[46] Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, 2/380, 2/447.

[47] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *et-Temhid fi tahrici'l-furu ale'l-usul*, thk. Mahammed Hüseyin Heyto (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1400), 76.

[48] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ*, 5/75. Bu eserlerin yazma nüshasları için bkz. Brockelmann, GAL, 1, 482; Suppl, 1.667. Gözübenli, *"Cüveynî, Rüknülislam"*, 8/144.

[49] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ*, 5/76; Müzeynî, *el-Cem' ve'l-fark*, 1/15-16.

[50] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâ-u ebnâ'iz-zamân*, 3/47.; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ*, 5/76.

[51] Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru Sâdır, ts.), 10/299.

[52] Halil b. Ahmed Ebu Abdurrahman el-Ferahidî, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumî- Halil es-Samürraî (Daru ve Mektebetu Hilal, ts.), 5/147.

[53] Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferrac (Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l- Kuveyt, 1965), 26/280-281.

[54] Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 26/280-281.

[55] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 7.

[56] Ebü'l-Feyz Alemüddîn Muhammed Yâsîn b. Muhammed Îsâ el-Fâdânî el-Mekkî, *el-Fevâ'idü'l-ceniyye (hâşiye) 'ale'l-Mevâhibi's-seniyye Şerhi'l-Ferâ'idi'l-behiyye' fi Nazmi'l-Kavâid-i'l-Fıkhiyye*, 2. Bs. (Beyrut, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye,1996), 1/98.

tanımlamıştır. Bu iki tanımda, “fıkıh/fıkhî” kaydı yer almadığından ağyarını mâni olmadıkları gerekçesiyle itiraz edilebilir. Furûk-u fıkhiyyenin tanımına “fıkıh” kaydı eklenerek “Fıkhın dış görünüş bakımından birbirine benzeyen, ancak hüküm ve hukuki değerlendirme açısından farklı olan veya şekil itibariyle farklı oldukları halde aynı hükme tabi meseleleri konu edinen bir ilim dalının adıdır”[57] veya “Görünüşte birbirine benzeyen, ancak hüküm, illet ve delil açısından farklı olan fıkhî meseleleri inceleyen ilimdir”[58] şeklinde tanımlamak mümkündür.

Fıkıh literatüründe bazen furûk kelimesinin yerine, Eşbâh ve Nezâir, kavâid, zavâbıt, el-Cem‘ ve’l-fark, gibi kelime ya da terkipler kullanılmıştır. Örneğin Ebû Muhammed el-Cüveynî (ö. 438/1047) eserini *“el-Cem‘ ve’l-fark”*, Cemalüddin el-İsnevî (ö. 772/1370-71) ise eserini, *“Meṭâli’u’d-deḳa’iḳ fî taḥrîri’l-cevâmi‘ ve’l-fevârik”* adıyla telif etmiştir. Buradaki “Cem” tabiri, fıkhi meseleler arasındaki ortak vasfı; “fark” tabiri ise meselelere farklı hüküm verilmesini ifade eden vasfı gösterir.[59] Ayrıca “furûk” kavramı sadece fıkıh ilmine münhasır kullanılan bir kavram değildir. Kur'an ilimleri, kelam, fıkıh usulü, lügat,[60]cedel ve hilaf ilimlerinde de bu kavram kullanılmaktadır.[61] Furûk ile el-Eşbâh ve’n-nezâir arasında umûm-husûs ilişkisi vardır. Furûk, Benzer meselelere verilen farklı hükümleri ele alırken, Eşbâh ve Nezâir, Hem benzer hükümleri hem farklı hükümler içeren meseleleri, kavâid, hiyel, elgâz gibi konuları ele almaktadır.[62]

2.2. Furûk-u Fıkhiyyenin Önemi

Furûk-u Fıkhiyye, fıkhi hükümlerin delillerinin ve illetlerinin anlaşılması için önem arz etmektedir. Bu ilim sayesinde görünüşte benzer meselelere farklı hükümler verilmesinin sebepleri daha kolay anlaşılır. Halis Demir: “*Müctehid imamların ihtilaflarının temelinde olaylar arasındaki farkları düşünmeleri vardır. Benzer konuların arasını ayırmak, hatalı bir İctihadın önüne geçmek, bu farkları mülahaza ile olur.”* diyerek konunun önemine dikkat çekmiştir.[63] Bu sebeple ulema ilk dönemlerden itibaren furûk ilminin önemine işaret etmişlerdir:

Cüveynî; “Şüphesiz şeriatın/fıkhın meseleleri görünüşte benzer olabilir fakat delil ve illet farkından dolayı hükümleri farklıdır. İlim ehli için, bu meselelerin ortak ve faklı noktalarını bilmek zorunludur”[64] demektedir. Tufî (ö.716/1316) ise Furûku, “fıkıh ve diğer ilimlerin dayanaklarından olduğunu belirtmiş ve bazı âlimlerin, fıkhın cem’ ve fark’ın bilgisinden ibaret olduğunu” nakletmiştir.[65] Zerkeşî (ö. 794/1392), fıkhın on çeşit olduğunu birincisinin, olayların hükmünün doğrudan naslardan veya istinbât yoluyla bilinmesi olduğunu, ikincisinin ise *cem’ ve fark bilgisi* olduğunu zikrederek selefin tartışmalarının çoğunun bunların belirlenmesi hakkında olduğunu söyler. Ayrıca âlimlerin *cem’ ve fark’ı bilmemenin çirkin/kötü bir durum olduğunu* ifade

[57] Şükrü Özen, “Furûk”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/223.

[58] Abdülkadir b. Ahmed b. Mustafa Bedran, *el-Medhal İla Mezhebi’l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, ts.), 458.

[59] Özen, “Furûk”, 13/223-224.

[60] Necmettin Kızılkaya, *İslam hukukunda farklar: furûk literatürü üzerine bir inceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 33-46.

[61] Ali İhsan Pala, *“Es‘ad el-Kerâbîsî (ö. 570 1174) ve ‘el-Furûk’ Adlı Eseri”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5. (2005), 454.

[62] Muhammet Bağçivan, *Fıkıh ve fark-kavramsal, metodolojik ve problematik açıdan furuk-u fikhiyye-*, ed. Halil Kılıç (Ankara: Fecr, 2022), 88-89.

[63] Halis Demir, *“İslam Hukuk Literatüründe Furuk Edebiyatı ve İlki Furuk Kitabı’nın Tanıtımı”, EKEV Akademi Dergisi* 57 (2013), 71.

[64] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem’ ve’l-fark,* 1/37.

[65] Ebü’r-Rebî‘ Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî el-Hanbelî et-Tûfî, *’Alemu’l-cezel fî ‘ilmi’l-cedel,* thk. Heinrics Wolfhart (Wiesbaden: Franz Steiner, 1408), 71.

ettiklerini belirtir. Cüveynî ve İbn Cemâ'a el-Makdisî'nin (ö. 480/1087) eserlerinin el-Cem' ve'l-fark konusunda yazılan en iyi eserler olduğunu belirtir.[66] Özetle belirtmek gerekirse furûk-u fıkhiyyenin, fıkıh ilmi ile ilgilenenlere fıkıh melekesi kazandırma, öğrencilere fıkıh konularını anlamada yardımcı olma, fakihlere hükümlerin hakikatini, fıkıh öğrencilerinin ise şüphelerini giderme, fıkhın çelişki içinde olduğuna dair iddialara cevap verme, şeriatın maksatlarını anlamaya yardımcı olma ve doğru ictihad yapabilme gibi pek çok faydası vardır.

2.3. Furûk İlminin Doğuşu

Furûk ilminin kökenlerini, Hz. Peygamber (s.a.v)'in dönemine kadar götürmek mümkündür. Zira Müslümanlar, nazil olan âyetleri doğru anlamak için gayret sarf ediyor, anlamakta zorlandıkları hususları doğrudan Hz. Peygamber'e soruyorlardı. Hz. Peygamber (s.a.v) ise, hem Kur'an'da hem de sünnette yer alan benzer görünümlü meselelere, farklı hükümler verebilmekteydi. Müşrikler faizi, alışverişe kıyas ederek faizin de helal olması gerektiğini savununca Allah (c.c) onlara karşı "Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, "Alışveriş de faiz gibidir" demelerinden dolayıdır. Oysa Allah, alışverişi helâl, faizi haram kılmıştır."[67] ayetini indirmiş ve ikisinin farklı olduğunu bildirmiştir. Bu ayet Kur'an-ı Kerimdeki furûk örneği olarak zikredilebilir.

Resulullah (s.a.v.), kaybolmuş koyunla ilgili bir soruya, "Onu al! O, ya senin, ya kardeşinin ya da kurdun olur." şeklinde cevap vererek, kaybolmuş koyunun alınmasına izin vermiştir. Ancak, kaybolmuş deve hakkında kendisine yöneltilen soruya ise, "Senin onunla ne ilgin var/ona karışma! Su tulumu ve çarığı yanındadır; sahibine kavuşuncaya kadar suya ulaşır ve ağaçlardan beslenir."[68] diyerek, kaybolmuş devenin alınmasına müsaade etmemiştir. Bu iki farklı yaklaşım, koyunun kendini yırtıcı hayvanlardan koruyamayacak ve hayatta kalmak için insan desteğine ihtiyaç duyacak bir yapıya sahip olması, devenin ise kendi kendine varlığını sürdürebilecek bir güce sahip olmasıyla açıklanmaktadır. Resûlullah'ın bu tutumu, kaybolmuş hayvanların bulunması durumunda, türlerine göre farklı hükümlerin uygulanması gerektiğini ortaya koymaktadır.[69] Bu durum sadece ayet ve hadislerle sınırlı kalmamış sahabe döneminde de farklara işaret edilmiştir. Hz. Ömer'in Ebû Mûsa el-Eş'ari'ye gönderdiği bir mektupta geçen, "Benzer ve emsal olan konuları tanı, ondan sonra kendince işleri kıyasla; Allah katında en sevimli ve hakka en benzer olana yönel!"[70] gibi hadiseler mevcuttur. Süyûtî, bu mektubu aktardıktan sonra özel bir delilden dolayı benzer meselelere farklı hüküm verilebileceğini ve bunun da *İlmu'l-Furûk* olarak adlandırıldığını belirtir.[71] Sahabe döneminden sonra da durum böyle devam etmiştir. Fıkıh kitaplarında furûk örnekleri çokça yer alınca bu alanda müstakil kitap yazma ihtiyacı doğmuştur.

---

[66] Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'lkavâ'id* (Kuveyt: Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1985), 1/69.

[67] el-Bakara 2/275

[68] Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü ʿaleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Mustafa Dib Bugâ (Şam: Dâr İbn Kesîr, Dârü'l-Yemâme, 1993), "Lukata", 2 (No.2295).

[69] Bâhüseyn, *el-Furûku'l-fikhiyye ve'l-usûliyye*, 61.

[70] Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 7.

[71] Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 7.

el-Câmi‘u’l-kebîr ile *el-Câmi‘u’s-sagîr* ve diğer kitaplarında furûk örnekleri zikretmesini gerekçe göstererek furûk alanında ilk eser telif edenin Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî (ö. 189/805) olduğu iddia edilmiştir. Ancak bu iddia abartılı gibi görünmektedir. Zira İmam Muhammed b. Hasan’a çağdaş olan İmam Şâfiî (ö. 204/820) de kitaplarında böyle farklara değinmiştir. Ancak burada maksat farklara değinmiş olmaları değil, bu alanda müstakil eser kaleme alıp almama meselesidir.[72]

III/IX. yüzyılın sonu IV/X. yüzyılın başında fıkıh konularının daha iyi anlaşılması ve öğretilmesi için furûk örnekleri müstakil kitaplarda toplanmaya başlamıştır. Bu alanda ilk telif edilen müstakil eser Şâfiî fakihi Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc (ö. 306/918)’in *el-Furûk* adlı eseridir. Daha sonra ise Zübeyr b. Ahmed b. Süleymân eş-Şâfiî’nin (ö. 317/929) *el-Müskit* adlı eseri ile; Ebû ’l-Fazl Muhammed b. Sâlih es-Semerkandî el-Kerâbîsî el-Hanefî’nin (ö. 322/934) *el-Furûk* adlı eserleri gelmektedir.[73]

V/XI. yüzyılda Şâfiî mezhebinde, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Şakir el-Kattân’ın (ö.407/) *el-Mutârâhât*, Ebû Muhammed el-Cüveynî’nin *el-Cem‘ ve’l-fark* adlı eserler telif edilmiştir. Bu yüzyılda diğer fıkıh mezheplerinde de furûk alanında eserler telif edilmiştir. VII/XIII. ve VIII/XIV. Yüzyıllar furûk kitaplarının en fazla yazıldığı asırlar olmuştur. X/XVI. Yüzyılda ise müstakil furûk kitapları yok denecek kadar azalmıştır. Müstakil olmasa da Eşbâh ve Nezâir türü eserlerde furûk-u fıkhiyye’ye ayrı bablar ayrıldığı görülmektedir.[74] Günümüzde ise furûk alanında çalışmalar belli bir kitapta ele alınan farkları veya bir şahsın kitaplarında geçen farkları tespit etmek için yapılmaktadır.[75]

2.4. Furûk İlminde Yazım Metotları

Furûk Kitapları fürû, kavâid ve karma metot olmak üzere üç yöntemle kaleme alınmıştır.

2.4.1. Fürû‘ Metodu

Fürû‘ metoduna göre kaleme alınan eserlerde, konular klasik fıkıh kitaplarının sistematiği takip edilerek işlenmiş; zahiren benzer görünen ancak hükümleri farklı olan iki veya daha fazla fürû‘ meselesi ele alındıktan sonra, aralarındaki farklar detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Bu tür çalışmalarda müellifler, söz konusu meselelere farklı hükümlerin verilmesinin sebepleri üzerinde durmuşlardır. Zira meselelerin ortak noktaları tespit edilmeden, farklı olan yönlerinin tespitinin güçlüğüne özellikle dikkat çekmişlerdir. Furûk ilmi bağlamında bu husus büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Nitekim bu alanda çalışmaları bulunan âlimler, eserlerinde yalnızca farklılıkları (fark) değil, aynı zamanda benzerlikleri (cem‘) de inceleme gereği duymuşlardır. Örneğin Ebû Muhammed el-Cüveynî, meselelerin ihtilaf noktalarının yanı sıra müşterek yönlerini de vurgulamak amacıyla eserine *el-Cem‘ ve’l-fark* adını vermiştir. Bu metoda göre telif edilen eserlerin bir kısmı, fıkhın bütün bablarını kapsayacak şekilde fürûk meselelerini ele alırken; diğer bir kısmı ise yalnızca belirli fıkıh bölümlerine dair ihtilafları incelemiştir. İlk

[72] Bâhüseyn, *el-Furûku’l-fikhiyye ve’l-usûliyye*, 66-67.

[73] Bâhüseyn, *el-Furûku’l-fikhiyye ve’l-usûliyye*, 66-67.

[74] Muhammet Bağçivan, “İmâm Nevevî’nin ‘Minhâcü’t-Tâlibîn’ adlı eseri bağlamında furûk-u fıkhiyye tahlîli”, *İslam Düşüncesi Araştırmaları* (Ankara: Araştırma yayınları, 2019), 247-249.

[75] Bâhüseyn, *el-Furûku’l-fikhiyye ve’l-usûliyye*, 75-76; Abdullah b. Mübarek Seyf, “İlmu’l-furuki’l-fıkhiyye”, *alukah* (18 Aralık 2019).

dönemlerden itibaren geliştirilen ve en yaygın kullanılan yöntem bu olup,[76] Ebû Muhammed el-Cüveynî ve Es'ad el-Kerâbîsî gibi âlimler eserlerini bu minval üzere kaleme almışlardır. Ayrıca el-Eşbâh ve'n-Nezâir türündeki eserlerde de fürûk-u fıkhiyye için müstakil bir bölüm tahsis edilmiştir.[77]

2.4.2. Kavâid Metodu

Kavâid metoduna göre yazılan eserler, kaideler arasındaki farkları ele alıp açıklamak için yazılmış eserlerdir. Bu yöntemde müellifler kaideler arasındaki farkları açıklamak için füru' örneklerine başvursalar da farkların açıklamasında kaide ve zavâbıtlara başvururlar. Fürû' meselelerini ele almaları konunun daha iyi anlaşılması ve temellendirilmesi içindir. Karâfî (ö. 684/1285) *Envârü'l-burûk fî envâi'l-furûk* adlı eserinde usûlî kaideler arasındaki farkları bu metod çerçevesinde kaleme almış ve eserde kaidelerin daha iyi anlaşılması için bir takım fürû' örnekleri getirmiştir.[78]

2.4.3. Karma Metod

Karma metoda göre yazılan eserlerde ise fürû ve kavâid metotları birleştirilerek, fıkhın klasik konuları içinde fıkhi kaideleri ve her kaidenin istisnaları verilmekte ve gerektiğinde aralarındaki fark zikredilmektedir.[79] Bu metoda göre kaleme alınan eserler genelde *el-fark ve'l-istisna* adıyla yazılmış olmakla beraber, bazen de kitap adında *fark* kelimesi zikredilmemiştir. Bedreddin el-Bekrî'nin (ö. 871-1466) *el-İstiğnâ fi'l-farki ve'l-istisnâ* adlı eseri bu metoda göre yazılan eserlerdendir. Ahmed b. Hüseyin el-Fennâkî'nin (ö. 448-1056) *el-Münâkadât fi'l-hasr ve'l-istisnâ* adlı eseri ise bu metoda göre yazılmış ancak kitabın adında *fark* kelimesi geçmemiştir. Bu kitabın günümüze ulaşıp ulaşmadığı hakkında elimizde bir bilgi yoktur.[80]

2.5. Furûk Literatürü

Furûk-u fıkhiyyenin[81] tarihi seyrinden sonra mezheplere göre kısa bir furûk literatürü vermek faydalı olacaktır.

2.5.1. Hanefî Mezhebi

1. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Sâlih es-Semerkandî el-Kerâbîsî el-Hanefî (ö. 322/934), *Kitâbü'l-Furûk.* Eser Ümmü'l-Kura Üniversitesinde doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.
2. Ebü'l-Muzaffer Es'ad b. Muhammed en-Nîsâbûrî el-Kerâbîsî el-Hanefî (ö. 570/1174-75), *el-Furûk fi'l-fıkh (el-Furûk fî fürûi'l-Hanefiyye).*
3. Sadrü'ş-Şerîa el-Ekber (VII. /XIII. yüzyıl), *Telkîhu'l-ukul fi furûkı'l-menkul.*
4. Tâceddin İbnü't-Türkmânî el-Hanefî (ö. 744/1363), *el-Furûk.*
5. Necmeddin b. Ebû Bekir en-Nîsâbûrî el-Hanefî (ö. 870/1466), *Kitâbü'l-Furûk fi'l-fıkh.*

[76] Kızılkaya, *İslam hukukunda farklar,* 33-46, 114.

[77] Müzeynî, *el-Cem' ve'l-fark,* 1/23.

[78] Müzeynî, *el-Cem' ve'l-fark,* 1/23; Özen, *"Furûk"*, 13/225; Kızılkaya, *İslam hukukunda farklar*, 116-118.

[79] Müzeynî, *el-Cem' ve'l-fark,* 1/23; Özen, *"Furûk"*, 13: 225; Bâhüseyn, *el-Furûku'l-fıkhiyye ve'l-usûliyye,* 66-67; Kızılkaya, *İslam hukukunda farklar*, 118-120.

[80] Bâhüseyn, *el-Furûku'l-fıkhiyye ve'l-usûliyye,* 82; Kızılkaya, *İslam hukukunda farklar,* 118-120.

[81] Furûk literatürü şu kaynaklardan istifade edilerek hazırlanmıştır: Özen, *"Furûk"*, 13/225-226; *el-Cem' ve'l-fark,* adlı eseri tahkik eden Müzeynî, 23-24; Seyf, *"İlmu'l-Furuki'l-Fıkhiyye"* (18 Aralık 2019), 7-8; Kızılkaya, *İslam hukukunda farklar,* 90-208.

2.5.2. Maliki Mezhebi

1. İbnü’l-Kâtib Ebü’l-Kasım Abdurrahman b. Ali el-Kinânî el-Mâlikî (ö. 408/1017-1018), *Furûku’l-mesâili’l-müştebihe mine’l-mezheb.*
2. Ebü’l-Fazl Müslim b. Ali ed-Dımaşkî el-Mâlikî (ö. V./XI. yüzyılın ilk yarısı), *el-Furûku’l-fikhiyye*. Eser 128 farkı içerir.
3. Ebû Muhammed Abdülhak b. Muhammed es-Sehmî es-Sıkıllî el-Mâlikî (ö. 464/1072), *en-Nüket ve’l-furûk li-mesâili’l-Müdevvene.*
4. Kadî Abdülvehhâb el-Bağdadî el-Malikî (ö. 422/1031), *el-Furûk fî mesâili’l-fıkh.*
5. Şehâbeddin el-Karâfî el-Mâlikî (ö. 684/1285), *Envârü’l-burûk fî envâi’l-furûk, el-Furûk,* “*Furûku’l-Karâfî*” diye de bilinir.
6. Karafî, el-İhkâm fî temyîzi’l-fetâvâ ani’l-ahkâm ve tasarrufâtü’l-kâdî ve’l-imâm
7. Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf el-Mevvâk el-Mâlikî (ö. 897/1492), *el-Furûk.*
8. Ebü’l-Abbas Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî el-Mâlikî (ö. 914/1508), *Uddetü’l-burûk fî cem’i mâfi’l-meẕheb mine’l-cümû’ ve’l-furûk.*

2.5.3. Şâfiî Mezhebi

1. Ebü’l-Abbas İbn Süreyc (ö. 306/918-19), *el-Furûk fî fürû’i’ş-Şâfi‘iyye.*
2. Ebû Abdullah ez-Zübeyrî eş-Şâfiî (ö. 317/929), *el-Müskit.*
3. Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nesevî eş-Şâfiî (ö. IV./X. yüzyıl), *Kitâbü’l-Mesâil ve’l- ilel ve’l-furûk.*
4. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kattân eş-Şâfiî (ö. 407/1016-1017),*el-Mutârahât.*
5. Rüknü'lislâm el-Cüveynî (ö. 438/1047), el-Vesâil fî furûkı’l-mesâil ve el-Cem‘ ve’l-fark.
6. Ebü’l-Hayr Selâme b. İsmâil b. Cemâa el-Makdisî eş-Şâfiî, *Kitâbü’l-Vesâil fî furûkı’l-mesâil.*
7. Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Cürcânî eş-Şâfiî (ö. 482/1089), el-*Muâyât fi’l- akl veya kitabü’l-furûk* (nşr. Muhammed Fâris, Beyrut 1993).
8. Ebû Muhammed el-İsnevî eş-Şâfiî (ö. 772/1370-71), Metâli’u’d-Dekaik fî tahrîri’l-cevâmi’ve’l-fevârik.
9. Bedreddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Bekrî el-Mısrî eş-Şâfiî (ö. IX./XV. yüzyılın ilk yarısı), *el-İstiğnâ fi’l-fark ve’l-istissnâ.*
10. Ebû Ümâme İbnü’n-Nakkâş ed-Dükkâlî eş-Şâfiî (ö. 763/1362), *Kitâbü’n-Nezâir ve’l-furûk.*

2.5.4. Hanbeli Mezhebi

1. İbn Süneyne es-Sâmerrî el-Hanbelî (ö. 616/1219), *el-Furûk alâ mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel.*
2. Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Halef b. Râcih el-Makdisî el-Hanbelî (ö. 638/1240-41), *el-Fusûl ve’l-furûk.*
3. Ebû Muhammed Takıyyüddin Abdurrahman ez-Züreyrânî el-Bağdâdî el-Hanbelî, *Îzâhu’d-delâil fi’l-furûk beyne’l-mesâil.*
4. Abdurrahman b. Nâsır es-Saidî el-Hanbelî (ö. 1376/1956), el-Kavâid ve’l-usûlü’l-câmi’a ve’l-furûk ve’t-tekâsîmü’l-bedî’ati’n-nâbiğa.

3. el-Cem' ve'l-Fark Adlı Eserin Furûk İlmindeki Yeri

3.1. Eserin Günümüze İntikali ve Basımı

Eserin ilk baskısı Abdurrahman b. Selame b. Abdullah el-Müzeynî tarafından tahkik edilerek 2004 yılında Beyrut'ta Darü'l-Cîl tarafından 3 cilt olarak yayınlanmıştır. Müzeynî, yazma nüshaların beş[82] tanesine ulaşabildiğini ve tahkikte bunları kullandığını belirtmektedir. Müzeynî'nin kitabın tahkikine gereken önem ve özeni gösterdiğini söyleyebiliriz. Muhakkik bu beş nüshadan, "Turhan Valide Sultan" kütüphanesinde bulunan nüshayı esas almıştır. Diğer nüshaları onunla karşılaştırarak doğru ifadeleri bulmaya çalışmış, nüshalar arası farklılıkları dipnotta belirtmiş, istinsah sırasında unutulmuş ve düşmüş kelimeleri tespit ederek dipnotlarda belirteceğini ifade etmiştir. Ayrıca nakilleri ve görüşleri farklı mezheplerin kitaplarından teyit etmeye ve görüşleri sahiplerine nispet etmeye gayret etmiştir. Metinde geçen ayetlerin yerleri gösterilmiş ve hadislerin tahrici yapılmıştır. Kitapta geçen kapalı kelimeler, para, ölçü ve tartı birimleri ayrıca fıkhi terimler açıklanmıştır.[83]

Kitabın ana metni 37. sayfadan itibaren başlamaktadır. Yazar kitabı yazmasının sebebini açıklayan bir mukaddime ile başlamış ve telif sebebini şöyle açıklamıştır: "Şüphesiz şeriatın/fıkhın meseleleri görünüşte benzer olabilir fakat hükümlerini farklı kılan illetlerden dolayı farklıdır. İlim ehli için, bu meselelerin ortak ve faklı noktalarını bilmek zorunludur. Daha önce bazı hocalarımızdan bu konuda örnekler görmüştük fakat sayıca az olduklarından Allah'ın izni ve yardımıyla bu kitabı yazmaya başladık, kitapta birbirinden karmaşık mesele ve farkları topladık."[84]

Müellif öncelikle hangi meselelerde farkın aranacağı konusunu,[85] ardından da farkın niteliğini ele almış,[86] eser fürû-i fıkıh farkları üzerine yazılmış olmasına rağmen, fıkıh usulü farklarıyla başlamıştır.[87] Daha sonra kitabı Şâfiî fıkıh kitaplarının bablarına göre Müzenî muhtasarının tertibini esas alarak fürû' metoduna göre yazmıştır. Kitabu't-Tahâre, Kitabu's-Salât, Kitabü'z-Zekât, Kitabu's-Sıyâm, Kitabu'l-İ'tikâf, Kitabu'l-Hac diye devam etmiştir. Eser furû'u fıkhiyye konulu olmakla birlikte, fıkıh usulüne dair farklarla başlaması dikkat çekicidir.

3.2. Eserde Ele Alınan Furûk Örneklerinin Konularına Göre Dağılımı Tablosu

Rüknü'l-İslâm Cüveynî'nin eserinde ele aldığı furûk örnekleri konularına göre aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

[82] Bu nüshalar: 1. İstanbul, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Turhan Valide sultan kütüphanesinde fıkıh usulü No:145. 2. Mısır Ezheriye kütüphanesi Şafii fıkhı No: 81. 3. Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye Şafii fıkhı no:1504. 4. Mısır Ezheriye kütüphanesi Şafii fıkhı No: 890 bu nüshanın başı ve sonu eksiktir. 5. Chester Beatty Library'de (Dublin) No:4613.

[83] Bu bilgiler için Muhakkik'in kitabın sonunda verdiği Fihristlere Bkz.

[84] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem' ve'l-fark,* 1/37.

[85] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem' ve'l-fark,* 1/39.

[86] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem' ve'l-fark,* 1/41.

[87] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem' ve'l-fark*, 1/46.

Tablo 1

Eserde Ele Alınan Furûk Örneklerinin Konularına Göre Dağılımı

Kitap	Mesele Sayısı	Kitap	Mesele Sayısı	Kitap	Mesele Sayısı
Tahâret	175	İhyâü'l- Mevât	10	Kasâme	13
Salât	224	Habs	4	Kıtâlu Ehli'l-Bağy	3
Zekât	74	Hibât/Hibe	6	Mürted	3
Sıyâm	8	Lukata	5	İltikâtü'l-Menbûz	8
İ‘tikâf	3	Cizye	8	Sirkat/Serika	6
Hac	68	Ferâiz	8	Eşribe	2
Bey‘/Büyû‘	58	Vesâyâ	22	Kuttâu’t-tarîk	2
Selem	16	Vedîa	4	Siyer	12
Rehn/Rehin	34	Kasmü'l-Fey	7	Kasmü’s-Sadakât	5
Teflîs	8	Hudûd	9	Sayd ve’z-Zebâih	13
Hacr	3	Nikâh	40	Udhiye	5
Sulh	6	Sadâk/Sidâk	12	Et‘ime	5
Havâle	3	Kasm ve Nüşûz	4	Ramy ve’s-Sabk	8
Damân	3	Muhâlea	8	Eymân	14
Şirket	1	Talâk	26	Nüzûr	2
Vekâlet	8	Ric‘a	10	Edebû’l-Kâdî	17
İkrâr	13	Îlâ	14	Şehâdât	9
Ariyet	6	Zıhâr	8	Deâvâ	6
Gasp	17	Liân	27	Itk	9
Şüf‘a	9	İddet	17	Velâ	2
Mudârebe	4	Radâ‘	10	Tedbir	3
Müsâkât	5	Nafakat	4	Mükâtebe	15
Müzâraa	2	Cirâh	18	Ümmehâtü'l-Evlâd	1
İcâre	18	Diyât	13		

Eser toplamda 1223[88] furûk meselesi içermektedir. Bu yönüyle en fazla furûk örneği ele alan kitaplardan olmuştur. Müellif, mukaddimesinde bahsettiği gibi çok fazla mesele arasından en karmaşık ve girift olanları tahlil etmiş. İmam Şâfiî’den, Müzenî ve Rebi’ (ö. 270/884)[89] gibi talebelerinden çokça nakillerde bulunmuş, bazı yerlerde غلط المزني أخطأ\ veya وغلط\أخطأ بعض أصحابنا diyerek nakilde hata ettiklerini belirtmiştir.[90] Büveytî (ö. 231/846) ve Harmele (ö. 243/858)

[88] Kitabu’t-Tahâre bahsinde 175 mesele ele almış, Kitabu’s-Salâtta tekrar 1’den başlayıp 224 mesele ele almış, Kitabü’z-Zekâtta tekrar sayıyı baştan alıp kitabın sonuna kadar 824 mesele zikretmiştir.

[89] Örneğin Cüveynî, Kitabu’t-Tahâre’ninilk meselesinde: “Rebi’ b. Süleyman el-Müradî, İmam Şafiî’nin şöyle dediğini rivayet etmiştir” demektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Müzenî’den 83, Rebi’ b. Süleyman el-Müradî’den 31 nakilde bulunmuştur.

[90] Bkz. Cüveynî, *el-Cem’ ve’l-fark*, 1/133-134, 1/610, 1/616. 2/403, 2/435. 3/246, 3/289.

gibi diğer bazı talebelerinden ise az nakilde bulunmuştur.[91] Ayrıca İbn Süreyc (ö. 306/918)[92] ve Kaffâl (ö. 365/976)[93] gibi mezhep ulemasından da nakillerde bulunmuştur. Eser genel olarak Şâfiî furûkuna dair olsa da bazen Hanefi ve Maliki mezheplerinin görüşlerini ve delillerini zikretmiştir.[94]

Ebû Muhammed el-Cüveynî, eserini klasik fıkıh konularına göre tertip etmiş, daha sonra bu konuların alt başlıklarını ele almıştır. Meselelerin ortak ve farklı yönlerini ortaya koyma şekli şöyledir: Önce görünüşte birbirine benzeyen, fakat hükmü farklı iki veya üç mesele zikredip ardından meseleler arasındaki farkı izah eder. Eğer fark Kur'an-ı Kerim veya hadislerin açık naslarına dayanıyorsa akli gerekçeleri araştırmaya gerek duymadan nass ile yetinir, bazen de nass ile akli gerekçeleri zikreder. Eğer fark sadece akli gerekçeden kaynaklanıyorsa o gerekçeleri açıklayıp farkların sebebini zikreder. Bazen de وفرق آخر diyerek meseleler arasında birden fazla fark olduğunu belirtir.[95] Müellifin, üzerinde durduğu hususlardan bir tanesi de mezhep içinde görüşleri sahiplerine nispet ederek zikretmesi, ihtilaf ve ittifak edilen noktaları belirtmesi, ardından tercih ettiği görüşü belirtmesidir. Bazen فان قيل\ فان قيل ما الفرق diyerek farazi sorular sorar ve cevabını verir. Eser, dil ve üslup bakımından sade bir anlatıma sahiptir; meseleler açık ve anlaşılır bir şekilde ele alınmış, fıkıh mantığına uygun bir biçimde çözümlenmiştir.

Ebû Muhammed el-Cüveynî'nin başta *el-Cem' ve'l-fark/Kitâbü'l-Furûk* adlı eseri olmak üzere eserlerinden nakilde bulunanlar:

Müellifin oğlu İmâmü'l-Harameyn, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, adlı eserinde, babam, hocam ve Şeyh Ebû Muhammed diyerek babasından çokça nakilde bulunmuştur. Nevevî (ö. 676/1277) *el-Mecmû*'da 24,[96] Bedrüddîn ez-Zerkeşî eş-Şâfiî (ö. 794/1392) *Habâya'z-zevâyâ*'da 1,[97] *el-Mensûr fi'l-kavâ'id/el-Kavâ'id* de 17,[98] *el-Bahru'l-Muhit fi Usuli'l-Fıkıh*'ta 4,[99] Râfiî (ö. 623/1226) *Fethu'l-'azîz fî Şerhi'l-Vecîz/eş-Şerhu'l-kebîr*'de 8,[100] Demirî, (ö. 808/1405) *en-Necmü'l-vehhâc fi Şerhi'l-Minhâc*'da 4,[101] Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'de 9,[102] el-İsnevî, (ö. 772/1370) *el-*

[91] Tespit edebildiğimiz kadarıyla Büveytî'den 14, Harmele'den ise 4 yerde nakilde bulunmuştur.

[92] İbn Süreyc'den 20'e yakın yerde nakilde bulunmuş.

[93] Kaffâl'den 12 yerde nakilde bulunmuş.

[94] Hanefi mezhebinin Görüşleri için Bkz. Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem' ve'l-fark,* 1/83, 2/128, 2/604, 2/652. 3/101, 3/103, 3/605; Maliki mezhebinin görüşleri için Bkz. Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem' ve'l-fark*, 1/242, 1/499, 1/533.

[95] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem' ve'l-fark*, 1/182, 183, 220, 355, 448. 2/466, 548. 3:365.

[96] Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*.1/58, 1/100, 1/164, 1/165, 1/176, 1/406, 1/441, 1/466, 1/470, 1/508, 1/518, 2/68, 2/109, 2/145, 2/358, 2/425, 5/189, 5/248, 5/261, 5/299, 5/412, 5/490, 7/148, 9/127.

[97] Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *Habâya'z-zevâyâ* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şüûni'l-İslamiyye, 1402), 429.

[98] Zerkeşî, *el-Mensûr fi'lkavâ'id*, 100, 143, 230, 244, 277. 2: 165, 273. 3: 253, 260, 348, 349.

[99] Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır eş-Şâfiî ez-Zerkeşi, el-Bahru'l-Muhit fi Usuli'l-Fıkıh (Daru'l-Kütüb, 1994), 1/354. 2/135, 140. 7/392.

[100] Ebü'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim er-Rafiî, *Fethu'l-Azîz Şerhü'l-Vecîz/eş-Şerhu'l-Kebîr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.), 1/306, 411. 2/299, 364. 3/53, 130. 4/158, 170. 5/235, 530. 6/416, 522. 10/25, 389.

[101] Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Îsâ ed-Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Lecne İlmiyye (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2004), 1/349, 5/366, 6/442, 7/577.

[102] Ebû NasrTacüddin Abdülvehhab b. Abdülkafi es-Sübkî, Tâcüddin, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 1/61, 1/118, 1/212, 1/272, 1/311, 1/421, 1/423. 2/130, 2/271.

Mühimmât fî şerhi’r-Râfi‘î ve’r-Ravza’da 2,[103] Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*’de 2,[104] Zeynüddîn İbn Nüceym el-Hanefi (ö. 970/1563), 1[105] yerde şeyh Ebû Muhammed el-Cüveynî, Furûk kitabında şöyle demiştir” diyerek nakilde bulunmuşlardır. Ayrıca Hüccetü’l-İslâm Gazzâlî (ö. 505/1111) *el-Vasit* adlı eserinde 69,[106] İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245) *Fetâvâ İbni’s-Salâh* adlı eserinde 6,[107] Nevevî 57 yerde,[108] İbn Teymiye farklı eserlerinde (ö. 728/138) 28 yerde[109] kitap zikretmeden veya diğer kitaplarından nakillerde bulunmuşlardır. İbn Teymiyye ayrıca Rüknü’l-İslâm el-Cüveynî’nin Şafiî mezhebinin Merveziyye-Horasaniyye ekolünün önde gelen alimlerinden olduğunu aktarmaktadır.[110] Başka bir yerde ise Rüknü’l-İslâm el-Cüveynî’nin Şafiî mezhebinde ashab-ı vücûhtan olduğunu belirtir.[111] Şâfiî mezhebinde Muhakkik olan Ebû Muhammed el-Cüveynî’nin, *el-Cem‘ ve’l-fark* adlı eserine ilişkin bu tespitlerden sonra, eserin daha iyi anlaşılması, teorinin pratikteki yansımasını görebileceğimiz ve furûk-u fıkhiyye zihniyetini yansıtabileceğini düşündüğümüz birkaç meseleye yer vermek istiyoruz. Meselelerin başındaki rakamlar, kitaptaki sırasını göstermektedir.

3.3. Eserde Geçen Bazı Furûk Örnekleri

3.3.1. Mesele 26

İmam Cüveynî bu meseleyi kitabu’t-tahâre bahsinde ele almıştır. Şâfiî mezhebinde, kişi abdest alırken başını bir parmakla dahi meshetse farzı yerine getirmiş olur.[112] İmam Cüveynî, meseleyi yıkamanın meshetme yerine geçip geçmeme açısından ele almıştır. Çünkü meshte elin başın üstünde gezdirilmesi gerekir. Kişinin yalnızca ıslak elini başına dokundurmasının mesh açısından yeterli olup olmadığı tartışma konusu olmuştur? Cüveynî, burada eldeki ıslaklığın az veya çok olmasına dikkat çekerek, ıslaklığın az olması durumunda meshin gerçekleşmeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre Ebû Bekr el-Kaffâl de aynı görüştedir.

Aralarındaki fark şöyledir: Islaklık çok olduğunda su başın üstünde bir yerden başka bir yere akar, her ne kadar az bir akma olsa da elin baş üstünde gezdirilmesi yerine geçer. Çünkü el

[103] *Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, el-Muhimmât fi şerhi’r-Ravza ve’r-Râfi‘î* (Dârülbeyzâ-Fas; Beyrut- Lübnan: Merkezü’t-Türâsi’s-Ssekâfî el-Mağribî; Dâru İbn Hazm, 2009), 2/32, 6/284.

[104] Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 116, 441.

[105] Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 101.

[106] Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Vasat fi’l-mezheb,* ed. Ahmed Mahmûd İbrâhîm- Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dârü’s-Selâm, 1996), 1/319, 1/196, 1/236, 2/236, 2/368, 3/35, 3/92, 3/170, 3/403, 4/161, 4/220, 5/57, 5/262, 5/438, 6/145, 6/392, 6/426, 7/82, 7/292, 7/413.

[107] Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ İbni’s-Salâh,* thk. Muvaffak Abdullah Abdülkadir (Beyrut: Mektebetü’l-ʿUlûm ve’l-hikem; Âlemü’l-kütüb, 1987), 1/38, 1/120, 1/122, 1/133, 1/243, 2/404.

[108] Nevevî, *el-Mecmu’ şerhu’l-Mühezzeb*, bir kısmı için bkz. 1/99, 1/199, 1/239, 2/133, 2/199, 3/67, 3/292, 2/601, 3/67, 3/388, 3/500, 4/120, 4/303, 4/506, 5/116, 5/242, 5/450, 6/289, 6/319, 6/486, 7/97, 7/227, 7/352, 8/5, 8/108, 8/247, 9/260, 9/313, 9/317.

[109] Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdüddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *el-Fetâva’l-kübra* (Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1987), 6/598, 6/601; Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiye, Takıyyüddin, *Kitâbü’r-Red ‘ale’l-Ahnâî*, thk. Ahmed b. Munis el-Anzî (Cidde: Daru’l-harraz, 2000), 41, 180, 195.

[110] İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *el-Fetâva’l-kübra*, 6/601; Hasan Kaya, *Memlük Eşariliğinin İbn Teymiyye eleştirisi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 58.

[111] İbn Teymiye, Takıyyüddin, *Kitâbü’r-red ’ale’l-Ahnâî,* 407.

[112] Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Daru’l-fikr, 1983), 50.

gezdirmesi olmasa da başın yıkanması meshin yerine geçer. Islaklık az olduğu takdirde ise, elini bir yerden başka bir yere gezdirmesi olamadığı için meshetme gerçekleşmediği gibi ıslaklık az olduğu için de hükmen mesh yerine geçen su akması olamamıştır, bundan dolayı mesh geçersiz sayılmıştır.[113] Cüveynî'nin bu meselede mana deliline başvurduğu ve Kaffâl'den nakilde bulunarak görüşünü desteklediği açık bir şekilde görülmektedir. Ayrıca meshi, gerçek manada mesh ve hükmî mesh olarak ikiye ayırarak hükmî meshin gerçek mesh yerine geçeğini belirtmiştir.

3.3.2. Mesele 147

İmam Cüveynî bu meseleyi Kitabu't-tahâre mesailu't-taharri bahsinde ele almıştır. Biri necis diğeri temiz olan iki su kabından hangisinin temiz olduğu bilinmediğinde, kişi, ictihâdta bulunarak dilediği kaptan abdest alabilir.[114] Kişi ictihad etmeden önce kaplardan biri dökülürse, Şâfiî mezhebinin esah görüşüne göre diğer kaptaki su ile abdest alamaz. Abdest yerine onun teyemmüm alması gerekir.[115] Cüveynî'ye göre kişi kalan kap için ictihad etmeksizin ondaki su ile abdest alabilir. Cüveynî, bu hususta Ebû 'l-Abbas İbn Süreyc'in de kendisiyle aynı görüşte olduğunu ve bu durumun iki kabın dolu olmasından farklı olduğunu belirtmektedir.

İki mesele aralarındaki fark şudur: İki kaptan biri dökülmediği takdirde bir tanesi kesin olarak necis olan iki kap vardır. Bu durumda temiz olanı necisten ayırmak için bir tür tercih ve İctihad yapması gerekir. Ancak kaplardan biri döküldüğünde necasetin dökülen kapta olma ihtimaline binaen kalan kabın kesin olarak necis olduğu söylenemez. Kalan suyun temizliğinde şüphe olup necis olduğu kesin değildir. Suyun aslı ise temizdir. Temizliğindeki şüphe o suyun kullanılmasına engel olamaz. Cüveynî, bu meselede her iki durumda da ictihâd edilmesi gerektiği görüşü aktararak meslede üç görüşün olduğunu belirtmektedir.[116] Cüveynî bu meselede akli bir çıkarım yaparak iki meselenin arasındaki farkı açıklamış, şekk ve yakîn durumlarının farklılık sebebi olduğunu dile getirmiştir. İbn Süreyc'ten nakilde bulunarak görüşünü desteklediği açık bir şekilde görülmektedir.

3.3.3. Mesele 10

İmam Cüveynî bu meseleyi Kitabu's-Salât, ezan bahsinde ele almış. [117] Şâfiî mezhebinde cem' edilen iki namaz için bir ezan okunur ve her namaz için bir kamet getirilir.[118] Vaktinde kılınan farz namazlar için, ezan ve kamet sünnettir. Bu durumun sadece bir istisnası vardır. Oda hacıların Müzdelife'de cem'-i te'hîr olarak kıldıkları akşam ve yatsı namazlarında yatsı namazı için ezan okunmamasıdır. Seferi olup iki namazı cem'-i te'hîr olarak kılanlar da bu hükme tabidir.

İki mesele arasındaki fark, yatsı namazının Müzdelife'de akşam namazıyla birlikte cem'-i te'hîr olarak kılınmasının şartı, ikinci namazı birincisine yaklaştırmak ve bir arada kılmaktır.

[113] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem' ve'l-fark*, 1/85-86.

[114] Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî, *el-Muhtasar (İmam Şafii'nin el-Ümm adlı eseri ile birlikre basılmış)* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1990), 8/111.

[115] Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, 1/184.

[116] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem' ve'l-fark*, 1/257-258.

[117] Eser, kitabu't-Tahâre bahsinde 175 mesele ele almış, Kitabu's-Salâtta tekrar 1'den başlamıştır.

[118] Şâfiî, *el-Ümm,* 1/106; Nevevî, *el-Mecmu',* 3/86. İmam Nevevî, bu meseledeki farklı görüşleri naklettikten sonra bu görüşün esah olduğunu belirtmiştir.

Bundan dolayı aralarına uzun bir zamanın girmesi caiz değildir. Kamet etmek her şartta sünnet olduğundan terk edilmez. Kamete ilaveten ezan da okunursa araya uzun bir zaman girmiş ve şart gerçekleşmemiş olur. Diğer bir fark da (وفرق آخر): Ezanın temel görevi namaz vaktinin girdiğini duyurmaktır. Cem‘ edilen iki namazda, ilk namaz için okunan ezan ve kamet yeterli görülür; ikinci namaz için ayrıca ezan okumaya veya vakti duyurmaya gerek kalmaz. Bu durumda iki namaz, sanki tek namaz kılınıyormuş gibi bir ezan ve iki kametle peş peşe kılınır.[119] Cüveynî, bu meselede 'وَفَرْقٌ آخَرُ' ifadesiyle ikinci bir farka işaret ederek meselenin farklı yönlerine dikkat çekmiştir. Cüveynî, burada zahirî uygulama ile amacın ilişkisini gözetmiş, ezanın zaman duyurucu yönüyle hükmün gerekçesini açıklamıştır. Farkı vurgularken işlev temelli bir furûk örneği sunmuştur.

3.3.4. Mesele 131

İmam Cüveynî bu meseleyi Kitabu’s-Salât, bahsinde ele almıştır. Bir görüşe göre iki namazı cem‘ etmek, ancak namazı kısaltmanın caiz olduğu tam seferde caizdir. İkinci görüşe göre ise kısa seferde namazları cem‘ etmek caiz, kasr ise caiz değildir. Bu ikinci görüş imam Şâfiî’nin kadim kavli olup imam Malik de bu görüştedir. Birinci görüş ise cedid kavlidir. Ancak Cüveynî burada farka dikkat çekmek için kadim kavli zikretmiştir.

Kadim görüşe göre cem‘ ile kasr arasındaki fark şu şekildedir: Kişi namazı kısalttığında ibadetin yarısını yapmış yarısını da düşürmüş olur, bu da ancak tam sefer gibi kasrı da caiz kılan açık bir mazeretten dolayı olabilir. Namazları cem‘ ettiğinde ise iki ibadetin rükünlerini tam olarak yerine getirmiş, fakat iki ibadeti birinin vaktinde kılmış olur ki bu ruhsat daha hafiftir. Bunun örneği de vardır, mukim olanlar yağmur sebebiyle iki namazı cem‘ edebiliyorlar. Hz. Peygamber (s.a.v) yolculuk ve korku olmaksızın Medine’de iki namazı cem‘ etmiştir.[120] İmam Malik, bu durumun yağmurda olduğunu söylemiştir.[121] Cüveynî, herhangi bir kayıt koymadan yağmur gerekçesiyle iki namazın cem‘ edilebileceğini söylemektedir. Ne var ki Maliki mezhebinde sadece akşam ve yatsı namazları, yağmur sebebiyle cem‘ edilebilir. Öğlen ve ikindi namazları yağmur nedeniyle cem‘ edilmez.[122] Hz. Peygamber (s.a.v)’in zamanından günümüze kadar Müslümanlar, yabancı, Mekkeli ve Arafat’a yakın köylüler arasında fark olmaksızın Arafat’ta öğle ve ikindi namazlarını cem‘-i takdim, Müzdelife’de ise akşam ve yası namazlarını cem‘-i te’hîr olarak kılmaktadırlar. Mekkelilerin Arafat’a olan seferlerinin kısa bir sefer olduğu malumdur. Arafat’a yakın köylülerin köyleri ise Arafat’a bitişiktir.[123] İmam Cüveynî, bir önceki meselede olduğu gibi buradaki farkı açıklarken hem nass delilini hem de mana delilini birlikte kullanmış. Meseleler arasında farkları değerlendirmek için imam Şâfiî’nin kadim mezhebine müracaat etmiş. Böylece mezhep içi gelişimine ışık tutacak bilgiler sunmuştur. Ayrıca imam Malik’in görüşüne de yer vererek konuyu mukayeseli fıkıh minvalinde ele almıştır.

[119] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem’ ve’l-fark,* 1/316.
[120] Müslim, “Kitabu salâti’l-müsafirîn ve kasriha”, 705.
[121] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem’ ve’l-fark,* 1/533.
[122] Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman en-Nefzî el-Kayrevânî el-Malikî, *er-Risale*, (Beyrut, Daru’l-Fikr, t.y.), 40.
[123] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem’ ve’l-fark*, 1/531-534.

3.3.5. Mesele 208[124]

İmam Cüveynî bu meseleyi kitabu's-Salât bahsinde ele almıştır. Şâfiî mezhebinde gayr-ı müslimlerle savaşırken şehit olan kişi yıkanmaz ve cenaze namazı kılınmaz.[125] Cüveynî meseleye hadis ile başlayarak "مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ، فَهُوَ شَهِيدٌ" "Malını savunurken öldürülen kimse şehittir"[126] fakat yıkanır ve cenaze namazı kılınır. İmam Şâfiî bir görüşünde, Bağilerle/asilerle savaş sırasında savaş meydanında ölen âdil- adalet sahibi -fasık olmayan- şehidin yıkanmayacağını ve cenaze namazının kılınmayacağını söylemiştir.[127] Diğer bir görüşte ise yıkanacağı ve üzerine cenaze namazı kılınacağı yönündedir ve bu ikinci görüş tercih edilmiştir.[128]

İki mesele arasındaki fark şöyledir: Birincisi, savaş meydanında can vermiştir. Bu yönüyle müşriklerle savaş sırasında şehit olan Müslümana benzetilmiştir. Bundan dolayı yıkanmayacağı ve üzerine cenaze namazının kılınmayacağı söylenmiştir. Ayrıca sahabeden Ammâr bin Yasir (r.a) ölmeden önce, vefat ederse yıkanmamasını ve namazının kılınmamasını vasiyet ettiği rivayet edilmiştir. Çünkü o bağilerle savaşırken öldürülmüştü. Hz. Peygamber (s.a.v.) Ammâr hakkında "Ammar'ı bağı bir grup öldürecektir" demiştir. Bu rivayet, savaşta öldürülen adil Müslümanlar hakkındadır. Rivayet, kıyasa tercih edilir. Diğeri ise savaşta öldürülmediği için dünyada şehit hükümlerine tabi olmaz.[129] Cüveynî bu meselede hem akli delile hem de rivayete/Sahabe uygulamalarına dayanarak rivayet-dirayet ekseninde rivayeti tercih ederek farkı açıklamıştır.

3.3.6. Mesele 433

İmam Cüveynî bu meseleyi Kitabu'l-Vedia, bahsinde ele almıştır. Mezhebin ana görüşü vedia akdinde Mûda' (malın korunmasını üzerine alan)'ın emin olup, ihanet sebebi ortaya çıkmadıkça zararı tazmin etmemesidir. Vedia'yı gizleyerek ölen ve terikesinde vedia olarak bırakılan mal, aranıp bulunmayan muda' bu kuralın dışındadır (tazmin eder). İmam Şâfiî (r.a), bu malın tazmini vaciptir, mûdi'(mal sahibi) de alacaklılara ortak olup terekesinden hissesini alır" demiştir. İmam Şafii bu meselede, Ebû Hanife'nin tazminin terekenin üçte birinden/vasiyet hükmüne tabi olacağı görüşünü hatalı bulmuştur. Bu mesele ile diğer bütün meseleler arasındaki fark ise vedîa'dan bahsetmeyen veya sahibine verilmesini vasiyet etmeden ölen kişi, ihanet edene benzemiş/kusurlu davranmıştır ve bu hayatının son anlarında olmuştur. Hain sayılmasının sebebi ise mirasçılarının vedîa'dan haberdar olmamalarıdır. Çünkü ölüm ile malın hem mülkiyeti hem de sahibu'l-yed değişir. Vedia olduğunu haber vermeden ölünce vedia mirasçıların malı gibi olur. Muda' vediayı, el değiştirmeye sebep olacak şekilde başkasına hibe ederse tazmin etmek zorunda olur. Vasiyet etmeden ölünce de bu duruma düşmüş olur. Vasiyet etseydi durum farklı olacaktı.

[124] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem' ve'l-fark*, 1/645.

[125] Şafiî, el-Ümm, 1/304; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr,* thk. Ali Muhammed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 3/33.

[126] Buhari, Mezalim, 33; Müslim, İman, 326.

[127] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr,* 3/37-38.

[128] Şâfiî, *el-Ümm*, 600-601; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/37-38.

[129] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem' ve'l-fark*, 1/645-647.

Ebû Hanife’nin yaptığı gibi tazminatı terekenin üçte birinden almanın herhangi bir nedeni yoktur. Çünkü muda’ emin olarak kalsaydı tazmine gerek kalmazdı, bu meselede olduğu gibi ihanet eden durumuna düşünce vedia borca dönüşür ve borçlarda terekenin üçte birinden değil malın tamamından alınır.[130] Cüveynî bu meselede güven prensibine aykırı düşen durumlarda vedia’nın farklı sorumluluklar doğuracağına dikkat çekmiş. İmam Ebû Hanife’nin görüşünü aktararak kitaba bir nevi mukayeseli furûk kitabı izlenimi vermiştir.

3.3.7. Mesele 659

İmam Cüveynî bu meseleyi kitabu’l- kasâme bahsinde ele almıştır. Bir adam kasâmeden dolayı kısas talep edip, elli kişiye yemin ettirirse diyet gerekir esah görüşe göre kısas gerekmez. Kısas ile diyet arasındaki fark şudur: Kısas, şüphe ile düşen cezalardandır. Çünkü kasâme yeminlerinde şüphe vardır ve şüphe bedeni cezanın düşmesini gerektirir. Diyet ise şüpheyle birlikte vacip olur. Çünkü mali tazminat şüphe ile düşmez.[131] Cüveynî bu meselede farkı açıklarken mana delilini kullanmıştır. Bedeni ceza ile mali yaptırım farkının delil seviyesine göre farklılık göstereceğine dikkat çekmiş. Cüveynî, şüphe kavramının ceza ve tazminat üzerindeki etkisini anlamlandırmıştır.

3.3.8. Mesele 735

İmam Cüveynî bu meseleyi kitabu’l-At‘ime bahsinde ele almıştır. Murdar hayvan eti yemek zorunda kalan kişinin o etten yemesi mubahtır. Sadece canını kurtaracak kadar yemesi evladır. Doktorların görüşü ile sarhoş edici bir içecek içmek zorunda kalan hastanın şarap içmesi haramdır. İki mesele arasındaki fark: İmam Şâfiî’nin, sarhoş edici içecekler aklı yok eder, şahsın aklını ortadan kaldırmak istemesi her surette haramdır. Eğer boğazında kalan bir lokmayı yutmak için az miktarda içki içmek zorunda kalırsa içebilir, bu durum murdar hayvan eti yemeye benzer.[132] Cüveynî, burada da farkı açıklarken insan hayatının korunmasına dikkat çekemiş; tedavi edici şeylerin insanın bedenine zarar vermemesi ilkesinden hareketle konuya ilişkin farkları temellendirmiştir.

Sonuç

Furûk ilminin, fıkıh disipliniyle birlikte öz olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bu bağlamda genel fıkıh eserlerinde benzer görünen meselelere farklı hükümler verilmesinin gerekçeleri açıklanmıştır. Bu durum furûk ilmine olan ilgiyi artırmıştır. Hicrî IV. yüzyıldan itibaren bu farkları sistematik bir şekilde göstermeyi amaçlayan müstakil furûk eserleri yazılmaya başlanmıştır. Fıkhın ayrıntılı hükümlere ulaşacak şekilde genişleyip yeni başlayanlar için nispeten karmaşık bir hal almasından sonra hükümler arasındaki farklılık sebebini ve fıkhî hükümler arasında çelişki bulunmadığını göstermek amacıyla müstakil furûk eserleri yazılmış, böylece furûk ilmi, fıkhın bir alt disiplini şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu ilimin, fıkıh eğitimi alanlara ictihâd melekesi kazandırmaya yardımcı olmak ve hükmü bilinen meselelerin hükmünün yeni meselelere tahric yolu ile takbiki hakkında donanım kazandırmak gibi yan amaçları da bulunmaktadır.

[130] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem’ ve’l-fark*, 3/100-103.
[131] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem’ ve’l-ark*, 3/454.
[132] Cüveynî, Rüknülislâm, *el-Cem’ ve’l-fark*, 3/574-575.

Furûk eserleri genellikle fürû‘, kavâid ve karma metodlarla kaleme alınmıştır. Fıkıh kitaplarıyla karşılaştırma imkânı verdiği ve daha kolay olduğu için fürû' metodu en çok takip edilen metod olmuştur. Furûk ilmi; kavâid, davâbıt, eşbâh ve nezâir, ilm-i hilâf gibi ilimlerle yakın ilişki içindedir. Ayrıca bu kavramı sadece fıkıh ilmine özgü olmayıp, Arap dili, cedel ve hilaf gibi farklı alanlarda da bu isimle eserler kullanılmıştır. İncelediğimiz Ebû Muhammed Rüknü'l-İslâm el-Cüveynî'nin *el-Cem‘ ve'l-Fark* adlı eseri, IV. asırda yazılmış olup, Şâfiî mezhebinde günümüze ulaşmış ilk furûk-u fıkhiyye eseridir. Eserde "cem'", meselelerin ortak yönlerini, "fark" ise meselelere farklı hüküm verilmesini gerektiren yönleri ifade etmektedir. Eser fıkhın bütün bablarında furûk örneği getirmiş, toplam 1223 fark ele alarak bu konuda en çok mesele inceleyen furûk kitaplarından biri olma özelliğini taşır. Cüveynî'nin kitaba beş usûlî fark ile başlaması dikkat çekicidir. Cüveynî, Şâfiî mezhebinde İmam Şâfiî'den, Müzenî, Rebî', Büveytî ve Harmele gibi İmam Şâfiî'nin öğrencilerinden, Kaffâl ve İbn Süreyc gibi kendisinden önceki mezhep ulemasından nakilde bulunmuş ve görüşleri sahiplerine atfetmiştir. Bazen de hatalı olduklarını belirtmiştir.

Cüveynî, furûk örneklerinin tahlil ederken delilin türüne göre farklı yöntemler benimsemekte; nassa dayalı farklarda metni esas almakta, zaman zaman nassa ilave olarak aklî delilleri kullanır. Aklî gerekçelere dayalı farklarda ise derinlemesine analiz ve kıyas yaparak meseleleri izah etmekte, bazı durumlarda ise çok boyutlu değerlendirmelerle meselelerin farklı yönlerine ışık tutmaktadır. Bu yaklaşımı, onu furûk ilminde yalnızca bir müellif değil, aynı zamanda özgün metodlar geliştiren bir müçtehit kılmaktadır. Cüveynî'nin yaklaşımı hem içerik hem de üslup açısından sistematik ve anlaşılır bir yapı arz etmektedir. Eser, dil ve anlatım bakımından sade, meseleleri ise fıkıh mantığına uygun bir şekilde açıklamıştır. Cüveynî, sadece hüküm farklarını belirtmekle kalmamış, bazen "فإن قيل / فما الفرق؟" gibi farazî sorular yönelterek meseleye itiraz geliştirip, ardından bu sorulara verdiği cevaplarla meseleyi pekiştirmiştir. Bu yöntem, okuyucunun meseleleri daha derinlikli kavramasına katkı sağlamaktadır. Eser Şâfiî furûkuna ait olmasına rağmen zaman İmâm-ı Âzam Ebû Hanife ve İmâm Mâlik'in görüşlerine de yer vermiştir. Cüveynî'nin hem incelediğimiz *el-Cem‘ ve'l-Fark* adlı eseri hem de diğer eserleri sonraki Şafiî ve diğer mezheplerin ulemasına kaynaklık etmiştir. Hanefi fakihi İbn Nüceym İmam Cüveynî'ye atıfta bulunmuştur. İmam Cüveynî'nin bu eseri Şâfiî mezhebinde furûk-u fıkhiyye alanındaki eksikliği önemli ölçüde doldurmuş, kendinden sonraki dönemlere kaynaklık etmiştir.

Kaynakça | References

Bağçivan, Muhammet. *Fıkıh ve fark-kavramsal, metodolojik ve problematik açıdan furûk-u fikhiyye-*. ed. Halil Kılıç. 1 Cilt. Ankara: Fecr, 1. Basım, 2022.

Bağçivan, Muhammet. *“İmâm Nevevî’nin ‘Minhâcü’t-Tâlibîn’ adlı eseri bağlamında furûk-u fikhiyye tahlîli”. İslam Düşüncesi Araştırmaları*. 241-269. Ankara: Araştırma yayınları, 1. Basım, 2019.

Bâhüseyn, Ya’kûb b. Abdilvehhâb el-. *el-Furûku’l-fikhiyye ve’l-usûliyye, mukavvemâtuhâ, şurûtuhâ, neş’etuhâ, tetavvuruhâ, dirâseten nazariyyeten, vasfiyyeten, târîhiyyeten.* 1 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1. Basım, 1998.

Bedran, Abdülkadir b. Ahmed b. Mustafa. *el-Medhal İla Mezhebi’l-İmam Ahmed b. Hanbel.* 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2. Basım, ts.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi‘u’l-müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü ‘aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih.* thk. Mustafa Dib Bugâ. 7 Cilt. Şam: Dâr İbn Kesîr, Dârü’l-Yemâme, 5. Baskı., 1993.

Cüveynî, Rüknülislâm, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf el-. *el-Cem’ ve’l-fark.* thk. Abdurrahman b. Selame b. Abdullah Müzeynî. 3 Cilt. Beyrut: Daru’l-Cil, 1. Basım, 2004.

Çelebi, Furkan. *Orta çağda bir İslâm şehri Rey -Büveyhîler dönemi-*. 1 Cilt. Ankara: Fecr, 1. Basım, 2022.

Demir, Halis. “İslam hukuk literatüründe furûk edebiyatı ve iki furûk kitabı’nın tanıtımı”. *EKEV Akademi Dergisi* 57 (2013), 69-90.

Demîrî, Ebü’l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Îsâ ed-. *en-Necmü’l-vehhâc fi şerhi’l-Minhâc*. thk. Lecne İlmiyye. 10 Cilt. Cidde: Dârü’l-Minhâc, 1. Basım, 2004.

Dib, Abdülazîm Mahmûd. *“Cüveynî, İmamü’l-Haremeyn”. DİA*. 8/141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Vasît fi’l-mezheb.* ed. Ahmed Mahmûd İbrâhîm - Muhammed Muhammed Tâmir. 7 Cilt. Kahire: Dârü’s-Selâm, 1. Basım, 1996.

Gözübenli, Beşir. *“Cüveynî, Rüknülislam”. DİA*. 8/144. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitabu’l-ayn.* thk. Mehdi el-Mahzumî - Halil es-Samürraî. 8 Cilt. Daru ve Mektebetu Hilal, ts.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî el-. *Mu‘cemü’l-büldân.* 5 Cilt. Beyrut: Daru Sader, 1977.

İbn Battuta, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî. *Tuhfetü’n-nüzzâr fi garâ’ibi’l-emsâr ve acâ’ibi’l-esfâr/Rihletü İbn Bttûta.* thk. Muhammed Abdülmüim Aryan. Beyrut: Daru İhyai’l-Ulum, 1. Basım, 1987.

İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr. *Vefeyâtü’l-ayân ve enbâ-u ebnâ’iz-zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Daru Sader, 1978.

İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü’l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sader, 3. Basım, 1994.

İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Eşbâh ve’n-nezâir.* 1 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.

İbn Teymiye, Takıyyüddin, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Kitâbü’r-red ’ale’l-Ahnâî.* thk. Ahmed b. Munis el-Anzî. Cidde: Daru’l-harraz, 1. Basım, 2000.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Fetâva’l-kübra*. 6 Cilt. Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1. Basım, 1987.

İbnü’l-İmad, Ebü’l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü’z-zeheb fi ahbâri men zeheb.* thk. Abdülkadir Arnavut - Mahmut Arnavut. 10 Cilt. Şam-Beyrut: Daru İbn Kesir, 1. Basım, 1989.

İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ. *Fetâvâ İbni's-Salâh.* thk. Muvaffak Abdullah Abdülkadir. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-ʿUlûm ve'l-hikem; Âlemü'l-kütüb, 1. Basım, 1987.

İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ. *Tabakâtü'l-fukahâ'i'ş-Şâfiʿiyye*. thk. Muhyiddîn Ali Necîb. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1., 1992.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-. *el-Muhimmât fi şerhi'r-Ravza ve'r-Râfiʿî.* 10 Cilt. Dârülbeyzâ- Fas; Beyrut- Lübnan: Merkezü't-Türâsi's-Ssekâfî el-Mağribî; Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2009.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-. *et-Temhid fi tahrici'l-furu ale'l-usul*. thk. Mahammed Hüseyin Heyto. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1400.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-. *Tabakâtü'ş-Şâfiîyye.* thk. Abdullah el-Cüburi. 2 Cilt. Riyad: Darü'l-Ulum, 1. Basım, 1981.

Kallek, Cengiz. *"Kaffâl, Abdullah b. Ahmed". DİA*. 24/146. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Kallek, Cengiz. *"Şâşî, Muhammed b. Ahmed". DİA*. 38/369. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kaya, Hasan. *Memlük Eşariliğinin İbn Teymiyye eleştirisi.* İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Basım, 2024.

Kızılkaya, Necmettin. *İslam hukukunda farklar: furûk literatürü üzerine bir inceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-. *el-Hâvi'l-kebîr.* thk. Ali Muhammed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2009.

Muhammed, Hüseyin İbrahim. *"Hicri 5. Asırda Nişabur Medreseleri".* 946-969. Irak: Duhok Üniversitesi, 2019. https://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=134436

Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-. *el-Muhtasar (İmam Şafiî'nin el-Ümm adlı eseri ile birlikre basılmış)*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1990.

Nevevî, Muhyi'd-Din Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref en-. *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb.* thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud- vd. 20 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.

Özen, Şükrü. *"Furûk". DİA*. 13/223-227. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Pala, Ali İhsan. *"Es'ad el-Kerâbîsî (ö. 570 1174) ve 'el-Furûk' Adlı Eseri". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5. (2005), 453-464.

Rafiî, Ebü'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim er-. *Fethu'l-Azîz şerhü'l-Vecîz/eş-Şerhu'l-kebîr.* Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.

Seyf, Abdullah b. Mübarek. *"İlmu'l-furuki'l-fikhiyye". alukah.* 18 Aralık 2019. Erişim 18 Aralık 2019. https:// www.alukah.net< Files<BookFile<Frooq

Sübkî, Tâcüddin, Ebû NasrTacüddin Abdülvehhab b. Abdülkafi es-. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1991.

Sübkî, Tâcüddin, Ebû NasrTacüddin Abdülvehhab b. Abdülkafi es-. *Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmut Muhammed et-Tanahî- Abdülfettah Muhammed el-Hulo. 10 Cilt. Mısır: Daru Hecer, 2. Basım, 1413.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.

Şâfiî, Muhammed b. İdris eş-. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-fikr, 2. Basım, 1983.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî el-Hanbelî et-. *'Alemu'l-cezel fî 'ilmi'l-cedel.* thk. Heinrics Wolfhart. 1 Cilt. Wiesbaden: Franz Steiner, 1. Basım, 1408.

Uslu, Recep. *"Dekkak, Ebu Ali". DİA*. 9/112. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yavuz, Salih Sabri. *"İSFERÂYÎNÎ, Ebû İshak". DİA*. 22/515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs.* thk. Abdussettâr Ahmed Ferrac. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l- Kuveyt, 1965.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-. *Siyeru a’lâmi-n nübelâ.* thk. Abdussettâr Ahmed Arnavut - vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu"r-Risâle, 1. Basım, 1985.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır eş-Şâfiî ez-. *el-Bahru’l-muhit fi usuli’l-fıkıh.* 6 Cilt. Daru’l-Kütübî, 1. Basım, 1994.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır eş-Şâfiî ez-. *el-Mensûr fi’lkavâ’id*. 3 Cilt. Kuveyt: Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâfve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 2. Basım, 1985.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır eş-Şâfiî ez-. *Habâya’z-zevâyâ.* Kuveyt: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şüûni’l-İslamiyye, 1. Basım, 1402.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kayırmacılık ve Dindarlık İlişkisine Dair Algıları

Nesibe Esen Ateş
0000-0003-4259-9544 | nesen@cu.edu.tr
Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Adana, Türkiye
ROR ID: 05wxkj555

Öz

Bu çalışma psiko-sosyal bir problem olan kayırmacılık ile dindarlık arasındaki ilişkiyi ilahiyat öğrencileri bağlamında araştırma amacındadır. Kayırmacılık, bir hakkın dağıtımı, görev paylaşımı, atama veya terfi esnasında, bu işten sorumlu kişinin özel ilişkilerle bağlı olduğu bireyleri, onlardan daha donanımlı ve yetkin kişilere tercih etmesi olarak tanımlanabilir. Din eğitimi almakta olan ilahiyat öğrencilerinde, kayırmacılık ve dindarlık ilişkisine dair algıların ortaya çıkarılması din psikolojisinin araştırma alanına girmektedir. Çalışma nitel yolla toplanmış verinin fenomenoloji modeline göre analiziyle gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda temeli içerik analizine dayanan bir analiz tarzı benimsenmiş ve betimsel analiz yapılmaya çalışılmıştır. Veriler, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan 232 katılımcıdan (135 kadın, 97 erkek, yaş aralığı 19-47; yaş ortalaması, 22,4) önceden hazırlanmış soru formlarının yazılı olarak doldurulması şeklinde toplanmıştır. Katılımcılar amaçlı örnekleme yollarından ölçüt örnekleme yolu ile seçilmiştir. Bu noktada ölçüt lisans düzeyi din eğitimi alıyor olma olarak belirlenmiştir. Veriler, içerik analizine uygun olacak şekilde kodlanmış, temalar ve kategoriler oluşturulmuş, elde edilen bulgular görselleştirilmiştir. Veriler kodlanırken kavramların tekrar etme düzeyleri dikkate alınmış ve en az dört defa kullanılan kavramlar bir kod olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda 13 temaya ulaşılmıştır. Kayırmacılığın nedenine dair veri sosyal nedenler ve bireysel zaaflar temalarına ayrılmıştır. Kayırmacılığa maruz kalma ve şahit olma durumu engellenme ve bilişsel tepkiler temalarında yoğunlaşmıştır. Kayırmacılığın engellenmesine dair bulgular önlenebilir ve önlenemez düşüncesi olmak üzere iki temaya ayrılmıştır. Dindarlığın kayırmacılığa neden olma ihtimaline dair veri, dinsel yaşayışa yönelik atıflar ile dinin ve dindarlığın özüne yönelik atıflar temalarında toplanmıştır. Kayırmacılık bağlamında çağrışım yapan dinsel kavramlara dair veriler direkt dinsel kavramlar ve dolaylı kavramlar olarak temalanırken, kayırmacılığın engellenmesinde kullanılacak dinsel öğretiye dair veriler temel dinî kaynaklar temasında incelenmiştir. Kayırmacılık olmaksızın hedeflere ulaşma durumuna dair veriler olumlu ve olumsuz yaklaşım temalarına ayrılmıştır. Mevcut literatüre dayanarak elde edilen bulgular değerlendirilmeye çalışılmıştır. Buna göre "dinsel ve ahlakî yozlaşma kayırmacılığın oluşmasında sebep olarak algılanmaktadır" denilebilir. "Olgunlaşmamış ve çıkar amaçlı dindarlık kayırmacı ilişkilerin doğmasına neden olabilmektedir." algısından bahsedilebilir. Katılımcılara göre kayırmacı ilişkilerde dini kullanma eğilimi söz konusu olabilmektedir. Ayrıca, dinsel gruplara üye olmak da kayırmacılığın ortaya çıkmasına neden olarak görülmektedir. Katılımcılara göre kayırmacılık, kişilikteki olumsuz özelliklerden kaynaklanmaktadır, denilebilir. İnsanların kurduğu yakın ilişkiler de farklı bağlamlarda kayırmacılığa neden olabilmektedir algısı mevcuttur. Kayırmacılığa maruz kalan ve şahit olan katılımcılar engellenme tepkileri göstermektedir. Ayrıca adaletsizlik düşünceleri ve geleceğe dair kaygı da sıklıkla belirtilmektedir. Dindarlık ve kayırmacılık bağlamında çağrışım yapan kavramlar kul hakkı, adalet, ahlak ve dinsel grup üyeliği olarak sıralanmaktadır. Katılımcılar kayırmacılık ilişkilerine girmeksizin hayattaki hedeflere ulaşmak konusunda olumlu bir tablo çizmektedir denilebilir. Bu noktada tevekkül, kayırmacılık mağduru olma endişesiyle başa çıkmada kullanılabilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Kayırmacılık, Dindarlık, Algı, Ahlak, Adalet, Kul Hakkı

Atıf Bilgisi

Esen Ateş, Nesibe. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kayırmacılık ve Dindarlık İlişkisine Dair Algıları". Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/2 (Eylül 2025), 775-806. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1681010

Geliş Tarihi	21.04.2025
Kabul Tarihi	14.08.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmada kullanılan veriler, Çukurova Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Alanında Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu tarafından 13.03.2025 tarih ve 19/03/2025-E.1267743 sayılı kararı ile onaylanmış etik kurul izni kapsamında toplanmıştır. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

Perceptions of Faculty of Theology Students on the Relationship between Favoritism and Religiosity

Nesibe Esen Ateş
0000-0003-4259-9544 | nesen@cu.edu.tr
Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Adana, Türkiye
ROR ID: 05wxkj555

Abstract

This study aims to investigate the relationship between favoritism, a psycho-social problem, and religiosity in the context of theology students. Favoritism can be defined as the preference given to individuals with whom the person responsible for the task has a special relationship over those who are more qualified and competent during the distribution of rights, task sharing, hiring, or promotion. The study of perceptions regarding the relationship between favoritism and religiosity among theology students receiving religious education falls within the field of psychology of religion. The study was conducted by analyzing data collected through qualitative methods according to the phenomenological model. In this context, an analysis style based on content analysis was adopted, and a descriptive analysis was attempted. The data were collected from 232 participants (135 women, 97 men, age range 19-47; average age, 22.4) studying at the Faculty of Theology at Çukurova University by having them fill out a pre-prepared research form. Participants were selected using criterion sampling, one of the purposeful sampling methods. The criterion was defined as studying an undergraduate degree program in religious education. The data were coded in a way suitable for content analysis, themes and categories were created, and the obtained data set was visualized. While coding the data, the frequency of repetition of concepts was considered, and concepts used at least four times were defined as a code. In this context, 13 themes have been identified. Data on the causes of favoritism were divided into the themes of social causes and individual weaknesses. Exposure to and witnessing favoritism were concentrated on the themes of frustration and cognitive responses. Findings on the prevention of favoritism were divided into two themes: preventable and unpreventable. Data on the possibility of religiosity causing favoritism was divided into two themes: references to religious life and references to the essence of religion and religiosity. Data on religious concepts associated with favoritism was categorized as direct religious concepts and indirect concepts, while data on religious teachings that could be used to prevent favoritism was examined under the theme of main religious sources. Data on achieving goals without favoritism is divided into positive and negative approaches. Findings based on the existing literature were evaluated. According to this, "religious and moral corruption can be said to be perceived as causes of favoritism". It can be said that "immature and self-serving religiosity can lead to the emergence of favoritism". According to the participants, there may be a tendency to use religion in favoritism. In addition, membership in religious groups is also seen as a cause of favoritism. According to the participants, favoritism is rooted in negative personality traits. There is also a perception that close relationships established by people can lead to favoritism in different contexts. Participants who have been exposed to and witnessed favoritism show reactions of frustration. Feelings of injustice and anxiety about the future are also frequently mentioned. Concepts associated with religiosity and favoritism include the right of servant, justice, morality, and religious group membership. Participants paint a positive picture of achieving life goals without engaging in favoritism. At this point, trust in God can be used to cope with the anxiety of being a victim of favoritism.

Keywords

Psychology of Religion, Favoritism, Religiosity, Perception, Morality, Justice, Right of Servant

Citation:

Esen Ateş, Nesibe. "Perceptions of Faculty of Theology Students on the Relationship between Favoritism and Religiosity". Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology 12/2 (September 20205), 775-806. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1681010

Date of Submission	04.21.2025
Date of Acceptance	08.14.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	The data used in this study were collected within the scope of the ethics committee permission approved by the Scientific Research and Publication Ethics Committee of Çukurova University in the Field of Social Sciences and Humanities with the decision dated 13.03.2025 and numbered 19/03/2025-E.1267743. It is declared that scientific and ethical principles were complied with during the preparation of this study and all the studies utilized are stated in the bibliography.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that she received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

İnsan ilişkilerinin derinleşmesinde paylaşımlar oldukça etkilidir. Paylaşımlar arttıkça sevgi, güven, dayanışma gibi duygular da güçlenecektir. Kişinin ailesiyle, arkadaşlarıyla aynı gruba mensup olduğuna inandığı bireyler ile paylaşımda bulunmasının, ilişkilerin pek çok boyutunu etkilediği kaçınılmaz bir gerçektir.[1] Ancak hayat akışı içinde kişinin pozitif duygularla bağlı olduğu yakınları ile ötekiler arasında tarafsız bir konumda kalması gereken durumlarla karşılaşılmaktadır. Pozitif bir kazanımın dağıtımı esnasında bu duyguların seçimi etkilemesi ve kişinin pozitif duygularla bağlı olduğu kişileri onlardan donanımlı, eğitimli ve yetkin kişilere tercih etmeleri, adalet temeline dayanan toplumsal vicdanı rahatsız eden[2] ve güven, eşitlik, çalışkanlık gibi değerlere zarar veren[3] bir durumdur. Kayırmacılık, tam da bu durumu tanımlamak için kullanılan bir kavramdır.[4] İslam dini toplumsal ve kişisel ilişkilerin düzenlenmesi ve dolayısıyla ahlakın olgun bir düzeye gelmesi amacıyla pek çok ilke, emir ve öğretiye sahiptir.[5] Bu bağlamda adalet ve hak kavramları özellikle vurgulanmaktadır.[6]

Din psikolojisi çalışma alanı olarak dinsel inanışın insan üzerindeki çok boyutlu etkilerini konu eden bir disiplindir. Bu bağlamda "kayırmacılık" kavramının dinsel inanış ile olan ilişkisinin incelenmesi söz konusu disiplinin sahasına girmektedir. Ancak mevcut literatür tarandığında bu konuya doğrudan eğilen bir çalışma ile karşılaşılamamıştır. Ahlaki çözülmenin bir yönü olarak görülebilecek olan kayırmacılığın, ahlakı tesis etmeyi teşvik eden din ve dolayısıyla dindarlık ile olan ilişkisinin incelenmesi, alana mütevazı de olsa bir katkı sunma çabasındadır. Bu doğrultuda araştırmanın problemi, "Kayırmacılık ve dinsel yaşayış arasındaki ilişki nedir?" olarak belirlenebilir. Araştırma psiko-sosyal bir problemin, dinsel alanda nasıl bir bağlama tekabül ettiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Kayırmacılık ile dinsel bağlamda en yakın ilişkili olduğu düşünülen "kul hakkı" ve "adalet" kavramlarının ilişkilerinin analizi bu çalışmanın temel konusunu oluşturmaktadır. Kul hakkı, kayırmacılığı da kapsayan geniş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinin, kul hakkı bağlamında zikredilen, emaneti ehline teslim etme ve insanlar arasında adaletle hükmetme[7] emirleri kapsam olarak kayırmacılığı yasaklar mahiyettedir.

Araştırma problemi "İlahiyat Fakültesi öğrencileri kayırmacılık ile dindarlık arasında nasıl bir ilişki algılamaktadır?" olarak belirlenmiştir. Kayırmacılığın dindarlıkla ilişkisinin İlahiyat

[1] Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2010); Taylor vd., *Sosyal Psikoloji*, çev. Ali Dönmez (Ankara: İmge Kitabevi, 2007), 76.

[2] Murad Biber, *Kamunun Etik Çıkmazı: "Kayırmacılık"* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2016), 14.

[3] Jone L. Pearce, "Cronyism and Nepotism are Bad for Everyone: The Research Evidence", *Industrial and Organizational Psychology* 8/1 (2015), 42.

[4] Mesut Özel, "Toplumsal ve Siyasal Bir İlişki Tipi Olarak Kayırmacılık ve Bazı Yeni Kavramsallaştırmalar", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 24/3 (2021), 66; Güney Güneyan, *Nepotizm Hipotezi: Sosyal Dışlanma ve Yoksulluk* (İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2019); Hasan Demirtaş – Nesip Demirbilek, "Okul Müdürlerinin Kayırmacı Davranışlarının Öğretmenlerin Örgütsel Adalet Algıları ile Müdüre Güvene Etkisi", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/17 (2019), 113; İkram Çınar, "Kayırmacılık ve Yozlaşma: Bir Kavram Çözümleme Denemesi", *Eğitişim Dergisi* 24 (2009), https://www.egitisim.gen.tr/ (27 Mart 2025).

[5] Hüseyin Algül vd., *İlmihal I* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 2005); Hacı Yunus Apaydın vd., *İlmihal II* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006).

[6] Mehmet Aydın, "Ahlak-Hukuk İlişkisi ve İslam", *İlgi ve Hikmet Dergisi* 4 (1993), 135.

[7] *Kur'an-ı Kerim Meali*, haz. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), en-Nisâ 4/58.

Fakültesi öğrencileri bağlamında incelenmesi bu araştırmanın temel amacıdır. Dindarlığa dair kavramların, kayırmacılık bağlamında aldığı yeri ortaya çıkarmak çalışmanın alt amaçlarındandır. Bu bağlamda psiko-sosyal bir problemin nitelendirilmesinde kullanılan dinsel kavramların tespit edilmesi, dindarlık özelliklerinin belirlenmesine yardımcı olabilecektir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Kayırmacılık

Kayırmacılık, ahlakî çıkmazların en yaşamsal örneklerinden biridir. Kişinin sahip olduğu kurumsal ya da bireysel otoriteyi kendi şahsi çıkarına olacak şekilde kullanması ahlakın temel değerlerinden olan adalet ve dolayısıyla güven[8] duygusuna zarar vermektedir. Sözlükte kayırmak, koruyarak başarısını sağlamak, elinden tutmak; himmet etmek, birini başkalarının veya işin zararı pahasına tutmak; birine haksız yere kolaylıklar sağlamak, iltimas etmek, birine herhangi bir konuda öncelik ve ayrıcalık tanıma anlamlarına gelmektedir.[9] Kayırmacılığın günlük dildeki karşılığı "torpil", "iltimas" gibi sözcüklerdir ve kayırmacılık kavramı *meritokrasi* ve *liyakat* kavramlarının zıddı olarak düşünülmektedir.[10]

Kayırmacılık en yalın hali ile kişinin sahip olduğu erki, yakınlarının lehine olacak şekilde, hak etmeyenden yana kullanmasıdır.[11] Kayırılan kişinin kayırma konusu olan davranışta- kayırma mağduru olana göre- yetkinliği azdır.[12] Kendisinin seçilme nedeni otorite sahibi olan ile olan yakınlığıdır. Kayırmacılık yaşanmamışken bile diğer kişiler, otorite sahibi ile yakın ilişkiler kuranları kendi hak edişlerine bir tehdit olarak algılamaya meyillidirler.[13] Kayırmacılıkta bir hakkın, bir terfiinin ya da getirisi yüksek bir görevin kime verileceği belirlenirken objektif kriterlerden uzaklaşılarak, yakın ilişkiler kurulmuş olan bir kişinin veya grubun, nesnel olmadan, taraf tutularak seçilmesi ve bu hak ya da getirisi olan görevin bu kişilere verilmesi durumu söz konusudur.[14] Daha öncesinden tesis edilmiş olan ilişkiler kayırmacılığın oluşmasında etkendir. Bu ilişkilerin niteliğine, yani kayıran ile kayırılan arasındaki bağlantının türüne göre kayırmacılık farklı isimlerle anılmaktadır. Kayırmacılık kapsayıcı ana kavram olarak düşünmekle birlikte nepotizm, kronizm, tribalizm gibi spesifik türleri söz konusudur. Bu bağlamda kısaca alt kavramları tanımlamak gerekirse, nepotizm: kan bağı olan kişiler arasında, kronizm: arkadaşlık

[8] Aris Wibawanto vd., "The Influence of Nepotism Culture and Social Capital on Work Motivation and Organisational Trust", *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 14/12 (2020), 1090.

[9] Hasan Eren vd., *Türkçe Sözlük II* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), "Kayırma", 820-821.

[10] Yeşer Torun, "Meritokrasi: Adaletin Terazisi mi Yoksa Bir Adalet İllüzyonu mu?", *Eğitim, Bilim, Toplum Dergisi* 7/26 (2009), 92; Hüseyin Üner, *Meritokrasi Kavramı Çerçevesinde Türk Kamu Yönetici Eliti Üzerine Ekonomi Politik Bir Araştırma* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 5; Coşkun Can Aktan - Serdar Yay, *Liyakat & Meritokrasi* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2023).

[11] Metin Günay vd., "Kayırmacılık Kavramına Eleştirel Bir Bakış ve Bir Ölçek Geliştirme Önerisi", *Journal of Organizational Behavior Studies* 2/1 (2022), 36.

[12] Pear Deepa - Ramush Arulmoli, "A study on the Effects of Nepotism at Workplace", *International Journal of Creative Research Thoughts (IJCRT)* 10/3 (2022), 511.

[13] Wlodzimierz Sroka - Vveinhardt, Jolita "Nepotism and Favouritism: How Harmful Are These Phenomena?", *Forum Scientiae Oeconomia* 8/2 (2020), 86.

[14] Arzu Özkanan - Ramazan Erdem, "Yönetimde Kayırmacı Uygulamalar: Kavramsal Bir Çerçeve", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* Dergisi 2/20 (2014), 182.

ve dostluk gibi yakın sosyal ilişkiler kurulan kişiler arasında, tribalizm: aynı gruba mensup kişiler arasında gerçekleşen kayırmacılık türleridir.[15]

Her ne kadar Bellow[16] kayırmacılığın, aileyi korumak gibi, faydalı yönlerinin olduğunu söylese de kayırmacılık uzun vadede zararlı sonuçlar doğurmaktadır.[17] Kişinin aile üyelerine ve yakın arkadaşlarına iltimas geçmesi, ayrıcalıklı davranması çoğunlukla bağlılık, sadakat, yardımlaşma, dayanışma gibi toplumsal normlarla ilişkili görülebilir. Bu ilişkili olma hali kayırmacılık türünden davranışların görece daha kabul edilebilir ve normal olduğunu düşündürebilir.[18] Maddi veya manevi bir çıkar temelinde ortaya çıkan kayırmacılık, geleneksel ve kültürel kodlarla beslenebilmekte,[19] sosyal yapı, aile ve cemaat içindeki bağları güçlendirebilmektedir.[20] Kayırmacılık uzun vadede içinde olan herkes için olumsuz sonuçlar doğurmakta, ilişkide yer alan bireylerin tutumlarında bozulmamaya neden olmakta, genel bağlam güvensiz ve sağlıksız bir hale gelmektedir.[21] Kayırmacılık türünden durumlar, büyük çoğunluk tarafından ahlak dışı, özellikle meslek etiğine uygun olmayan davranışlar olarak algılandığından, kayırmacılık ilişkisinin dışında kalan insanların vicdanını rahatsız etmektedir.[22] Bu vicdanî rahatsızlığın nedeni ise açık bir şekilde yapılan fiil ile başkasının hakkına girilmiş olmasındandır. Zira kayırmacılık durumunda kayıran ve kayırılan dışında kayırmacılık mağduru olan kişi veya kişiler bulunmaktadır. Kayırma mağduru, yeterlilik ve donanım bakımından kayırılan kişiden üst düzeydedir ancak erk sahibi ile ilişki açısından kayrılanın gerisindedir ve bu yüzden hak ettiği kazanım ondan alınarak, kendisinden daha az eğitimli, daha az donanımlı, daha az verimli olan kişiye verilmektedir. Bu da diğer insanların vicdanını rahatsız etmektedir. Zira hakkın, hak sahibine verilmesi en temel ahlakî değerlerden biri olan adaletin temel koşullarındandır. Adalet ise hukukun temelini oluşturur ve toplumun birlikte yaşaması için en gerekli ilkedir.[23] Kayırmacılık kişisel ilişkilerle başlayan ancak daha büyük grupları etkileyen bir

[15] Özkanan – Erdem, "Yönetimde Kayırmacı Uygulamalar: Kavramsal Bir Çerçeve", 180-182; Nesip Demirbilek, *Türk Kültüründe Kayırmacılık Teori Araştırma ve Uygulama* (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 10-18; Murat Turan, *Akademik Personellerde Nepotizm ve Kronizm Düzeyleri*, ed. Orcan Mızrak (Ankara: Akademisyen Yayınları, 2020), 7; Bahar Barut, "İşyerinde İrrasyonel Davranışlar: 'Nepotizm, Favorizm, Kronizm' Algısı Üzerine Nitel Araştırma", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/20 (2015), 384; Mesut Özel, *Atan-a-mayanlar Türkiye'de Kamu İstihdamında Kayırmacılık* (Ankara: Nobel Bilimsel Yayınları, 2024); İbrahim Kavasoğlu vd., "Sporda Favoritizm: Mücadele Sporları Üzerine Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi Spor Bilimleri Fakültesi Dergisi* 14/2 (2016), 200.

[16] Adam Bellow, *In Praise of Nepotism: A Natural History* (New York: Doubleday, 2003).

[17] Vehbi Bayhan, "Demokrasi ve Sivil Toplum Örgütlerinin Engelleri: Patronaj ve Nepotizm", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26/1 (2002), 10; Vehbi Bayhan, "Türkiye'de Sivil Toplum: Patronaj ve Nepotizmin Yeniden Üretimi", *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, ed. Ünal Şentürk (Çanakkale: Paradigma Akademi, 2022); Özkanan – Erdem, "Yönetimde Kayırmacı Uygulamalar: Kavramsal Bir Çerçeve", 199.

[18] Zekai Öztürk - Feyziye Tombak, "Üniversitelerde Kayırmacılığın Akademisyenlerin İş Tatmini Üzerine Etkisi: Bir Uygulama", *İşletmelerde Yöntem ve Kavram Çalışmaları*, ed. Serkan Gün - Alper Tutcu (Ankara: Iksad Publications, 2019) 147.

[19] Özel, Atan-a-mayanlar Türkiye'de Kamu İstihdamında Kayırmacılık, 114; Cindy Rajpaul Baptiste, Antecedents and Consequences of Nepotism: A Social Psychological Exploration (Kent: University of Kent, Department of Philosopy, Doktora Tezi, 2018), 9.

[20] Fatih Baltacı - Fatih Yıldırım, *Yöneticinin Karanlık Kişilik Özellikleri ve Nepotizm* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2024).

[21] Arzu Özkanan, "Örgütlerde Kayırmacılık", *Örgütsel Chek-up*, ed. Yunus Zengin - Turhan Moç (Ankara: Gazi Kitabevi, 2023), 291.

[22] Biber, Kamunun Etik Çıkmazı: "Kayırmacılık", 14-15.

[23] Hacı Yunus Apaydın, "Adalet Nedir? Mahiyet ve Keyfiyet", *Bilimname* 35/1 (2018), 467-469. Sarı kısmı Türkçe yazalım.

ilişki türüdür. Kayırmacılıkta zarara uğrayan sadece kayırma mağduru olan kişi değildir. Güven, adalet, iş birliği gibi toplumu bir arada tutan temel mekanizmalar da zarar görmektedir.

1.2. İslam'da Haklar ve Adalet

Ahlakın ortaya çıkışını, birlikte yaşamayı kolay ve güvenli hale getirme çabasına bağlayan görüşe göre, ilksel toplumlar doğa karşısında hayatta kalabilmek için iş birliğine ve birlikte hareket etmeye ihtiyaç duymuşlardır. Bu iş birliği zamanla birtakım kuralların oluşumunu, dolayısıyla ahlakı beraberinde getirmiştir.[24] Bu en primitif ahlak anlayışı dahi kişilerin birbirinin temel haklarına saygı duyması esasına dayanmaktadır. İslam dini bağlamında bunlar "kul hakkı" kavramı ile ifade edilmektedir. Bu kavram aynı zamanda, insanlar arası ilişkilerde adaleti ve doğru davranışları ifade etme de kullanılmaktadır.

Türkçe sözlükte hak, "doğru, gerçek; adaletli davranma, adaletin, hukukun gerektirdiği veya birine ayırdığı şey, kazanç; dava veya iddiada gerçeğe uygunluk, doğruluk; emek karşılığı ücret" gibi anlamlara gelmektedir.[25] Bunlardan özellikle "adaletli davranma", "verilmiş emekten doğan yetki" gibi anlamlar bu kavramla kayırmacılık arasında doğrudan bir ilişki olduğunu göstermektedir. İslam Ansiklopedisinde hak kavramı "gerçek, sabit ve doğru olan, bir şeyi gerçekleştirmek, bir şeye yakinen muttali olmak; varlığı kesin olan şey" anlamlarında kullanılmaktadır.[26] Kur'an'a göre Allah haktır zira, bir şeyi hikmetine uygun olarak yaratana hak denir. Bu bağlamda Allah'ın fiilleri de haktır. Yine Kur'an'a göre, bir şeye gerçekte olduğu haliyle inanmak da haktır, aynı şekilde gereken yerde ve ölçüde yapılan fiile ve edilen söze de hak denmektedir.[27] Buradan hareketle hak kavramı Kur'an'da bir sözün,[28] bir haberin,[29] bir yolun,[30] bir inancın, bir bilginin[31] doğru olması anlamında kullanılmıştır. Ayrıca bir hadisenin arka planı,[32] kanıt,[33] adalet,[34] görev, ödev, hüküm,[35] gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Kur'an'da hak kavramı, öteki ile olan ilişkileri anlatırken sıklıkla yer bulmaktadır. Bu bağlamda, diğer insanlarla ilgili yükümlülüklere aykırı davranışların niteliğini belirtmek üzere "*haksız yere*"[36] ve genel hükmün dışına çıkmaya izin veren "*ancak haklı bir sebeple*" [37] şeklinde de kullanılmaktadır.

[24] Henry Hazlitt, *Ahlakın Temelleri*, çev. Mehmet Aydın - Recep Tapramaz (İstanbul: Liberte Yayınları. 2006), 10; Nicholas Wade, *İnanç İçgüdüsü: Din Nasıl Ortaya Çıktı ve Neden Hala Varolmaya Devam Ediyor?*. çev. Müge Sözen, (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 31-57; Ali Koçak, *Psikolojik Açıdan Din Dindarlık ve Ahlaki Olgunluk*, (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2024), 49.

[25] Hasan Eren vd., *Türkçe Sözlük I* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), "Hak", 596-597.

[26] Mustafa Çağrıcı, "Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları. 1997), 15/137-139; Cemaleddin Atiyye, "İslamda Haklar-Özgürlükler ve Ödevler", çev. Musa Yılmaz, *Diyanet İlmi Dergi* 29/3 (1993), 57-63.

[27] Râgıb el-İsfahanî, *Mürfedat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdulbaki Güneş – Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Basın Yayın, 2012), "Hak", 296-299.

[28] el-A'râf 7/169; Sâd 38/84.

[29] el-Mü'minûn 23/62.

[30] Yûnus 10/35.

[31] en-Necm 53/28; el-Vâkıa 56/95.

[32] Yûsuf 12/51.

[33] Yûnus 10/76-77.

[34] el-A'râf 7/89; el-Enbiyâ 11/112; ez-Zümer 39/69.

[35] el-Bakara 2/180; er-Rûm 30/47.

[36] el-Bakara 2/61; Âl-i İmrân 3/112; eş-Şûrâ 42/42.

[37] el-En'âm 6/151; Çağrıcı, "*Hak*", 15/137.

Kur'an'da haklar Allah ve kul hakları olmak üzere ikiye ayrılmakla birlikte bazı haklar hem Allah hem de kul hakları olarak anılmaktadır. Buna göre Allah hakkı, emirlere bağlılık ve tevhit inancı temeline dayanırken, kul hakkı kişinin kendi nefsine ve ötekine dair geniş bir yekûnu kapsamaktadır. Dolayısıyla kişinin yaşam başta olmak üzere maddi ve manevi haklarının varlığı söz konusudur.[38] Kur'an'da kul hakkı kavramının sınırları yalnızca bireysel hak ve özgürlükleri ifade etmekle kalmayıp, hangi fiillerin bunların ihlali anlamına geleceğini belirlerken de kullanılmıştır. Bu tarz davranışlar tek tek sıralanarak net bir şekilde anlatılmıştır. Kişilerin can ve malları onların hakkıdır ve bunlara tasallut edilmemelidir. Öncelikle yaşam hakkı[39] son derece önemlidir. İftira, alay, lakap takma, dedikodu, kötü zanda bulunma gibi durumlar bireyin kişiliğine saldırı kapsamında düşünülerek haklar içine alınmıştır.[40] Dinsel yaşayışları üzerinde baskı kurmak yine haklara tecavüz olarak nitelendirilmektedir.[41] Bireyi yaşam alanından uzaklaştırmak[42] için çabalamak da kul hakkı bağlamında değerlendirilmektedir. Kişilerin haklarının gaspı olarak değerlendirilen hırsızlık, ölçü ve tartıda hile yapma, emaneti ehline vermemek, kumar, tefecilik, zimmet, irtikâp tarzı davranışlar da kul hakkı ve bunun ihlali[43] bağlamında değerlendirilebilir.

Çağrıcı'ya[44] göre Kur'an'da kul hakkı iki bağlamda geçmektedir. Bunlardan ilki bireyin sahip olduğu maddi ve manevi haklara saldırmak, bunlara tecavüz etmek, zarar vermek yani bireyin haklarını özgür ve tam bir şekilde kullanımına imkân sağlamamaktır. İkincisi ise ahlaken, dinen ve hukuken bireye bu hakları hiç vermemektir. Buna göre kişiye haklarının verilmemesi veya bunların kullanımının kısıtlanması kul hakkı bağlamında değerlendirilmektedir. Kayırmacılık bağlamında, İslam dininden temel referans noktalarından biri olarak Nisâ Suresi 4/58. ayeti alınabilir. "*Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor. Şüphesiz ki Allah, hakkıyla işiten, hakkıyla görendir.*" manasına gelen ayetin, bir görev dağılımı esnasında nüzul ettiği belirtilmektedir.[45] Kâbe'nin bakım, onarım gibi birtakım hizmetleri mevcuttur. Bunlar Sikâye, Rifâde ve Hicâbe olarak isimlendirilir.[46] Kısaca, Sikâye Kâbe'ye gelen Mekkelilere ve hacılara su dağıtma,[47] Rifâde hac için Kâbe'de bulunanların yemek ihtiyaçlarını karşılama işidir.[48] Hicâbe ise, Kâbe'nin bakım ve onarımı, anahtarlarının korunması ve kapılarının ziyaretler için belirli zamanlarda açılması, Makâm-ı İbrâhim'in korunması ve bakımı, Kâbe'nin iç ve dış örtülerinin bakımının yapılması[49] gibi görevleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Mekke fethedildiğinde bu görevlerden Rifâde ve Sikâye, Hz. Peygamber'in amcası Hz. Abbas'ta bulunmaktaydı. [50] Hicâbe

[38] Çağrıcı, "Hak", 15/138; Banu Gürer "Din Eğitiminde Bir Değer Olarak 'Kul Hakkı' Kavramı: İmam Hatip Liseleri Meslek Dersleri ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bir İnceleme", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 44 /1 (2013), 208.

[39] el-Bakara 2/84.

[40] en-Nisâ 4/112; el-Hucurât 49/11; el-Kalem 68/11; el-Hümeze 104/1.

[41] el-A'râf 7/86

[42] el-Bakara 2/84;

[43] el-Bakara 2/188; Âl-i İmrân 3/161; en-Nisâ 4/29; et-Tevbe 9/34; el-İsrâ 17/34.

[44] Mustafa Çağrıcı, "Kul Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/350-351.

[45] Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 168.

[46] Ateş, İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri, 168-169.

[47] Mustafa Sabri Küçükaşcı, "Sikâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009) 37/177-178.

[48] Mustafa Sabri Küçükaşcı, "Rifâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008) 35/97-98.

[49] İbrahim Sarıçam, "Hicâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998) 17/ 431-432.

[50] Küçükaşcı, "Sikaye", 37/97; Küçükaşcı, "Rifâde", 35/98.

görevi ise, Abdüddâroğullarından Osman b. Talha tarafından yürütülmekteydi.[51] Hz. Peygamber fetihten sonra Kâbe'nin anahtarlarını Osman b. Talha'dan almış, içeriye girerek putları temizlemiş ve namaz kılmıştır. Kâbe'den çıktığında Hz. Abbas, Hicâbe görevinin de kendisine tevdi edilmesini istemiştir. Bahse konu Nisâ Suresi 58. ayetin bu esnada nüzul olduğu, buna bağlı olarak Hz. Peygamber'in bu göreve Osman b. Talha'nın devam etmesini istediği belirtilmektedir. Hz. Peygamber, "*Gün iyilik ve vefa günüdür, ey Ebu Talha oğulları, Kâbe'nin anahtarını alın. Onu sizin elinizden bir zalimden başkası asla almayacaktır.*" diyerek konuyu kapatmıştır.[52] Duruma bakıldığında, görev dağılımı yapma erkini üzerinde bulunduran Hz. Peygamber'e, amcasından görevi alma yönünde gelen istek üzerine ayet nazil olmuş ve görev, işi o zamana dek hakkıyla yürütmüş olan, işin ehli sayılan kişilere yeniden tevdi edilmiştir. Bu noktada emanet kavramına bakmak işlevsel olacaktır.

Sözlük anlamı olarak emanet, korunmak için birine veya bir yere bırakılan eşya, kimse; bir kimse ile birine gönderilen şey; inan, vedia[53] gibi anlamlara gelmektedir. Kelimenin kökü "emn" emniyet, güven, ruhun sükûn ve huzur bulması gibi anlamlara gelir ve "iman" kavramının da kaynağıdır.[54] Emanet, Kur'an'da bir şeyi, değeri veya görevi gönül huzuru, güven ve rahatlıkla teslim etmek ya da almak anlamında kullanılmaktadır.[55] Bu durumda emanet eden ile bu emaneti teslim alan arasında güven bağının bulunması esastır. Öztürk'e göre emanet ilişkisinin kurulabilmesi için bilinçli ve kararlı iki egonun bulunması gerekmektedir.[56] İslam akaidinde emanet, önemli bir yer tutmaktadır. Zira münafıklığın en önemli alametlerinden biri emanete hıyanet etmesidir.[57] Münafık, İslam dinine hakikatte iman etmediği halde, inanmış gibi yaşayarak kendisini Müslüman gibi gösteren kişiler için kullanılan bir kavramdır.[58] Münafığın emanete ihanet etmesi, onun güvenilmez bir kişilik yapısına sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bir değeri, işi veya şeyi emanette tutabilmek için Öztük'ün[59] gerekli gördüğü güvenilirlik ve bilinçli tutarlılık özelliklerine sahip değildir.

Nisâ suresi 58. ayeti, bir görevlendirmenin emanet teslimi olarak anlamlandırılması açısından önemlidir. Ayetin, iniş sebebi bağlamında düşünüldüğünde, kayırmacılık ile olan yakın ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Emaneti ehline vermek bir görevin teslimi olarak düşünüldüğünde, o iş için en deneyimli, donanımlı ve o işi en iyi yapabilecek olan kişinin, herhangi başka bir yakınlık gözetilmeksizin, seçilmesi anlamında düşünülebilir. Ayrıca ayetin devamında geçen adalet vurgusu da yine kayırmacılık bağlamında düşünüldüğünde, bunu engellemek için kullanılması gereken en önemli değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Kul hakkının ihlali açık bir şekilde adaletin tesis edilmediği anlamına gelmektedir. Kur'an'da adalet sıklıkla vurgulanmaktadır. Ayetler genel kapsamı itibarıyla adaletin şartlar ne olursa olsun sağlanması hususunda

[51] Sarıçam, "Hicâbe", 17/432.

[52] Ateş, İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri, 169; Sarıçam, "Hicâbe", 17/432.

[53] Hasan Eren vd., *Türkçe Sözlük I* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), "Emanet", 453.

[54] el-İsfahanî, "Emn", 99.

[55] Ali Toksarı, "Emanet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/481.

[56] Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları,1994), 117.

[57] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, çev. Harun Yıldırım (İstanbul: Sağlam Yayınları, 2010), Îmân", 24.

[58] Hülya Alper" Münafık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/564.

[59] Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, 117.

birleşmektedir. Bu bağlamda en çarpıcı olan örnek Nisâ Suresi 4/135 ayeti olabilir. Ayet iman eden kişilere kendileri, anne-babaları ya da akrabaları aleyhine sonuçlar doğuracak olsa bile adaleti ayakta tutmayı emretmesi bakımından yine kayırmacılık ile ilişkili olarak düşünülebilir.

Peygamber döneminde kul hakkı kavramı için "mezâlim" terimi kullanılmıştır. Kavram, "Can ve mal konusunda haksızlığa vesile olan şeyi (mazlime) benim yapmamı herhalde hiçbiriniz istemezsiniz."[60] hadisinde özgün anlamını bulmaktadır. Kul hakkının gaspını ilgilendiren konularda normal mahkemelerin karara varamadığı durumlarda ise divan-ı mezâlim mahkemeleri kurulmuş ve bunların çözümlenmesi sağlanmıştır.[61] Divan- Mezâlim normal yargı, devlet idaresinde yetki ve nüfuz sahibi kişilerin haksızlık yapmaları, ahlak dışı uygulamaları, usulsüzlükleri gibi suçları hükme bağlayamadığı ve söz konusu yetkiliyi gözaltına alamadığı durumlarda, ceza ve hukuk davalarına bakan yüksek yargı mahkemeleri olarak işlev görmüştür.[62] Mahkemelerin bu isimle anılması, direkt olarak "mezalim" kavramının kul hakkı olarak kullanılmasını ikinci plana atmıştır. Sonuçta, kul hakkına dair konularla ilgilenen özel yetkili mahkemeler için bu kavram kullanılır hale gelmiştir.

2. Yöntem

Araştırma modeli: Çalışma kayırmacılık ve dindarlık arasındaki ilişkiye dair algıyı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu sebeple nitel araştırma yöntemlerinden fenomenoloji modeli ile gerçekleştirilmiştir. Nitel araştırma, bireylerin duygu, düşünce ve deneyimlerine doğrudan ulaşmak amacına hizmet eder.[63] Fenomenoloji kişinin, bir olgu, kavram ya da fenomen ile ilgili bütün bilişsel ve davranışsal deneyimlerini, ona dair tüm algılarını ortaya çıkarmak için kullanılır.[64] Bir olgu ya da algıyı ortaya çıkarmaya yönelik kullanılan bu modelde, yapılan içerik analiziyle verinin kavramsallaştırılması ve onu anlamaya hizmet edecek olan tema ve kategorilerin ortaya çıkarılması çabası vardır.[65] Bu modelin, kayırmacılık kavramı ve bunun dindarlıkla olan ilişkisine dair algıya ulaşmak açısından, işlevsel olacağı düşünülmektedir.

Veri Toplama Aracı: Çalışmanın veri toplama aracı açık uçlu sorulardan oluşan bir formdan oluşmaktadır. Veri toplama esnasında açık uçlu soru formu kullanılmasının temel nedeni görüşme yöntemine nispetle, yazı ile dönüt alma durumunda, katılımcıların daha özgür olabilecekleri kanaatidir. Ayrıca bu aracın, veri toplama sürecini hızlandıracağı ve verinin kaydını tutma açısından kolaylık sağlayacağı düşünülmüştür. Soru formu hazırlanırken oluşturulan soru havuzu hakkında iki alan uzmanı ile bir ölçme değerlendirme uzmanından görüş alınmış, formda kullanılacak sorular bundan sonra tespit edilmiştir. Belirlenen sorular ile 19 kişilik bir gruba pilot uygulama yapılmış, çoğunluğun cevap vermeyi tercih etmediği 1 soru

[60] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned II*, haz. Rifat Oral – Süleyman Sarı (Konya: Ensar Yayıncılık, 2004), 237.

[61] Celal Yeniçeri, (2004). "Mezâlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004) 29, 516.

[62] Ahmet Duran, "İslam Hukukunda Olağanüstü Yetkili Bir Mahkeme Olarak Velâyetü'l-Mezâlim (Mezâlim Mahkemeleri)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 251.

[63] John W. Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çeviri ed. S. Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap, 2016), 186; Melike Tekindal - Şerife Uğuz Arsu, "Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Fenomenolojik Yaklaşımın Kapsamı ve Sürecine Yönelik Bir Derleme", *Ufkun Ötesi Bilim Dergisi* 20/1 (2020), 154.

[64] Nurşen Aydın, *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Gaziantep: Özgür Yayınları, 2023), 89; Pat Rose vd., "Academic Rigur in the Lived Experience of Research Using Phenomenological Methods in Nursing", *Journal of Advanced Nursing* 21/6 (1995), 1124.

[65] Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma* (Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 2018), 72.

formdan çıkarılmıştır. Son hali ile formun 15-20 dakikada doldurulduğu tespit edilmiştir. Katılımcılara kayırmacılığın nedeni, kayırmacılığa maruz kalma ve şahit olma durumu, dindarlığın kayırmacılığa neden olup olmadığı, kayırmacılık din bağlamında çağrışım yapan kavram, kayırmacılığı engellemek için kullanılabilecek dinsel öğreti ve kayırmacılık olmaksızın hedefe ulaşama durumlarına dair sorular sorulmuştur. Son olarak katılımcıların aydınlatılmış onam formunu doldurmaları sağlanmıştır.

Çalışma Grubu: Çalışmanın katılımcı grubu Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. Din eğitimi almakta olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin, teorik çerçevede bahsedilen dinsel içerikten, özellikle "kul hakkı" ve "adalet" konularındaki ilmî yeterliliklerine binaen görüşme grubu bu şekilde belirlenmiştir. Bu doğrultuda amaçlı örneklem seçme yöntemlerinden ölçüt örneklemesi kullanılmıştır, denilebilir. Söz konusu örneklem türünde, araştırmacı tarafından konulan bir kriterin katılımcılarca karşılanması durumu söz konusudur.[66] Bu bağlamda konulan ölçüt "Lisans düzeyinde din eğitimi alıyor olmak." olarak belirlenmiştir. Katılımcılar 18 yaşından büyük kişiler arasından seçilmiştir. Çalışmaya katılan 232 kişilik grubun 45'i 1. sınıf (%19,40), 53'ü 2. sınıf (22,84), 65'i 3. sınıf (28,02), ve 69'u 4. sınıf (%29,74) düzeylerinde eğitim görmektedir. Katılımcıların 135'i (%58,19) kız, 97'si (%41,81) erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Katılımcıların yaş aralığı 19-47, ortalaması 22,4 olarak hesaplanmıştır. Katılımcı grubu belirlenirken deneyim ve gözlem düzeyinin ilerleyen yaşla birlikte artacağı düşüncesiyle 3 ve 4. sınıf öğrencilere daha fazla yer verilmeye gayret edilmiştir. Öğrencilerin çalışmaya katılımı gönüllülük esasına bağlıdır.

Verilerin Analizi: Katılımcı öğrencilere, uygulama formları ders araları ve öğle arasında dağıtılmış ve formu dolduranların araştırmacıya teslim etmeleri istenmiştir. Elde edilen veri Word formatında yazıya dökülmüş ve MAXQDA nitel analiz programına aktarılmıştır. Veri seti tekrar tekrar okunmuş ve notlar alınmıştır. Bu süreçte bir alan uzmanının görüşleri alınarak öznel ve tek boyutlu bir analizden uzak kalınmaya çalışılmıştır. Bulgular oluşturulurken, tematik kodlama yoluna gidilmiştir. Tematik kodlama; farklı özelliklere sahip verilerin benzerlik ve farklılıklarının tespit edilmesi ve bu bağlamda birbiriyle ilişkili olan kodların gruplanması olarak tanımlanabilir.[67] Bu durum, veriyi kategorilere ayırma işlemidir. Aynı türden kategoriler ise temaları oluşturur. Tematik kodlama esnasında iç ve dış tutarlılığa dikkat edilmesi gerekmektedir. İç tutarlılık, temaların kaynağı olan veriler ile anlamlı ilişkiler kurmasıyken, dış tutarlılık, oluşturulan temaların ve kategorilerin araştırmada elde edilen verileri anlamlı bir biçimde açıklayabilmesi durumudur. Bu tutarlılıkların güçlü olabilmesi ise kodlar ve kategoriler oluşturulduktan sonra, verinin yeniden kodlanması ve bu yolla bulguların sağlamlaştırılması ile mümkün olabilmektedir.[68] Bu durum fenomenoloji modelindeki kodlama, temaların ve kategorilerin tespit edilmesi, tema, kategori ve kodların düzenlenmesi ve son olarak elde edilen verinin yorumlanması basamaklarına uygun görünmektedir. Buradan hareketle katılımcılardan alınan veriler benzerlik ve farklılarına ayrıca araştırma konusuna yönelik teorik çerçevede

[66] Şimşek – Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma*, 122. Kitap ismi geçtiği ikinci yerden itibaren italik olmalı. Dipnotlar bu açıdan kontrol edilmeli.

[67] Virginia Braun – Victoria Clarke, "Psikolojide Tematik Analizin Kullanımı", çev. Nihat Şad vd., *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2019), 884-885;

[68] Braun- Clarke, "Psikolojide Tematik Analizin Kullanımı", 885; Ali Baltacı, "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 378.

kullanılan kavramlar bağlamında genel bir çerçevede[69] kodlanmıştır. Daha sonra bu kodlar ortak kategorilere göre tasnif edilmiş son olarak temalara ulaşılmıştır. Devamında yeniden kodlama yapılarak iç ve dış tutarlılık sağlanmaya gayret edilmiştir. Bu süreçte Maxqda Nitel Analiz Programından yardım alınmış ve anlaşılırlığı kolaylaştırması açısından tablolar oluşturulmuştur. Kodlama, kategori ve temalara ayırma işleminde veri ilişkilerinin ve niteliğinin korunmasına özen gösterilmiştir. Çalışmada içerik analizi kullanılmış sınırlı da olsa betimsel analize yer verilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın verileri, Çukurova Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Alanında Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu tarafından 13.03.2025 tarih ve 19/03/202-E.1267743 sayılı kararı ile onaylanmış etik kurul izni kapsamında toplanmıştır.

3. Bulgular

Çalışmanın uygulama sürecinde 232 form toplanmış ve değerlendirilmiştir. Soru formunda ilgili soruya verilen cevapların kodlaması yapılmış, kodlardan hareketle kategoriler ve temalar oluşturulmuştur. Kodlardan frekansı 4'ü geçmeyenler göz ardı edilmiştir. Kodlama yapılırken benzer kavramlar tek kod altına toplanmış ve sadeleştirilmiştir. Örneğin "*kul hakkının bilinmemesi*" ifadesi ile, "*kul hakkı yemenin tatlı gelmesi*" ifadeleri "kul hakkı" kodu altında birleştirilmiştir. Buradan elde edilen bulgular aşağıda tasnif edilmiştir.

Tablo 1

En Sık Kullanılan Kelimelerin Frekansları ve Yüzdeleri

Kelime	Frekans	Yüzde
Kul	167	%3,08
Hak	144	%2,84
Üzüntü	107	%1,97
Allah	66	%1,22
Çalışma	62	%1,14
Adalet	55	%1,02
Dindar	53	%0,98
Yakınlık	37	%0,72
Sevgi	35	%0,65
Cemaat	32	%0,59

Öğrenci formlarının içeriği kodlandığında en sık kullanılan 10 kelime Tablo 1'de görüleceği üzere kul, hak, üzüntü, Allah, çalışma, adalet, dindar, yakınlık, sevgi ve cemaat olmuştur. Bunlar spesifik olarak en sık kullanılan kavram olup, benzer anlama gelen terimler dahil edilmeden ulaştıkları frekanslar belirtilmiştir.

[69] Şimşek – Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma*, 246.

Tablo 2

Kayırmacılığın Nedenine Dair Bulgular

Tema	Kategori	Kod Grupları	Frekans
1. Sosyal Nedenler	1.1. Yakın ilişkiler	1.1.1. İlişkiler	f.63
		1.1.2. Sevgi	f.41
		1.1.3. Akrabalık	f.36
		1.1.4. Arkadaşlık- Tanıdıklık	f.41
	1.2. İdeolojik İlişkiler	1.2.1. Cemaatler	f.11
		1.2.2. Tarikatlar	f. 5
		1.2.3. Aynı Düşüncede Olma	f.5
	1.3. Sistemsel Yaygınlık	1.3.1. Aşırı Yaygınlaşma	f.9
		1.3.2. Sisteme Hâkim olma	f.7
2. Bireysel Zaaflar	2.1. Dinsel yaşantıdaki zaaflar	2.1.1. Dine Önem Vermemek	f.11
		2.1.2. Dinden Uzaklaşmak	f.7
		2.1.3. Helal-Haram Bilmemek	f.5
	2.2. Ahlakî/Kişisel Zaaflar	2.2.1. Özgüvensizlik/Tembellik	f.14
		2.2.2. Menfaatçi Kişilik Yapısı	f.29
		2.2.3. Yüzeysel-Çıkarcı İlişkiler	f.35
		2.2.4. Nüfuz Arzusu	f.24

Tablo 2'ye göre kayırmacılığın temel nedeni *sosyal nedenler* ve *bireysel zaaflar* temalarında toplanmaktadır. Sosyal nedenlere bağlı olarak 3 kategori oluşmuştur. Bunlar *yakın ilişkiler*, *ideolojik ilişkiler ve sistemsel yaygınlık* kategorilerdir. Bunlardan yakın ilişkiler kategorisi, *ilişkiler*, *sevgi*, *akrabalık* ve *arkadaşlık/tanıdıklık* kod gruplarını içerirken, ideolojik ilişkiler kategorisi *cemaatler*, *tarikatlar* ve *aynı düşüncede olma* kod gruplarını, sistemsel yaygınlık kategorisi *aşırı yaygınlaşma* ve *sisteme hâkim olma* kod gruplarını içermektedir.

Bireysel zaaflar teması dinsel yaşantıdaki zaaflar ve ahlakî/kişisel zaaflar kategorilerine ayrılmıştır. Dinsel yaşantıdaki zaaflar kategorisi dine önem vermemek, dinden uzaklaşmak ve haram helal bilmemek kod gruplarından oluşurken, ahlakî/kişisel zaaflar kategorisi özgüvensizlik/tembellik, menfaatçi kişilik yapısı, yüzeysel/çıkarcı ilişkiler ve nüfuz arzusu kod gruplarından oluşmaktadır.

Bu bağlamda bazı ifadelere yer vermek gerekirse, "*Kayırmacılık insanların dini yaşamamasından kaynaklanmaktadır.*" ifadesi bireysel zaaflar teması, dinsel yaşayıştaki zaaflar kategorisi, dine önem vermeme kod grubuna örnek olabilirken, "*Menfaatçi kişiler kayırmacılığa neden olur.*" ifadesi bireysel zaaflar teması, ahlakî/kişisel zaaflar kategorisi, menfaatçi kişilik yapısı kod grubuna örnek olmaktadır. "*Kişinin kendine güvenmemesi, çalışmak istememesi kayırmacılık peşinde koşmasına neden olur.*" ifadesi bireysel zaaflar teması, ahlakî/kişisel zaaflar kategorisi, özgüvensizlik/tembellik kod grubuna, "*İnsan yakın ilişkide olduğu, sevdiği akrabasını, eşini, dostunu desteklemek isteyebilir.*" ifadesi ise sosyal nedenler teması, yakın ilişkiler kategorisi ilişkiler, sevgi, arkadaşlık/tanıdıklık ve akrabalık kod gruplarına örnek gösterilebilir.

Tablo 3

Kayırmacılığa Maruz Kalma Durumuna Dair Bulgular

Tema	Kategori	Kodlar Grupları	Frekans
1.Engellenme	1.1. Saldırganlık	1.1.1. Sinir	f.22
		1.1.2. Öfke	f.14
		1.1.3. Kırıp Dökme İsteği	f.8
	1.2. Depresif Tepkiler	1.2.1. İçe Kapanma/Tepkisizleşme	f.52
		1.2.2. Üzüntü	f.70
		1.2.3. Değersizlik	f.40
2. Bilişsel Tepkiler	2.1. Adalet	2.1.1. Adaleti Sorgulama	f.13
		2.1.2. Haksızlık Düşüncesi	f.12
	2.2. Başa Çıkma	2.2.1. Allah'a Havale Etme	f.6
		2.2.2. Ahirette Hesaplaşma	f.5
	2.3. Tepkinin Anlamsızlığı Düşüncesi	2.3.1 Güçsüzlük	f.11
		2.3.2. Sonucu Değiştiremeyeceği Düşüncesi	f.9

Tablo 3'ten görüleceği üzere kayırmacılığa maruz kalmaya dair veri *engellenme* ve *bilişsel tepkiler* temalarında kümelenmiştir. Engellenme teması *saldırganlık* ve *depresif tepkiler* kategorilerine ayrılmakta, saldırganlık kategorisi *sinir*, *öfke* ve *kırıp dökme isteği* kod gruplarından oluşmaktadır. Depresif tepkiler kategorisi ise *içe kapanma/tepkisizleşme*, *üzüntü* ve *değersizlik* kod gruplarından oluşmaktadır. Bilişsel tepkiler teması ise *adalet*, *başa çıkma* ve *tepkinin anlamsızlığı düşüncesi* kategorilerine ayrılmıştır. Adalet kategorisi *adaleti sorgulama* ve *haksızlık düşüncesi* kod gruplarından oluşurken, başa çıkma kategorisi *Allah'a havale etme* ve *Ahirette hesaplaşma* kod gruplarından oluşmaktadır. Son olarak tepkinin anlamsızlığı kategorisi *güçsüzlük* ve *sonucu değiştiremeyeceği düşüncesi* kod gruplarından oluşmaktadır. Bu başlıktaki bulguları örneklendirmek gerekirse, "*Hakkımı Allah alsın dedim.*" ifadesi bilişsel tepkiler şeması, başa çıkma kategorisi, Allah'a havale etme kod grubuna örnek verilebilir. "*Çok çaresiz, yetersiz hissettim, hiçbir şey yapamadım.*" ifadesi engellenme teması, depresif tepkiler kategorisi, içe kapanma ve tepkisizlik kod grubuna, "*İçim kırıldı resmen çok üzüldüm, çok da öfkelendim*." ifadesi engellenme temasında, hem depresif tepkiler kategorisi üzüntü kod grubuna ve hem de saldırganlık kategorisi öfke kod grubuna örnek olabilmektedir. "*Benim ne gücüm var dedim, tepkim neyi değiştirir ki!*" ifadesi ise bilişsel tepkiler teması, tepkinin anlamsızlığı kategorisi, sonucu değiştiremeyeceği düşüncesi ve güçsüzlük kod gruplarına örnek gösterilebilir.

Tablo 4

Kayırmacılık Şahidi Olma Durumuna Dair Bulgular

Tema	Kategori	Kod Grupları	Frekans
1.Engellenme	1.1. Saldırganlık	1.1.1. Sinir	f.23
		1.1.2. Öfke	f.19
		1.1.3. Bağırıp Çağırma	f.5
	1.2. Depresif Tepkiler	1.2.1. İçe Kapanma/Tepkisizleşme	f.4
		1.2.2. Üzüntü	f.84
		1.2.3. Değersizlik	f.11
2. Bilişsel Tepkiler	2.1. Adalet	2.1.1. Adaleti Sorgulama	f.15
		2.1.2. Haksızlık Düşüncesi	f.10
	2.2. Empati	2.2.1. Geleceğe Dair Endişeler	f.12
		2.2.2. Teselli etme	f.19
		2.2.3. Savunma Çabası/Düşüncesi	f.13
	2.3. Tepkinin Anlamsızlığı Düşüncesi	2.3.1. Güçsüzlük	f.12
		2.3.2. Sonucu Değiştiremeyeceğine İnanma	f.9

Tablo 4'te görüleceği üzere kayırmacılığa şahit olanlar ile maruz kalanların tepkileri oldukça benzemektedir. Burada *bilişsel tepkiler* temasında *başa çıkma* kategorisinin yerini *empati* kategorisi almaktadır. Ona bağlı olarak *geleceğe dair endişeler, teselli etme* ve *savunma çabası/düşüncesi* kod grupları oluşmaktadır. Bu noktada, "*Her yere torpil yayılmış çok üzücü diye düşündüm.*" ifadesi engellenme teması, depresif tepkiler kategorisi, üzüntü kod grubuna örnek olabilir. "*Çok kızdım ama güçlüye karşı kızsan ne yapabilirsin ki?!*" ifadesi engellenme teması, saldırganlık kategorisi öfke kod grubuna örnek olurken aynı zamanda, bilişsel tepkiler teması, tepkinin anlamsızlığı kategorisi, sonucu değiştiremeyeceğine inanma ve güçsüzlük kod gruplarına örnek olmaktadır. "*Hepimizin hiçe sayıldığını hissettim. Aynı şey benim de başıma gelebilir dedim.*" ifadesi engellenme teması, depresif tepkiler kategorisi değersizlik kod grubuna ve bilişsel tepkiler teması, empati kategorisi geleceğe dair endişeler kod grubuna örnek olabilir. "*Yanında durup teselli etmeye çalıştım.*" ifadesi bilişsel tepkiler teması, empati kategorisi, teselli etme kod grubuna örnek olarak verilebilir. "*Adalet böyle mi olur! Bu haksızlık dedim.*" ifadesi bilişsel tepkiler teması, adalet kategorisinde hem adaleti sorgulama hem de haksızlık düşüncesi kod grubuna örnek verilebilir. "*Yetkili kişi ile konuşmaya çalıştım düzeltmek için ama işe yaramadı tabi! Biz kimiz ki dinlesinler.*" ifadesi bilişsel tepkiler temasında empati kategorisi, savunma çabası/düşüncesi kod grubuna, hem de tepkinin anlamsızlığı kategorisinde güçsüzlük ve sonucu değiştiremeyeceği düşüncesi kod gruplarına örnek gösterilebilir.

Tablo 5

Kayırmacılığın Engellenmesine Dair Bulgular

Tema	Kategori	Kod Grupları	Frekans
1. Önlenebilir Düşüncesi	1.1. Toplumsal Tepki	1.1.1 Organize Protesto	f.8
		1.1.2. Ötekine Desek Verme	f.5
		1.1.3. Susmama	f.4
	1.2. Eğitim	1.2.1 Ahlak Eğitimi	f.37
		1.2.2. Adalet Eğitimi	f.37
		1.2.3. Din Eğitim	f.26
	1.3. Hukuk	1.3.1. Sıkı Denetim	f.32
		1.3.2. Caydırıcı Cezalar	f.21
		1.3.3. Hukukî Uygulamalar	f.9
2. Önlenemez Düşüncesi	2.1. Sosyal ve Sistemsel Nedenler	2.1.1. Aşırı Yaygınlık	f.19
		2.1.2. Normalleşmiş Olma	f.17
		2.1.3. Denetlemenin İmkansızlığı	f.18
	2.2.Bireysel Nedenler	2.2.1. Doğuştan Gelme	f.24
		2.2.2. Olumsuz Kişilik Özelliği Olma	f.24
	2.3. Dinî/Ahlakî Nedenler	2.3.1. Ahlakî Yozlaşma	f.11
		2.3.2. Dindarlığın Yozlaşması	f.8

Tablo 5'ten anlaşıldığı üzere katılımcılar kayırmacılığın engellenmesine yönelik iki temel görüş belirtmektedir. Bunlar kayırmacılık *önlenebilir* ve *önlenemez düşüncesi* temalarında kendini göstermektedir. Bu bağlamda kayırmacılık *önlenebilir* teması *toplumsal tepki* kategorisi *organize protesto*, *ötekine destek verme* ve *susmama* kod gruplarına, *eğitim* kategorisi *ahlak*, *adalet* ve *din eğitimi* kod gruplarına, *hukuk* kategorisi *sıkı denetim*, *caydırıcı cezalar* ve *hukukî uygulamalar* kod gruplarına ayrılmaktadır. *Önlenemez* temasının ise *sosyal ve sistemsel nedenler* kategorisinde *aşırı yaygınlık*, *normalleşmiş olma* ve *denetlemenin imkansızlığı* kod grupları mevcuttur. Aynı temanın *bireysel nedenler* kategorisi *doğuştan gelme* ve *olumsuz kişilik özelliği olma* kod gruplarına ayrılmıştır. Önlenemez teması *dinî/ahlakî nedenler* kategorisi ise *ahlakî yozlaşma* ve *dindarlığın yozlaşması* kod gruplarından oluşmaktadır.

"*Din ve ahlak öğretilirse, iyi verilirse engellenir tabi*." ifadesi önlenebilir teması, eğitim kategorisi, din ve ahlak etiğimi kod gruplarına, "*Kimse susup oturmayacak, tabi bir de sıkı denetleme yapılırsa önlenir*." ifadesi toplumsal tepki kategorisi susmamak kod grubu ile hukuk kategorisi, sıkı denetim kod gruplarına örnek verilebilir. Önlenemez temasındaki örneklere bakılacak olunursa, "*O kadar yaygın ki herkes normal olarak görüyor*." ifadeleri sosyal ve sistemsel nedenler kategorisi aşırı yaygınlık ve normalleşmiş olma kod gruplarına, "*Tüm sisteme yayılmış her yeri, herkesi denetleyip engellemek imkânsız.*" ifadesi aynı kategorinin aşırı yaygınlık ve denetlemenin imkânsızlığı kod gruplarına örnek olabilir. "*Bu insanların doğuştan getirdiği bir şey ve insanı değiştiremezsiniz.*" ifadesi bireysel nedenler kategorisi, kişiliğin doğal özelliği olma kod grubuna örnek verilebilir. "*Bu toplumda helal, haram, ahlak unutulmuş!*" ifadesi ise dinsel/ahlakî nedenler kategorisinin her iki kod grubuna da örnek gösterilebilir.

Tablo 6

Dindarlığın Kayırmacılığa Neden Olabilmesine Dair Bulgular

Tema	Kategori	Kod Grupları	Frekans
1.Dinsel Yaşayışa Yönelik Atıflar	1.1. Grup Aidiyetleri	1.1.1. Dinsel Gruplar	f.39
		1.1.2. Cemaatler	f.15
		1.1.3. Tarikatlar	f.8
	1.2. Araçsal Dindarlık	1.2.1. Dini Kullanma Eğilimi	f.17
		1.2.2. Gerçek Dindar Olmamak	f.10
		1.2.3. Dindar Ahlaklı Algısını Kötüye Kullanma	f.12
	1.3. Mağdur Olma	1.3.1. Dindarın Mağdur Edilmesi	f.7
		1.3.2. Başörtüsü	f.7
2. Dinin ve Dindarlığın Özüne Yönelik Atıflar	2.1. Amaçsal Dindarlık	2.1.1. Gerçek Dindar Olmak	f.23
		2.1.2. Dini Yaşamak	f.4
	2.2. Dinin Engelleyici İçeriği	2.2.1. Adalet Emri	f.13
		2.2.2. Kul Hakkı Vurgusu	f.17
		2.2.3. Dinen Yasak Olması	f.9
	2.3. Kişilikle İlişki	2.3.1 Olumsuz Kişilik Özelliği Olma	f.5

Tablo 6'ya göre, dindarlığın kayırmacılığa neden olma ihtimaline dair veri iki temel görüşte toplanmıştır. Buna göre *dinsel yaşayışa yönelik atıflar* teması, *grup aidiyetleri* kategorisinde *dinsel gruplar*, *cemaatler* ve *tarikatlar* kod grubu oluşurken, *araçsal dindarlık* kategorisi *dini kullanma eğilimi*, *gerçek dindar olmama* ve *dindar ahlaklı algısını kötüye kullanma* kod grupları bulunmaktadır. Aynı temada *mağdur olma* kategorisi *dindarın mağdur edilmesi* ve *başörtüsü* kod gruplarından oluşmaktadır. *Dinin ve dindarlığın özüne yönelik atıflar* teması *amaçsal dindarlık* kategorisinde *gerçek dindar olmak* ve *dini yaşamak* kod grupları bulunurken, *dinin engelleyici içeriği* kategorisinde *adalet emri* ve *kul hakkı vurgusu* ile *dinen yasak olması* kod grupları bulunmaktadır. Ayrıca bu temada *kişilikle ilişki* kategorisi *olumsuz kişilik özelliği olma* kod grubundan meydana gelmiştir.

Dinsel yaşayışa yönelik atıflar temasına, "Kişi dini sadece menfaat kazanmak için yaşarsa neden olur." ifadesi araçsal dindarlık kategorisi, dini kullanma eğilimi kod grubuna, "Dindar insan dürüst, çalışkan olur düşüncesi kişinin öne alınmasına, insanların rol yapıp kendilerini farklı göstermelerine sebep olabilir." ifadesi araçsal dindarlık kategorisi, dindar ahlaklıdır algısının kullanılması kod grubuna, "Cemaatlerde neler olduğunu gördük yani 15 Temmuz'da." ifadesi, grup aidiyetleri kategorisi, cemaatler kod grubuna örnek olarak gösterilebilir. Dinin ve dindarlığın özüne yönelik atıflar temasına ise "Hakiki dindar kul hakkı nedir bilir, öyle işlere girmez." ifadesi amaçsal dindarlık kategorisi, gerçek dindar olmak kod grubuna ve dinin engelleyici içeriği kategorisi, kul hakkı kod grubuna, "Dini özde yaşayan insan harama, günaha bulaşmaz." ifadesi amaçsal dindarlık kategorisi dini yaşamak kod grubuna ve dinin engelleyici içeriği kategorisi, günah olması kod gruplarına örnek olarak gösterilebilir. Aynı bağlamda "Kayırma dinden gelmez insanın içinden gelir." ifadesi ise kişilikle ilişki kategorisi, olumsuz kişilik özelliği olma kod grubuna örnek olabilir.

Tablo 7

Kayırmacılık Bağlamında Çağrışım Yapan Dinsel Kavrama Dair Bulgular

Tema	Kategori	Kod Grupları	Frekans
1. Direkt Dinsel Kavramlar	1. 1. Kul Hakkı	1.1.1. Hak Yememek	f.97
		1.1.2. Haram	f.11
		1.1.3. Emaneti Ehline Vermek	f.10
	1.2. Dinsel Değerler	1.2.1. Ahlak	f.17
		1.2.2. Adalet	f.40
		1.2.3. Eşitlik	f.6
2. Dolaylı Kavramlar	2.1. Dinsel Organizasyonlar	2.1.1. Dinsel Gruplar	f.13
		2.1.2. Cemaatler	f.15
		2.1.3. Tarikatlar	f.6
	2.2. Başörtüsü	2.2.1. Mağdur Olan Başörtülüler	f.5

Tablo 7'de görüleceği üzere kayırmacılık bağlamında çağrışım yapan dinsel kavramlar *direkt* ve *dolaylı dinsel kavramlar* temalarına ayrılmıştır. *Direkt dinsel kavramlar* teması *kul hakkı* kategorisinde *hak yememek*, *haram* ve *emaneti ehline vermek* kod grupları bulunurken, *dinsel değerler* kategorisinde *adalet*, *ahlak* ve *eşitlik* kod grupları bulunmaktadır. *Dolaylı dinsel kavramlar* temasında *dinsel organizasyonlar* kategorisi *dinsel gruplar*, *cemaatler* ve *tarikatlar* kod gruplarından oluşuruken *başörtüsü* kategorisinde *mağdur olan başörtülüler* kod grubu bulunmaktadır. Bu hususta ki veriye bakıldığında, katılımcıların net bir dil ve çoğunlukla kısa ifadeler kullandığını belirtmek gerekir.

Tablo 8

Kayırmacılığın Engellenmesi için Kullanılabilecek Dinsel Öğretiye Dair Bulgular

Tema	Kategori	Kodlar	Frekans
1. Temel Dinî Kaynaklar	1.1. Kur'an- Kerim	1.1.1. Tüm Ayetler	f.24
		1.1.2. Kul Hakkı Vurgusu Olan Ayetler	f.80
		1.1.3. Adaletle İlgili Ayetler	f.61
		1.1.4. Ahlakla İlgili Ayetler	f.29
		1.1.5. Emaneti Ehline Verin Ayeti (Nisâ 4/58)	f.11
		1.1.6. Ancak Emeğin Karşılığı Vardır Ayeti (Necm 39/62)	f.7
	1.2. Sünnet ve Hadis	1.2.1. Tüm Hadisler	f.7
		1.2.2. Üstünlük Takvadadır Hadisi	f.10
		1.2.3. Bütün İnsanlar Eşittir Hadisi	f.37
		1.2.4. Hukuka Dair Sünnetler	f.5

Tablo 8'e göre kayırmacılığı engellemek için kullanılabilecek dinsel öğretiye dair bulgular *temel dinî kaynaklar* temasında toplamış ve buna bağlı olarak *Kur'an-ı Kerim* ile *sünnet ve hadis*

kategorileri oluşmuştur. Kur'an-ı Kerim kategorisinde *tüm ayetler*, *kul hakkı vurgusu olan*, *adaletle ilgili*, *ahlakla ilgili ayetler*, *emaneti ehline verin ayeti* ve *ancak emeğin karşılığı vardır ayeti* kod grupları bulunmaktadır. Sünnet ve hadis kategorisinde ise *tüm hadisler*, *üstünlük takvadadır* ve *bütün insanlar eşittir hadisleri* ile *hukuka dair sünnetler* kod grupları bulunmaktadır. Katılımcıların "*Kul hakkı yemenin haram olduğuna dair içerik kullanılabilir.*" ifadesi Kur'an-ı Kerim kategorisi kul hakkı vurgusu olan ayetler kod grubuna, "*Arap'ın Arap olmayana üstünlüğü yoktur, üstünlük takvadadır hadisi kullanılabilir.*" ifadesi sünnet ve hadis kategorisi, üstünlük takvadadır hadisi ve bütün insanlar eşittir hadisi kod gruplarına örnek olarak verilebilir. "*Adaletle hükmedin emri…*" Kur'a-ı Kerim kategorisi, adaletle ilgili ayetler kod grubuna örnek olurken, "*Ahlaklı olun diyen ayetlerin hepsi…*" ifadesi ahlakla ilgili ayetler kod grubuna örnek olarak kullanılabilir.

Tablo 9

Kayırmacılık Olmadan Hedefe Ulaşmaya Dair Bulgular

Tema	Kategori	Kodlar	Frekans
1. Olumlu Yaklaşım	1.1. Kişisel Çaba	1.1.1. Çalışma	f.98
		1.1.2. Emek Verme	f.28
		1.1.3. Gayret	f. 9
	1.2. Dinden Destek Alma	1.2.1. Tevekkül	f.41
		1.2.2. Emeğin Karşılık Bulacağı İnancı	f.13
		1.2.3. Allah'ın Yardımı	f.6
2. Olumsuz Yaklaşım	2.1. Yaygınlık	2.1.1. Sistemeleşmiş /Yaygınlaşmış	f.24
		2.1.2. Mağdur Edilme Kaygısı	f.11

Tablo 9'dan anlaşılacağı üzere katılımcılar kayırmacılık olmaksızın hedeflere ulaşma hususunda *olumlu* ve *olumsuz* olmak üzere iki temel yaklaşıma sahiptir. *Olumlu yaklaşım* temasında *kişisel çaba* kategorisi *çalışma*, *emek verme* ve *gayret* kod gruplarında oluşurken, *dinden destek alma* kategorisi *tevekkül*, *Allah'ın yardımı* ve *emeğin karşılık bulacağı inancı* kod gruplarında oluşmaktadır. *Olumsuz yaklaşım* teması *yaygınlık* kategorisi *sistemleşmiş ve yaygınlaşmış olma* ile *mağdur edilme kaygısı* kod gruplarından oluşmaktadır. "*Azimle çalışırsam hemen olmasa da hedeflerime ulaşırım*" ifadesi olumlu yaklaşım teması, kişisel çaba kategorisi çalışma kod grubuna, "*Gayret edersem, Allah'ın yardımıyla gerçekleşir.*" ifadesi hem kişisel çaba kategorisindeki gayret kod grubuna, hem de dinden destek alma kategorisi, Allah'ın yardımı kod grubuna örnek olarak gösterilebilir. Olumsuz yaklaşım temasında "*Çalışsam bile aşamayacağım nüfuzlu kişiler beni mağdur edebilir.*" ifadesi yaygınlık kategorisi, mağdur edilme endişesi kod grubuna, "*O kadar yaygın ki beni de bulur mutlaka.*" ifadesi ise *yaygınlık* kategorisindeki her iki kod grubuna örnek olarak verilebilir.

4. Tartışma

232 katılımcıdan alınan formlara göre, kayırmacılığın nedenine dair içerik literatürle uyumlu görünmektedir. Bu noktada sosyal ilişkiler içinde olma ve buna dayanan duygusal bağlar

kayırmacılığın kaynağı olarak görülmektedir.[70] "Sevgi" koduyla sıklıkla karşılaşılmış olması *(f.41)* literatürde karşılaşılan, kayırmacılığın içgüdüsel bir yönü olduğuna dair teori ile örtüşmektedir.[71] Buna göre birey kan yoluyla bağlı olduğu kişileri kayırmaya meyillidir. Bu duruma "*İnsan sevdiğini yanında isteyebilir.*", "*Yakınını, sevdiğini koruma ve yükseltme arzusu neden olur.*" ifadeleri örnek gösterilebilir. Bu noktada akrabalığın sevgiyi beraberinde getirdiği ve bunun da nepotizm türünde kayırma için bir neden olarak algılandığı söylenebilir. Yine bireyin ailesi dışında, arkadaşlarıyla kurduğu sıcak duygusal bağların da kronizm türünde bir kayırmacılığa neden olacağı düşünülmektedir. Katılımcılara göre dinî ve ahlakî zaafları olan kişiler, bireysel ve sosyal ilişkilerin kayırmacılığa dönüşmesine sebep olmaktadır. Bu bağlama uygun olarak, Protestan ve Katolik kilise mensuplarının kayırmacılığa bakışını inceleyen çalışmalarında Ignatowski ve arkadaşları[72] da artan sekülerleşmeyle dindarlığın zayıflamasının, kayırmacılığın daha sık ortaya çıkmasına ve normal algılanmasına zemin hazırladığını belirtmişlerdir.

Sosyal ilişkiler ve buradan kaynaklı sevgi duygusu neredeyse her birey için mevcut yaşantılardır. Rajpaul Baptiste[73] de aynı sonuca ulaşmış ve kayırmacılığın sosyal bağlardan kaynaklı olduğunu belirtmiştir. Bu bağların kayırmacılığa sebep olabilmesi için kişiliğe dair birtakım özelliklerin ön plana çıkması gerekmektedir. Kayırmacılık için bireyin kişiliğinde, özellikle ahlakî yapısında, bazı zaafların bulunması gerekmektedir. Katılımcılara göre menfaatçilik, çıkar amaçlılık, nüfuz peşinde olma özellikleri ön planda olan kişiler, kayırma ilişkilerine daha çok girmektedir. Yine ahlakî açıdan bakıldığında kayrılan özgüvensiz/tembel bir yapıda algılanmaktadır. "*Tembel ve aç güzlü kişiler kayırmacılık peşinde koşar.*", "*Güçlü olmak isteyen ama kendine güvenmeyenler kayırmacılık yapar.*", "*Çıkarcı kişilik yapısı kayırmacılığın tek nedenidir.*" gibi ifadeler bunlara örnek olarak sunulabilir. Cüceloğlu[74] kişiliği, bireyin dış ve iç çevresiyle kurduğu, yapılaşmış, tutarlı ve ayırt edici ilişki biçimi olarak tanımlar. Bu tanımda geçen "tutarlılık" kavramı konu bağlamında dikkat çekicidir. Tutarlılık, bireyin benzer durumlarda benzer tepkileri göstermesidir. Kişiliğin değişime dirençli yönünü ifade eden bu özellik, konu bağlamında kayırmacılıkta kendini göstermektedir. Buna göre birey ahlakî zaafları olan bir yapı geliştirirse kolay kolay değişmeyecek ve sonuçta bu özellikler kayırma ilişkilerinin sıklıkla oluşmasına neden olacaktır. Özgener[75] de benzer sonuçlara ulaşmış ve bireyin kendi sorumluluğunu almamaya yönelik kişilik yapısından kaynaklanan bu "ahlaksal zayıflığın" bertaraf edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Son olarak kayırmacı ilişkilerin yaygın olduğuna dair algı da yeni kayırmacılık durumlarının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Zira bu yaygınlaşma, toplum tarafından kayırmacılığın normal algılanmasına ve legalleşmesine zemin

[70] Nurettin Aydın, *Bir Eşitsizlik Kaynağı Olarak Siyasal Kayırmacılık* (İstanbul: KYD akademi, 2023); Demirbilek, *Türk Kültüründe Kayırmacılık Teori Araştırma ve Uygulama*; Esra Çeviker Güratar, *Kayırma Ekonomisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019); Bilge Timuçin Ekinci, *Bir İşletme Yönetim Sorunsalı Olarak Vekalet Teorisi ve Kayırmacılık* (İstanbul: Gece kitaplığı, 2016).

[71] Bellow, *In Praise of Nepotism: A Natural History*; Özkanan, "Örgütlerde Kayırmacılık".

[72] Grzegorz Ignatowski vd., "The Perception of Organisational Nepotism Depending on the Membership in Selected Christian Churches", *Religious* 11/47 (2020), 21.

[73] Rajpaul Baptiste, "Antecedents and Consequences of Nepotism: A Social Psychological Exploration", 4.

[74] Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 404.

[75] Şevki Özgener, "İmalat Sanayii İşletmelerindeki Kamu ve Özel Sektör Yöneticilerinin İş Ahlâkına İlişkin Tutumları", *Amme İdare Dergisi* 35/1 (2002), 190.

hazırlamaktadır. Benzer tespitler Rajpaul Baptiste ve Özel,[76] tarafından da yapılmıştır. Esasen kayırmacılığın engellenememesi de kişiliğe bağlı olmasındandır. Katılımcılara göre "*herkesin kişiliğini dönüştürmek*" ya da "*her an herkesi denetlemek imkânsız*" olduğundan, kayırmacılığı engellemek de mümkün değildir. Kişilik ve ona bağlı geliştirilen özellikler kayırmacılığı oluşturduğu gibi devamlılığına da sebep olmaktadır. Toplumun dinî ve ahlakî bağlamda yozlaşmış olması bu bireysel zaafları engelleyecek olan değerlerin de işlevsiz hale gelmesine neden olmaktadır. Söz konusu yozlaşma, kayırmacılığın sistem içinde hâlihazırda yaygın ve normal olarak algılanmasına neden olmakta bu yolla sistemi denetlenemez hale getirmekte ve dolayısıyla kayırmacılığın önünün alınamayacağına dair algıyı güçlendirmektedir. Benzer çıkarımlar Ignatowski ve arkadaşları ile Özgener[77] tarafından da yapılmıştır.

232 katılımcıdan 136'sı (%58,62) kayırmacılığın engellenebileceğini söylerken, 66 (%28,45) katılımcı kayırmacılık engellenemez görüşündedir. Kayırmacılığın, din, ahlak ve adalet eğitimi ile engellenebileceği düşünülmektedir. "*Çocukken İslam'ı, ahlakı, adaleti öğretirsek engelleriz.*", "*İnsanların ruhuna dinsel değerleri eğitim yoluyla kazandırmakla engellenebilir.*" ifadeleri bu duruma örnek olarak verilebilir. Araştırma sonuçları ile benzer bir sonuç Özgener[78] tarafından da ortaya konulmuştur. O, iş ahlakının artmasının aileden başlayan bir ahlak eğitimiyle mümkün olabileceği sonucuna ulaşmıştır. İşlek ve Gül'ün[79] çalışmasında da eğitime vurgu yapıldığı görülmüştür. Katılımcılar, kayırmacılığın engellenmesinde eğitim dışında en çok hukuksal yaptırımlara atıfta bulunmuşlardır. Buna göre hukuksal yaptırımlarla, eğitime göre, çok daha hızlı bir kontrol sağlanabilir. Sıkı denetimler ve caydırıcı cezalar kayırmacılığın engellenmesinde işlevsel olacaktır.

Çalışmaya katılan 232 katılımcıdan 138'i (%59,48) kayırmacılık mağduru olduğunu belirtmiştir. Bu kayırmacılık tecrübeleri, aile içinde evlat kayırmaktan, okul hayatında öğretmenlerin öğrenci kayırmasına, herhangi bir görev için girilen sınavlardan özel kurumların verdiği burslara kadar çeşitli örneklere varan yaşantılara dayanmaktadır. Yani katılımcılar, kayırmacılığı sadece kurumsal bir kavram olmaktan öte algılamaktadır, denilebilir. 232 katılımcıdan 176'sı kayırmacılığa şahit olmuştur (%75,86). Bu katılımcılar da kayırmacılığı, maruz kalanlarınkine benzer pek çok farklı tecrübe ile örneklendirmiştir.

Kayırmacılığa maruz kalan katılımcılar toplumsal adaleti sorgulamaktadır. "*Bu dünyada adalet yok dedim*", "*Adalet neden bu kadar uzak diye düşündüm.*" "*Adalet herkese lazım olur elbet dedim.*" gibi ifadeler durumu örnekleyebilir. İşlek ve Gül[80] okul yöneticilerinin kayırmacı davranışlarının etkisini araştırdıkları çalışmalarında da adaletsizlik ve kayırmacılık arasında yüksek düzeyde ilişki tespit edilmiştir. Kayırma mağdurlarının en yüksek frekanslı tepkileri, üzüntü ve saldırganlık duyguları olarak ifade edilebilen öfke, sinir vb. başta olmak üzere duygusal tepkilerdir. Bu durum içe kapanma ve tepkisizleşmeye dolayısıyla kendini değersiz hissetmeye

[76] Rajpaul Baptiste, "Antecedents and Consequences of Nepotism: A Social Psychological Exploration"; Özel, *Atan-a-mayanlar Türkiye'de Kamu İstihdamında Kayırmacılık.*

[77] Ignatowski vd., "The Perception of Organisational Nepotism Depending on the Membership in Selected Christian Churches"; Özgener, "İmalat Sanayii İşletmelerindeki Kamu ve Özel Sektör Yöneticilerinin İş Ahlâkına İlişkin Tutumları".

[78] Özgener, "İmalat Sanayii İşletmelerindeki Kamu ve Özel Sektör Yöneticilerinin İş Ahlâkına İlişkin Tutumları".

[79] Özlem İşlek- İbrahim Gül, "Okul Yöneticilerinin Kayırmacılık Davranışları", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi Journal of Research in Education and Teaching* 11/4 (2022), 16.

[80] İşlek- Gül, "Okul Yöneticilerinin Kayırmacılık Davranışları", 14.

neden olmaktadır. Esasında bu tepkiler engellenme sonucu ortaya çıkan tepkiler olarak nitelendirilebilir. Bireyin bir güdüsünü doyurmasına, bir amaca ulaşmasına, bir ihtiyacını gidermesine mâni olan her türden durum olarak tanımlanabilecek olan engellenme, çok çeşitli tepkiler doğurmaktadır. Bu tepkiler sadece öfke ve şiddet eğilimleriyle sınırlı kalmayıp; bireyde anlamsızlık, içe kapanma ve değersizlik duyguları şeklinde de ortaya çıkabilmektedir.[81] Kayırmacılık şahidi olan katılımcılar da benzer tepkiler göstermektedir. Kayırmacılık şahidi olanların, mağdur olanlardan ayrıldığı nokta ise *empati* kavramına vurgu yapmaları ve şahit olunan bu durumun kendi başlarına da geleceğine dair kaygı duymalarıdır. Seçilmiş ve Uysal[82] kayırmacılığın çalışanlar üzerindeki etkisini araştırdıkları çalışmalarında benzer sonuçlara ulaşmışlardır. Buna göre kayırmacılık yaşanan iş yerlerinde çalışanların kendilerine ve yeteneklerine olan inançları düşmekte, işe yaramazlık hissi ortaya çıkmakta, geleceğe dair kaygılar görülmektedir. Bu bulguyla paralel olarak, Sroka ve Vveinhardt[83] kayırmacılık mağduru olunmasa dahi bunun ihtimalinin bile birey tarafından tehdit olarak algılandığını belirtmişlerdir.

Kayırmacılığa şahit olanlardan bazıları (8 kişi) mağdurun hakkını koruma çabası göstermiştir. Bu bağlamda kendi hakkını koruma çabası ile ilgili bir veri ile karşılaşılmaması şaşırtıcı görülebilir. Bu noktada kişinin yaşanan kayırma olayında mağdur olmasının, onu duygusal olarak çok daha çaresiz ve çekingen hale getirdiği yorumu yapılabilir. Kayırmacılık mağduru olanlar da şahidi olanlar da çözüm için yapılacak bir şeyin olmadığı düşünmektedir. Katılımcılar açısından, kayırmacılık yapanın kimliği otorite olarak tanımlanmakta ve davranışsal tepki anlamsızlaşmaktadır. Her iki tecrübede de ortak olan davranışsal tepkinin bir çözüm getirmeyeceğine olan inanç, öğrenilmiş çaresizlik ve uyma kavramlarıyla açıklanabilir. Kısaca, geçmiş yaşantılarda istenen sonuca ulaşılamamış olması nedeniyle bireyin yeni bir davranıştan kaçınması şeklinde tanımlanan öğrenilmiş çaresizlik,[84] kayırmacılık yaşandığında bireyin bu haksızlığı düzeltmeye yönelik çaba göstermeyi anlamsız görmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu noktada bireylerin kayırmacılığın düzeltildiği ya da engellendiği örneklerle karşılaşmamış olmaları bu durumu doğurabilir. Öğrenilmiş çaresizlik sadece bireysel tecrübeler yoluyla değil dolaylı öğrenmeler de oluşabilir. Sosyal öğrenme kuramından yola çıkılırsa geçmiş yaşantısında kişi, çevresinde kayırmacılığı düzeltmeye dair davranışların başarısız olduğuna şahit olmuşsa, kayırmacılığın kaçınılmaz bir sonuç olduğu algısına kapılabilir. Bu noktada oluşan sosyal etki, uyma davranışını kuvvetlendirmektedir. Toplum tarafından kanıksanmış olan herhangi bir tutum, bireyde gruba uyma davranışı şeklinde kendini göstermektedir.[85] Bu bağlamda toplumda, kayırmacılık mağduru olanların sonucun değiştiremeyeceğine dair yaygınlaşmış kanaati, bireye de bu düşünceye uyma eğilimi getirmekte ve kayırmacılığın düzeltilemeyeceğine, dolayısıyla herhangi bir davranışta bulunmanın anlamsız olacağı düşüncesine yol açmaktadır. Benzer

[81] Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 279-280.

[82] Cihan Seçilmiş - Davut Uysal, "The Moderating Role of Nepotism in the Effect of Employee Empowerment on Perceptions Regarding Organisational Justice at Hospitality Organisations", *International Journal of Business and Management Invention* 5/9 (2016), 68.

[83] Sroka - Vveinhardt, "Nepotism and Favouritism: How Harmful Are These Phenomena?".

[84] Bülent Bayat, "Örgütlerde, Güdülenme Yetersizlikleri ve Geri Çekilme Kaçınma Davranışlarını Açıklamakta Kullanılabilecek Bir Model; Öğrenilmiş Çaresizlik", *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 4/3 (2002).

[85] Kağıtçıbaşı, Günümüzde İnsan ve İnsanlar, 72.

analizler kayırmacılığın engellenmesi hususunda da yapılabilir. Kayırmacılığın engellenmesi bağlamında sosyal tepki göstermenin en az tekrar eden kavram olması da öğrenilmiş çaresizlik ve uyma kavramlarıyla açıklanabilir.

Dindarlığın kayırmacılığa neden olup olmadığına dair veriye bakıldığında, katılımcılar dinsel grup aidiyetlerine vurgu yapmaktadır. "*Cemaatlerde bu hep olur.*", "*15 Temmuz'da gördük dinî bazı gruplar nasıl torpil yapıyor.*", "*Allah var ama koyduğu kurallar yok gibi davranan tarikatlar, cemaatler dini sebep ediyor kayırmacılığa.*" gibi ifadeler bu duruma örnek gösterilebilir. Araştırma sonuçlarına göre katılımcılar, dinsel grup aidiyetinin tribalizm türünde kayırmacılığa neden olduğu düşüncesindedir sonucu çıkarılabilir. Bu bağlamda, 'cemaat ve tarikatlar kendi üyelerine ya da onlara yakın isimlere kayırmacılık yapabilmektedir' sonucu çıkabilir. Tajfel ve Turner[86] tarafında ortaya konulan sosyal kimlik kuramında, grup üyelerinin iç grubu olumlu yargılarla algılama meyline ve dolayısıyla kendi grubundan taraf olma eğilimine vurgu yapılmaktadır. İç grup yanlılığı olarak adlandırılan bu durum, kişinin kendi grubu ile öteki grupları kıyasladığında ortaya çıkan farklılıkları, kendi grubu lehinde algılaması temeline dayanmaktadır. Bu noktada iç grup üyesi olmak değer kazandıran bir durumken, dış gruba üye olmak değersizleştirilme ve ötekileştirilme ile sonuçlanmaktadır.[87] İç grup üyeleri bu yanlılık sebebiyle, "kendi gruplarından olan kişilere daha fazla imkân tanıma ve dolayısıyla onları kayırmaya meyillidir" algısı katılımcılar tarafından kabul görmüştür, yorumu yapılabilir. Benzer şekilde Çoksan[88] ile Abbink ve Harris[89] de yaptıkları çalışmada, iç grup üyeliğinin kayırmacılık ile doğrudan ilişkili olduğunu belirlemiştir.

Katılımcılara göre dindarlık kayırmacılığa sebep oluyorsa bu olgunlaşmamış ve çıkar amacı taşıyan bir dindarlıktır. Din psikolojisinde dindarlığı tiplemeler yolu ile açıklamaya çalışmak yaygın bir tutumdur. Bu bağlamda Allport ve Ross'un[90] dindarlık tiplemesinin temelini oluşturan iç yönelimli ve dış yönelimli dindarlık, kişinin dinsel yaşantısının özünde hangi tür güdülerin yer aldığı ayrımına dayanmaktadır. Dış beklentiye yönelik dindarlık çıkar peşindedir. Din statü, masumiyet, sosyallik vb. amaçlar için kullanılır.[91] Katılımcılara göre dindarların güvenilir ve ahlaklı olduğuna dair algı, bu bağlamda çıkar sağmak için kötüye kullanılmaktadır. Sonuçta dinî hassasiyetleri sömürmek isteyen insanlar, dindar görünerek kayırmacılıktan faydalanma çabasına girmektedirler. Batson ve Ventis'in[92] Allport ve Ross'un taksonomisini eleştirmiş ve birey, dinsel akideyi bazı amaçlar için kullansa bile bu, onun söz konusu dinsel akideyi hiç içselleştiremediği anlamına gelmez, demişlerdir. Katılımcıların, kayırmacılık yapanların içsel

[86] Henri Tajfel - John Turner, "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior", *Psychology of Intergroup Relations,* ed. Stephan Worchel - William G. Austin (Chicago: Nelson-Hall Publishing, 1986).

[87] Tajfel – Turner, "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior"; Asım Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar* (Adana: Karahan Kitabevi, 2004).

[88] Sami Çoksan, "İç Grubu Kayırma ile İç ve Dış Gruba Eşit Davranmanın Nedensel Atıfları", *Nesne* 7/14 (2019), 96.

[89] Klaus Abbink - Donna Harris, "In-Group Favouritism and Aut-Group Discrimination in Naturally Occurring Groups*", PLoS ONE* 14/9 (2019), 10.

[90] Gordon W. Allport - Michael J. Ross, "Personel religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967).

[91] Gordon W. Allport, *The Person in Psychology: Selected Essay* (Boston: Beacon Press, 1968), 242-243; Hasan Kayıklık, "Allport'a Göre Dinî Yaşayışa Gelişimsel Bir Açılım", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 5/15 (2003), 124.

[92] Daniel C. Batson - Lary W. Ventis, *The Religious Experienc: A Social Psychological Perspective* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1982).

niyetleri ile ilgili, kesin bir kanaat sahibi olması bu eleştiriyi akla getirmektedir. Yani bireyin, herhangi bir kayırma amacı gütmeksizin yaptığı tercih, diğerine göre art niyetli algılanabilir ya da birey, kendi grubunu tercih etmenin dine hizmet olduğuna içsel olarak tamamen inanıyor olabilir. Bu noktada katılımcıların kendi algıları üzerinde durulduğu tekrar vurgulanabilir. Katılımcılar, dindar bireye kayırmacılık yapma ve yaptırmayı yakıştıramamaktadır. Eğer bu yapılıyorsa, yapanlar art niyetlidir ve dini kullanma amacı taşımaktadır algısı bu sonucu doğurmaktadır.

Son olarak dindarlar bireylere ve özellikle baş örtülü kadınlara yönelik önyargılar kayırmacılığa maruz kalmanın potansiyel nedenlerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Bu noktada *"Başörtülüyse zaten anlamaz diyor insanlar."*, "*Bir yere girdiğinizde başörtünüz varsa zaten geridesiniz demektir, görmezden gelinirsiniz.*", "*Kadınlar özellikle başörtülüler çok daha fazla kayırmacılık mağduru oluyor.*", "*Saçınız, sakalınız, selam verme şekliniz bile neden olabiliyor*." gibi katılımcı ifadeleri örnek olarak gösterilebilir. Olumsuz ön kabuller olarak kabaca tanımlanan önyargıların[93] dindarlık ve özellikle başörtüsü ile ilişkilendirilmesi, 28 Şubat döneminden kalma bir bakış açısını tanımlıyor olabilir. Bu önyargıya göre dindar bir kadının başörtüsü takması onu modern dünyadan koparmakta, uygarlıktan uzaklaştırmakta, sosyal yaşamın dışında bırakmakta ve en nihayetinde cahil kalmasına neden olmaktadır.[94] Katılımcılar söz konusu önyargının toplumda halen varlığını sürdürdüğü kanaatindedir. Bu nedenle de dindarlığın, kayırmacılığa maruz kalma açısından dezavantaj oluşturabileceği yönünde bir algıya sahiptirler, denilebilir.

Katılımcılara göre içselleşmiş ve olgunlaşmış bir dindarlık kayırmacılığa sebep olamaz. Zira kayırmacılık bir kişilik zafiyetidir. Bu bağlamda "*Gerçek dindar kayırmacılık yapmaz.*", "*Kayırmacılık dindarlıktan gelmez kişinin içinde gelir*.", "*Kayırma varsa iman hakiki değildir, din yoktur. Menfaatçilik vardır, çıkarcılık vardır*.", "*Dindarlık özdeyse torpil yapılamaz, yapan hırsından yapar.*" ifadeleri örnek olabilir. Bu noktada katılımcılarca, dinin özellikle adalete ve kul hakkına yönelik engelleyici kurallar koyan içeriği, dindarlığın kayırmacılık nedeni olmasından ziyade, onu önlemek için kullanılacağı düşüncesi vurgulanmaktadır. Katılımcıların söz konusu algısı, genel olarak dindarlığın kayırmacılığı düşürdüğünü tespit eden Shabbir ve Siddique[95] tarafından yapılan alan araştırmasıyla desteklenmektedir.

Kayırmacılık deyince katılımcıların aklına ilk olarak kul hakkı gelmektedir. Kul hakkının haram olması ve emaneti ehline verin şeklinde özetlenen Nisâ Suresi 58. ayet sıklıkla vurgulanmıştır. Bu noktada amaçlı örnekleme seçimin etkisi gözlemlenmektedir. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin direkt bir ayete atıfta bulunmaları, aldıkları din eğitimiyle bağlantılı olduğu yorumu yapılabilir. Katılımcılarda din bağlamında ahlak, özellikle adalet ve eşitlik değerleri eksininde, yoğun bir çağrışım yapmaktadır. Adalet, eşitlik ve hak ile ilgili söz konusu bulgular Demirbilek'in[96] üniversite öğrencilerinin kayırmacılığa dair metoforik algılarını

[93] Yapıcı, Din Kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar.

[94] Ceren İrem Kaya, "Türkiye'de Kadınların Başörtüsü Mücadelesinden, Başörtüsüyle Mücadelesine Görünür Olma Çabası ve Pratikleri", *International Journal of Social and Humanities Sciences (IJSHS)* 3/2 (2019), 63-64.

[95] Benish Shabbir - Hassan Siddique, "Impact of Nepotism, Cronyism, and Favoritism on Organizational Performance with a Strong Moderator of Religiosity", *International Journal of Scientific & Engineering Resarch* 8/4 (2017), 302.

[96] Nesip Demirbilek, "Üniversite Öğrencilerinin Kayırmacılık Kavramına İlişkin Metaforik Algıları", *Yaşadıkça Eğitim* 35/2 (2021a), 373.

araştırdığı çalışmasıyla büyük oranda örtüşmektedir. Söz konusu araştırmada adaletsizlik, eşitsizlik ve haksızlık en çok üretilen kavramlar olarak ön plana çıkmıştır. Benzer şekilde Asunakutlu ve Avcı'nın [97] çalışmasında da kayırmacılık ve örgütsel adalet arasında kuvvetli bir ilişki tespit edilmiştir. Büte ve Tekaslan[98] kayırmacılık ile iş adaleti arasında negatif yönlü kuvvetli bir ilişki tespit etmişlerdir. Benzer şekilde Çelik ve Erdem[99] üniversite idari personelinin kayırmacılık ile ilgili algılarını ele aldıkları çalışmada, kayırmacılık arttıkça adalete olan inancın azaldığını tespit etmişlerdir. Aynı paralelde Bilgiç[100] de kayırmacılığın adalet duygusunu sarstığını bulgulamıştır. Katılımcılar, dinsel bir kavram olmasa da, kayırmacılık din-bağlamında çağrışım yapan dinsel kavramla ilgili soruya *dinsel gruplar* şeklinde cevap vermişlerdir. Özellikle 15 Temmuz 2016 sonrası ortaya çıkan FETÖ mensuplarının ya da sempatizanlarının örgüt tarafından kayrıldığına dair bilgilerin, katılımcıları bu yönde düşünmeye yönelttiği söylenebilir. Benzer bir kanı Özel[101] tarafından da dile getirilmektedir. Bu türden kayırmacılığı iç grup yanlılığı bağlamında değerlendirmek mümkündür.

Kayırmacılığı engellemek için kullanılabilecek dinsel öğreti konusunda ayetler genel olarak söylenirken kul hakkına dair hükümler ve buna bağlı Nisâ Suresi 58. ayete dair vurgu ilk sırayı almaktadır. Ayrıca Necm Suresi 39. ayette geçen "*İnsan için yalnız kendi çalıştığının karşılığı vardır.*" mealli ifade de spesifik olarak belirtilen ayetlerdendir. Bunun yanında en yüksek vurgulanan dinsel içerik, İslam'ın adalet ve eşitliğe dair ahlakî hükümleridir. Bu bağlamda "*...insanlar arasında adaletle hükmediniz*"[102] "*... anneniz babanız ve yakın akrabanız aleyhine bile olsa adaleti tesis ediniz!*",[103] "*...öfke, sakın sizi adaletsiz davranmaya sevk etmesin! Adaletli olun*"[104] ayetleri vurgulanmıştır. Eşitlik bağlamındaki içerik örneklendirilirken, Hz. Peygamber'in Veda Hutbesinde geçen "*Arap'ın Arap olmayana Arap olmayanın da Arap üzerine üstünlüğü ...yoktur. Üstünlük ancak takvadadır...*"[105] hadisi kullanılmıştır. Genel olarak tüm sünnet ve hadis içeriği ile İslam hukuk kuralları kayırmacılığı engellemek için kullanılabilir düşüncesi de katılımcılar tarafından belirtilmiştir. Bu noktada katılımcıların amaçlı seçilmiş olmasının etkisi görülebilir, din eğitimi alan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin, mevcut dinsel öğretiyi konuyla direkt ilişkilendirdiği söylenebilir. Araştırma bulgularından anlaşılacağı üzere katılımcılar için kayırmacılık, hakkın gasp edildiği, adaletsiz, ahlaksız ve günah bir eylem olup bu durumun onaylanması düşünülemez. Bu bağlamda hiçbir katılımcının kendini, kayıran ya da kayrılan olarak konumlandırmamış olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumun nedeni katılımcıların aldıkları din eğitimi olabileceği gibi sosyal istenirlik yanlılığından kaynaklı da olabilir. Sosyal istenirlik, bireyin herhangi bir ölçüm esnasında sorulan sorulara gerçek tutumlarını belirten yanıtları değil de sosyal ve normatif

[97] Tuncer Asunakutlu, Umut Avcı, "Aile İşletmelerinde Nepotizm Algısı ve İş Tatmini İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010).

[98] Mustafa Büte - Erdal Tekaslan, "Nepotizm'in Çalışanlar Üzerine Etkileri: Aile İşletmelerine Yönelik Bir Saha Araştırması", *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2010), 16.

[99] Kazım Çelik - Ali Rıza Erdem, "Üniversitede Çalışan İdari Personele Göre Kayırmacılık", *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 11 (2012), 28.

[100] Şevki Bilgiç, "Eğitim Kurumlarında Görülen Kayırmacılık Türleri ve Bunun Çalışan Performansına Etkilerinin İncelenmesi", *Journal of Social Research and Behavioral Sciences* 9/19(2023), 415.

[101] Özel, "Toplumsal ve Siyasal Bir İlişki Tipi Olarak Kayırmacılık ve Bazı Yeni Kavramsallaştırmalar", 88.

[102] en-Nisâ 4/58.

[103] en-Nisâ 4/135.

[104] el-Mâide 5/8.

[105] Buhârî, "Hac", 132.

bağlamda onaylandığını düşündükleri cevapları verme durumu olarak tanımlanabilir.[106] Dolayısıyla katılımcılar toplumsal normlara uygun ve beklentiyle aşırı uyumluluk içeren cevap verme eğilimine girmiş olabilirler.[107] Katılımcılar içinde kayırmacılıktan faydalanmak isteyen bir grup olsa dahi bunun hoş karşılanmayan, yanlış bir durum olduğunu bildiklerinden açık etmek istememiş olabilirler.

Son olarak kendilerinin kayırmacılık olmaksızın hedeflerine ulaşıp ulaşamayacakları sorulan katılımcıların 135'i (%58,19) çalışarak, 60'ı ise (%25, 86) çalışıp tevekkül ederek hedeflerine ulaşacaklarını düşünmektedir. 35 katılımcı ise (%15,09) bu hususta olumsuz yargıya sahiptir. Bu bağlamda dinin hem kayırmacılığı önlemeye yönelik içeriğinin katılımcıları bu yoldan alıkoyacağı, hem de kayırmacılık mağduru olma ihtimalinin doğurduğu kaygıyı aşmak için dinî öğretiden destek alınacağı çıkarımı yapılabilir. Din, mevcut ve olası problemleri aşmak için bir motivasyon ve başa çıkma kaynağı olarak işlev görmektedir. Literatürde dinsel inançların zorluklarla başa çıkmada etkin olarak kullanıldığı bilinen bir durumdur.[108] Alanda yapılan çalışmalar da dinsel yaşayışın hayattaki zorluklarla başa çıkmada etkin olarak kullanıldığını örneklendirmektedir. Birkaç çalışmayı bu bağlamda değerlendirmek gerekirse, Kimter[109] olumlu başa çıkma ile stres, depresyon ve kaygı arasında anlamlı ilişkiler tespit etmiştir. Buna göre olumlu dinî başa çıkma arttıkça kaygı seviyesi düşmektedir. Ayten ve Sağır[110] olumlu ve olumsuz dinî başa çıkmanın depresif eğilimler üzerinde olumlu etkisini bulgulamıştır. Karakaş ve Koç[111] dini başa çıkmanın tüm boyutlarıyla stresle baş etmeyle ilişkili olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Bu bağlamda araştırma sonuçlarının literatürle uyumlu olduğu ve ilahiyat fakültesi öğrencilerinin kayırmacılık mağduru olma ihtimalinin yarattığı kaygı ile dinsel değerleri kullanarak baş ettiği söylenebilir.

Sonuç

Yapılan araştırmaya göre, ilahiyat fakültesi öğrencilerinde, kayırmacılık davranışının ortaya çıkmasında veya engellenmesinde dinsel yaşayışın aktif olarak rol oynadığına dair bir algıdan söz edilebilir. Teoride belirtildiği üzere katılımcılar kayırmacılığı dinsel olarak kul hakkı ve adalet kavramları ile ilişkilendirmektedir. Kul hakkı ve adalet bağlamında Nisa Suresi 58. ayet sıklıkla kullanılmıştır. Bu bağlamda katılımcılar tarafından ayetin, hem dinsel ve ahlakî eksiklikleri tanımlamak, hem de bunların ortadan kaldırılması için referans noktalarından birisi olarak algılandığını söylenebilir. İlahiyat fakültesi öğrencisi olan katılımcılara göre kayırmacılığın artması, hakların korunmasını önceleyen dinsel ve ahlakî öğretinin, toplumsal ve bireysel yaşamda yozlaşmasıyla yakından ilişkilidir. Buna göre ahlak ve dinsel öğreti, küçük

[106] Ahmet Akın, "İki Boyutlu Sosyal İstenirlik Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin Araştırılması", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30/3 (2010), 773.

[107] Sinan Akçay - Ayşenur Boz, "Nitel Araştırmada Sosyal İstenirlik Yanlılığı", *Hodja Akhmet Yassawi, 8th İnternational Congress on Scentific Research*, ed. Mustafa Göktuğ Kaya - Bilge Afşar (Adıyaman: IKSAD Publications, 2024), 132.

[108] Kenneth I. Pargament, *The Pschology of Religion and Coping* (New York: The Guilford Press, 1997).

[109] Nurten Kimter, "Dinî Başa Çıkma ile Depresyon, Anksiyete, Stres ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişki ve Bu İlişkilerde Psikolojik Sağlamlığın Aracılık Rolü", *Journal of Social and Humanities Sciences Research* 9/87 (2022), 1830.

[110] Ali Ayten - Zeynep Sağır, "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 16.

[111] Ahmet Canan Karakaş - Mustafa Koç, "Stresle Başa çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014), 584.

yaştan verilecek olan eğitimle olgun seviyelere çıkarsa kayırmacılık da azalacaktır. Bu bağlamda kul hakkı bilinci ve adalet değerine özellikle odaklanılmalıdır algısı oldukça yaygındır denilebilir.

Çalışmadan kayırmacılığa maruz kalanlar ve maruz kalma endişesi taşıyanlar, duygusal dengeye yeniden ulaşabilmek için dinsel öğretilerden faydalandığı sonucu çıkarılabilir. Ancak bu, duygu odaklı bir başa çıkma olmaktadır. Problemi ortadan kaldırmaya gücünün yetmediğini düşünen birey, problem sonucu ortaya çıkan olumsuz duygulardan kurtulabilmek için dinden yardım almaktadır. Çalışma özelinde, engellenme duygusunu normalleştirme ve geleceğe dair umutsuzluk durumlarında dinsel duygu odaklı başa çıkma kullanılmıştır, denilebilir. Dinsel inanç, katılımcıların kayırmacılık olmaksızın hedeflerine ulaşmaları konusunda geleceğe umutla bakabilmeleri için önemli bir destek olarak görülmektedir. Dinin özellikle Kadir-i Mutlak yani her şeye gücü yeten Tanrı anlayışı, bireylerin kayırmacılık gibi problemleri aşabileceklerine dair güven duymalarını sağladığı tespitini yapmak mümkün görünmektedir.

Çalışma neticesinde, "içsel olarak olgunlaşmamış dinsel yaşayış ile kayırmacılık ilişkili algılanmaktadır" sonucuna ulaşılabilir. Buna göre, içsel bir bağlamda bireyde tezahür etmemiş dindarlık, çıkar amaçlı kullanılabilmekte ve kayırmacı ilişkilerin doğmasına neden olabilmektedir. Bu bağlamda kayırmacılığın ortaya çıkmasında dinsel gruba üye olma, bireysel dindarlığa nazaran çok daha ön planda gelebilmektedir. Bu noktada kendi grubunu güçlendirmek ve bir arada tutmak isteyen üyeler birbirlerini kayırmaktadır algısından bahsetmek mümkündür.

Katılımcılara göre, ahlakî değerleri de kapsayan dinsel öğreti, bireyin kayırmacılık dahil olmak üzere olumsuz yaşantıların içine girmesini önleyici bir yapıya sahiptir. Bu anlayışa göre içselleşmiş dinsel değerler, bireysel vicdanı harekete geçirecek ve bu yolla dindarlık, kayırmacılık sebebi olmaktan ziyade onu engelleyici bir işlev görecektir. Dolayısıyla "kul hakkı bilinci ve dinsel ahlak, özellikle adalet değeri, bireyde ne kadar içselleşirse kayırmacılığın ortaya çıkması o derece azalacaktır" düşüncesinden söz edilebilir.

Çalışma planlanırken bireysel kayırmacılığı ölçen nicel bir ölçeğin tespit edilemediğini vurgulamak gerekmektedir. Mevcut kayırmacılık ölçekleri kurumsal bir bağlamda olup bireysel algıyı ölçmek için elverişli görünmemektedir. Sonuç olarak, bireysel kayırmacılık ölçeğinin geliştirilmesi konunun farklı boyutlarıyla çalışılmasına yardımcı olacaktır. Nitel çalışmalar bu türden ölçeklerin hazırlanmasına zemin hazırlayıcı olması açısından fayda sağlayacaktır. Kayırmacılık ve dindarlık arasındaki ilişki, farklı değişkenlere odaklanarak, farklı gruplar ve farklı yöntemlerle yeniden çalışıldıkça, konu daha net biçimde açıklığa kavuşacaktır.

Kaynakça | References

Abbink, Klaus – Harris, Donna. "In-Group Favouritism and Aut-Group Discrimination in Naturally Occurring Groups". *PLoS ONE* 14/9 (2019), 1-13. https://doi.org/10.137/journal.pone.0221616.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned II*. haz. Rifat Oral – Süleyman Sarı. Konya: Ensar Yayıncılık, 2004.

Akçay, Sinan - Boz, Ayşenur. "Nitel Araştırmada Sosyal İstenirlik Yanlılığı". *Hodja Akhmet Yassawi, 8th İnternational Congress on Scentific Research.* ed. Mustafa Göktuğ Kaya - Bilge Afşar. 132-134. Ankara: IKSAD Publications, 2024.

Akın, Ahmet. "İki Boyutlu Sosyal İstenirlik Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin Araştırılması". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30/3 (2010), 771-784.

Aktan, Coşkun Can - Yay, Serdar. *Liyakat & Meritokrasi*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2023.

Algül, Hüseyin vd., *İlmihal I*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

Allport, Gordon, W. – Ross, Michael J. "Personel Religious Orientation and Prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 432-443. https://doi.org/10.1037/h0021212.

Allport, Gordon, W. *The Person in Psychology: Selected Essay*. Boston: Beacon Press, 1968.

Alper, Hülya." Münafık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/564-566. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Apaydın, Hacı Yunus vd. *İlmihal II*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Apaydın, Hacı Yunus. "Adalet Nedir? Mahiyet ve Keyfiyet". *Bilimname* 35/1 (2018), 459-476. https://doi.org/: 10.28949/bilimname.412369.

Asunakutlu, Tuncer – Avcı, Umut. "Aile İşletmelerinde Nepotizm Algısı ve İş Tatmini İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010), 93-109.

Ateş, Ali Osman. İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.

Atiyye, Cemaleddin. "İslamda Haklar-Özgürlükler ve Ödevler". çev. Musa Yılmaz. *Diyanet İlmi Dergi* 29/3 (1993), 57-74.

Aydın, Mehmet. "Ahlak-Hukuk İlişkisi ve İslam". *İlgi ve Hikmet Dergisi* 4 (1993), 132-138.

Aydın, Nurettin. *Bir Eşitsizlik Kaynağı Olarak Siyasal Kayırmacılık*. İstanbul: KYD Akademi, 2023.

Aydın, Nurşen. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Gaziantep: Özgür Yayınları, 2023.

Ayten, Ali – Sağır, Zeynep. "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 5-18. https://doi.10.15370/muifd.86222.

Baltacı, Ali. "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 368-388. https://doi.org/10.31592/aeusbed.598299.

Baltacı, Fatih – Yıldırım, Fatih. *Yöneticinin Karanlık Kişilik Özellikleri ve Nepotizm*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2024.

Barut, Bahar. "İşyerinde İrrasyonel Davranışlar: 'Nepotizm, Favorizm, Kronizm' Algısı Üzerine Nitel Araştırma". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/20 (2015), 382-394. https://doi.org/: 10.16992/ASOS.990.

Batson, C. Daniel - Ventis, W. Lary. *The Religious Experienc: A Social Psychological Perspective*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1982.

Bayat, Bülent. "Örgütlerde, Güdülenme Yetersizlikleri ve Geri Çekilme Kaçınma Davranışlarını Açıklamakta Kullanılabilecek Bir Model; Öğrenilmiş Çaresizlik". *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 4/3 (2002), 1-14.

Bayhan, Vehbi. "Demokrasi ve Sivil Toplum Örgütlerinin Engelleri: Patronaj ve Nepotizm". *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26/1 (2002), 1-13.

Bayhan, Vehbi. "Türkiye'de Sivil Toplum: Patronaj ve Nepotizmin Yeniden Üretimi". *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*. ed. Ünal Şentürk. 415-441. Çanakkale: Paradigma Akademi, 2022.

Bellow, Adam. *In Praise of Nepotism: A Natural History*. New York: Doubleday, 2003.

Biber, Murad. *Kamunun Etik Çıkmazı: "Kayırmacılık"*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2016.

Bilgiç, Şevki. "Eğitim Kurumlarında Görülen Kayırmacılık Türleri ve Bunun Çalışan Performansına Etkilerinin İncelenmesi". *Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Dergisi* 9/19 (2023), 404-417. https://doi: 10.52096/jsrbs.9.19.30.

Braun, Virginia – Clarke, Victoria. "Psikolojide Tematik Analizin Kullanımı". çev. Nihat Şad vd. *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2019), 873-898.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahih-i Buhârî*. çev. Harun Yıldırım. İstanbul: Sağlam Yayınları, 2010.

Büte, Mustafa – Tekaslan, Erdal. "Nepotizm'in Çalışanlar Üzerine Etkileri: Aile İşletmelerine Yönelik Bir Saha Araştırması". *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2010), 1-21.

Creswell, W. John. *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çeviri ed. S. Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 2. Basım. 2016.

Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 19. Basım, 2010.

Çağrıcı, Mustafa. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/137-139. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Çağrıcı, Mustafa. "Kul Hakkı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/ 350-351. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Çelik, Kazım – Erdem, Ali Rıza. "Üniversitede Çalışan İdari Personele Göre Kayırmacılık". *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 11 (2012), 23-30. ISSN: 1309-0682.

Çeviker Güratar, Esra. *Kayırma Ekonomisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Çınar, İkram. "Kayırmacılık ve Yozlaşma: Bir Kavram Çözümleme Denemesi". *Eğitişim Dergisi* 24 (2009). https://www.egitisim.gen.tr/kayirmacilik-bir-kavram-cozumleme-denemesi/ Erişim 27 Mart 2025.

Çoksan, Sami. "İç Grubu Kayırma ile İç ve Dış Gruba Eşit Davranmanın Nedensel Atıfları". *Nesne* 7/14 (2019), 83-101. https://doi.org/: 10.7816/nesne-07-14-06.

Deepa, Pear.- Arulmoli, Ramuhs. "A Study on the Effects of Nepotism at Workplace". *International Journal of Creative Research Thoughts (IJCRT)* 10/3 (2022), 510-512.

Demirbilek, Nesip. "Üniversite Öğrencilerinin Kayırmacılık Kavramına İlişkin Metaforik Algıları". *Yaşadıkça Eğitim* 35/2 (2021a), 367-381. https://doi.org/: 10.33308/26674874.2021352292.

Demirbilek, Nesip. *Türk Kültüründe Kayırmacılık Teori Araştırma ve Uygulama*. Ankara: Pegem Akademi, 2021.

Demirtaş, Hasan - Demirbilek, Nesip. "Okul Müdürlerinin Kayırmacı Davranışlarının Öğretmenlerin Örgütsel Adalet Algıları ile Müdüre Güvene Etkisi". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/17 (2019), 111-142. https//doi.org/: 10.29029/busbed.456491.

Duran, Ahmet. "İslam Hukukunda Olağanüstü Yetkili Bir Mahkeme Olarak Velâyetü'l-Mezâlim (Mezâlim Mahkemeleri)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 251-273.

Ekinci, Bilge Timuçin. *Bir İşletme Yönetim Sorunsalı Olarak Vekalet Teorisi ve Kayırmacılık*. İstanbul: Gece Kitaplığı, 2016.

Eren, Hasan vd. *Türkçe Sözlük I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

Eren, Hasan vd. *Türkçe Sözlük II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

Günay, Metin vd. "Kayırmacılık Kavramına Eleştirel Bir Bakış ve Bir Ölçek Geliştirme Önerisi". *Journal of Organizational Behavior Studies* 2/1 (2022), 35-46.

Güneyan, Güney. *Nepotizm Hipotezi: Sosyal Dışlanma ve Yoksulluk*. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2019.

Gürer, Banu. "Din Eğitiminde Bir Değer Olarak 'Kul Hakkı' Kavramı: İmam Hatip Liseleri Meslek Dersleri ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bir İnceleme". *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2013), 205-246.

Hazlitt, Henry. *Ahlakın Temelleri*. çev. Mehmet Aydın - Recep Tapramaz. İstanbul: Liberte Yayınları, 2006.

Ignatowski vd. "The Perception of Organisational Nepotism Depending on the Membership in Selected Christian Churches". *Religious* 11/47 (2020), 1-26. 2020. https://doi./:10.339/rel11010047.

İsfahanî, Râgıb. *Mürfedat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdulbaki Güneş – Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Basın Yayın, 3. Basım, 2012.

İşlek, Özlem – Gül, İbrahim. "Okul Yöneticilerinin Kayırmacılık Davranışları". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 11/4 (2022), 8-18. ISSN: 2146-9199

Kağıtçıbaşı. Çiğdem. *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 12. Basım, 2010.

Karakaş, Ahmet Canan – Koç, Mustafa. "Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014), 569-590. https://doi.org/10.15869/itobiad.88954.

Kavasoğlu, İbrahim vd. "Sporda Favoritizm: Mücadele Sporları Üzerine Bir İnceleme". *Ankara Üniversitesi Spor Bilimleri Fakültesi Dergisi* 14/2 (2016), 199-211. https://doi.org/10.1501/Sporm_0000000297.

Kaya, Ceren İrem. "Türkiye'de Kadınların Başörtüsü Mücadelesinden, Başörtüsüyle Mücadelesine Görünür Olma Çabası ve Pratikleri". *International Journal of Social and Humanities Sciences (IJSHS)* 3/2 (2019), 61-84.

Kayıklık, Hasan. "Allport'a Göre Dinî Yaşayışa Gelişimsel Bir Açılım". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 5/15 (2003), 121-138.

Kimter, Nurten. "Dinî Başa Çıkma ile Depresyon, Anksiyete, Stres ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişki ve Bu İlişkilerde Psikolojik Sağlamlığın Aracılık Rolü". *Journal of Social and Humanities Sciences Research* 9/87 (2022), 1806-1841. http://dx.doi.org/10.26450/jshsr.3280.

Koçak, Ali. *Psikolojik Açıdan Din Dindarlık ve Ahlaki Olgunluk*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2024.

Kur'an-ı Kerim Meali. haz. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 18. Basım, 2009.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Rifâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/97-98. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Sikâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/177-178. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Özel, Mesut. "Toplumsal ve Siyasal Bir İlişki Tipi Olarak Kayırmacılık ve Bazı Yeni Kavramsallaştırmalar". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 24/3 (2021), 64-97. https://doi.org/10.18490/sosars.1014214.

Özel, Mesut. *Atan-a-mayanlar Türkiye'de Kamu İstihdamında Kayırmacılık*. Ankara: Nobel Bilimsel Yayınları, 2024.

Özgener, Şevki. "İmalat Sanayii İşletmelerindeki Kamu ve Özel Sektör Yöneticilerinin İş Ahlâkına İlişkin Tutumları". *Amme İdare Dergisi* 35/1 (Mart 2002), 175-199.

Özkanan, Arzu - Erdem, Ramazan. "Yönetimde Kayırmacı Uygulamalar: Kavramsal Bir Çerçeve". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/20 (2014), 179-206.

Özkanan, Arzu. "Örgütlerde Kayırmacılık". *Örgütsel Chek-up*. ed. Yunus Zengin - Turhan Moç. 277-297. Ankara: Gazi Kitabevi, 2023.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an'ın Temel Kavramları*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 3. Basım, 1994.

Öztürk, Zekai - Tombak, Feyziye. "Üniversitelerde Kayırmacılığın Akademisyenlerin İş Tatmini Üzerine Etkisi: Bir Uygulama". *İşletmelerde Yöntem ve Kavram Çalışmaları*. ed. Serkan Gün - Alper Tutcu. 154-185. Ankara: Iksad Publications, 2019.

Pargament, Kenneth, I. *The Pschology of Religion and Coping*. New York: The Guilford Press, 1997.

Pat, Rose vd. "Academic Rigur in the Lived Experience of Research Using Phenomenological Methods in Nursing". *Journal of Advanced Nursing* 21/6 (1995), 1123-1129. https://doi.org/10.1046/j.1365-2648.1995.21061123.x.

Pearce, Jone. "Cronyism and Nepotism are Bad for Everyone: The Research Evidence". *Industrial and Organizational Psychology* 8/1 (2015), 41-44.

Rajpaul-Baptiste, Cindy. *Antecedents and Consequences of Nepotism: A Social Psychological Exploration.* Kent: University of Kent, Department of Philosopy, Doktora Tezi, 2018.

Sarıçam, İbrahim. "Hicâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/ 431-432. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Seçilmiş, Cihan – Uysal, Davut. "The Moderating Role of Nepotism in the Effect of Employee Empowerment on Perceptions Regarding Organisational Justice at Hospitality Organisations". *International Journal of Business and Management Invention* 5/9 (2016), 65-76. ISSN:2319-8028.

Shabbir, Benish – Siddique, Hassan. "Impact of Nepotism, Cronyism, and Favoritism on Organizational Performance with a Strong Moderator of Religiosity". *International Journal of Scientific & Engineering Resarch* 8/4 (2017), 299-309. ISSN 2229-5518.

Sroka, Wlodzimierz - Vveinhardt, Jolita. "Nepotism and Favouritism: How Harmful are These Phenomena?". *Forum Scientiae Oeconomia* 8/2 (2020), 79-91. https://doi.org/ 10.23762/fso_vol8_No2_5.

Tajfel, Henri - Turner, John. "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior". *Psychology of Intergroup Relations.* ed. Stephan Worchel - William G. Austin. 276–293. Chicago: Nelson-Hall Publishing, 1986.

Taylor, Shelley vd. *Sosyal Psikoloji*. çev. Ali Dönmez. Ankara: İmge Kitabevi, 2007.

Tekindal, Melike - Uğuz Arsu, Şerife. "Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Fenomenolojik Yaklaşımın Kapsamı ve Sürecine Yönelik Bir Derleme". *Ufkun Ötesi Bilim Dergisi* 20/1 (2020), 153- 182.

Toksarı, Ali. "Emanet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/ 481-483. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Torun, Yeşer. "Meritokrasi: Adaletin Terazisi mi Yoksa Bir Adalet İllüzyonu mu?". *Eğitim, Bilim, Toplum Dergisi* 7/26 (2009), 89-99.

Turan, Murat. *Akademik Personellerde Nepotizm ve Kronizm Düzeyleri.* ed. Orcan Mızrak. Ankara: Akademisyen Yayınları, 2020.

Üner, Hüseyin. *Meritokrasi Kavramı Çerçevesinde Türk Kamu Yönetici Eliti Üzerine Ekonomi Politik Bir Araştırma*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Wade, Nicholas. *İnanç İçgüdüsü: Din Nasıl Ortaya Çıktı ve Neden Hala Varolmaya Devam Ediyor?* çev. Müge Sözen. İstanbul: Say Yayınları, 2009.

Wibawanto, Aris vd. "The Influence of Nepotism Culture and Social Capital on Work Motivation and Organisational Trust". *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 14/12 (2020), 1077-1096.

Yapıcı, Asım. *Din Kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar*. Adana: Karahan Kitabevi, 2004.

Yeniçeri, Celal. "Mezâlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/515-518. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 11. Basım, 2018.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kayırmacılık ve Dindarlık İlişkisine Dair Algıları

Nesibe Esen Ateş
0000-0003-4259-9544 | nesen@cu.edu.tr
Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Adana, Türkiye
ROR ID: 05wxkj555

Öz

Bu çalışma psiko-sosyal bir problem olan kayırmacılık ile dindarlık arasındaki ilişkiyi ilahiyat öğrencileri bağlamında araştırma amacındadır. Kayırmacılık, bir hakkın dağıtımı, görev paylaşımı, atama veya terfi esnasında, bu işten sorumlu kişinin özel ilişkilerle bağlı olduğu bireyleri, onlardan daha donanımlı ve yetkin kişilere tercih etmesi olarak tanımlanabilir. Din eğitimi almakta olan ilahiyat öğrencilerinde, kayırmacılık ve dindarlık ilişkisine dair algıların ortaya çıkarılması din psikolojisinin araştırma alanına girmektedir. Çalışma nitel yolla toplanmış verinin fenomenoloji modeline göre analiziyle gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda temeli içerik analizine dayanan bir analiz tarzı benimsenmiş ve betimsel analiz yapılmaya çalışılmıştır. Veriler, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan 232 katılımcıdan (135 kadın, 97 erkek, yaş aralığı 19-47; yaş ortalaması, 22,4) önceden hazırlanmış soru formlarının yazılı olarak doldurulması şeklinde toplanmıştır. Katılımcılar amaçlı örnekleme yollarından ölçüt örnekleme yolu ile seçilmiştir. Bu noktada ölçüt lisans düzeyi din eğitimi alıyor olma olarak belirlenmiştir. Veriler, içerik analizine uygun olacak şekilde kodlanmış, temalar ve kategoriler oluşturulmuş, elde edilen bulgular görselleştirilmiştir. Veriler kodlanırken kavramların tekrar etme düzeyleri dikkate alınmış ve en az dört defa kullanılan kavramlar bir kod olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda 13 temaya ulaşılmıştır. Kayırmacılığın nedenine dair veri sosyal nedenler ve bireysel zaaflar temalarına ayrılmıştır. Kayırmacılığa maruz kalma ve şahit olma durumu engellenme ve bilişsel tepkiler temalarında yoğunlaşmıştır. Kayırmacılığın engellenmesine dair bulgular önlenebilir ve önlenemez düşüncesi olmak üzere iki temaya ayrılmıştır. Dindarlığın kayırmacılığa neden olma ihtimaline dair veri, dinsel yaşayışa yönelik atıflar ile dinin ve dindarlığın özüne yönelik atıflar temalarında toplanmıştır. Kayırmacılık bağlamında çağrışım yapan dinsel kavramlara dair veriler direkt dinsel kavramlar ve dolaylı kavramlar olarak temalanırken, kayırmacılığın engellenmesinde kullanılacak dinsel öğretiye dair veriler temel dinî kaynaklar temasında incelenmiştir. Kayırmacılık olmaksızın hedeflere ulaşma durumuna dair veriler olumlu ve olumsuz yaklaşım temalarına ayrılmıştır. Mevcut literatüre dayanarak elde edilen bulgular değerlendirilmeye çalışılmıştır. Buna göre "dinsel ve ahlakî yozlaşma kayırmacılığın oluşmasında sebep olarak algılanmaktadır" denilebilir. "Olgunlaşmamış ve çıkar amaçlı dindarlık kayırmacı ilişkilerin doğmasına neden olabilmektedir." algısından bahsedilebilir. Katılımcılara göre kayırmacı ilişkilerde dini kullanma eğilimi söz konusu olabilmektedir. Ayrıca, dinsel gruplara üye olmak da kayırmacılığın ortaya çıkmasına neden olarak görülmektedir. Katılımcılara göre kayırmacılık, kişilikteki olumsuz özelliklerden kaynaklanmaktadır, denilebilir. İnsanların kurduğu yakın ilişkiler de farklı bağlamlarda kayırmacılığa neden olabilmektedir algısı mevcuttur. Kayırmacılığa maruz kalan ve şahit olan katılımcılar engellenme tepkileri göstermektedir. Ayrıca adaletsizlik düşünceleri ve geleceğe dair kaygı da sıklıkla belirtilmektedir. Dindarlık ve kayırmacılık bağlamında çağrışım yapan kavramlar kul hakkı, adalet, ahlak ve dinsel grup üyeliği olarak sıralanmaktadır. Katılımcılar kayırmacılık ilişkilerine girmeksizin hayattaki hedeflere ulaşmak konusunda olumlu bir tablo çizmektedir denilebilir. Bu noktada tevekkül, kayırmacılık mağduru olma endişesiyle başa çıkmada kullanılabilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Kayırmacılık, Dindarlık, Algı, Ahlak, Adalet, Kul Hakkı

Atıf Bilgisi

Esen Ateş, Nesibe. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kayırmacılık ve Dindarlık İlişkisine Dair Algıları". Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/2 (Eylül 2025), 775-806. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1681010

Geliş Tarihi	21.04.2025
Kabul Tarihi	14.08.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmada kullanılan veriler, Çukurova Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Alanında Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu tarafından 13.03.2025 tarih ve 19/03/2025-E.1267743 sayılı kararı ile onaylanmış etik kurul izni kapsamında toplanmıştır. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

Perceptions of Faculty of Theology Students on the Relationship between Favoritism and Religiosity

Nesibe Esen Ateş
0000-0003-4259-9544 | nesen@cu.edu.tr
Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Adana, Türkiye
ROR ID: 05wxkj555

Abstract

This study aims to investigate the relationship between favoritism, a psycho-social problem, and religiosity in the context of theology students. Favoritism can be defined as the preference given to individuals with whom the person responsible for the task has a special relationship over those who are more qualified and competent during the distribution of rights, task sharing, hiring, or promotion. The study of perceptions regarding the relationship between favoritism and religiosity among theology students receiving religious education falls within the field of psychology of religion. The study was conducted by analyzing data collected through qualitative methods according to the phenomenological model. In this context, an analysis style based on content analysis was adopted, and a descriptive analysis was attempted. The data were collected from 232 participants (135 women, 97 men, age range 19-47; average age, 22.4) studying at the Faculty of Theology at Çukurova University by having them fill out a pre-prepared research form. Participants were selected using criterion sampling, one of the purposeful sampling methods. The criterion was defined as studying an undergraduate degree program in religious education. The data were coded in a way suitable for content analysis, themes and categories were created, and the obtained data set was visualized. While coding the data, the frequency of repetition of concepts was considered, and concepts used at least four times were defined as a code. In this context, 13 themes have been identified. Data on the causes of favoritism were divided into the themes of social causes and individual weaknesses. Exposure to and witnessing favoritism were concentrated on the themes of frustration and cognitive responses. Findings on the prevention of favoritism were divided into two themes: preventable and unpreventable. Data on the possibility of religiosity causing favoritism was divided into two themes: references to religious life and references to the essence of religion and religiosity. Data on religious concepts associated with favoritism was categorized as direct religious concepts and indirect concepts, while data on religious teachings that could be used to prevent favoritism was examined under the theme of main religious sources. Data on achieving goals without favoritism is divided into positive and negative approaches. Findings based on the existing literature were evaluated. According to this, "religious and moral corruption can be said to be perceived as causes of favoritism". It can be said that "immature and self-serving religiosity can lead to the emergence of favoritism". According to the participants, there may be a tendency to use religion in favoritism. In addition, membership in religious groups is also seen as a cause of favoritism. According to the participants, favoritism is rooted in negative personality traits. There is also a perception that close relationships established by people can lead to favoritism in different contexts. Participants who have been exposed to and witnessed favoritism show reactions of frustration. Feelings of injustice and anxiety about the future are also frequently mentioned. Concepts associated with religiosity and favoritism include the right of servant, justice, morality, and religious group membership. Participants paint a positive picture of achieving life goals without engaging in favoritism. At this point, trust in God can be used to cope with the anxiety of being a victim of favoritism.

Keywords

Psychology of Religion, Favoritism, Religiosity, Perception, Morality, Justice, Right of Servant

Citation:

Esen Ateş, Nesibe. "Perceptions of Faculty of Theology Students on the Relationship between Favoritism and Religiosity". Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology 12/2 (September 20205), 775-806. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1681010

Date of Submission	04.21.2025
Date of Acceptance	08.14.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	The data used in this study were collected within the scope of the ethics committee permission approved by the Scientific Research and Publication Ethics Committee of Çukurova University in the Field of Social Sciences and Humanities with the decision dated 13.03.2025 and numbered 19/03/2025-E.1267743. It is declared that scientific and ethical principles were complied with during the preparation of this study and all the studies utilized are stated in the bibliography.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that she received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

İnsan ilişkilerinin derinleşmesinde paylaşımlar oldukça etkilidir. Paylaşımlar arttıkça sevgi, güven, dayanışma gibi duygular da güçlenecektir. Kişinin ailesiyle, arkadaşlarıyla aynı gruba mensup olduğuna inandığı bireyler ile paylaşımda bulunmasının, ilişkilerin pek çok boyutunu etkilediği kaçınılmaz bir gerçektir.[1] Ancak hayat akışı içinde kişinin pozitif duygularla bağlı olduğu yakınları ile ötekiler arasında tarafsız bir konumda kalması gereken durumlarla karşılaşılmaktadır. Pozitif bir kazanımın dağıtımı esnasında bu duyguların seçimi etkilemesi ve kişinin pozitif duygularla bağlı olduğu kişileri onlardan donanımlı, eğitimli ve yetkin kişilere tercih etmeleri, adalet temeline dayanan toplumsal vicdanı rahatsız eden[2] ve güven, eşitlik, çalışkanlık gibi değerlere zarar veren[3] bir durumdur. Kayırmacılık, tam da bu durumu tanımlamak için kullanılan bir kavramdır.[4] İslam dini toplumsal ve kişisel ilişkilerin düzenlenmesi ve dolayısıyla ahlakın olgun bir düzeye gelmesi amacıyla pek çok ilke, emir ve öğretiye sahiptir.[5] Bu bağlamda adalet ve hak kavramları özellikle vurgulanmaktadır.[6]

Din psikolojisi çalışma alanı olarak dinsel inanışın insan üzerindeki çok boyutlu etkilerini konu eden bir disiplindir. Bu bağlamda "kayırmacılık" kavramının dinsel inanış ile olan ilişkisinin incelenmesi söz konusu disiplinin sahasına girmektedir. Ancak mevcut literatür tarandığında bu konuya doğrudan eğilen bir çalışma ile karşılaşılamamıştır. Ahlaki çözülmenin bir yönü olarak görülebilecek olan kayırmacılığın, ahlakı tesis etmeyi teşvik eden din ve dolayısıyla dindarlık ile olan ilişkisinin incelenmesi, alana mütevazı de olsa bir katkı sunma çabasındadır. Bu doğrultuda araştırmanın problemi, "Kayırmacılık ve dinsel yaşayış arasındaki ilişki nedir?" olarak belirlenebilir. Araştırma psiko-sosyal bir problemin, dinsel alanda nasıl bir bağlama tekabül ettiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Kayırmacılık ile dinsel bağlamda en yakın ilişkili olduğu düşünülen "kul hakkı" ve "adalet" kavramlarının ilişkilerinin analizi bu çalışmanın temel konusunu oluşturmaktadır. Kul hakkı, kayırmacılığı da kapsayan geniş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinin, kul hakkı bağlamında zikredilen, emaneti ehline teslim etme ve insanlar arasında adaletle hükmetme[7] emirleri kapsam olarak kayırmacılığı yasaklar mahiyettedir.

Araştırma problemi "İlahiyat Fakültesi öğrencileri kayırmacılık ile dindarlık arasında nasıl bir ilişki algılamaktadır?" olarak belirlenmiştir. Kayırmacılığın dindarlıkla ilişkisinin İlahiyat

[1] Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2010); Taylor vd., *Sosyal Psikoloji*, çev. Ali Dönmez (Ankara: İmge Kitabevi, 2007), 76.

[2] Murad Biber, *Kamunun Etik Çıkmazı: "Kayırmacılık"* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2016), 14.

[3] Jone L. Pearce, "Cronyism and Nepotism are Bad for Everyone: The Research Evidence", *Industrial and Organizational Psychology* 8/1 (2015), 42.

[4] Mesut Özel, "Toplumsal ve Siyasal Bir İlişki Tipi Olarak Kayırmacılık ve Bazı Yeni Kavramsallaştırmalar", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 24/3 (2021), 66; Güney Güneyan, *Nepotizm Hipotezi: Sosyal Dışlanma ve Yoksulluk* (İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2019); Hasan Demirtaş – Nesip Demirbilek, "Okul Müdürlerinin Kayırmacı Davranışlarının Öğretmenlerin Örgütsel Adalet Algıları ile Müdüre Güvene Etkisi", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/17 (2019), 113; İkram Çınar, "Kayırmacılık ve Yozlaşma: Bir Kavram Çözümleme Denemesi", *Eğitişim Dergisi* 24 (2009), https://www.egitisim.gen.tr/ (27 Mart 2025).

[5] Hüseyin Algül vd., *İlmihal I* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 2005); Hacı Yunus Apaydın vd., *İlmihal II* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006).

[6] Mehmet Aydın, "Ahlak-Hukuk İlişkisi ve İslam", *İlgi ve Hikmet Dergisi* 4 (1993), 135.

[7] *Kur'an-ı Kerim Meali*, haz. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), en-Nisâ 4/58.

Fakültesi öğrencileri bağlamında incelenmesi bu araştırmanın temel amacıdır. Dindarlığa dair kavramların, kayırmacılık bağlamında aldığı yeri ortaya çıkarmak çalışmanın alt amaçlarındandır. Bu bağlamda psiko-sosyal bir problemin nitelendirilmesinde kullanılan dinsel kavramların tespit edilmesi, dindarlık özelliklerinin belirlenmesine yardımcı olabilecektir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Kayırmacılık

Kayırmacılık, ahlakî çıkmazların en yaşamsal örneklerinden biridir. Kişinin sahip olduğu kurumsal ya da bireysel otoriteyi kendi şahsi çıkarına olacak şekilde kullanması ahlakın temel değerlerinden olan adalet ve dolayısıyla güven[8] duygusuna zarar vermektedir. Sözlükte kayırmak, koruyarak başarısını sağlamak, elinden tutmak; himmet etmek, birini başkalarının veya işin zararı pahasına tutmak; birine haksız yere kolaylıklar sağlamak, iltimas etmek, birine herhangi bir konuda öncelik ve ayrıcalık tanıma anlamlarına gelmektedir.[9] Kayırmacılığın günlük dildeki karşılığı "torpil", "iltimas" gibi sözcüklerdir ve kayırmacılık kavramı *meritokrasi* ve *liyakat* kavramlarının zıddı olarak düşünülmektedir.[10]

Kayırmacılık en yalın hali ile kişinin sahip olduğu erki, yakınlarının lehine olacak şekilde, hak etmeyenden yana kullanmasıdır.[11] Kayırılan kişinin kayırma konusu olan davranışta- kayırma mağduru olana göre- yetkinliği azdır.[12] Kendisinin seçilme nedeni otorite sahibi olan ile olan yakınlığıdır. Kayırmacılık yaşanmamışken bile diğer kişiler, otorite sahibi ile yakın ilişkiler kuranları kendi hak edişlerine bir tehdit olarak algılamaya meyillidirler.[13] Kayırmacılıkta bir hakkın, bir terfiinin ya da getirisi yüksek bir görevin kime verileceği belirlenirken objektif kriterlerden uzaklaşılarak, yakın ilişkiler kurulmuş olan bir kişinin veya grubun, nesnel olmadan, taraf tutularak seçilmesi ve bu hak ya da getirisi olan görevin bu kişilere verilmesi durumu söz konusudur.[14] Daha öncesinden tesis edilmiş olan ilişkiler kayırmacılığın oluşmasında etkendir. Bu ilişkilerin niteliğine, yani kayıran ile kayırılan arasındaki bağlantının türüne göre kayırmacılık farklı isimlerle anılmaktadır. Kayırmacılık kapsayıcı ana kavram olarak düşünmekle birlikte nepotizm, kronizm, tribalizm gibi spesifik türleri söz konusudur. Bu bağlamda kısaca alt kavramları tanımlamak gerekirse, nepotizm: kan bağı olan kişiler arasında, kronizm: arkadaşlık

[8] Aris Wibawanto vd., "The Influence of Nepotism Culture and Social Capital on Work Motivation and Organisational Trust", *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 14/12 (2020), 1090.

[9] Hasan Eren vd., *Türkçe Sözlük II* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), "Kayırma", 820-821.

[10] Yeşer Torun, "Meritokrasi: Adaletin Terazisi mi Yoksa Bir Adalet İllüzyonu mu?", *Eğitim, Bilim, Toplum Dergisi* 7/26 (2009), 92; Hüseyin Üner, *Meritokrasi Kavramı Çerçevesinde Türk Kamu Yönetici Eliti Üzerine Ekonomi Politik Bir Araştırma* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 5; Coşkun Can Aktan - Serdar Yay, *Liyakat & Meritokrasi* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2023).

[11] Metin Günay vd., "Kayırmacılık Kavramına Eleştirel Bir Bakış ve Bir Ölçek Geliştirme Önerisi", *Journal of Organizational Behavior Studies* 2/1 (2022), 36.

[12] Pear Deepa - Ramush Arulmoli, "A study on the Effects of Nepotism at Workplace", *International Journal of Creative Research Thoughts (IJCRT)* 10/3 (2022), 511.

[13] Wlodzimierz Sroka - Vveinhardt, Jolita "Nepotism and Favouritism: How Harmful Are These Phenomena?", *Forum Scientiae Oeconomia* 8/2 (2020), 86.

[14] Arzu Özkanan - Ramazan Erdem, "Yönetimde Kayırmacı Uygulamalar: Kavramsal Bir Çerçeve", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* Dergisi 2/20 (2014), 182.

ve dostluk gibi yakın sosyal ilişkiler kurulan kişiler arasında, tribalizm: aynı gruba mensup kişiler arasında gerçekleşen kayırmacılık türleridir.[15]

Her ne kadar Bellow[16] kayırmacılığın, aileyi korumak gibi, faydalı yönlerinin olduğunu söylese de kayırmacılık uzun vadede zararlı sonuçlar doğurmaktadır.[17] Kişinin aile üyelerine ve yakın arkadaşlarına iltimas geçmesi, ayrıcalıklı davranması çoğunlukla bağlılık, sadakat, yardımlaşma, dayanışma gibi toplumsal normlarla ilişkili görülebilir. Bu ilişkili olma hali kayırmacılık türünden davranışların görece daha kabul edilebilir ve normal olduğunu düşündürebilir.[18] Maddi veya manevi bir çıkar temelinde ortaya çıkan kayırmacılık, geleneksel ve kültürel kodlarla beslenebilmekte,[19] sosyal yapı, aile ve cemaat içindeki bağları güçlendirebilmektedir.[20] Kayırmacılık uzun vadede içinde olan herkes için olumsuz sonuçlar doğurmakta, ilişkide yer alan bireylerin tutumlarında bozulmamaya neden olmakta, genel bağlam güvensiz ve sağlıksız bir hale gelmektedir.[21] Kayırmacılık türünden durumlar, büyük çoğunluk tarafından ahlak dışı, özellikle meslek etiğine uygun olmayan davranışlar olarak algılandığından, kayırmacılık ilişkisinin dışında kalan insanların vicdanını rahatsız etmektedir.[22] Bu vicdanî rahatsızlığın nedeni ise açık bir şekilde yapılan fiil ile başkasının hakkına girilmiş olmasındandır. Zira kayırmacılık durumunda kayıran ve kayırılan dışında kayırmacılık mağduru olan kişi veya kişiler bulunmaktadır. Kayırma mağduru, yeterlilik ve donanım bakımından kayırılan kişiden üst düzeydedir ancak erk sahibi ile ilişki açısından kayrılanın gerisindedir ve bu yüzden hak ettiği kazanım ondan alınarak, kendisinden daha az eğitimli, daha az donanımlı, daha az verimli olan kişiye verilmektedir. Bu da diğer insanların vicdanını rahatsız etmektedir. Zira hakkın, hak sahibine verilmesi en temel ahlakî değerlerden biri olan adaletin temel koşullarındandır. Adalet ise hukukun temelini oluşturur ve toplumun birlikte yaşaması için en gerekli ilkedir.[23] Kayırmacılık kişisel ilişkilerle başlayan ancak daha büyük grupları etkileyen bir

[15] Özkanan – Erdem, "Yönetimde Kayırmacı Uygulamalar: Kavramsal Bir Çerçeve", 180-182; Nesip Demirbilek, *Türk Kültüründe Kayırmacılık Teori Araştırma ve Uygulama* (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 10-18; Murat Turan, *Akademik Personellerde Nepotizm ve Kronizm Düzeyleri*, ed. Orcan Mızrak (Ankara: Akademisyen Yayınları, 2020), 7; Bahar Barut, "İşyerinde İrrasyonel Davranışlar: 'Nepotizm, Favorizm, Kronizm' Algısı Üzerine Nitel Araştırma", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/20 (2015), 384; Mesut Özel, *Atan-a-mayanlar Türkiye'de Kamu İstihdamında Kayırmacılık* (Ankara: Nobel Bilimsel Yayınları, 2024); İbrahim Kavasoğlu vd., "Sporda Favoritizm: Mücadele Sporları Üzerine Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi Spor Bilimleri Fakültesi Dergisi* 14/2 (2016), 200.

[16] Adam Bellow, *In Praise of Nepotism: A Natural History* (New York: Doubleday, 2003).

[17] Vehbi Bayhan, "Demokrasi ve Sivil Toplum Örgütlerinin Engelleri: Patronaj ve Nepotizm", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26/1 (2002), 10; Vehbi Bayhan, "Türkiye'de Sivil Toplum: Patronaj ve Nepotizmin Yeniden Üretimi", *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, ed. Ünal Şentürk (Çanakkale: Paradigma Akademi, 2022); Özkanan – Erdem, "Yönetimde Kayırmacı Uygulamalar: Kavramsal Bir Çerçeve", 199.

[18] Zekai Öztürk - Feyziye Tombak, "Üniversitelerde Kayırmacılığın Akademisyenlerin İş Tatmini Üzerine Etkisi: Bir Uygulama", *İşletmelerde Yöntem ve Kavram Çalışmaları*, ed. Serkan Gün - Alper Tutcu (Ankara: Iksad Publications, 2019) 147.

[19] Özel, Atan-a-mayanlar Türkiye'de Kamu İstihdamında Kayırmacılık, 114; Cindy Rajpaul Baptiste, Antecedents and Consequences of Nepotism: A Social Psychological Exploration (Kent: University of Kent, Department of Philosopy, Doktora Tezi, 2018), 9.

[20] Fatih Baltacı - Fatih Yıldırım, *Yöneticinin Karanlık Kişilik Özellikleri ve Nepotizm* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2024).

[21] Arzu Özkanan, "Örgütlerde Kayırmacılık", *Örgütsel Chek-up*, ed. Yunus Zengin - Turhan Moç (Ankara: Gazi Kitabevi, 2023), 291.

[22] Biber, Kamunun Etik Çıkmazı: "Kayırmacılık", 14-15.

[23] Hacı Yunus Apaydın, "Adalet Nedir? Mahiyet ve Keyfiyet", *Bilimname* 35/1 (2018), 467-469. Sarı kısmı Türkçe yazalım.

ilişki türüdür. Kayırmacılıkta zarara uğrayan sadece kayırma mağduru olan kişi değildir. Güven, adalet, iş birliği gibi toplumu bir arada tutan temel mekanizmalar da zarar görmektedir.

1.2. İslam'da Haklar ve Adalet

Ahlakın ortaya çıkışını, birlikte yaşamayı kolay ve güvenli hale getirme çabasına bağlayan görüşe göre, ilksel toplumlar doğa karşısında hayatta kalabilmek için iş birliğine ve birlikte hareket etmeye ihtiyaç duymuşlardır. Bu iş birliği zamanla birtakım kuralların oluşumunu, dolayısıyla ahlakı beraberinde getirmiştir.[24] Bu en primitif ahlak anlayışı dahi kişilerin birbirinin temel haklarına saygı duyması esasına dayanmaktadır. İslam dini bağlamında bunlar "kul hakkı" kavramı ile ifade edilmektedir. Bu kavram aynı zamanda, insanlar arası ilişkilerde adaleti ve doğru davranışları ifade etme de kullanılmaktadır.

Türkçe sözlükte hak, "doğru, gerçek; adaletli davranma, adaletin, hukukun gerektirdiği veya birine ayırdığı şey, kazanç; dava veya iddiada gerçeğe uygunluk, doğruluk; emek karşılığı ücret" gibi anlamlara gelmektedir.[25] Bunlardan özellikle "adaletli davranma", "verilmiş emekten doğan yetki" gibi anlamlar bu kavramla kayırmacılık arasında doğrudan bir ilişki olduğunu göstermektedir. İslam Ansiklopedisinde hak kavramı "gerçek, sabit ve doğru olan, bir şeyi gerçekleştirmek, bir şeye yakinen muttali olmak; varlığı kesin olan şey" anlamlarında kullanılmaktadır.[26] Kur'an'a göre Allah haktır zira, bir şeyi hikmetine uygun olarak yaratana hak denir. Bu bağlamda Allah'ın fiilleri de haktır. Yine Kur'an'a göre, bir şeye gerçekte olduğu haliyle inanmak da haktır, aynı şekilde gereken yerde ve ölçüde yapılan fiile ve edilen söze de hak denmektedir.[27] Buradan hareketle hak kavramı Kur'an'da bir sözün,[28] bir haberin,[29] bir yolun,[30] bir inancın, bir bilginin[31] doğru olması anlamında kullanılmıştır. Ayrıca bir hadisenin arka planı,[32] kanıt,[33] adalet,[34] görev, ödev, hüküm,[35] gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Kur'an'da hak kavramı, öteki ile olan ilişkileri anlatırken sıklıkla yer bulmaktadır. Bu bağlamda, diğer insanlarla ilgili yükümlülüklere aykırı davranışların niteliğini belirtmek üzere "*haksız yere*"[36] ve genel hükmün dışına çıkmaya izin veren "*ancak haklı bir sebeple*" [37] şeklinde de kullanılmaktadır.

[24] Henry Hazlitt, *Ahlakın Temelleri*, çev. Mehmet Aydın - Recep Tapramaz (İstanbul: Liberte Yayınları. 2006), 10; Nicholas Wade, *İnanç İçgüdüsü: Din Nasıl Ortaya Çıktı ve Neden Hala Varolmaya Devam Ediyor?*. çev. Müge Sözen, (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 31-57; Ali Koçak, *Psikolojik Açıdan Din Dindarlık ve Ahlaki Olgunluk*, (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2024), 49.

[25] Hasan Eren vd., *Türkçe Sözlük I* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), "Hak", 596-597.

[26] Mustafa Çağrıcı, "Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları. 1997), 15/137-139; Cemaleddin Atiyye, "İslamda Haklar-Özgürlükler ve Ödevler", çev. Musa Yılmaz, *Diyanet İlmi Dergi* 29/3 (1993), 57-63.

[27] Râgıb el-İsfahanî, *Mürfedat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdulbaki Güneş – Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Basın Yayın, 2012), "Hak", 296-299.

[28] el-A'râf 7/169; Sâd 38/84.

[29] el-Mü'minûn 23/62.

[30] Yûnus 10/35.

[31] en-Necm 53/28; el-Vâkıa 56/95.

[32] Yûsuf 12/51.

[33] Yûnus 10/76-77.

[34] el-A'râf 7/89; el-Enbiyâ 11/112; ez-Zümer 39/69.

[35] el-Bakara 2/180; er-Rûm 30/47.

[36] el-Bakara 2/61; Âl-i İmrân 3/112; eş-Şûrâ 42/42.

[37] el-En'âm 6/151; Çağrıcı, "*Hak*", 15/137.

Kur'an'da haklar Allah ve kul hakları olmak üzere ikiye ayrılmakla birlikte bazı haklar hem Allah hem de kul hakları olarak anılmaktadır. Buna göre Allah hakkı, emirlere bağlılık ve tevhit inancı temeline dayanırken, kul hakkı kişinin kendi nefsine ve ötekine dair geniş bir yekûnu kapsamaktadır. Dolayısıyla kişinin yaşam başta olmak üzere maddi ve manevi haklarının varlığı söz konusudur.[38] Kur'an'da kul hakkı kavramının sınırları yalnızca bireysel hak ve özgürlükleri ifade etmekle kalmayıp, hangi fiillerin bunların ihlali anlamına geleceğini belirlerken de kullanılmıştır. Bu tarz davranışlar tek tek sıralanarak net bir şekilde anlatılmıştır. Kişilerin can ve malları onların hakkıdır ve bunlara tasallut edilmemelidir. Öncelikle yaşam hakkı[39] son derece önemlidir. İftira, alay, lakap takma, dedikodu, kötü zanda bulunma gibi durumlar bireyin kişiliğine saldırı kapsamında düşünülerek haklar içine alınmıştır.[40] Dinsel yaşayışları üzerinde baskı kurmak yine haklara tecavüz olarak nitelendirilmektedir.[41] Bireyi yaşam alanından uzaklaştırmak[42] için çabalamak da kul hakkı bağlamında değerlendirilmektedir. Kişilerin haklarının gaspı olarak değerlendirilen hırsızlık, ölçü ve tartıda hile yapma, emaneti ehline vermemek, kumar, tefecilik, zimmet, irtikâp tarzı davranışlar da kul hakkı ve bunun ihlali[43] bağlamında değerlendirilebilir.

Çağrıcı'ya[44] göre Kur'an'da kul hakkı iki bağlamda geçmektedir. Bunlardan ilki bireyin sahip olduğu maddi ve manevi haklara saldırmak, bunlara tecavüz etmek, zarar vermek yani bireyin haklarını özgür ve tam bir şekilde kullanımına imkân sağlamamaktır. İkincisi ise ahlaken, dinen ve hukuken bireye bu hakları hiç vermemektir. Buna göre kişiye haklarının verilmemesi veya bunların kullanımının kısıtlanması kul hakkı bağlamında değerlendirilmektedir. Kayırmacılık bağlamında, İslam dininden temel referans noktalarından biri olarak Nisâ Suresi 4/58. ayeti alınabilir. "*Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor. Şüphesiz ki Allah, hakkıyla işiten, hakkıyla görendir.*" manasına gelen ayetin, bir görev dağılımı esnasında nüzul ettiği belirtilmektedir.[45] Kâbe'nin bakım, onarım gibi birtakım hizmetleri mevcuttur. Bunlar Sikâye, Rifâde ve Hicâbe olarak isimlendirilir.[46] Kısaca, Sikâye Kâbe'ye gelen Mekkelilere ve hacılara su dağıtma,[47] Rifâde hac için Kâbe'de bulunanların yemek ihtiyaçlarını karşılama işidir.[48] Hicâbe ise, Kâbe'nin bakım ve onarımı, anahtarlarının korunması ve kapılarının ziyaretler için belirli zamanlarda açılması, Makâm-ı İbrâhim'in korunması ve bakımı, Kâbe'nin iç ve dış örtülerinin bakımının yapılması[49] gibi görevleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Mekke fethedildiğinde bu görevlerden Rifâde ve Sikâye, Hz. Peygamber'in amcası Hz. Abbas'ta bulunmaktaydı. [50] Hicâbe

[38] Çağrıcı, "Hak", 15/138; Banu Gürer "Din Eğitiminde Bir Değer Olarak 'Kul Hakkı' Kavramı: İmam Hatip Liseleri Meslek Dersleri ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bir İnceleme", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 44 /1 (2013), 208.

[39] el-Bakara 2/84.

[40] en-Nisâ 4/112; el-Hucurât 49/11; el-Kalem 68/11; el-Hümeze 104/1.

[41] el-A'râf 7/86

[42] el-Bakara 2/84;

[43] el-Bakara 2/188; Âl-i İmrân 3/161; en-Nisâ 4/29; et-Tevbe 9/34; el-İsrâ 17/34.

[44] Mustafa Çağrıcı, "Kul Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/350-351.

[45] Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 168.

[46] Ateş, İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri, 168-169.

[47] Mustafa Sabri Küçükaşcı, "Sikâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009) 37/177-178.

[48] Mustafa Sabri Küçükaşcı, "Rifâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008) 35/97-98.

[49] İbrahim Sarıçam, "Hicâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998) 17/ 431-432.

[50] Küçükaşcı, "Sikaye", 37/97; Küçükaşcı, "Rifâde", 35/98.

görevi ise, Abdüddâroğullarından Osman b. Talha tarafından yürütülmekteydi.[51] Hz. Peygamber fetihten sonra Kâbe'nin anahtarlarını Osman b. Talha'dan almış, içeriye girerek putları temizlemiş ve namaz kılmıştır. Kâbe'den çıktığında Hz. Abbas, Hicâbe görevinin de kendisine tevdi edilmesini istemiştir. Bahse konu Nisâ Suresi 58. ayetin bu esnada nüzul olduğu, buna bağlı olarak Hz. Peygamber'in bu göreve Osman b. Talha'nın devam etmesini istediği belirtilmektedir. Hz. Peygamber, "*Gün iyilik ve vefa günüdür, ey Ebu Talha oğulları, Kâbe'nin anahtarını alın. Onu sizin elinizden bir zalimden başkası asla almayacaktır.*" diyerek konuyu kapatmıştır.[52] Duruma bakıldığında, görev dağılımı yapma erkini üzerinde bulunduran Hz. Peygamber'e, amcasından görevi alma yönünde gelen istek üzerine ayet nazil olmuş ve görev, işi o zamana dek hakkıyla yürütmüş olan, işin ehli sayılan kişilere yeniden tevdi edilmiştir. Bu noktada emanet kavramına bakmak işlevsel olacaktır.

Sözlük anlamı olarak emanet, korunmak için birine veya bir yere bırakılan eşya, kimse; bir kimse ile birine gönderilen şey; inan, vedia[53] gibi anlamlara gelmektedir. Kelimenin kökü "emn" emniyet, güven, ruhun sükûn ve huzur bulması gibi anlamlara gelir ve "iman" kavramının da kaynağıdır.[54] Emanet, Kur'an'da bir şeyi, değeri veya görevi gönül huzuru, güven ve rahatlıkla teslim etmek ya da almak anlamında kullanılmaktadır.[55] Bu durumda emanet eden ile bu emaneti teslim alan arasında güven bağının bulunması esastır. Öztürk'e göre emanet ilişkisinin kurulabilmesi için bilinçli ve kararlı iki egonun bulunması gerekmektedir.[56] İslam akaidinde emanet, önemli bir yer tutmaktadır. Zira münafıklığın en önemli alametlerinden biri emanete hıyanet etmesidir.[57] Münafık, İslam dinine hakikatte iman etmediği halde, inanmış gibi yaşayarak kendisini Müslüman gibi gösteren kişiler için kullanılan bir kavramdır.[58] Münafığın emanete ihanet etmesi, onun güvenilmez bir kişilik yapısına sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bir değeri, işi veya şeyi emanette tutabilmek için Öztük'ün[59] gerekli gördüğü güvenilirlik ve bilinçli tutarlılık özelliklerine sahip değildir.

Nisâ suresi 58. ayeti, bir görevlendirmenin emanet teslimi olarak anlamlandırılması açısından önemlidir. Ayetin, iniş sebebi bağlamında düşünüldüğünde, kayırmacılık ile olan yakın ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Emaneti ehline vermek bir görevin teslimi olarak düşünüldüğünde, o iş için en deneyimli, donanımlı ve o işi en iyi yapabilecek olan kişinin, herhangi başka bir yakınlık gözetilmeksizin, seçilmesi anlamında düşünülebilir. Ayrıca ayetin devamında geçen adalet vurgusu da yine kayırmacılık bağlamında düşünüldüğünde, bunu engellemek için kullanılması gereken en önemli değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Kul hakkının ihlali açık bir şekilde adaletin tesis edilmediği anlamına gelmektedir. Kur'an'da adalet sıklıkla vurgulanmaktadır. Ayetler genel kapsamı itibarıyla adaletin şartlar ne olursa olsun sağlanması hususunda

[51] Sarıçam, "Hicâbe", 17/432.

[52] Ateş, İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri, 169; Sarıçam, "Hicâbe", 17/432.

[53] Hasan Eren vd., *Türkçe Sözlük I* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), "Emanet", 453.

[54] el-İsfahanî, "Emn", 99.

[55] Ali Toksarı, "Emanet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/481.

[56] Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları,1994), 117.

[57] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, çev. Harun Yıldırım (İstanbul: Sağlam Yayınları, 2010), Îmân", 24.

[58] Hülya Alper" Münafık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/564.

[59] Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, 117.

birleşmektedir. Bu bağlamda en çarpıcı olan örnek Nisâ Suresi 4/135 ayeti olabilir. Ayet iman eden kişilere kendileri, anne-babaları ya da akrabaları aleyhine sonuçlar doğuracak olsa bile adaleti ayakta tutmayı emretmesi bakımından yine kayırmacılık ile ilişkili olarak düşünülebilir.

Peygamber döneminde kul hakkı kavramı için "mezâlim" terimi kullanılmıştır. Kavram, "Can ve mal konusunda haksızlığa vesile olan şeyi (mazlime) benim yapmamı herhalde hiçbiriniz istemezsiniz."[60] hadisinde özgün anlamını bulmaktadır. Kul hakkının gaspını ilgilendiren konularda normal mahkemelerin karara varamadığı durumlarda ise divan-ı mezâlim mahkemeleri kurulmuş ve bunların çözümlenmesi sağlanmıştır.[61] Divan- Mezâlim normal yargı, devlet idaresinde yetki ve nüfuz sahibi kişilerin haksızlık yapmaları, ahlak dışı uygulamaları, usulsüzlükleri gibi suçları hükme bağlayamadığı ve söz konusu yetkiliyi gözaltına alamadığı durumlarda, ceza ve hukuk davalarına bakan yüksek yargı mahkemeleri olarak işlev görmüştür.[62] Mahkemelerin bu isimle anılması, direkt olarak "mezalim" kavramının kul hakkı olarak kullanılmasını ikinci plana atmıştır. Sonuçta, kul hakkına dair konularla ilgilenen özel yetkili mahkemeler için bu kavram kullanılır hale gelmiştir.

2. Yöntem

Araştırma modeli: Çalışma kayırmacılık ve dindarlık arasındaki ilişkiye dair algıyı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu sebeple nitel araştırma yöntemlerinden fenomenoloji modeli ile gerçekleştirilmiştir. Nitel araştırma, bireylerin duygu, düşünce ve deneyimlerine doğrudan ulaşmak amacına hizmet eder.[63] Fenomenoloji kişinin, bir olgu, kavram ya da fenomen ile ilgili bütün bilişsel ve davranışsal deneyimlerini, ona dair tüm algılarını ortaya çıkarmak için kullanılır.[64] Bir olgu ya da algıyı ortaya çıkarmaya yönelik kullanılan bu modelde, yapılan içerik analiziyle verinin kavramsallaştırılması ve onu anlamaya hizmet edecek olan tema ve kategorilerin ortaya çıkarılması çabası vardır.[65] Bu modelin, kayırmacılık kavramı ve bunun dindarlıkla olan ilişkisine dair algıya ulaşmak açısından, işlevsel olacağı düşünülmektedir.

Veri Toplama Aracı: Çalışmanın veri toplama aracı açık uçlu sorulardan oluşan bir formdan oluşmaktadır. Veri toplama esnasında açık uçlu soru formu kullanılmasının temel nedeni görüşme yöntemine nispetle, yazı ile dönüt alma durumunda, katılımcıların daha özgür olabilecekleri kanaatidir. Ayrıca bu aracın, veri toplama sürecini hızlandıracağı ve verinin kaydını tutma açısından kolaylık sağlayacağı düşünülmüştür. Soru formu hazırlanırken oluşturulan soru havuzu hakkında iki alan uzmanı ile bir ölçme değerlendirme uzmanından görüş alınmış, formda kullanılacak sorular bundan sonra tespit edilmiştir. Belirlenen sorular ile 19 kişilik bir gruba pilot uygulama yapılmış, çoğunluğun cevap vermeyi tercih etmediği 1 soru

[60] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned II*, haz. Rifat Oral – Süleyman Sarı (Konya: Ensar Yayıncılık, 2004), 237.

[61] Celal Yeniçeri, (2004). "Mezâlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004) 29, 516.

[62] Ahmet Duran, "İslam Hukukunda Olağanüstü Yetkili Bir Mahkeme Olarak Velâyetü'l-Mezâlim (Mezâlim Mahkemeleri)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 251.

[63] John W. Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çeviri ed. S. Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap, 2016), 186; Melike Tekindal - Şerife Uğuz Arsu, "Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Fenomenolojik Yaklaşımın Kapsamı ve Sürecine Yönelik Bir Derleme", *Ufkun Ötesi Bilim Dergisi* 20/1 (2020), 154.

[64] Nurşen Aydın, *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Gaziantep: Özgür Yayınları, 2023), 89; Pat Rose vd., "Academic Rigur in the Lived Experience of Research Using Phenomenological Methods in Nursing", *Journal of Advanced Nursing* 21/6 (1995), 1124.

[65] Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma* (Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 2018), 72.

formdan çıkarılmıştır. Son hali ile formun 15-20 dakikada doldurulduğu tespit edilmiştir. Katılımcılara kayırmacılığın nedeni, kayırmacılığa maruz kalma ve şahit olma durumu, dindarlığın kayırmacılığa neden olup olmadığı, kayırmacılık din bağlamında çağrışım yapan kavram, kayırmacılığı engellemek için kullanılabilecek dinsel öğreti ve kayırmacılık olmaksızın hedefe ulaşama durumlarına dair sorular sorulmuştur. Son olarak katılımcıların aydınlatılmış onam formunu doldurmaları sağlanmıştır.

Çalışma Grubu: Çalışmanın katılımcı grubu Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. Din eğitimi almakta olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin, teorik çerçevede bahsedilen dinsel içerikten, özellikle "kul hakkı" ve "adalet" konularındaki ilmî yeterliliklerine binaen görüşme grubu bu şekilde belirlenmiştir. Bu doğrultuda amaçlı örneklem seçme yöntemlerinden ölçüt örneklemesi kullanılmıştır, denilebilir. Söz konusu örneklem türünde, araştırmacı tarafından konulan bir kriterin katılımcılarca karşılanması durumu söz konusudur.[66] Bu bağlamda konulan ölçüt "Lisans düzeyinde din eğitimi alıyor olmak." olarak belirlenmiştir. Katılımcılar 18 yaşından büyük kişiler arasından seçilmiştir. Çalışmaya katılan 232 kişilik grubun 45'i 1. sınıf (%19,40), 53'ü 2. sınıf (22,84), 65'i 3. sınıf (28,02), ve 69'u 4. sınıf (%29,74) düzeylerinde eğitim görmektedir. Katılımcıların 135'i (%58,19) kız, 97'si (%41,81) erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Katılımcıların yaş aralığı 19-47, ortalaması 22,4 olarak hesaplanmıştır. Katılımcı grubu belirlenirken deneyim ve gözlem düzeyinin ilerleyen yaşla birlikte artacağı düşüncesiyle 3 ve 4. sınıf öğrencilere daha fazla yer verilmeye gayret edilmiştir. Öğrencilerin çalışmaya katılımı gönüllülük esasına bağlıdır.

Verilerin Analizi: Katılımcı öğrencilere, uygulama formları ders araları ve öğle arasında dağıtılmış ve formu dolduranların araştırmacıya teslim etmeleri istenmiştir. Elde edilen veri Word formatında yazıya dökülmüş ve MAXQDA nitel analiz programına aktarılmıştır. Veri seti tekrar tekrar okunmuş ve notlar alınmıştır. Bu süreçte bir alan uzmanının görüşleri alınarak öznel ve tek boyutlu bir analizden uzak kalınmaya çalışılmıştır. Bulgular oluşturulurken, tematik kodlama yoluna gidilmiştir. Tematik kodlama; farklı özelliklere sahip verilerin benzerlik ve farklılıklarının tespit edilmesi ve bu bağlamda birbiriyle ilişkili olan kodların gruplanması olarak tanımlanabilir.[67] Bu durum, veriyi kategorilere ayırma işlemidir. Aynı türden kategoriler ise temaları oluşturur. Tematik kodlama esnasında iç ve dış tutarlılığa dikkat edilmesi gerekmektedir. İç tutarlılık, temaların kaynağı olan veriler ile anlamlı ilişkiler kurmasıyken, dış tutarlılık, oluşturulan temaların ve kategorilerin araştırmada elde edilen verileri anlamlı bir biçimde açıklayabilmesi durumudur. Bu tutarlılıkların güçlü olabilmesi ise kodlar ve kategoriler oluşturulduktan sonra, verinin yeniden kodlanması ve bu yolla bulguların sağlamlaştırılması ile mümkün olabilmektedir.[68] Bu durum fenomenoloji modelindeki kodlama, temaların ve kategorilerin tespit edilmesi, tema, kategori ve kodların düzenlenmesi ve son olarak elde edilen verinin yorumlanması basamaklarına uygun görünmektedir. Buradan hareketle katılımcılardan alınan veriler benzerlik ve farklılarına ayrıca araştırma konusuna yönelik teorik çerçevede

[66] Şimşek – Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma*, 122. Kitap ismi geçtiği ikinci yerden itibaren italik olmalı. Dipnotlar bu açıdan kontrol edilmeli.

[67] Virginia Braun – Victoria Clarke, "Psikolojide Tematik Analizin Kullanımı", çev. Nihat Şad vd., *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2019), 884-885;

[68] Braun- Clarke, "Psikolojide Tematik Analizin Kullanımı", 885; Ali Baltacı, "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 378.

kullanılan kavramlar bağlamında genel bir çerçevede[69] kodlanmıştır. Daha sonra bu kodlar ortak kategorilere göre tasnif edilmiş son olarak temalara ulaşılmıştır. Devamında yeniden kodlama yapılarak iç ve dış tutarlılık sağlanmaya gayret edilmiştir. Bu süreçte Maxqda Nitel Analiz Programından yardım alınmış ve anlaşılırlığı kolaylaştırması açısından tablolar oluşturulmuştur. Kodlama, kategori ve temalara ayırma işleminde veri ilişkilerinin ve niteliğinin korunmasına özen gösterilmiştir. Çalışmada içerik analizi kullanılmış sınırlı da olsa betimsel analize yer verilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın verileri, Çukurova Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Alanında Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu tarafından 13.03.2025 tarih ve 19/03/202-E.1267743 sayılı kararı ile onaylanmış etik kurul izni kapsamında toplanmıştır.

3. Bulgular

Çalışmanın uygulama sürecinde 232 form toplanmış ve değerlendirilmiştir. Soru formunda ilgili soruya verilen cevapların kodlaması yapılmış, kodlardan hareketle kategoriler ve temalar oluşturulmuştur. Kodlardan frekansı 4'ü geçmeyenler göz ardı edilmiştir. Kodlama yapılırken benzer kavramlar tek kod altına toplanmış ve sadeleştirilmiştir. Örneğin "*kul hakkının bilinmemesi*" ifadesi ile, "*kul hakkı yemenin tatlı gelmesi*" ifadeleri "kul hakkı" kodu altında birleştirilmiştir. Buradan elde edilen bulgular aşağıda tasnif edilmiştir.

Tablo 1

En Sık Kullanılan Kelimelerin Frekansları ve Yüzdeleri

Kelime	Frekans	Yüzde
Kul	167	%3,08
Hak	144	%2,84
Üzüntü	107	%1,97
Allah	66	%1,22
Çalışma	62	%1,14
Adalet	55	%1,02
Dindar	53	%0,98
Yakınlık	37	%0,72
Sevgi	35	%0,65
Cemaat	32	%0,59

Öğrenci formlarının içeriği kodlandığında en sık kullanılan 10 kelime Tablo 1'de görüleceği üzere kul, hak, üzüntü, Allah, çalışma, adalet, dindar, yakınlık, sevgi ve cemaat olmuştur. Bunlar spesifik olarak en sık kullanılan kavram olup, benzer anlama gelen terimler dahil edilmeden ulaştıkları frekanslar belirtilmiştir.

[69] Şimşek – Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma*, 246.

Tablo 2

Kayırmacılığın Nedenine Dair Bulgular

Tema	Kategori	Kod Grupları	Frekans
1. Sosyal Nedenler	1.1. Yakın ilişkiler	1.1.1. İlişkiler	f.63
		1.1.2. Sevgi	f.41
		1.1.3. Akrabalık	f.36
		1.1.4. Arkadaşlık- Tanıdıklık	f.41
	1.2. İdeolojik İlişkiler	1.2.1. Cemaatler	f.11
		1.2.2. Tarikatlar	f. 5
		1.2.3. Aynı Düşüncede Olma	f.5
	1.3. Sistemsel Yaygınlık	1.3.1. Aşırı Yaygınlaşma	f.9
		1.3.2. Sisteme Hâkim olma	f.7
2. Bireysel Zaaflar	2.1. Dinsel yaşantıdaki zaaflar	2.1.1. Dine Önem Vermemek	f.11
		2.1.2. Dinden Uzaklaşmak	f.7
		2.1.3. Helal-Haram Bilmemek	f.5
	2.2. Ahlakî/Kişisel Zaaflar	2.2.1. Özgüvensizlik/Tembellik	f.14
		2.2.2. Menfaatçi Kişilik Yapısı	f.29
		2.2.3. Yüzeysel-Çıkarcı İlişkiler	f.35
		2.2.4. Nüfuz Arzusu	f.24

Tablo 2'ye göre kayırmacılığın temel nedeni *sosyal nedenler* ve *bireysel zaaflar* temalarında toplanmaktadır. Sosyal nedenlere bağlı olarak 3 kategori oluşmuştur. Bunlar *yakın ilişkiler*, *ideolojik ilişkiler ve sistemsel yaygınlık* kategorilerdir. Bunlardan yakın ilişkiler kategorisi, *ilişkiler*, *sevgi*, *akrabalık* ve *arkadaşlık/tanıdıklık* kod gruplarını içerirken, ideolojik ilişkiler kategorisi *cemaatler*, *tarikatlar* ve *aynı düşüncede olma* kod gruplarını, sistemsel yaygınlık kategorisi *aşırı yaygınlaşma* ve *sisteme hâkim olma* kod gruplarını içermektedir.

Bireysel zaaflar teması dinsel yaşantıdaki zaaflar ve ahlakî/kişisel zaaflar kategorilerine ayrılmıştır. Dinsel yaşantıdaki zaaflar kategorisi dine önem vermemek, dinden uzaklaşmak ve haram helal bilmemek kod gruplarından oluşurken, ahlakî/kişisel zaaflar kategorisi özgüvensizlik/tembellik, menfaatçi kişilik yapısı, yüzeysel/çıkarcı ilişkiler ve nüfuz arzusu kod gruplarından oluşmaktadır.

Bu bağlamda bazı ifadelere yer vermek gerekirse, "*Kayırmacılık insanların dini yaşamamasından kaynaklanmaktadır.*" ifadesi bireysel zaaflar teması, dinsel yaşayıştaki zaaflar kategorisi, dine önem vermeme kod grubuna örnek olabilirken, "*Menfaatçi kişiler kayırmacılığa neden olur.*" ifadesi bireysel zaaflar teması, ahlakî/kişisel zaaflar kategorisi, menfaatçi kişilik yapısı kod grubuna örnek olmaktadır. "*Kişinin kendine güvenmemesi, çalışmak istememesi kayırmacılık peşinde koşmasına neden olur.*" ifadesi bireysel zaaflar teması, ahlakî/kişisel zaaflar kategorisi, özgüvensizlik/tembellik kod grubuna, "*İnsan yakın ilişkide olduğu, sevdiği akrabasını, eşini, dostunu desteklemek isteyebilir.*" ifadesi ise sosyal nedenler teması, yakın ilişkiler kategorisi ilişkiler, sevgi, arkadaşlık/tanıdıklık ve akrabalık kod gruplarına örnek gösterilebilir.

Tablo 3

Kayırmacılığa Maruz Kalma Durumuna Dair Bulgular

Tema	Kategori	Kodlar Grupları	Frekans
1.Engellenme	1.1. Saldırganlık	1.1.1. Sinir	f.22
		1.1.2. Öfke	f.14
		1.1.3. Kırıp Dökme İsteği	f.8
	1.2. Depresif Tepkiler	1.2.1. İçe Kapanma/Tepkisizleşme	f.52
		1.2.2. Üzüntü	f.70
		1.2.3. Değersizlik	f.40
2. Bilişsel Tepkiler	2.1. Adalet	2.1.1. Adaleti Sorgulama	f.13
		2.1.2. Haksızlık Düşüncesi	f.12
	2.2. Başa Çıkma	2.2.1. Allah'a Havale Etme	f.6
		2.2.2. Ahirette Hesaplaşma	f.5
	2.3. Tepkinin Anlamsızlığı Düşüncesi	2.3.1 Güçsüzlük	f.11
		2.3.2. Sonucu Değiştiremeyeceği Düşüncesi	f.9

Tablo 3'ten görüleceği üzere kayırmacılığa maruz kalmaya dair veri *engellenme* ve *bilişsel tepkiler* temalarında kümelenmiştir. Engellenme teması *saldırganlık* ve *depresif tepkiler* kategorilerine ayrılmakta, saldırganlık kategorisi *sinir*, *öfke* ve *kırıp dökme isteği* kod gruplarından oluşmaktadır. Depresif tepkiler kategorisi ise *içe kapanma/tepkisizleşme*, *üzüntü* ve *değersizlik* kod gruplarından oluşmaktadır. Bilişsel tepkiler teması ise *adalet*, *başa çıkma* ve *tepkinin anlamsızlığı düşüncesi* kategorilerine ayrılmıştır. Adalet kategorisi *adaleti sorgulama* ve *haksızlık düşüncesi* kod gruplarından oluşurken, başa çıkma kategorisi *Allah'a havale etme* ve *Ahirette hesaplaşma* kod gruplarından oluşmaktadır. Son olarak tepkinin anlamsızlığı kategorisi *güçsüzlük* ve *sonucu değiştiremeyeceği düşüncesi* kod gruplarından oluşmaktadır. Bu başlıktaki bulguları örneklendirmek gerekirse, "*Hakkımı Allah alsın dedim.*" ifadesi bilişsel tepkiler şeması, başa çıkma kategorisi, Allah'a havale etme kod grubuna örnek verilebilir. "*Çok çaresiz, yetersiz hissettim, hiçbir şey yapamadım.*" ifadesi engellenme teması, depresif tepkiler kategorisi, içe kapanma ve tepkisizlik kod grubuna, "*İçim kırıldı resmen çok üzüldüm, çok da öfkelendim*." ifadesi engellenme temasında, hem depresif tepkiler kategorisi üzüntü kod grubuna ve hem de saldırganlık kategorisi öfke kod grubuna örnek olabilmektedir. "*Benim ne gücüm var dedim, tepkim neyi değiştirir ki!*" ifadesi ise bilişsel tepkiler teması, tepkinin anlamsızlığı kategorisi, sonucu değiştiremeyeceği düşüncesi ve güçsüzlük kod gruplarına örnek gösterilebilir.

Tablo 4

Kayırmacılık Şahidi Olma Durumuna Dair Bulgular

Tema	Kategori	Kod Grupları	Frekans
1.Engellenme	1.1. Saldırganlık	1.1.1. Sinir	f.23
		1.1.2. Öfke	f.19
		1.1.3. Bağırıp Çağırma	f.5
	1.2. Depresif Tepkiler	1.2.1. İçe Kapanma/Tepkisizleşme	f.4
		1.2.2. Üzüntü	f.84
		1.2.3. Değersizlik	f.11
2. Bilişsel Tepkiler	2.1. Adalet	2.1.1. Adaleti Sorgulama	f.15
		2.1.2. Haksızlık Düşüncesi	f.10
	2.2. Empati	2.2.1. Geleceğe Dair Endişeler	f.12
		2.2.2. Teselli etme	f.19
		2.2.3. Savunma Çabası/Düşüncesi	f.13
	2.3. Tepkinin Anlamsızlığı Düşüncesi	2.3.1. Güçsüzlük	f.12
		2.3.2. Sonucu Değiştiremeyeceğine İnanma	f.9

Tablo 4'te görüleceği üzere kayırmacılığa şahit olanlar ile maruz kalanların tepkileri oldukça benzemektedir. Burada *bilişsel tepkiler* temasında *başa çıkma* kategorisinin yerini *empati* kategorisi almaktadır. Ona bağlı olarak *geleceğe dair endişeler, teselli etme* ve *savunma çabası/düşüncesi* kod grupları oluşmaktadır. Bu noktada, "*Her yere torpil yayılmış çok üzücü diye düşündüm.*" ifadesi engellenme teması, depresif tepkiler kategorisi, üzüntü kod grubuna örnek olabilir. "*Çok kızdım ama güçlüye karşı kızsan ne yapabilirsin ki?!*" ifadesi engellenme teması, saldırganlık kategorisi öfke kod grubuna örnek olurken aynı zamanda, bilişsel tepkiler teması, tepkinin anlamsızlığı kategorisi, sonucu değiştiremeyeceğine inanma ve güçsüzlük kod gruplarına örnek olmaktadır. "*Hepimizin hiçe sayıldığını hissettim. Aynı şey benim de başıma gelebilir dedim.*" ifadesi engellenme teması, depresif tepkiler kategorisi değersizlik kod grubuna ve bilişsel tepkiler teması, empati kategorisi geleceğe dair endişeler kod grubuna örnek olabilir. "*Yanında durup teselli etmeye çalıştım.*" ifadesi bilişsel tepkiler teması, empati kategorisi, teselli etme kod grubuna örnek olarak verilebilir. "*Adalet böyle mi olur! Bu haksızlık dedim.*" ifadesi bilişsel tepkiler teması, adalet kategorisinde hem adaleti sorgulama hem de haksızlık düşüncesi kod grubuna örnek verilebilir. "*Yetkili kişi ile konuşmaya çalıştım düzeltmek için ama işe yaramadı tabi! Biz kimiz ki dinlesinler.*" ifadesi bilişsel tepkiler temasında empati kategorisi, savunma çabası/düşüncesi kod grubuna, hem de tepkinin anlamsızlığı kategorisinde güçsüzlük ve sonucu değiştiremeyeceği düşüncesi kod gruplarına örnek gösterilebilir.

Tablo 5

Kayırmacılığın Engellenmesine Dair Bulgular

Tema	Kategori	Kod Grupları	Frekans
1. Önlenebilir Düşüncesi	1.1. Toplumsal Tepki	1.1.1 Organize Protesto	f.8
		1.1.2. Ötekine Desek Verme	f.5
		1.1.3. Susmama	f.4
	1.2. Eğitim	1.2.1 Ahlak Eğitimi	f.37
		1.2.2. Adalet Eğitimi	f.37
		1.2.3. Din Eğitim	f.26
	1.3. Hukuk	1.3.1. Sıkı Denetim	f.32
		1.3.2. Caydırıcı Cezalar	f.21
		1.3.3. Hukukî Uygulamalar	f.9
2. Önlenemez Düşüncesi	2.1. Sosyal ve Sistemsel Nedenler	2.1.1. Aşırı Yaygınlık	f.19
		2.1.2. Normalleşmiş Olma	f.17
		2.1.3. Denetlemenin İmkansızlığı	f.18
	2.2.Bireysel Nedenler	2.2.1. Doğuştan Gelme	f.24
		2.2.2. Olumsuz Kişilik Özelliği Olma	f.24
	2.3. Dinî/Ahlakî Nedenler	2.3.1. Ahlakî Yozlaşma	f.11
		2.3.2. Dindarlığın Yozlaşması	f.8

Tablo 5'ten anlaşıldığı üzere katılımcılar kayırmacılığın engellenmesine yönelik iki temel görüş belirtmektedir. Bunlar kayırmacılık *önlenebilir* ve *önlenemez düşüncesi* temalarında kendini göstermektedir. Bu bağlamda kayırmacılık *önlenebilir* teması *toplumsal tepki* kategorisi *organize protesto*, *ötekine destek verme* ve *susmama* kod gruplarına, *eğitim* kategorisi *ahlak*, *adalet* ve *din eğitimi* kod gruplarına, *hukuk* kategorisi *sıkı denetim*, *caydırıcı cezalar* ve *hukukî uygulamalar* kod gruplarına ayrılmaktadır. *Önlenemez* temasının ise *sosyal ve sistemsel nedenler* kategorisinde *aşırı yaygınlık*, *normalleşmiş olma* ve *denetlemenin imkansızlığı* kod grupları mevcuttur. Aynı temanın *bireysel nedenler* kategorisi *doğuştan gelme* ve *olumsuz kişilik özelliği olma* kod gruplarına ayrılmıştır. Önlenemez teması *dinî/ahlakî nedenler* kategorisi ise *ahlakî yozlaşma* ve *dindarlığın yozlaşması* kod gruplarından oluşmaktadır.

"*Din ve ahlak öğretilirse, iyi verilirse engellenir tabi*." ifadesi önlenebilir teması, eğitim kategorisi, din ve ahlak etiğimi kod gruplarına, "*Kimse susup oturmayacak, tabi bir de sıkı denetleme yapılırsa önlenir*." ifadesi toplumsal tepki kategorisi susmamak kod grubu ile hukuk kategorisi, sıkı denetim kod gruplarına örnek verilebilir. Önlenemez temasındaki örneklere bakılacak olunursa, "*O kadar yaygın ki herkes normal olarak görüyor*." ifadeleri sosyal ve sistemsel nedenler kategorisi aşırı yaygınlık ve normalleşmiş olma kod gruplarına, "*Tüm sisteme yayılmış her yeri, herkesi denetleyip engellemek imkânsız.*" ifadesi aynı kategorinin aşırı yaygınlık ve denetlemenin imkânsızlığı kod gruplarına örnek olabilir. "*Bu insanların doğuştan getirdiği bir şey ve insanı değiştiremezsiniz.*" ifadesi bireysel nedenler kategorisi, kişiliğin doğal özelliği olma kod grubuna örnek verilebilir. "*Bu toplumda helal, haram, ahlak unutulmuş!*" ifadesi ise dinsel/ahlakî nedenler kategorisinin her iki kod grubuna da örnek gösterilebilir.

Tablo 6

Dindarlığın Kayırmacılığa Neden Olabilmesine Dair Bulgular

Tema	Kategori	Kod Grupları	Frekans
1.Dinsel Yaşayışa Yönelik Atıflar	1.1. Grup Aidiyetleri	1.1.1. Dinsel Gruplar	f.39
		1.1.2. Cemaatler	f.15
		1.1.3. Tarikatlar	f.8
	1.2. Araçsal Dindarlık	1.2.1. Dini Kullanma Eğilimi	f.17
		1.2.2. Gerçek Dindar Olmamak	f.10
		1.2.3. Dindar Ahlaklı Algısını Kötüye Kullanma	f.12
	1.3. Mağdur Olma	1.3.1. Dindarın Mağdur Edilmesi	f.7
		1.3.2. Başörtüsü	f.7
2. Dinin ve Dindarlığın Özüne Yönelik Atıflar	2.1. Amaçsal Dindarlık	2.1.1. Gerçek Dindar Olmak	f.23
		2.1.2. Dini Yaşamak	f.4
	2.2. Dinin Engelleyici İçeriği	2.2.1. Adalet Emri	f.13
		2.2.2. Kul Hakkı Vurgusu	f.17
		2.2.3. Dinen Yasak Olması	f.9
	2.3. Kişilikle İlişki	2.3.1 Olumsuz Kişilik Özelliği Olma	f.5

Tablo 6'ya göre, dindarlığın kayırmacılığa neden olma ihtimaline dair veri iki temel görüşte toplanmıştır. Buna göre *dinsel yaşayışa yönelik atıflar* teması, *grup aidiyetleri* kategorisinde *dinsel gruplar*, *cemaatler* ve *tarikatlar* kod grubu oluşurken, *araçsal dindarlık* kategorisi *dini kullanma eğilimi*, *gerçek dindar olmama* ve *dindar ahlaklı algısını kötüye kullanma* kod grupları bulunmaktadır. Aynı temada *mağdur olma* kategorisi *dindarın mağdur edilmesi* ve *başörtüsü* kod gruplarından oluşmaktadır. *Dinin ve dindarlığın özüne yönelik atıflar* teması *amaçsal dindarlık* kategorisinde *gerçek dindar olmak* ve *dini yaşamak* kod grupları bulunurken, *dinin engelleyici içeriği* kategorisinde *adalet emri* ve *kul hakkı vurgusu* ile *dinen yasak olması* kod grupları bulunmaktadır. Ayrıca bu temada *kişilikle ilişki* kategorisi *olumsuz kişilik özelliği olma* kod grubundan meydana gelmiştir.

Dinsel yaşayışa yönelik atıflar temasına, "Kişi dini sadece menfaat kazanmak için yaşarsa neden olur." ifadesi araçsal dindarlık kategorisi, dini kullanma eğilimi kod grubuna, "Dindar insan dürüst, çalışkan olur düşüncesi kişinin öne alınmasına, insanların rol yapıp kendilerini farklı göstermelerine sebep olabilir." ifadesi araçsal dindarlık kategorisi, dindar ahlaklıdır algısının kullanılması kod grubuna, "Cemaatlerde neler olduğunu gördük yani 15 Temmuz'da." ifadesi, grup aidiyetleri kategorisi, cemaatler kod grubuna örnek olarak gösterilebilir. Dinin ve dindarlığın özüne yönelik atıflar temasına ise "Hakiki dindar kul hakkı nedir bilir, öyle işlere girmez." ifadesi amaçsal dindarlık kategorisi, gerçek dindar olmak kod grubuna ve dinin engelleyici içeriği kategorisi, kul hakkı kod grubuna, "Dini özde yaşayan insan harama, günaha bulaşmaz." ifadesi amaçsal dindarlık kategorisi dini yaşamak kod grubuna ve dinin engelleyici içeriği kategorisi, günah olması kod gruplarına örnek olarak gösterilebilir. Aynı bağlamda "Kayırma dinden gelmez insanın içinden gelir." ifadesi ise kişilikle ilişki kategorisi, olumsuz kişilik özelliği olma kod grubuna örnek olabilir.

Tablo 7

Kayırmacılık Bağlamında Çağrışım Yapan Dinsel Kavrama Dair Bulgular

Tema	Kategori	Kod Grupları	Frekans
1. Direkt Dinsel Kavramlar	1. 1. Kul Hakkı	1.1.1. Hak Yememek	f.97
		1.1.2. Haram	f.11
		1.1.3. Emaneti Ehline Vermek	f.10
	1.2. Dinsel Değerler	1.2.1. Ahlak	f.17
		1.2.2. Adalet	f.40
		1.2.3. Eşitlik	f.6
2. Dolaylı Kavramlar	2.1. Dinsel Organizasyonlar	2.1.1. Dinsel Gruplar	f.13
		2.1.2. Cemaatler	f.15
		2.1.3. Tarikatlar	f.6
	2.2. Başörtüsü	2.2.1. Mağdur Olan Başörtülüler	f.5

Tablo 7'de görüleceği üzere kayırmacılık bağlamında çağrışım yapan dinsel kavramlar *direkt* ve *dolaylı dinsel kavramlar* temalarına ayrılmıştır. *Direkt dinsel kavramlar* teması *kul hakkı* kategorisinde *hak yememek*, *haram* ve *emaneti ehline vermek* kod grupları bulunurken, *dinsel değerler* kategorisinde *adalet*, *ahlak* ve *eşitlik* kod grupları bulunmaktadır. *Dolaylı dinsel kavramlar* temasında *dinsel organizasyonlar* kategorisi *dinsel gruplar*, *cemaatler* ve *tarikatlar* kod gruplarından oluşuruken *başörtüsü* kategorisinde *mağdur olan başörtülüler* kod grubu bulunmaktadır. Bu hususta ki veriye bakıldığında, katılımcıların net bir dil ve çoğunlukla kısa ifadeler kullandığını belirtmek gerekir.

Tablo 8

Kayırmacılığın Engellenmesi için Kullanılabilecek Dinsel Öğretiye Dair Bulgular

Tema	Kategori	Kodlar	Frekans
1. Temel Dinî Kaynaklar	1.1. Kur'an- Kerim	1.1.1. Tüm Ayetler	f.24
		1.1.2. Kul Hakkı Vurgusu Olan Ayetler	f.80
		1.1.3. Adaletle İlgili Ayetler	f.61
		1.1.4. Ahlakla İlgili Ayetler	f.29
		1.1.5. Emaneti Ehline Verin Ayeti (Nisâ 4/58)	f.11
		1.1.6. Ancak Emeğin Karşılığı Vardır Ayeti (Necm 39/62)	f.7
	1.2. Sünnet ve Hadis	1.2.1. Tüm Hadisler	f.7
		1.2.2. Üstünlük Takvadadır Hadisi	f.10
		1.2.3. Bütün İnsanlar Eşittir Hadisi	f.37
		1.2.4. Hukuka Dair Sünnetler	f.5

Tablo 8'e göre kayırmacılığı engellemek için kullanılabilecek dinsel öğretiye dair bulgular *temel dinî kaynaklar* temasında toplamış ve buna bağlı olarak *Kur'an-ı Kerim* ile *sünnet ve hadis*

kategorileri oluşmuştur. Kur'an-ı Kerim kategorisinde *tüm ayetler*, *kul hakkı vurgusu olan*, *adaletle ilgili*, *ahlakla ilgili ayetler*, *emaneti ehline verin ayeti* ve *ancak emeğin karşılığı vardır ayeti* kod grupları bulunmaktadır. Sünnet ve hadis kategorisinde ise *tüm hadisler*, *üstünlük takvadadır* ve *bütün insanlar eşittir hadisleri* ile *hukuka dair sünnetler* kod grupları bulunmaktadır. Katılımcıların "*Kul hakkı yemenin haram olduğuna dair içerik kullanılabilir.*" ifadesi Kur'an-ı Kerim kategorisi kul hakkı vurgusu olan ayetler kod grubuna, "*Arap'ın Arap olmayana üstünlüğü yoktur, üstünlük takvadadır hadisi kullanılabilir.*" ifadesi sünnet ve hadis kategorisi, üstünlük takvadadır hadisi ve bütün insanlar eşittir hadisi kod gruplarına örnek olarak verilebilir. "*Adaletle hükmedin emri…*" Kur'a-ı Kerim kategorisi, adaletle ilgili ayetler kod grubuna örnek olurken, "*Ahlaklı olun diyen ayetlerin hepsi…*" ifadesi ahlakla ilgili ayetler kod grubuna örnek olarak kullanılabilir.

Tablo 9

Kayırmacılık Olmadan Hedefe Ulaşmaya Dair Bulgular

Tema	Kategori	Kodlar	Frekans
1. Olumlu Yaklaşım	1.1. Kişisel Çaba	1.1.1. Çalışma	f.98
		1.1.2. Emek Verme	f.28
		1.1.3. Gayret	f. 9
	1.2. Dinden Destek Alma	1.2.1. Tevekkül	f.41
		1.2.2. Emeğin Karşılık Bulacağı İnancı	f.13
		1.2.3. Allah'ın Yardımı	f.6
2. Olumsuz Yaklaşım	2.1. Yaygınlık	2.1.1. Sistemeleşmiş /Yaygınlaşmış	f.24
		2.1.2. Mağdur Edilme Kaygısı	f.11

Tablo 9'dan anlaşılacağı üzere katılımcılar kayırmacılık olmaksızın hedeflere ulaşma hususunda *olumlu* ve *olumsuz* olmak üzere iki temel yaklaşıma sahiptir. *Olumlu yaklaşım* temasında *kişisel çaba* kategorisi *çalışma*, *emek verme* ve *gayret* kod gruplarında oluşurken, *dinden destek alma* kategorisi *tevekkül*, *Allah'ın yardımı* ve *emeğin karşılık bulacağı inancı* kod gruplarında oluşmaktadır. *Olumsuz yaklaşım* teması *yaygınlık* kategorisi *sistemleşmiş ve yaygınlaşmış olma* ile *mağdur edilme kaygısı* kod gruplarından oluşmaktadır. "*Azimle çalışırsam hemen olmasa da hedeflerime ulaşırım*" ifadesi olumlu yaklaşım teması, kişisel çaba kategorisi çalışma kod grubuna, "*Gayret edersem, Allah'ın yardımıyla gerçekleşir.*" ifadesi hem kişisel çaba kategorisindeki gayret kod grubuna, hem de dinden destek alma kategorisi, Allah'ın yardımı kod grubuna örnek olarak gösterilebilir. Olumsuz yaklaşım temasında "*Çalışsam bile aşamayacağım nüfuzlu kişiler beni mağdur edebilir.*" ifadesi yaygınlık kategorisi, mağdur edilme endişesi kod grubuna, "*O kadar yaygın ki beni de bulur mutlaka.*" ifadesi ise *yaygınlık* kategorisindeki her iki kod grubuna örnek olarak verilebilir.

4. Tartışma

232 katılımcıdan alınan formlara göre, kayırmacılığın nedenine dair içerik literatürle uyumlu görünmektedir. Bu noktada sosyal ilişkiler içinde olma ve buna dayanan duygusal bağlar

kayırmacılığın kaynağı olarak görülmektedir.[70] "Sevgi" koduyla sıklıkla karşılaşılmış olması *(f.41)* literatürde karşılaşılan, kayırmacılığın içgüdüsel bir yönü olduğuna dair teori ile örtüşmektedir.[71] Buna göre birey kan yoluyla bağlı olduğu kişileri kayırmaya meyillidir. Bu duruma "*İnsan sevdiğini yanında isteyebilir.*", "*Yakınını, sevdiğini koruma ve yükseltme arzusu neden olur.*" ifadeleri örnek gösterilebilir. Bu noktada akrabalığın sevgiyi beraberinde getirdiği ve bunun da nepotizm türünde kayırma için bir neden olarak algılandığı söylenebilir. Yine bireyin ailesi dışında, arkadaşlarıyla kurduğu sıcak duygusal bağların da kronizm türünde bir kayırmacılığa neden olacağı düşünülmektedir. Katılımcılara göre dinî ve ahlakî zaafları olan kişiler, bireysel ve sosyal ilişkilerin kayırmacılığa dönüşmesine sebep olmaktadır. Bu bağlama uygun olarak, Protestan ve Katolik kilise mensuplarının kayırmacılığa bakışını inceleyen çalışmalarında Ignatowski ve arkadaşları[72] da artan sekülerleşmeyle dindarlığın zayıflamasının, kayırmacılığın daha sık ortaya çıkmasına ve normal algılanmasına zemin hazırladığını belirtmişlerdir.

Sosyal ilişkiler ve buradan kaynaklı sevgi duygusu neredeyse her birey için mevcut yaşantılardır. Rajpaul Baptiste[73] de aynı sonuca ulaşmış ve kayırmacılığın sosyal bağlardan kaynaklı olduğunu belirtmiştir. Bu bağların kayırmacılığa sebep olabilmesi için kişiliğe dair birtakım özelliklerin ön plana çıkması gerekmektedir. Kayırmacılık için bireyin kişiliğinde, özellikle ahlakî yapısında, bazı zaafların bulunması gerekmektedir. Katılımcılara göre menfaatçilik, çıkar amaçlılık, nüfuz peşinde olma özellikleri ön planda olan kişiler, kayırma ilişkilerine daha çok girmektedir. Yine ahlakî açıdan bakıldığında kayrılan özgüvensiz/tembel bir yapıda algılanmaktadır. "*Tembel ve aç güzlü kişiler kayırmacılık peşinde koşar.*", "*Güçlü olmak isteyen ama kendine güvenmeyenler kayırmacılık yapar.*", "*Çıkarcı kişilik yapısı kayırmacılığın tek nedenidir.*" gibi ifadeler bunlara örnek olarak sunulabilir. Cüceloğlu[74] kişiliği, bireyin dış ve iç çevresiyle kurduğu, yapılaşmış, tutarlı ve ayırt edici ilişki biçimi olarak tanımlar. Bu tanımda geçen "tutarlılık" kavramı konu bağlamında dikkat çekicidir. Tutarlılık, bireyin benzer durumlarda benzer tepkileri göstermesidir. Kişiliğin değişime dirençli yönünü ifade eden bu özellik, konu bağlamında kayırmacılıkta kendini göstermektedir. Buna göre birey ahlakî zaafları olan bir yapı geliştirirse kolay kolay değişmeyecek ve sonuçta bu özellikler kayırma ilişkilerinin sıklıkla oluşmasına neden olacaktır. Özgener[75] de benzer sonuçlara ulaşmış ve bireyin kendi sorumluluğunu almamaya yönelik kişilik yapısından kaynaklanan bu "ahlaksal zayıflığın" bertaraf edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Son olarak kayırmacı ilişkilerin yaygın olduğuna dair algı da yeni kayırmacılık durumlarının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Zira bu yaygınlaşma, toplum tarafından kayırmacılığın normal algılanmasına ve legalleşmesine zemin

[70] Nurettin Aydın, *Bir Eşitsizlik Kaynağı Olarak Siyasal Kayırmacılık* (İstanbul: KYD akademi, 2023); Demirbilek, *Türk Kültüründe Kayırmacılık Teori Araştırma ve Uygulama*; Esra Çeviker Güratar, *Kayırma Ekonomisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019); Bilge Timuçin Ekinci, *Bir İşletme Yönetim Sorunsalı Olarak Vekalet Teorisi ve Kayırmacılık* (İstanbul: Gece kitaplığı, 2016).

[71] Bellow, *In Praise of Nepotism: A Natural History*; Özkanan, "Örgütlerde Kayırmacılık".

[72] Grzegorz Ignatowski vd., "The Perception of Organisational Nepotism Depending on the Membership in Selected Christian Churches", *Religious* 11/47 (2020), 21.

[73] Rajpaul Baptiste, "Antecedents and Consequences of Nepotism: A Social Psychological Exploration", 4.

[74] Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 404.

[75] Şevki Özgener, "İmalat Sanayii İşletmelerindeki Kamu ve Özel Sektör Yöneticilerinin İş Ahlâkına İlişkin Tutumları", *Amme İdare Dergisi* 35/1 (2002), 190.

hazırlamaktadır. Benzer tespitler Rajpaul Baptiste ve Özel,[76] tarafından da yapılmıştır. Esasen kayırmacılığın engellenememesi de kişiliğe bağlı olmasındandır. Katılımcılara göre "*herkesin kişiliğini dönüştürmek*" ya da "*her an herkesi denetlemek imkânsız*" olduğundan, kayırmacılığı engellemek de mümkün değildir. Kişilik ve ona bağlı geliştirilen özellikler kayırmacılığı oluşturduğu gibi devamlılığına da sebep olmaktadır. Toplumun dinî ve ahlakî bağlamda yozlaşmış olması bu bireysel zaafları engelleyecek olan değerlerin de işlevsiz hale gelmesine neden olmaktadır. Söz konusu yozlaşma, kayırmacılığın sistem içinde hâlihazırda yaygın ve normal olarak algılanmasına neden olmakta bu yolla sistemi denetlenemez hale getirmekte ve dolayısıyla kayırmacılığın önünün alınamayacağına dair algıyı güçlendirmektedir. Benzer çıkarımlar Ignatowski ve arkadaşları ile Özgener[77] tarafından da yapılmıştır.

232 katılımcıdan 136'sı (%58,62) kayırmacılığın engellenebileceğini söylerken, 66 (%28,45) katılımcı kayırmacılık engellenemez görüşündedir. Kayırmacılığın, din, ahlak ve adalet eğitimi ile engellenebileceği düşünülmektedir. "*Çocukken İslam'ı, ahlakı, adaleti öğretirsek engelleriz.*", "*İnsanların ruhuna dinsel değerleri eğitim yoluyla kazandırmakla engellenebilir.*" ifadeleri bu duruma örnek olarak verilebilir. Araştırma sonuçları ile benzer bir sonuç Özgener[78] tarafından da ortaya konulmuştur. O, iş ahlakının artmasının aileden başlayan bir ahlak eğitimiyle mümkün olabileceği sonucuna ulaşmıştır. İşlek ve Gül'ün[79] çalışmasında da eğitime vurgu yapıldığı görülmüştür. Katılımcılar, kayırmacılığın engellenmesinde eğitim dışında en çok hukuksal yaptırımlara atıfta bulunmuşlardır. Buna göre hukuksal yaptırımlarla, eğitime göre, çok daha hızlı bir kontrol sağlanabilir. Sıkı denetimler ve caydırıcı cezalar kayırmacılığın engellenmesinde işlevsel olacaktır.

Çalışmaya katılan 232 katılımcıdan 138'i (%59,48) kayırmacılık mağduru olduğunu belirtmiştir. Bu kayırmacılık tecrübeleri, aile içinde evlat kayırmaktan, okul hayatında öğretmenlerin öğrenci kayırmasına, herhangi bir görev için girilen sınavlardan özel kurumların verdiği burslara kadar çeşitli örneklere varan yaşantılara dayanmaktadır. Yani katılımcılar, kayırmacılığı sadece kurumsal bir kavram olmaktan öte algılamaktadır, denilebilir. 232 katılımcıdan 176'sı kayırmacılığa şahit olmuştur (%75,86). Bu katılımcılar da kayırmacılığı, maruz kalanlarınkine benzer pek çok farklı tecrübe ile örneklendirmiştir.

Kayırmacılığa maruz kalan katılımcılar toplumsal adaleti sorgulamaktadır. "*Bu dünyada adalet yok dedim*", "*Adalet neden bu kadar uzak diye düşündüm.*" "*Adalet herkese lazım olur elbet dedim.*" gibi ifadeler durumu örnekleyebilir. İşlek ve Gül[80] okul yöneticilerinin kayırmacı davranışlarının etkisini araştırdıkları çalışmalarında da adaletsizlik ve kayırmacılık arasında yüksek düzeyde ilişki tespit edilmiştir. Kayırma mağdurlarının en yüksek frekanslı tepkileri, üzüntü ve saldırganlık duyguları olarak ifade edilebilen öfke, sinir vb. başta olmak üzere duygusal tepkilerdir. Bu durum içe kapanma ve tepkisizleşmeye dolayısıyla kendini değersiz hissetmeye

[76] Rajpaul Baptiste, "Antecedents and Consequences of Nepotism: A Social Psychological Exploration"; Özel, *Atan-a-mayanlar Türkiye'de Kamu İstihdamında Kayırmacılık.*

[77] Ignatowski vd., "The Perception of Organisational Nepotism Depending on the Membership in Selected Christian Churches"; Özgener, "İmalat Sanayii İşletmelerindeki Kamu ve Özel Sektör Yöneticilerinin İş Ahlâkına İlişkin Tutumları".

[78] Özgener, "İmalat Sanayii İşletmelerindeki Kamu ve Özel Sektör Yöneticilerinin İş Ahlâkına İlişkin Tutumları".

[79] Özlem İşlek- İbrahim Gül, "Okul Yöneticilerinin Kayırmacılık Davranışları", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi Journal of Research in Education and Teaching* 11/4 (2022), 16.

[80] İşlek- Gül, "Okul Yöneticilerinin Kayırmacılık Davranışları", 14.

neden olmaktadır. Esasında bu tepkiler engellenme sonucu ortaya çıkan tepkiler olarak nitelendirilebilir. Bireyin bir güdüsünü doyurmasına, bir amaca ulaşmasına, bir ihtiyacını gidermesine mâni olan her türden durum olarak tanımlanabilecek olan engellenme, çok çeşitli tepkiler doğurmaktadır. Bu tepkiler sadece öfke ve şiddet eğilimleriyle sınırlı kalmayıp; bireyde anlamsızlık, içe kapanma ve değersizlik duyguları şeklinde de ortaya çıkabilmektedir.[81] Kayırmacılık şahidi olan katılımcılar da benzer tepkiler göstermektedir. Kayırmacılık şahidi olanların, mağdur olanlardan ayrıldığı nokta ise *empati* kavramına vurgu yapmaları ve şahit olunan bu durumun kendi başlarına da geleceğine dair kaygı duymalarıdır. Seçilmiş ve Uysal[82] kayırmacılığın çalışanlar üzerindeki etkisini araştırdıkları çalışmalarında benzer sonuçlara ulaşmışlardır. Buna göre kayırmacılık yaşanan iş yerlerinde çalışanların kendilerine ve yeteneklerine olan inançları düşmekte, işe yaramazlık hissi ortaya çıkmakta, geleceğe dair kaygılar görülmektedir. Bu bulguyla paralel olarak, Sroka ve Vveinhardt[83] kayırmacılık mağduru olunmasa dahi bunun ihtimalinin bile birey tarafından tehdit olarak algılandığını belirtmişlerdir.

Kayırmacılığa şahit olanlardan bazıları (8 kişi) mağdurun hakkını koruma çabası göstermiştir. Bu bağlamda kendi hakkını koruma çabası ile ilgili bir veri ile karşılaşılmaması şaşırtıcı görülebilir. Bu noktada kişinin yaşanan kayırma olayında mağdur olmasının, onu duygusal olarak çok daha çaresiz ve çekingen hale getirdiği yorumu yapılabilir. Kayırmacılık mağduru olanlar da şahidi olanlar da çözüm için yapılacak bir şeyin olmadığı düşünmektedir. Katılımcılar açısından, kayırmacılık yapanın kimliği otorite olarak tanımlanmakta ve davranışsal tepki anlamsızlaşmaktadır. Her iki tecrübede de ortak olan davranışsal tepkinin bir çözüm getirmeyeceğine olan inanç, öğrenilmiş çaresizlik ve uyma kavramlarıyla açıklanabilir. Kısaca, geçmiş yaşantılarda istenen sonuca ulaşılamamış olması nedeniyle bireyin yeni bir davranıştan kaçınması şeklinde tanımlanan öğrenilmiş çaresizlik,[84] kayırmacılık yaşandığında bireyin bu haksızlığı düzeltmeye yönelik çaba göstermeyi anlamsız görmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu noktada bireylerin kayırmacılığın düzeltildiği ya da engellendiği örneklerle karşılaşmamış olmaları bu durumu doğurabilir. Öğrenilmiş çaresizlik sadece bireysel tecrübeler yoluyla değil dolaylı öğrenmeler de oluşabilir. Sosyal öğrenme kuramından yola çıkılırsa geçmiş yaşantısında kişi, çevresinde kayırmacılığı düzeltmeye dair davranışların başarısız olduğuna şahit olmuşsa, kayırmacılığın kaçınılmaz bir sonuç olduğu algısına kapılabilir. Bu noktada oluşan sosyal etki, uyma davranışını kuvvetlendirmektedir. Toplum tarafından kanıksanmış olan herhangi bir tutum, bireyde gruba uyma davranışı şeklinde kendini göstermektedir.[85] Bu bağlamda toplumda, kayırmacılık mağduru olanların sonucun değiştiremeyeceğine dair yaygınlaşmış kanaati, bireye de bu düşünceye uyma eğilimi getirmekte ve kayırmacılığın düzeltilemeyeceğine, dolayısıyla herhangi bir davranışta bulunmanın anlamsız olacağı düşüncesine yol açmaktadır. Benzer

[81] Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 279-280.

[82] Cihan Seçilmiş - Davut Uysal, "The Moderating Role of Nepotism in the Effect of Employee Empowerment on Perceptions Regarding Organisational Justice at Hospitality Organisations", *International Journal of Business and Management Invention* 5/9 (2016), 68.

[83] Sroka - Vveinhardt, "Nepotism and Favouritism: How Harmful Are These Phenomena?".

[84] Bülent Bayat, "Örgütlerde, Güdülenme Yetersizlikleri ve Geri Çekilme Kaçınma Davranışlarını Açıklamakta Kullanılabilecek Bir Model; Öğrenilmiş Çaresizlik", *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 4/3 (2002).

[85] Kağıtçıbaşı, Günümüzde İnsan ve İnsanlar, 72.

analizler kayırmacılığın engellenmesi hususunda da yapılabilir. Kayırmacılığın engellenmesi bağlamında sosyal tepki göstermenin en az tekrar eden kavram olması da öğrenilmiş çaresizlik ve uyma kavramlarıyla açıklanabilir.

Dindarlığın kayırmacılığa neden olup olmadığına dair veriye bakıldığında, katılımcılar dinsel grup aidiyetlerine vurgu yapmaktadır. "*Cemaatlerde bu hep olur.*", "*15 Temmuz'da gördük dinî bazı gruplar nasıl torpil yapıyor.*", "*Allah var ama koyduğu kurallar yok gibi davranan tarikatlar, cemaatler dini sebep ediyor kayırmacılığa.*" gibi ifadeler bu duruma örnek gösterilebilir. Araştırma sonuçlarına göre katılımcılar, dinsel grup aidiyetinin tribalizm türünde kayırmacılığa neden olduğu düşüncesindedir sonucu çıkarılabilir. Bu bağlamda, 'cemaat ve tarikatlar kendi üyelerine ya da onlara yakın isimlere kayırmacılık yapabilmektedir' sonucu çıkabilir. Tajfel ve Turner[86] tarafında ortaya konulan sosyal kimlik kuramında, grup üyelerinin iç grubu olumlu yargılarla algılama meyline ve dolayısıyla kendi grubundan taraf olma eğilimine vurgu yapılmaktadır. İç grup yanlılığı olarak adlandırılan bu durum, kişinin kendi grubu ile öteki grupları kıyasladığında ortaya çıkan farklılıkları, kendi grubu lehinde algılaması temeline dayanmaktadır. Bu noktada iç grup üyesi olmak değer kazandıran bir durumken, dış gruba üye olmak değersizleştirilme ve ötekileştirilme ile sonuçlanmaktadır.[87] İç grup üyeleri bu yanlılık sebebiyle, "kendi gruplarından olan kişilere daha fazla imkân tanıma ve dolayısıyla onları kayırmaya meyillidir" algısı katılımcılar tarafından kabul görmüştür, yorumu yapılabilir. Benzer şekilde Çoksan[88] ile Abbink ve Harris[89] de yaptıkları çalışmada, iç grup üyeliğinin kayırmacılık ile doğrudan ilişkili olduğunu belirlemiştir.

Katılımcılara göre dindarlık kayırmacılığa sebep oluyorsa bu olgunlaşmamış ve çıkar amacı taşıyan bir dindarlıktır. Din psikolojisinde dindarlığı tiplemeler yolu ile açıklamaya çalışmak yaygın bir tutumdur. Bu bağlamda Allport ve Ross'un[90] dindarlık tiplemesinin temelini oluşturan iç yönelimli ve dış yönelimli dindarlık, kişinin dinsel yaşantısının özünde hangi tür güdülerin yer aldığı ayrımına dayanmaktadır. Dış beklentiye yönelik dindarlık çıkar peşindedir. Din statü, masumiyet, sosyallik vb. amaçlar için kullanılır.[91] Katılımcılara göre dindarların güvenilir ve ahlaklı olduğuna dair algı, bu bağlamda çıkar sağmak için kötüye kullanılmaktadır. Sonuçta dinî hassasiyetleri sömürmek isteyen insanlar, dindar görünerek kayırmacılıktan faydalanma çabasına girmektedirler. Batson ve Ventis'in[92] Allport ve Ross'un taksonomisini eleştirmiş ve birey, dinsel akideyi bazı amaçlar için kullansa bile bu, onun söz konusu dinsel akideyi hiç içselleştiremediği anlamına gelmez, demişlerdir. Katılımcıların, kayırmacılık yapanların içsel

[86] Henri Tajfel - John Turner, "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior", *Psychology of Intergroup Relations,* ed. Stephan Worchel - William G. Austin (Chicago: Nelson-Hall Publishing, 1986).

[87] Tajfel – Turner, "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior"; Asım Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar* (Adana: Karahan Kitabevi, 2004).

[88] Sami Çoksan, "İç Grubu Kayırma ile İç ve Dış Gruba Eşit Davranmanın Nedensel Atıfları", *Nesne* 7/14 (2019), 96.

[89] Klaus Abbink - Donna Harris, "In-Group Favouritism and Aut-Group Discrimination in Naturally Occurring Groups*", PLoS ONE* 14/9 (2019), 10.

[90] Gordon W. Allport - Michael J. Ross, "Personel religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967).

[91] Gordon W. Allport, *The Person in Psychology: Selected Essay* (Boston: Beacon Press, 1968), 242-243; Hasan Kayıklık, "Allport'a Göre Dinî Yaşayışa Gelişimsel Bir Açılım", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 5/15 (2003), 124.

[92] Daniel C. Batson - Lary W. Ventis, *The Religious Experienc: A Social Psychological Perspective* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1982).

niyetleri ile ilgili, kesin bir kanaat sahibi olması bu eleştiriyi akla getirmektedir. Yani bireyin, herhangi bir kayırma amacı gütmeksizin yaptığı tercih, diğerine göre art niyetli algılanabilir ya da birey, kendi grubunu tercih etmenin dine hizmet olduğuna içsel olarak tamamen inanıyor olabilir. Bu noktada katılımcıların kendi algıları üzerinde durulduğu tekrar vurgulanabilir. Katılımcılar, dindar bireye kayırmacılık yapma ve yaptırmayı yakıştıramamaktadır. Eğer bu yapılıyorsa, yapanlar art niyetlidir ve dini kullanma amacı taşımaktadır algısı bu sonucu doğurmaktadır.

Son olarak dindarlar bireylere ve özellikle baş örtülü kadınlara yönelik önyargılar kayırmacılığa maruz kalmanın potansiyel nedenlerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Bu noktada *"Başörtülüyse zaten anlamaz diyor insanlar."*, "*Bir yere girdiğinizde başörtünüz varsa zaten geridesiniz demektir, görmezden gelinirsiniz.*", "*Kadınlar özellikle başörtülüler çok daha fazla kayırmacılık mağduru oluyor.*", "*Saçınız, sakalınız, selam verme şekliniz bile neden olabiliyor*." gibi katılımcı ifadeleri örnek olarak gösterilebilir. Olumsuz ön kabuller olarak kabaca tanımlanan önyargıların[93] dindarlık ve özellikle başörtüsü ile ilişkilendirilmesi, 28 Şubat döneminden kalma bir bakış açısını tanımlıyor olabilir. Bu önyargıya göre dindar bir kadının başörtüsü takması onu modern dünyadan koparmakta, uygarlıktan uzaklaştırmakta, sosyal yaşamın dışında bırakmakta ve en nihayetinde cahil kalmasına neden olmaktadır.[94] Katılımcılar söz konusu önyargının toplumda halen varlığını sürdürdüğü kanaatindedir. Bu nedenle de dindarlığın, kayırmacılığa maruz kalma açısından dezavantaj oluşturabileceği yönünde bir algıya sahiptirler, denilebilir.

Katılımcılara göre içselleşmiş ve olgunlaşmış bir dindarlık kayırmacılığa sebep olamaz. Zira kayırmacılık bir kişilik zafiyetidir. Bu bağlamda "*Gerçek dindar kayırmacılık yapmaz.*", "*Kayırmacılık dindarlıktan gelmez kişinin içinde gelir*.", "*Kayırma varsa iman hakiki değildir, din yoktur. Menfaatçilik vardır, çıkarcılık vardır*.", "*Dindarlık özdeyse torpil yapılamaz, yapan hırsından yapar.*" ifadeleri örnek olabilir. Bu noktada katılımcılarca, dinin özellikle adalete ve kul hakkına yönelik engelleyici kurallar koyan içeriği, dindarlığın kayırmacılık nedeni olmasından ziyade, onu önlemek için kullanılacağı düşüncesi vurgulanmaktadır. Katılımcıların söz konusu algısı, genel olarak dindarlığın kayırmacılığı düşürdüğünü tespit eden Shabbir ve Siddique[95] tarafından yapılan alan araştırmasıyla desteklenmektedir.

Kayırmacılık deyince katılımcıların aklına ilk olarak kul hakkı gelmektedir. Kul hakkının haram olması ve emaneti ehline verin şeklinde özetlenen Nisâ Suresi 58. ayet sıklıkla vurgulanmıştır. Bu noktada amaçlı örnekleme seçimin etkisi gözlemlenmektedir. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin direkt bir ayete atıfta bulunmaları, aldıkları din eğitimiyle bağlantılı olduğu yorumu yapılabilir. Katılımcılarda din bağlamında ahlak, özellikle adalet ve eşitlik değerleri eksininde, yoğun bir çağrışım yapmaktadır. Adalet, eşitlik ve hak ile ilgili söz konusu bulgular Demirbilek'in[96] üniversite öğrencilerinin kayırmacılığa dair metoforik algılarını

[93] Yapıcı, Din Kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar.

[94] Ceren İrem Kaya, "Türkiye'de Kadınların Başörtüsü Mücadelesinden, Başörtüsüyle Mücadelesine Görünür Olma Çabası ve Pratikleri", *International Journal of Social and Humanities Sciences (IJSHS)* 3/2 (2019), 63-64.

[95] Benish Shabbir - Hassan Siddique, "Impact of Nepotism, Cronyism, and Favoritism on Organizational Performance with a Strong Moderator of Religiosity", *International Journal of Scientific & Engineering Resarch* 8/4 (2017), 302.

[96] Nesip Demirbilek, "Üniversite Öğrencilerinin Kayırmacılık Kavramına İlişkin Metaforik Algıları", *Yaşadıkça Eğitim* 35/2 (2021a), 373.

araştırdığı çalışmasıyla büyük oranda örtüşmektedir. Söz konusu araştırmada adaletsizlik, eşitsizlik ve haksızlık en çok üretilen kavramlar olarak ön plana çıkmıştır. Benzer şekilde Asunakutlu ve Avcı'nın [97] çalışmasında da kayırmacılık ve örgütsel adalet arasında kuvvetli bir ilişki tespit edilmiştir. Büte ve Tekaslan[98] kayırmacılık ile iş adaleti arasında negatif yönlü kuvvetli bir ilişki tespit etmişlerdir. Benzer şekilde Çelik ve Erdem[99] üniversite idari personelinin kayırmacılık ile ilgili algılarını ele aldıkları çalışmada, kayırmacılık arttıkça adalete olan inancın azaldığını tespit etmişlerdir. Aynı paralelde Bilgiç[100] de kayırmacılığın adalet duygusunu sarstığını bulgulamıştır. Katılımcılar, dinsel bir kavram olmasa da, kayırmacılık din-bağlamında çağrışım yapan dinsel kavramla ilgili soruya *dinsel gruplar* şeklinde cevap vermişlerdir. Özellikle 15 Temmuz 2016 sonrası ortaya çıkan FETÖ mensuplarının ya da sempatizanlarının örgüt tarafından kayrıldığına dair bilgilerin, katılımcıları bu yönde düşünmeye yönelttiği söylenebilir. Benzer bir kanı Özel[101] tarafından da dile getirilmektedir. Bu türden kayırmacılığı iç grup yanlılığı bağlamında değerlendirmek mümkündür.

Kayırmacılığı engellemek için kullanılabilecek dinsel öğreti konusunda ayetler genel olarak söylenirken kul hakkına dair hükümler ve buna bağlı Nisâ Suresi 58. ayete dair vurgu ilk sırayı almaktadır. Ayrıca Necm Suresi 39. ayette geçen "*İnsan için yalnız kendi çalıştığının karşılığı vardır.*" mealli ifade de spesifik olarak belirtilen ayetlerdendir. Bunun yanında en yüksek vurgulanan dinsel içerik, İslam'ın adalet ve eşitliğe dair ahlakî hükümleridir. Bu bağlamda "*...insanlar arasında adaletle hükmediniz*"[102] "*... anneniz babanız ve yakın akrabanız aleyhine bile olsa adaleti tesis ediniz!*",[103] "*...öfke, sakın sizi adaletsiz davranmaya sevk etmesin! Adaletli olun*"[104] ayetleri vurgulanmıştır. Eşitlik bağlamındaki içerik örneklendirilirken, Hz. Peygamber'in Veda Hutbesinde geçen "*Arap'ın Arap olmayana Arap olmayanın da Arap üzerine üstünlüğü ...yoktur. Üstünlük ancak takvadadır...*"[105] hadisi kullanılmıştır. Genel olarak tüm sünnet ve hadis içeriği ile İslam hukuk kuralları kayırmacılığı engellemek için kullanılabilir düşüncesi de katılımcılar tarafından belirtilmiştir. Bu noktada katılımcıların amaçlı seçilmiş olmasının etkisi görülebilir, din eğitimi alan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin, mevcut dinsel öğretiyi konuyla direkt ilişkilendirdiği söylenebilir. Araştırma bulgularından anlaşılacağı üzere katılımcılar için kayırmacılık, hakkın gasp edildiği, adaletsiz, ahlaksız ve günah bir eylem olup bu durumun onaylanması düşünülemez. Bu bağlamda hiçbir katılımcının kendini, kayıran ya da kayrılan olarak konumlandırmamış olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumun nedeni katılımcıların aldıkları din eğitimi olabileceği gibi sosyal istenirlik yanlılığından kaynaklı da olabilir. Sosyal istenirlik, bireyin herhangi bir ölçüm esnasında sorulan sorulara gerçek tutumlarını belirten yanıtları değil de sosyal ve normatif

[97] Tuncer Asunakutlu, Umut Avcı, "Aile İşletmelerinde Nepotizm Algısı ve İş Tatmini İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010).

[98] Mustafa Büte - Erdal Tekaslan, "Nepotizm'in Çalışanlar Üzerine Etkileri: Aile İşletmelerine Yönelik Bir Saha Araştırması", *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2010), 16.

[99] Kazım Çelik - Ali Rıza Erdem, "Üniversitede Çalışan İdari Personele Göre Kayırmacılık", *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 11 (2012), 28.

[100] Şevki Bilgiç, "Eğitim Kurumlarında Görülen Kayırmacılık Türleri ve Bunun Çalışan Performansına Etkilerinin İncelenmesi", *Journal of Social Research and Behavioral Sciences* 9/19(2023), 415.

[101] Özel, "Toplumsal ve Siyasal Bir İlişki Tipi Olarak Kayırmacılık ve Bazı Yeni Kavramsallaştırmalar", 88.

[102] en-Nisâ 4/58.

[103] en-Nisâ 4/135.

[104] el-Mâide 5/8.

[105] Buhârî, "Hac", 132.

bağlamda onaylandığını düşündükleri cevapları verme durumu olarak tanımlanabilir.[106] Dolayısıyla katılımcılar toplumsal normlara uygun ve beklentiyle aşırı uyumluluk içeren cevap verme eğilimine girmiş olabilirler.[107] Katılımcılar içinde kayırmacılıktan faydalanmak isteyen bir grup olsa dahi bunun hoş karşılanmayan, yanlış bir durum olduğunu bildiklerinden açık etmek istememiş olabilirler.

Son olarak kendilerinin kayırmacılık olmaksızın hedeflerine ulaşıp ulaşamayacakları sorulan katılımcıların 135'i (%58,19) çalışarak, 60'ı ise (%25, 86) çalışıp tevekkül ederek hedeflerine ulaşacaklarını düşünmektedir. 35 katılımcı ise (%15,09) bu hususta olumsuz yargıya sahiptir. Bu bağlamda dinin hem kayırmacılığı önlemeye yönelik içeriğinin katılımcıları bu yoldan alıkoyacağı, hem de kayırmacılık mağduru olma ihtimalinin doğurduğu kaygıyı aşmak için dinî öğretiden destek alınacağı çıkarımı yapılabilir. Din, mevcut ve olası problemleri aşmak için bir motivasyon ve başa çıkma kaynağı olarak işlev görmektedir. Literatürde dinsel inançların zorluklarla başa çıkmada etkin olarak kullanıldığı bilinen bir durumdur.[108] Alanda yapılan çalışmalar da dinsel yaşayışın hayattaki zorluklarla başa çıkmada etkin olarak kullanıldığını örneklendirmektedir. Birkaç çalışmayı bu bağlamda değerlendirmek gerekirse, Kimter[109] olumlu başa çıkma ile stres, depresyon ve kaygı arasında anlamlı ilişkiler tespit etmiştir. Buna göre olumlu dinî başa çıkma arttıkça kaygı seviyesi düşmektedir. Ayten ve Sağır[110] olumlu ve olumsuz dinî başa çıkmanın depresif eğilimler üzerinde olumlu etkisini bulgulamıştır. Karakaş ve Koç[111] dini başa çıkmanın tüm boyutlarıyla stresle baş etmeyle ilişkili olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Bu bağlamda araştırma sonuçlarının literatürle uyumlu olduğu ve ilahiyat fakültesi öğrencilerinin kayırmacılık mağduru olma ihtimalinin yarattığı kaygı ile dinsel değerleri kullanarak baş ettiği söylenebilir.

Sonuç

Yapılan araştırmaya göre, ilahiyat fakültesi öğrencilerinde, kayırmacılık davranışının ortaya çıkmasında veya engellenmesinde dinsel yaşayışın aktif olarak rol oynadığına dair bir algıdan söz edilebilir. Teoride belirtildiği üzere katılımcılar kayırmacılığı dinsel olarak kul hakkı ve adalet kavramları ile ilişkilendirmektedir. Kul hakkı ve adalet bağlamında Nisa Suresi 58. ayet sıklıkla kullanılmıştır. Bu bağlamda katılımcılar tarafından ayetin, hem dinsel ve ahlakî eksiklikleri tanımlamak, hem de bunların ortadan kaldırılması için referans noktalarından birisi olarak algılandığını söylenebilir. İlahiyat fakültesi öğrencisi olan katılımcılara göre kayırmacılığın artması, hakların korunmasını önceleyen dinsel ve ahlakî öğretinin, toplumsal ve bireysel yaşamda yozlaşmasıyla yakından ilişkilidir. Buna göre ahlak ve dinsel öğreti, küçük

[106] Ahmet Akın, "İki Boyutlu Sosyal İstenirlik Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin Araştırılması", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30/3 (2010), 773.

[107] Sinan Akçay - Ayşenur Boz, "Nitel Araştırmada Sosyal İstenirlik Yanlılığı", *Hodja Akhmet Yassawi, 8th İnternational Congress on Scentific Research*, ed. Mustafa Göktuğ Kaya - Bilge Afşar (Adıyaman: IKSAD Publications, 2024), 132.

[108] Kenneth I. Pargament, *The Pschology of Religion and Coping* (New York: The Guilford Press, 1997).

[109] Nurten Kimter, "Dinî Başa Çıkma ile Depresyon, Anksiyete, Stres ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişki ve Bu İlişkilerde Psikolojik Sağlamlığın Aracılık Rolü", *Journal of Social and Humanities Sciences Research* 9/87 (2022), 1830.

[110] Ali Ayten - Zeynep Sağır, "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 16.

[111] Ahmet Canan Karakaş - Mustafa Koç, "Stresle Başa çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014), 584.

yaştan verilecek olan eğitimle olgun seviyelere çıkarsa kayırmacılık da azalacaktır. Bu bağlamda kul hakkı bilinci ve adalet değerine özellikle odaklanılmalıdır algısı oldukça yaygındır denilebilir.

Çalışmadan kayırmacılığa maruz kalanlar ve maruz kalma endişesi taşıyanlar, duygusal dengeye yeniden ulaşabilmek için dinsel öğretilerden faydalandığı sonucu çıkarılabilir. Ancak bu, duygu odaklı bir başa çıkma olmaktadır. Problemi ortadan kaldırmaya gücünün yetmediğini düşünen birey, problem sonucu ortaya çıkan olumsuz duygulardan kurtulabilmek için dinden yardım almaktadır. Çalışma özelinde, engellenme duygusunu normalleştirme ve geleceğe dair umutsuzluk durumlarında dinsel duygu odaklı başa çıkma kullanılmıştır, denilebilir. Dinsel inanç, katılımcıların kayırmacılık olmaksızın hedeflerine ulaşmaları konusunda geleceğe umutla bakabilmeleri için önemli bir destek olarak görülmektedir. Dinin özellikle Kadir-i Mutlak yani her şeye gücü yeten Tanrı anlayışı, bireylerin kayırmacılık gibi problemleri aşabileceklerine dair güven duymalarını sağladığı tespitini yapmak mümkün görünmektedir.

Çalışma neticesinde, "içsel olarak olgunlaşmamış dinsel yaşayış ile kayırmacılık ilişkili algılanmaktadır" sonucuna ulaşılabilir. Buna göre, içsel bir bağlamda bireyde tezahür etmemiş dindarlık, çıkar amaçlı kullanılabilmekte ve kayırmacı ilişkilerin doğmasına neden olabilmektedir. Bu bağlamda kayırmacılığın ortaya çıkmasında dinsel gruba üye olma, bireysel dindarlığa nazaran çok daha ön planda gelebilmektedir. Bu noktada kendi grubunu güçlendirmek ve bir arada tutmak isteyen üyeler birbirlerini kayırmaktadır algısından bahsetmek mümkündür.

Katılımcılara göre, ahlakî değerleri de kapsayan dinsel öğreti, bireyin kayırmacılık dahil olmak üzere olumsuz yaşantıların içine girmesini önleyici bir yapıya sahiptir. Bu anlayışa göre içselleşmiş dinsel değerler, bireysel vicdanı harekete geçirecek ve bu yolla dindarlık, kayırmacılık sebebi olmaktan ziyade onu engelleyici bir işlev görecektir. Dolayısıyla "kul hakkı bilinci ve dinsel ahlak, özellikle adalet değeri, bireyde ne kadar içselleşirse kayırmacılığın ortaya çıkması o derece azalacaktır" düşüncesinden söz edilebilir.

Çalışma planlanırken bireysel kayırmacılığı ölçen nicel bir ölçeğin tespit edilemediğini vurgulamak gerekmektedir. Mevcut kayırmacılık ölçekleri kurumsal bir bağlamda olup bireysel algıyı ölçmek için elverişli görünmemektedir. Sonuç olarak, bireysel kayırmacılık ölçeğinin geliştirilmesi konunun farklı boyutlarıyla çalışılmasına yardımcı olacaktır. Nitel çalışmalar bu türden ölçeklerin hazırlanmasına zemin hazırlayıcı olması açısından fayda sağlayacaktır. Kayırmacılık ve dindarlık arasındaki ilişki, farklı değişkenlere odaklanarak, farklı gruplar ve farklı yöntemlerle yeniden çalışıldıkça, konu daha net biçimde açıklığa kavuşacaktır.

Kaynakça | References

Abbink, Klaus – Harris, Donna. "In-Group Favouritism and Aut-Group Discrimination in Naturally Occurring Groups". *PLoS ONE* 14/9 (2019), 1-13. https://doi.org/10.137/journal.pone.0221616.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned II*. haz. Rifat Oral – Süleyman Sarı. Konya: Ensar Yayıncılık, 2004.

Akçay, Sinan - Boz, Ayşenur. "Nitel Araştırmada Sosyal İstenirlik Yanlılığı". *Hodja Akhmet Yassawi, 8th İnternational Congress on Scentific Research.* ed. Mustafa Göktuğ Kaya - Bilge Afşar. 132-134. Ankara: IKSAD Publications, 2024.

Akın, Ahmet. "İki Boyutlu Sosyal İstenirlik Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin Araştırılması". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30/3 (2010), 771-784.

Aktan, Coşkun Can - Yay, Serdar. *Liyakat & Meritokrasi*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2023.

Algül, Hüseyin vd., *İlmihal I*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

Allport, Gordon, W. – Ross, Michael J. "Personel Religious Orientation and Prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 432-443. https://doi.org/10.1037/h0021212.

Allport, Gordon, W. *The Person in Psychology: Selected Essay*. Boston: Beacon Press, 1968.

Alper, Hülya." Münafık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/564-566. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Apaydın, Hacı Yunus vd. *İlmihal II*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Apaydın, Hacı Yunus. "Adalet Nedir? Mahiyet ve Keyfiyet". *Bilimname* 35/1 (2018), 459-476. https://doi.org/: 10.28949/bilimname.412369.

Asunakutlu, Tuncer – Avcı, Umut. "Aile İşletmelerinde Nepotizm Algısı ve İş Tatmini İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010), 93-109.

Ateş, Ali Osman. İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.

Atiyye, Cemaleddin. "İslamda Haklar-Özgürlükler ve Ödevler". çev. Musa Yılmaz. *Diyanet İlmi Dergi* 29/3 (1993), 57-74.

Aydın, Mehmet. "Ahlak-Hukuk İlişkisi ve İslam". *İlgi ve Hikmet Dergisi* 4 (1993), 132-138.

Aydın, Nurettin. *Bir Eşitsizlik Kaynağı Olarak Siyasal Kayırmacılık*. İstanbul: KYD Akademi, 2023.

Aydın, Nurşen. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Gaziantep: Özgür Yayınları, 2023.

Ayten, Ali – Sağır, Zeynep. "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 5-18. https://doi.10.15370/muifd.86222.

Baltacı, Ali. "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 368-388. https://doi.org/10.31592/aeusbed.598299.

Baltacı, Fatih – Yıldırım, Fatih. *Yöneticinin Karanlık Kişilik Özellikleri ve Nepotizm*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2024.

Barut, Bahar. "İşyerinde İrrasyonel Davranışlar: 'Nepotizm, Favorizm, Kronizm' Algısı Üzerine Nitel Araştırma". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/20 (2015), 382-394. https://doi.org/: 10.16992/ASOS.990.

Batson, C. Daniel - Ventis, W. Lary. *The Religious Experienc: A Social Psychological Perspective*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1982.

Bayat, Bülent. "Örgütlerde, Güdülenme Yetersizlikleri ve Geri Çekilme Kaçınma Davranışlarını Açıklamakta Kullanılabilecek Bir Model; Öğrenilmiş Çaresizlik". *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 4/3 (2002), 1-14.

Bayhan, Vehbi. "Demokrasi ve Sivil Toplum Örgütlerinin Engelleri: Patronaj ve Nepotizm". *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26/1 (2002), 1-13.

Bayhan, Vehbi. "Türkiye'de Sivil Toplum: Patronaj ve Nepotizmin Yeniden Üretimi". *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*. ed. Ünal Şentürk. 415-441. Çanakkale: Paradigma Akademi, 2022.

Bellow, Adam. *In Praise of Nepotism: A Natural History*. New York: Doubleday, 2003.

Biber, Murad. *Kamunun Etik Çıkmazı: "Kayırmacılık"*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2016.

Bilgiç, Şevki. "Eğitim Kurumlarında Görülen Kayırmacılık Türleri ve Bunun Çalışan Performansına Etkilerinin İncelenmesi". *Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Dergisi* 9/19 (2023), 404-417. https://doi: 10.52096/jsrbs.9.19.30.

Braun, Virginia – Clarke, Victoria. "Psikolojide Tematik Analizin Kullanımı". çev. Nihat Şad vd. *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2019), 873-898.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahih-i Buhârî*. çev. Harun Yıldırım. İstanbul: Sağlam Yayınları, 2010.

Büte, Mustafa – Tekaslan, Erdal. "Nepotizm'in Çalışanlar Üzerine Etkileri: Aile İşletmelerine Yönelik Bir Saha Araştırması". *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2010), 1-21.

Creswell, W. John. *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çeviri ed. S. Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 2. Basım. 2016.

Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 19. Basım, 2010.

Çağrıcı, Mustafa. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/137-139. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Çağrıcı, Mustafa. "Kul Hakkı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/ 350-351. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Çelik, Kazım – Erdem, Ali Rıza. "Üniversitede Çalışan İdari Personele Göre Kayırmacılık". *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 11 (2012), 23-30. ISSN: 1309-0682.

Çeviker Güratar, Esra. *Kayırma Ekonomisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Çınar, İkram. "Kayırmacılık ve Yozlaşma: Bir Kavram Çözümleme Denemesi". *Eğitişim Dergisi* 24 (2009). https://www.egitisim.gen.tr/kayirmacilik-bir-kavram-cozumleme-denemesi/ Erişim 27 Mart 2025.

Çoksan, Sami. "İç Grubu Kayırma ile İç ve Dış Gruba Eşit Davranmanın Nedensel Atıfları". *Nesne* 7/14 (2019), 83-101. https://doi.org/: 10.7816/nesne-07-14-06.

Deepa, Pear.- Arulmoli, Ramuhs. "A Study on the Effects of Nepotism at Workplace". *International Journal of Creative Research Thoughts (IJCRT)* 10/3 (2022), 510-512.

Demirbilek, Nesip. "Üniversite Öğrencilerinin Kayırmacılık Kavramına İlişkin Metaforik Algıları". *Yaşadıkça Eğitim* 35/2 (2021a), 367-381. https://doi.org/: 10.33308/26674874.2021352292.

Demirbilek, Nesip. *Türk Kültüründe Kayırmacılık Teori Araştırma ve Uygulama*. Ankara: Pegem Akademi, 2021.

Demirtaş, Hasan - Demirbilek, Nesip. "Okul Müdürlerinin Kayırmacı Davranışlarının Öğretmenlerin Örgütsel Adalet Algıları ile Müdüre Güvene Etkisi". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/17 (2019), 111-142. https//doi.org/: 10.29029/busbed.456491.

Duran, Ahmet. "İslam Hukukunda Olağanüstü Yetkili Bir Mahkeme Olarak Velâyetü'l-Mezâlim (Mezâlim Mahkemeleri)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 251-273.

Ekinci, Bilge Timuçin. *Bir İşletme Yönetim Sorunsalı Olarak Vekalet Teorisi ve Kayırmacılık*. İstanbul: Gece Kitaplığı, 2016.

Eren, Hasan vd. *Türkçe Sözlük I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

Eren, Hasan vd. *Türkçe Sözlük II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

Günay, Metin vd. "Kayırmacılık Kavramına Eleştirel Bir Bakış ve Bir Ölçek Geliştirme Önerisi". *Journal of Organizational Behavior Studies* 2/1 (2022), 35-46.

Güneyan, Güney. *Nepotizm Hipotezi: Sosyal Dışlanma ve Yoksulluk*. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2019.

Gürer, Banu. "Din Eğitiminde Bir Değer Olarak 'Kul Hakkı' Kavramı: İmam Hatip Liseleri Meslek Dersleri ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bir İnceleme". *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2013), 205-246.

Hazlitt, Henry. *Ahlakın Temelleri*. çev. Mehmet Aydın - Recep Tapramaz. İstanbul: Liberte Yayınları, 2006.

Ignatowski vd. "The Perception of Organisational Nepotism Depending on the Membership in Selected Christian Churches". *Religious* 11/47 (2020), 1-26. 2020. https://doi./:10.339/rel11010047.

İsfahanî, Râgıb. *Mürfedat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdulbaki Güneş – Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Basın Yayın, 3. Basım, 2012.

İşlek, Özlem – Gül, İbrahim. "Okul Yöneticilerinin Kayırmacılık Davranışları". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 11/4 (2022), 8-18. ISSN: 2146-9199

Kağıtçıbaşı. Çiğdem. *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 12. Basım, 2010.

Karakaş, Ahmet Canan – Koç, Mustafa. "Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014), 569-590. https://doi.org/10.15869/itobiad.88954.

Kavasoğlu, İbrahim vd. "Sporda Favoritizm: Mücadele Sporları Üzerine Bir İnceleme". *Ankara Üniversitesi Spor Bilimleri Fakültesi Dergisi* 14/2 (2016), 199-211. https://doi.org/10.1501/Sporm_0000000297.

Kaya, Ceren İrem. "Türkiye'de Kadınların Başörtüsü Mücadelesinden, Başörtüsüyle Mücadelesine Görünür Olma Çabası ve Pratikleri". *International Journal of Social and Humanities Sciences (IJSHS)* 3/2 (2019), 61-84.

Kayıklık, Hasan. "Allport'a Göre Dinî Yaşayışa Gelişimsel Bir Açılım". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 5/15 (2003), 121-138.

Kimter, Nurten. "Dinî Başa Çıkma ile Depresyon, Anksiyete, Stres ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişki ve Bu İlişkilerde Psikolojik Sağlamlığın Aracılık Rolü". *Journal of Social and Humanities Sciences Research* 9/87 (2022), 1806-1841. http://dx.doi.org/10.26450/jshsr.3280.

Koçak, Ali. *Psikolojik Açıdan Din Dindarlık ve Ahlaki Olgunluk*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2024.

Kur'an-ı Kerim Meali. haz. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 18. Basım, 2009.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Rifâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/97-98. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Sikâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/177-178. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Özel, Mesut. "Toplumsal ve Siyasal Bir İlişki Tipi Olarak Kayırmacılık ve Bazı Yeni Kavramsallaştırmalar". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 24/3 (2021), 64-97. https://doi.org/10.18490/sosars.1014214.

Özel, Mesut. *Atan-a-mayanlar Türkiye'de Kamu İstihdamında Kayırmacılık*. Ankara: Nobel Bilimsel Yayınları, 2024.

Özgener, Şevki. "İmalat Sanayii İşletmelerindeki Kamu ve Özel Sektör Yöneticilerinin İş Ahlâkına İlişkin Tutumları". *Amme İdare Dergisi* 35/1 (Mart 2002), 175-199.

Özkanan, Arzu - Erdem, Ramazan. "Yönetimde Kayırmacı Uygulamalar: Kavramsal Bir Çerçeve". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/20 (2014), 179-206.

Özkanan, Arzu. "Örgütlerde Kayırmacılık". *Örgütsel Chek-up*. ed. Yunus Zengin - Turhan Moç. 277-297. Ankara: Gazi Kitabevi, 2023.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an'ın Temel Kavramları*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 3. Basım, 1994.

Öztürk, Zekai - Tombak, Feyziye. "Üniversitelerde Kayırmacılığın Akademisyenlerin İş Tatmini Üzerine Etkisi: Bir Uygulama". *İşletmelerde Yöntem ve Kavram Çalışmaları*. ed. Serkan Gün - Alper Tutcu. 154-185. Ankara: Iksad Publications, 2019.

Pargament, Kenneth, I. *The Pschology of Religion and Coping*. New York: The Guilford Press, 1997.

Pat, Rose vd. "Academic Rigur in the Lived Experience of Research Using Phenomenological Methods in Nursing". *Journal of Advanced Nursing* 21/6 (1995), 1123-1129. https://doi.org/10.1046/j.1365-2648.1995.21061123.x.

Pearce, Jone. "Cronyism and Nepotism are Bad for Everyone: The Research Evidence". *Industrial and Organizational Psychology* 8/1 (2015), 41-44.

Rajpaul-Baptiste, Cindy. *Antecedents and Consequences of Nepotism: A Social Psychological Exploration.* Kent: University of Kent, Department of Philosopy, Doktora Tezi, 2018.

Sarıçam, İbrahim. "Hicâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/ 431-432. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Seçilmiş, Cihan – Uysal, Davut. "The Moderating Role of Nepotism in the Effect of Employee Empowerment on Perceptions Regarding Organisational Justice at Hospitality Organisations". *International Journal of Business and Management Invention* 5/9 (2016), 65-76. ISSN:2319-8028.

Shabbir, Benish – Siddique, Hassan. "Impact of Nepotism, Cronyism, and Favoritism on Organizational Performance with a Strong Moderator of Religiosity". *International Journal of Scientific & Engineering Resarch* 8/4 (2017), 299-309. ISSN 2229-5518.

Sroka, Wlodzimierz - Vveinhardt, Jolita. "Nepotism and Favouritism: How Harmful are These Phenomena?". *Forum Scientiae Oeconomia* 8/2 (2020), 79-91. https://doi.org/ 10.23762/fso_vol8_No2_5.

Tajfel, Henri - Turner, John. "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior". *Psychology of Intergroup Relations.* ed. Stephan Worchel - William G. Austin. 276–293. Chicago: Nelson-Hall Publishing, 1986.

Taylor, Shelley vd. *Sosyal Psikoloji*. çev. Ali Dönmez. Ankara: İmge Kitabevi, 2007.

Tekindal, Melike - Uğuz Arsu, Şerife. "Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Fenomenolojik Yaklaşımın Kapsamı ve Sürecine Yönelik Bir Derleme". *Ufkun Ötesi Bilim Dergisi* 20/1 (2020), 153- 182.

Toksarı, Ali. "Emanet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/ 481-483. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Torun, Yeşer. "Meritokrasi: Adaletin Terazisi mi Yoksa Bir Adalet İllüzyonu mu?". *Eğitim, Bilim, Toplum Dergisi* 7/26 (2009), 89-99.

Turan, Murat. *Akademik Personellerde Nepotizm ve Kronizm Düzeyleri.* ed. Orcan Mızrak. Ankara: Akademisyen Yayınları, 2020.

Üner, Hüseyin. *Meritokrasi Kavramı Çerçevesinde Türk Kamu Yönetici Eliti Üzerine Ekonomi Politik Bir Araştırma*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Wade, Nicholas. *İnanç İçgüdüsü: Din Nasıl Ortaya Çıktı ve Neden Hala Varolmaya Devam Ediyor?* çev. Müge Sözen. İstanbul: Say Yayınları, 2009.

Wibawanto, Aris vd. "The Influence of Nepotism Culture and Social Capital on Work Motivation and Organisational Trust". *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 14/12 (2020), 1077-1096.

Yapıcı, Asım. *Din Kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar*. Adana: Karahan Kitabevi, 2004.

Yeniçeri, Celal. "Mezâlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/515-518. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 11. Basım, 2018.

Hz. Ömer'in Fetihlere Karşı Temkinli Yaklaşımı ve Nedenleri

Ömer Cide
0000-0002-4679-7161 | omercide@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Kilis, Türkiye
ROR ID: 048b6qs33

Öz

Hz. Ömer dönemi, fetihlerin yoğun yaşandığı bir süreçtir. Bu fetihler sayesinde Müslümanlar, iki kıtada geniş bir coğrafyayı kontrol edebilme kapasitesine ulaşmışlardır. Dolayısıyla Hz. Ömer dönemi fetihlerle sıkı bir şekilde ilişkilendirilmiştir. Ancak rivayetlerden anlaşılan tüm bu başarıların yanı sıra Hz. Ömer'in fetihleri sınırlama çabası içinde olduğudur. Bu çalışmanın asıl amacı da Hz. Ömer'in fetihleri sınırlama çabaları ve bunun arkasındaki nedenleri, İslam tarihinin ilk kaynaklarından inceleyerek tümevarım yöntemiyle ortaya koymaktır. Hz. Ömer, İslam'ın daha geniş coğrafyalara yayılmasını isteyen bir yöneticidir. Fakat İslam devletinin hızlı bir şekilde büyümesinin bazı riskleri de beraberinde getireceğinin farkındaydı. Nitekim Hz. Peygamber döneminde İslamiyet, kısa zamanda geniş bir coğrafyaya yayılmış, O'nun vefatını müteakiben bu hızlı büyümenin yan etkileri derinden hissedilmeye başlamış ve bu etkinin bir sonucu olarak ridde hadiseleri ortaya çıkmıştır. Hz. Ömer, benzer olayların yaşanmaması ve farklı sorunların ortaya çıkmaması için dikkatli olmaya özen göstermiştir. Kanaatimize göre Hz. Ömer'in fetihlere temkinli yaklaşmasının nedenleri şunlardır: Hızlı bir sosyal değişimin yaşanması, güvenlik sorunlarının baş göstermesi ve yönetici olma gereğiyle duyduğu sorumluluk bilinci. Hz. Ömer, İslam fetihleriyle elde edilen zenginliğe rağmen, Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'in izinden gitmeye devam ederek, onların tercih ettiği yaşam biçimini benimsemişti. Tüm itirazlara ve gelişmelere rağmen bildiği yoldan sapmadan ilerlemiştir. Ashabın dünya nimetlerine olan ilgisine bazen sert bir şekilde karşılık vermiştir. Bu bağlamda, Müslümanlar ne kadar çok dünya malına sahip olur ve farklı milletlerle etkileşimde bulunurlarsa, etkilenmenin o oranda fazla olacağı düşüncesinde olmuştur. Hz. Ömer'i fetihler konusunda temkinli olmaya yönlendiren bir başka etken ise Müslümanların güvenliğidir. Nitekim Sevâd bölgesi tamamen fethedildiği zaman daha ileri gitmeyi istememiş, söz konusu toprakların Müslümanların geçimi için yeterli olduğunu ifade ederek onların esenliğini ganimete tercih ettiğini belirtmiştir. Hz. Ömer, Müslümanların bilinmeyen bölgelere gitmeleri sonucu olumsuz durumlarla karşılaşmalarını engellemek amacıyla, onların güvenliğini ön planda tutmuş, deniz ve nehir seferlerine mesafeli yaklaşmıştır. Bu nedenle, Muâviye'nin Kıbrıs'a sefer düzenleme talebini reddetmiştir. Hz. Ömer'in deniz seferlerine karşı katı tutumu Habeşistan'a gönderilen gemilerin batması sonucu askerlerin ölmüş olmasındandır. Aynı şekilde, yeni kurulan ordugâh şehirleri ile devlet merkezi arasında ulaşımı yahut takviye kuvvetlerin sevkini zorlaştıran bir su engelinin olmamasını istemiştir. Hz. Ömer'in fetihlere karşı temkinli yaklaşmasının diğer önemli bir sebebi ise idarecilik anlayışı ve taşıdığı sorumluluk bilincidir. Zarurî olmayan seferler sebebiyle Müslüman askerlerin sıkıntılara maruz kalması veya hayatlarını kaybetmesi ihtimali onun için büyük bir endişe kaynağı olmuştur. Nitekim Dicle kıyısında bir devenin telef olmasından dahi kendisini sorumlu hissettiğini ifade etmesi, onun yöneticilik anlayışını yansıtan önemli bir örnektir. Halkın ihtiyaçlarını gözetme ve onların sorunlarına vakıf olma hususunda büyük bir hassasiyet gösteren Hz. Ömer, valilerin halkın meselelerini kendisine eksiksiz aktarmadıkları düşüncesiyle, bizzat şehirleri dolaşarak sorunları ilk elden dinlemeyi arzulamıştır. Yönetici olarak taşıdığı sorumluluğun ağırlığını derinden hissetmiş, Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'in kendisinden razı olduklarını belirtmesine rağmen hilafet makamında olmanın hesap verme yükünü ağırlaştırdığını dile getirmiştir. İçinde bulunduğu şartlar bu çerçevede değerlendirildiği zaman fetihlerin artmasıyla birlikte Halife'nin sorumluluğu da katlanarak büyüyecek ve yönetim açısından yeni zorluklar ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla Hz. Ömer fetihlere karşı temkinli bir tutum sergilemiştir. Ancak bazı durumlar söz konusu olduğu zaman şartların onu istemediği halde fetihlere yönelttiği de söylenebilir. Hz. Osman dönemi ve sonrasında yaşanan

olaylar Hz. Ömer'in çekincelerinde haklı olduğunu göstermiştir. Hz. Osman'ın öldürülmesi, Cemel ve Sıffin Vakıaları gerçekleşen fetihler neticesinde hızlıca meydana gelen sosyal değişimin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Hz. Ömer, Fetihler, Güvenlik, Sosyal Değişim, Sorumluluk Bilinci

Atıf Bilgisi

Cide, Ömer. "Hz. Ömer'in Fetihlere Karşı Temkinli Yaklaşımı ve Nedenleri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 807-824. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1683705

Geliş Tarihi	25.04.2025
Kabul Tarihi	22.07.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

Hz. Umar's Cautious Approach to Conquests and Its Reasons

Ömer Cide
0000-0002-4679-7161 | omercide@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Kilis, Türkiye
ROR ID: 048b6qs33

Abstract

The period of Hz. Umar was a period of intense conquests. Thanks to these conquests, Muslims reached the capacity to control a wide geography in two continents. Therefore, the period of Hz. Umar was closely associated with conquests. However, it is understood from the narrations that in addition to all these achievements, Hz. Umar was also trying to limit the conquests. The main purpose of this study is to reveal the efforts of Hz. Umar to limit the conquests and the reasons behind this by using the method of deduction by examining the first sources of Islamic history. Hz. Umar was a ruler who wanted Islam to spread to diverse and distant geographies. However, he was aware that the rapid growth of the Islamic state would bring some risks. As a matter of fact, Islam spread to a wide geography in a short time during the Prophet's era, and after his death, the side effects of this rapid growth began to be deeply felt, and the events of ridda emerged as a result of this effect. Hz. Umar took care to be careful to prevent similar incidents and different problems from arising. In our opinion, the reasons for Hz. Umar's cautious approach to conquests are as follows: Rapid social change, the emergence of security problems and his sense of responsibility as a ruler. Despite the wealth acquired through Islamic conquests, Umar continued to follow in the footsteps of the Prophet and Abu Bakr and adopted their preferred way of life. Despite all objections and developments, he did not deviate from his path. He sometimes responded harshly to the interest of the Companions in worldly goods. In this context, he was of the opinion that the more worldly possessions Muslims had and the more they interacted with different nations, the more they would be influenced. Another factor that led Hz. Umar to be cautious about conquests was the security of Muslims. As a matter of fact, when the Sevâd region was completely conquered, he did not want to go further, stating that the lands in question were sufficient for the livelihood of the Muslims and that he preferred their well-being to booty. Umar prioritized the safety of the Muslims in order to prevent them from encountering unfavorable situations as a result of traveling to unknown regions, and he distanced himself from sea and river expeditions. For this reason, he rejected Mu'awiya's request to organize an expedition to Cyprus. Umar's strict attitude towards maritime expeditions is due to the fact that soldiers died as a result of the sinking of the ships sent to Abyssinia. Likewise, he wanted to ensure that there was no water obstacle between the newly established camp cities and the center of the state, which would make transportation or the dispatch of reinforcements difficult. Another important reason for 'Umar's cautious approach to conquests was his understanding of governance and his sense of responsibility. The possibility of Muslim soldiers being exposed to hardship or losing their lives due to non-essential expeditions was a great concern for him. As a matter of fact, his statement that he felt responsible even for the loss of a camel on the banks of the Tigris is an important example that reflects his understanding of governance. Omar, who showed great sensitivity in taking care of the needs of the people and being aware of their problems, was of the opinion that the governors did not convey the problems of the people to him completely, and he wished to travel around the cities and listen to the problems firsthand. He deeply felt the weight of his responsibility as a ruler, and although he stated that the Prophet and Abu Bakr were pleased with him, he expressed that being in the caliphate made the burden of accountability heavier. When the conditions he was in are evaluated within this framework, the Caliph's responsibility would grow exponentially with the increase in conquests and new difficulties would arise in terms of administration. Therefore, Hz. Umar adopted a cautious attitude towards conquests. However, it can also be said that in some cases, circumstances led him to conquests against his will. Umar's reservations were justified by Uthman

and the events that followed. The assassination of Hz. Uthman and the events of Jamal and Siffin can be considered as a result of the rapid social change that occurred as a result of the conquests.

Keywords

Islamic History, Hz. Umar, Conquests, Security, Social Change, Sense of Responsibility

Citation:

Cide, Ömer. "Hz. Umar's Cautious Approach to Conquests and Its Reasons". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 807-824. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1683705

Date of Submission	04.25.2025
Date of Acceptance	07.22.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

İslâmiyet'in ortaya çıkışı ve hızlı bir şekilde yayılışı dikkate değer bir durumdur. Hayber'in fethiyle başlayan süreç kısa bir zaman dilimi içinde Arap Yarımadası'ndaki diğer şehirlerin fethedilmesiyle devam etmiştir. Hz. Ebû Bekir döneminde fetihler Bizans ve Sâsânî devletlerinin hâkim olduğu topraklara doğru genişlemiştir. Hz. Ömer döneminde ise büyük bir ivme kazanarak söz konusu iki devletin hâkimiyet alanına giren büyük bir coğrafyanın İslâm devletinin kontrolüne geçmesini sağlamıştır. Bu durum İslâm dininin daha geniş coğrafyalara yayılması için büyük bir fırsat sunmuştur. Ancak hızlı büyümenin getirmiş olduğu bazı sıkıntılar da yok değildir. Örneğin Müslümanlar yeni fethettikleri bölgeleri farklı açılardan etkiledikleri gibi yeni karşılaştıkları kültürlerden de etkilenmişlerdir. Bu durumun farkında olan Hz. Ömer ise fetihlerin sınırlı kalması yönünde çaba sarf etmiştir. Bunu yaparken de sosyal değişim, sorumluluk bilinci, sınırların ve Müslümanların güvenliği ve fethedilen toprakların maddi açıdan yeter olması gibi hususları göz önünde bulundurmuştur. Ancak bu hassasiyetine rağmen gelişen şartlar Hz. Ömer'i fetihlere devam etmek zorunda bırakmış ve Müslümanların savaştığı iki büyük devlet geniş topraklara sahip olduğu için de bu süreç uzun zaman almıştır. Ayrıca söz konusu iki devletin yenilmesi büyük bir coğrafyayı savunmasız bırakmış ve Hz. Ömer bu sebeplerden dolayı fetihlere devam etmek zorunda kalmıştır.

Bu hızlı ve büyük fetih harekâtı birçok araştırmacının dikkatini çekmiş, gerek fetihlere dair müstakil gerekse Hz. Ömer dönemine ait genel çalışmalarda ilgili konu ele alınmıştır. Bir taraftan Hz. Ömer dönemi fetihlerini ana hatlarıyla konu edinen çalışmalar yapılırken[1] diğer taraftan belli bir bölgenin fethiyle yetinen çalışmalar ele alınmıştır.[2] Yine fethedilen bölgelerde İslâm dininin yayılması için yapılan faaliyetleri[3] ve fetihlerin meydana getirdiği değişimleri konu edinen çalışmalar da söz konusudur.[4] Ayrıca konuyu gerek tez gerekse makale şeklinde ele alan başka çalışmalar da mevcuttur.[5] Zikrettiğimiz bu çalışmaların ekseriyeti Hz. Ömer dönemindeki fetihlerin yapılış biçimleri ve etkileri konusuna değinmişlerdir. Bizim çalışmamızı diğerlerinden ayıran en önemli husus ise Hz. Ömer'in fetihleri sınırlandırma girişimini konu almış olmasıdır. Bu çalışmadaki amacımız Hz. Ömer'in fetihleri sınırlandırma isteğinin arkasında yatan nedenleri ortaya çıkarmaktır. Bu yönüyle çalışmamız diğer çalışmalardan ayrışmaktadır.

[1] Mehmet Akbaş, "Hz. Ömer Dönemi Fetihleri" (2018), 421-461.

[2] Ömer Sabuncu, "Hz. Ömer Döneminde (634-644) Beytülmakdis'in Fethi ve iskân", *Journal of İslamicjerusalem Studies* 21/3 (2021), 335-352; Cuma Karan, "Hz. Ömer Döneminde (13-23/634/644) Anadolu Fetihlerine Giden Yolda el-Cezire Futuhatı" (2018).

[3] Mehmet Akbaş, "Hz. Ömer Dönemindeki Fetihlerin Ardından Gerçekleştirilen Tebliğ Faaliyetleri (Irak-Suriye-Cezire-Mısır)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/12 (2011), 115-137.

[4] Hayri Erten, "Hz. Ömer Döneminde Sosyal Yapı ve Değişme", *Marife* 1/1 (2001), 175-193.

[5] Naim Eryiğit, *Hz. Ömer Dönemi Fetihlerinin İslam'ın Yayılışına Etkisi* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019); İsmail Köksal, *Hz. Ömer Dönemi Fetihlerinde Asabiyetin Rolü* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019); Rukiye Tosun, *Belâzüri ve İbn A'sem'e Göre Hz. Ömer Dönemi Fetihlerinin Değerlendirilmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).

1. Hz. Ömer Dönemine Kadar Fetih Hareketleri

1.1. Hz. Peygamber Dönemi Fetihleri

Hz. Muhammed 610 yılında vahye muhatap olmuş, peygamber olarak görevlendirilmesini müteakiben peyderpey inen ayetleri Mekkelilere tebliğ ederek İslam'ı yaymaya çalışmıştır. Mekke'deki on üç yıllık tebliğ faaliyetleri sayesinde Müslüman olanların sayısı belli bir oranda artmış ancak süreç tıkanma noktasına ulaşıp saflar iyice belirginleşmişti. İslâmiyet'in yayılması için yeni bir alana ihtiyacı vardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber Yesribliler ile görüşüp anlaşmış ve Mekke'deki Müslümanlar ile birlikte oraya hicret etmişti.[6] Müslümanlar açısından yeni bir sayfa açılmış olmakla birlikte sorunlar da başka bir evreye geçmiş bulunuyordu. Mesela Mekkeli müşrikler, Yahudiler ve Arap Yarımadası'ndaki diğer kabileler Müslümanlara karşı cephe almışlardı. Nitekim Mekkeli müşrikler ile yapılan üç savaşın sonunda Hudeybiye Barış Anlaşması imzalanmış, çatışma yerini sükûnete bırakmıştı.[7] Yahudiler ile yaşanan çatışmalar neticesinde, Benî Kaynuka ve Benî Nadir sürgün edilmiş, Benî Kureyza ise cezalandırılmış, neticede üç kabilenin devre dışı bırakılmasıyla Yahudilerin Medine'de sorun çıkarmalarına son verilmişti. Ancak bu defa da Yahudilerin meskûn olduğu Hayber, Müslümanlar için tehdidin yeni merkezi hâline gelmişti. Müşrikler ile yapılan Hudeybiye Barış Anlaşması sayesinde Müslümanlar Yahudi tehlikesini bertaraf etme imkânını elde ettiler. Hayber'in fethiyle başlayan süreç Mekke ve diğer şehirlerin alınmasıyla devam etti. Hz. Peygamber vefat ettiğinde Arap Yarımadası'nın büyük bir kesiminde hâkimiyet sağlanmıştı. Yine Hz. Peygamber döneminde Bizans ordusuyla karşı karşıya gelinmiş ve iki ordu arasında Mûte Savaşı cereyan etmişti.[8] Yine söz konusu devletin Medine'ye saldıracağı haberi üzerine de Tebük seferi düzenlenmişti.[9] Tebük her ne kadar Hz. Peygamber'in son seferi olsa da Allah Resûlü vefatına yakın Üsame b. Zeyd komutasında Mûte'nin bulunduğu bölgeye göndermek üzere bir ordu hazırlamış,[10] ancak ordu yola çıkmadan vefat etmişti.

Hz. Peygamber'in Mekke'yi fethetmesinden sonra Arap Yarımadası'nda iki yıllık süre zarfında hâkimiyet büyük oranda sağlanmıştı. Müslümanların yarımadaya hâkim olmasının önemli kazanımları olmakla beraber getirdiği bazı sorunlar da olmuştu. Örneğin ridde hadiselerinin en önemli sebeplerinden biri devletin sınırlarının hızlı bir şekilde genişlemesi ve büyük bir insan kitlesinin İslâm'a girmesindir. Her ne kadar kabileler topluca İslâm'a girip Müslüman olduklarını söyleseler de yeni girdikleri dini benimsemeleri kolay olmamıştı. Hz. Peygamber vefat ettiğinde Arap kabileleri Müslüman olduklarını bildirmelerine karşın henüz İslâm'ı içselleştirmemişlerdi.[11] Bu durum onların dinden çıkmasını kolaylaştırmış, yeni kurulan

[6] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matba't-i Mustafa el-Babî el-Halebî, 1955), 2/63; İbn Abdülber en-Nemrî Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed, *ed-Dürer fi'htisâri'l-megāzî ve's-siyer* (Kahire: Darü'l-Mea'rif, 1403), 75.

[7] Muhammed b. Ömer b. Vakıd es-Sehmî Vakıdî, *Kitâbü'l-Megāzî* (Beyrut: Darü'l-'Alemî, 1989), 2/611.

[8] Vakıdî, *Kitâbü'l-Megāzî*, 2/756; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ* (Beyrut: el-Kütüb-ü Sekafiyyetü, 1996), 1/317.

[9] Vakıdî, *Kitâbü'l-Megāzî*, 3/990; Ebu Kasım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed Suheylî, *er-Ravżü'l-ünüf* (Beyrut: Dar-ü İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2000), 7/383.

[10] Vakıdî, *Kitâbü'l-Megāzî*, 3/1117; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/641-642.

[11] Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi* (İstanbul: Ensar, 2014), 2/57.

devletin bekâ sorunu yaşamasına sebep olmuştu. Nitekim Hz. Ebû Bekir'in hilafet yıllarının büyük bir bölümü dinden dönen bu kabileleri yeniden itaat altına alma çabasıyla geçmişti.

1.2. Hz. Ebu Bekir Dönemi Fetihleri

Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm'ın ilk halifesi olarak biat alan Hz. Ebû Bekir ridde olaylarını bastırdıktan sonra fetih hareketlerine girişmişti. Onun döneminde Irak ve Suriye bölgelerinde eş zamanlı fetih hareketleri başlamıştı. Müsenna b. Hârise'nin Irak bölgesi fetihleri için Hz. Ebû Bekir'den yardım istemesi üzerine Hâlid b. Velîd bölgeye gönderilmiş,[12] kısa sürede Irak bölgesinde Hîre alınmış[13] ardından İslâm fetihleri Fırat'a dayanmıştı. Diğer taraftan Suriye'de dört koldan fetihler başlamış, İslâm ordularının ilerlemesi üzerine Bizans fetihleri durdurmak için bölgeye bir ordu göndermişti. Bazı İslâm tarihi kaynaklarında Ecnâdeyn bazı kaynaklara göre ise Yermük savaşı meydana gelmiş ve Müslümanlar Bizans ordusunu yenilgiye uğratmıştı.[14] Fetih haberi alındıktan kısa bir süre sonra ise Hz. Ebû Bekir vefat etmişti.

1.3. Hz. Ömer Dönemi Fetihleri

Hz. Ebû Bekir'den sonra ikinci halife olarak İslâm devletinin başına geçen Hz. Ömer, İslâm tarihinin en büyük fetih hareketlerinden birini gerçekleştirmiştir. Farslılar ile yapılan onlarca savaş neticesinde neredeyse bütün İran toprakları fethedilmişti. Bu bölgede İslâm orduları Horasan'a kadar uzanan fetihler gerçekleştirdi. Ayrıca büyük bir yüz ölçüme sahip Suriye, el-Cezire ve Mısır da İslâm topraklarına katılmıştı. Kısa bir süre zarfında İslâm devletinin sınırları çok büyük bir coğrafyayı içine almış oldu. Hz. Ömer döneminde İslâm devletinin sınırları kuzeyde Anadolu ve Hazar Deniz'i, doğuda Afganistan ve Çin sınırları, güneyde Nûbe, Kuzey Afrika'da ise Tunus'a kadar genişlemişti.[15] Hz. Ömer döneminde gerçekleşen fetihler baş döndürücü niteliktedir. Bu dönemde toprak genişlemesi beraberinde büyük bir demografik değişimi de getirmişti. Coğrafyanın genişlemesine paralel olarak nüfusun da arttığı bilinmektedir. Hz. Ömer'in dönemi dikkatlice incelendiğinde büyük fetihler gerçekleşmesine karşılık onun bu şekilde büyümeye mesafeli durduğu hatta fetihleri sınırlı tutmadan yana olduğu anlaşılacaktır. Hz. Ömer'i böyle davranmaya sevk eden sebeplerin değerlendirilmesi ise aşağıda ele alınacak olup çalışmamızın temel amacıdır.

2. Hz. Ömer'i Fetihleri Sınırlı Tutmaya Sevk Eden Nedenler

2.1. Sosyal Değişim ve Getirdiği Sonuçlar

İnsanlığın değişim süreci daimi olmakla beraber, yönü sürekli iyi veya kötü değildir. Bazen sosyal değişim kötüden iyiye doğru bazen de tam tersi olabilmektedir. Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderilmesinden sonra Arap Yarımadası'nda değişimin yönü olumlu olmuştur. O, birçok yönden insani değerlerden uzaklaşan bir toplumu ıslah etmeye çalışmış ve

[12] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî Vakıdî, *Kitabü'r-Ridde* (Beyrut: Darü'l-Ğarbî'l-İslamî, 1990), 221.

[13] Vakıdî, *Kitabü'r-Ridde*, 229; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Darü'l-Mektebeti'l-Hilal, 1988), 240.

[14] Ebû Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Mısır: Darü'l Marife, 1967), 3/393; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997), 2/328.

[15] Mustafa Necati Barış, "Hz. Ömer'in Yönetim Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi* 54 (2018), 122.

nihayetinde Medine'de erdemli bir toplum meydana getirmişti. Bu değişim halkasının bütün Arabistan'a hatta dünyaya yayılması temel amaç olarak görülmüştür. Gerek İslâmiyet'in insanlığa ulaşması gerekse siyasi nedenlerle başlayan fetihler büyük bir ivme kazanmış ve kısa sürede Arap Yarımadası Müslümanların egemenliğine girmişti. Ancak unutulmamalıdır ki, değişim uzun bir sürecin neticesinde gerçekleşmektedir. Nitekim Arabistan'ın kısa bir zaman diliminde kontrol altına alınması, burada yaşayan insanların hemen dönüşerek İslâmiyet'i benimsediği anlamına gelmemekteydi. Her ne kadar Hz. Peygamber İslâm devletinin egemenliğini kabul eden yerleşim yerlerine dini öğretmek üzere görevliler göndermişse de Medine dışındaki bölgelerde İslâm'ın kabulü ile Hz. Peygamber'in vefatı arasında kısa bir süre geçmişti. Bu zaman dilimi ise gerçekleşmesi muhtemel bir değişim ve dönüşüm için oldukça yetersizdi. Nitekim Hucurât Suresi bu realiteyi 14. ayette şöyle belirtmiştir: "Bedevîler, 'İman ettik' dediler. Şunu söyle: 'Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz. Bununla beraber Allah'a ve resulüne itaat ederseniz yaptığınız hiçbir şeyi boşa çıkarmaz; Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir." Bunun bir neticesi olacak ki, Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm'ın egemenliğini kabul eden yerleşim yerlerinin büyük çoğunluğunda ridde/irtidat hareketleri baş göstermiştir.

Hz. Ömer hem Hz. Peygamber hem de Hz. Ebû Bekir döneminin en yakın tanıklarından biriydi. Bu bağlamda dönüşüm yaşanmadan gerçekleşecek hızlı fetihlerin bazı sonuçlarının olacağının bilincindeydi. Mesela Müslümanların dünya nimetlerine kavuşması sonucu dini hassasiyetlerinde gevşeklik gösterebileceğinin farkındaydı. Zira Allah Resûlü ashabına şirke dönmelerinden korkmadığını ancak dünya nimetleri için birbirleriyle çekişmelerinden korktuğunu beyan etmişti.[16] Nitekim ilerleyen zamanlarda Hz. Peygamber'in bu korkusunu haklı çıkaracak birçok olumsuzluk ortaya çıktı. Bu bağlamda Abdurrahman b. Avf'ın şu itirafı oldukça manidardır: "Önce yoklukla imtihan edildik buna sabrettik, daha sonra varlıkla imtihan edildik ona sabredemedik."[17] Hilafet dönemine bakıldığında Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'in yolundan gitme ve onların yaşam biçimlerinden ayrılmama uğruna büyük bir çabanın içinde olduğu anlaşılacaktır. Söz konusu dönemde Müslümanlar fetihler sayesinde ciddi anlamda zenginliğe kavuşmuşlardı. Farklı bölgelerden büyük miktarda ganimet gelmekte ve çok kıymetli mallar ele geçirilmekteydi. Bütün bu zenginliklere rağmen Hz. Ömer, giyim-kuşamında ve yeme-içmesinde herhangi bir değişikliğe gitmemişti. Nimetlerin fazlalaştığını ve Halife'nin bu şekilde yaşamasının doğru olmadığını düşünen ashaptan bazıları ise kızı Hafsa'ya gidip babasının kendisini bu şekilde mağdur etmemesi gerektiği konusunda ondan destek almak istemişler ancak Hz. Ömer bu durumu öğrenince oldukça hiddetlenmişti.[18] Yine bir defasında deve kesip, Hz. Peygamber'in eşlerine biraz et gönderdikten sonra kalanını pişirip yemek üzere Müslümanları davet eden Hz. Ömer'den Abbas: "Her gün böyle yemek yapsan ve bizde yiyip sohbet etsek." diye bir talepte bulununca o da: "İki arkadaşım bir yol tuttu ben de onların yolunu tutacağım" diyerek bu talebi reddetmiştir.[19]

[16] Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Ṣaḥîḥu'l-Buḫârî* (Dımaşk: Dar-ü İbn Kesîr, 1993), 1/451.

[17] Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'* (Beyrut: el-Meclisü'l-'İlmî, 1983), 11/457. Not: Eser iki cilt olmakla beraber, Abdürrezak'ın Musannef'ine eklendiği için 10 ve 11. cilt olarak geçmektedir.

[18] Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf* (Beyrut: Darü'l-Fikir, 1996), 10/315.

[19] Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 10/341.

Hz. Ömer görevlilerinin de dünyaya fazlaca meyletmemeleri konusunda hassas davranmıştır. Çünkü atadığı kişilerin yaptıklarından yöneticinin büyük bir vebali vardır. Halife, Kudüs halkıyla anlaşma yapmak üzere gittiği zaman Câbiye'de ordu komutanlarının kendisiyle buluşmasını emretmişti. Hâlid b. Velîd üzerinde ipekli elbiseler giymiş olarak gelince Hz. Ömer atından inerek onlara taş atmaya başlamış ve: "Sizler ne çabuk görüşünüzden döndünüz? Karnınız doyalı ancak iki yıl olmuşken beni bu kılıkla mı karşılıyorsunuz? Allah'a yemin olsun, sizler böyle bir şeyi iki yüz yıl sonra yapmış olsanız bile sizi değiştirir, yerinize başkasını getiririm." diye söylenmişti. Kendisine: "Ey müminlerin emiri! Bunlar içleri doldurulmuş elbiselerdir ve üzerimizde silah var denilince; "(Madem öyle) iyi o zaman" diyerek sakinleşmişti.[20] Yine Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın Kûfe valisi iken kendisi için ihtişamlı bir ev yaptırdığını ve halkın söz konusu ev için "Sa'd'ın Sarayı" dediğini işitince, Muhammed b. Mesleme'yi kapıyı delmesi/yakması için göndermiş o da verilen görevi yerine getirmişti. Sa'd b. Ebî Vakkâs'a da saraydan çıkmasını, beytülmale yakın bir yere yerleşmesini emretmişti.[21] Hz. Ömer bu tavırlarıyla aynı zamanda valilerini dünyaya meyletmemeleri hususunda uyarmıştı. Hz. Ömer, Utbe b. Gazvân'a yazmış olduğu mektubunda, insanların Allah'a çabucak yöneldiklerini ancak karşılarına dünya malı çıkınca ona meylettiklerini söyleyerek kendisinden muradının dünya değil Allah olmasını istemiştir.[22]

Hz. Ömer valilerin gayrimüslim kadınlarla evlenmesini de hoş karşılaşmamıştır. Bu durumun ashabın ahlakı üzerinde olumsuzluklara neden olacağını düşünmüş, bu tür evliliklerin yapılmasını istememiştir. O, Medâin'e vali olarak atadığı Huzeyfe'nin ehl-i kitap bir kadınla evlendiğini öğrenince kendisinden onu boşamasını talep etmişti. Huzeyfe, Halife'den bunun sebebini sorduğunda, "Acem kadınları sözlerinde tasannu ehlidirler (yapmacık). Bunlarla evlenirseniz diğer işleriniz bundan olumsuz etkilenir." diyerek çekincesini ortaya koymuştur.[23] Hz. Ömer döneminde gerçekleşen fetihler neticesinde birçok cariye ele geçirilmiş ve haliyle bu kadınlardan birçok çocuk dünyaya gelmişti. Bu durum demografik yapı ve toplumsal değişim için büyük bir risk oluşturabilirdi. Nitekim Celûlâ Savaşı'nın sonunda çok sayıda cariye elde edilmesi ve Hz. Ömer'in: "Allah'ım, Celûlâ'da ele geçirilen cariyelerin çocuklarından sana sığınırım" demesi bu anlamda manidardır. Zira bu cariyelerden dünyaya gelen çocukların Sıffin Savaşı'na yetiştiği bilgisi kaynaklarda zikredilmektedir.[24] Yine Kûfe'deki değişimi farklı milletlerden kadınlarla evlenmeye bağlayan şu bilgi de dikkate değerdir: "Muaviye'nin emirliği döneminde Kûfe'ye uğrayan Dinar oradakilere şöyle seslenmiştir: "Ey Kûfeliler! Bize ilk uğrayan sizdiniz. Hayırlı insanlardınız. Ömer ve Osman döneminde de bu özelliğinizi korudunuz. Daha sonra değiştiniz ve dört kötü haslet aranızda yayıldı. Bunlar cimrilik, hilekârlık, ihanet ve darlıktır. Bunlar daha önce sizde bulunmuyordu. Sizi gözlemledim ve anladım ki bu özellikler anneleriniz tarafından size geçmiştir. Hilekârlık Nabatîlerden, cimrilik Farslardan, ihanet Horasanlılardan ve darlık Ahvazlılardan size geçmiştir."[25]

[20] Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 3/607; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/330.

[21] Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/47; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/354.

[22] Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 3/594.

[23] Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 3/588.

[24] Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend Dineverî, *el-Ahbârü't-tıvâl* (Mısır: Vüzeratü's-Sekâfeti ve'l-irşâdü'l-Kavmî, 1960), 129.

[25] Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/136.

Hz. Ömer, dünya nimetlerinin kıskançlık ve çekişmeye sebep olduğu kanaatini taşımaktaydı. Nitekim Celûla ve Hulvân'ın fethinden sonra ganimetlerin beşte biri başkent Medine'ye gönderilmiş, mescidde bulunan ve üstü örtülü olan ganimetler kendisine gösterilince, içindeki yakut, zümrüt ve mücevheratı gören Hz. Ömer ağlamaya başlamıştı. Ağlaması yerine şükretmesi gerektiği yönünde gelen uyarıya: "Allah'a yemin ederim ki bundan dolayı ağlamıyorum. Allah'a yemin ederim ki Allah bunları kime verdiyse onlar birbirlerini kıskanmış, birbirine kin beslemişlerdir. Allah, birbirini kıskananları da mutlaka birbirine düşürür." diyerek cevap vermişti.[26]

Hz. Ömer'in Müslümanları dünyevileşmeden koruma adına başka uygulamaları daha vardı. Kûfe şehrinin kurulması Halifenin emriyle gerçekleşmişti. Burada evler ilk başta kamıştan yapılmış, yangın çıkıp bütün evler yok olunca şehirde yaşayan halk kerpiçten ev yapmak için Halife'den izin istemişti. Hz. Ömer bu isteği kabul etmiş ancak şu uyarıyı yapmaktan da geri durmamıştır: "Yapabilirsiniz, fakat hiçbiriniz üç odadan fazla yapmasın. Binalarda uzunluk yarışına girmeyin. Sünnete riayet edin ki devlet elinizden gitmesin."[27]

Hz. Ömer, Medine'nin demografik yapısını korumak için de gayret sarf etmiştir. Zira dışarıdan gelecek kişilerin şehrin dokusu ve inancına etki edeceğinin bilincindeydi. Halife, ordu komutanlarına tıraş çağına (ergenlik çağına) gelmiş hiçbir gayrimüslimin kendilerine (Medine'ye) gönderilmemesini emretmişti. Hz. Ömer, kendisini hançerleyenin Ebû Lü'lüe olduğunu öğrenince, "Ben size hiçbir yabancıyı bize göndermeyin! dememiş miydim? Siz böylece bana galip geldiniz." demiştir.[28]

2.2. Müslümanların Güvenliği

Hz. Ömer yönetici olarak halkın ve ordunun güvenliğini öncelemekteydi. Komutanlarına da askerlerin güvenliği konusunda hassasiyet göstermeleri için talimat verirdi. Nitekim sefere çıkan Numan b. Mu'karrin'e bir mektup göndermiş ve uyması gereken bazı hususları şu şekilde hatırlatmıştı: "... Allah'ın izni ve yardımıyla yanındaki Müslümanlarla beraber harekete geç. Onları sarp yollardan geçirip de eziyet etme. Onları haklarından mahrum etme ki nankörlüğe yönelmesinler. Onları bataklık araziden geçirme. Zira benim için bir Müslüman yüz bin dinardan daha değerlidir."[29] Hz. Ömer'in askerlerin güvenliğini ön planda tuttuğunu gösteren diğer bir tedbir ise Hulvân'ın fethinden sonraki konuşmasında anlaşılmaktadır. Söz konusu zaferin haberi Hz. Ömer'e ulaştırıldığında, kaçan düşmanların takibi için de kendisinden izin talep edilmiş, Hz. Ömer ise İslâm ordusunun düşmanı takip etme talebine olumsuz yanıt vermiş ve kararının gerekçesini şöyle dile getirmişti: "Sevâd ile dağlık bölge arasında büyük bir seddin olmasını arzu ederdim. Böylelikle ne onlar bize gelsin ne de biz onların bölgesine gidebilelim. Bize ziraat alanı olarak Sevâd bölgesi yeter. Ben Müslümanların esenliğini ganimetlere üstün tuttum."[30]

---

[26] Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/30; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/348.

[27] Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/44; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/353-354.

[28] 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-Hanci, 2001), 3/324.

[29] Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/115.

[30] Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/28; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/347.

Hz. Ömer'in fethedilen yerlerle ilgili başka talimatlar verdiği de rivayet edilmektedir. Ahnef'in Merveyn ve Belh şehirlerini fethettiği haberi Hz. Ömer'e gelince, "Sakın nehri geçme bulunduğun yerde kal ve bununla yetin. Sakın nehri geçmeyin. Yoksa dağılırsınız." diye haber göndermiştir.[31] Yine Halife, Mukran'ın fetih haberini getiren Suhâr'a şehrin nasıl olduğu konusunda sorunca, "Düzlüğü olmayan dağlık bir mekân, suyu kıt, hurması kötü, düşmanı kahraman, hayrı az, şerri çoktur. Çok olan orada az, az olan da kayıptır." diyerek orayı tarif etmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer; "Vallahi bana itaat edildiği müddetçe oraya askerî harekât yapılmayacak." demiş ve ordu komutanlarına: "Tek bir askeriniz Mukrân'ı geçmeyecek ve nehre kadar olan yerlerle yetineceksiniz." diye talimat vermişti.[32]

Hz. Ömer döneminin önemli fetihlerinden olan Mısır konusunda rivayetler farklılık arz etmektedir. Rivayetlerin bir kısmında fetih emrinin bizzat Hz. Ömer tarafından verildiği ve bunun üzerine Amr ibn Âs'ın Mısır'ı fethettiği bilgisi aktarılmaktadır.[33] Başka rivayetlerde ise Amr ibn Âs'ın, Hz. Ömer'den Mısır'a sefer düzenlemek için izin istediği ancak Müslümanların başına bir şey geleceğinden çekindiği için Halife'nin bu teklife sıcak bakmadığı yönündedir. Hz. Ömer, Mısır'a sefer düzenlediğini duyunca Amr ibn Âs'a bir mektup göndermiş ve söz konusu mektup kendisine ulaştığında henüz şehre girmemişse geri dönmesini talep etmiştir. Mektubun içeriğini tahmin eden Amr ibn Âs, Mısır'a ait bir köye gelene kadar mektubu açmamıştı.[34] Farklı bir rivayette ise Hz. Ömer'in, Amr ibn Âs'a Mısır'a gitmesi için izin verdiği, aktarıldıktan sonra Hz. Osman'ın bunun Müslümanlar için tehlikeli bir durum olduğu uyarısı üzerine Amr'a Mısır'a girmediyse geri dönmesine dair bir mektup göndermişti.[35] Mısır'ın fethiyle ilgili rivayetler birlikte düşünüldüğünde Hz. Ömer'in güvenlik gerekçesiyle bu sefere istekli olmadığı sonucuna ulaşılabilir.

Hz. Ömer deniz seferlerine de Müslümanların can güvenliği gerekçesiyle mesafeli durmuş, Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'e uyarak ve gafil avlanmamak için deniz savaşını yasaklamıştır.[36] Ayrıca deniz seferlerine aşina olmaması ve Habeşlilerin Müslümanların sınırına tecavüz etmeleri üzerine deniz yoluyla gönderilen birliğin suda boğulması gibi sebeplerden ötürü Halife deniz seferlerine sıcak bakmamış ve bu hadise üzerine bir daha deniz seferi düzenlemeyeceğine dair karar almıştır.[37] Nitekim Muâviye Kıbrıs'a sefer düzenlemek için izin istediğinde Hz. Ömer'den ret cevabı almıştır.[38]

Hz. Ömer'in yeni yerleşim yerlerini kurarken de güvenlik endişesini ön plana çıkardığını görmekteyiz. Kaynakların aktardığı bilgiler ışığında bu endişe açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Müslümanlar Medâin'i fethettikten sonra burada ikâmet etmeye başlamışlar, ancak buranın havası kendilerine iyi gelmemiş, hatta renkleri değişmiş ve zayıflamışlardı. Hz. Ömer hallerini görüp bu durumun sebebini sorunca, onlar da Medâin'in

[31] Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/168.

[32] Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/182.

[33] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 210.

[34] Abdurrahman b. Abdullah b. Abdülhakim Ebûl-Kasım el-Mısrî, *Futuh-ü Mısır ve'l-Mağrib* (Mektebetü's-sekâifîyyeti'd-diniyeti, 1415), 77.

[35] Ebûl-Kasım el-Mısrî, *Futuh-ü Mısır ve'l-Mağrib*, 79.

[36] Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/80; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/361.

[37] Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/112.

[38] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 130.

havasının kendilerine iyi gelmediğini söylemişlerdi. Bunun üzerine Hz. Ömer yeni bir yerleşim yeri bulmalarını ve kendileriyle arasında herhangi bir su ya da köprünün olmamasını istemişti.[39]

2.3. Sorumluluk Bilinci

Hz. Ömer'in sorumluluk bilincinin üst düzeyde olduğu kaynakların verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. O, her daim halkın sorunlarıyla ilgilenmeye çalışmış, gece gündüz demeden onların ihtiyacını gidermek adına büyük çaba sarf etmiştir. Reayanın güven ve huzur içinde yaşayabilmesi için olağanüstü gayret sarf etmesine rağmen yöneticiliğin sorumluluğundan dolayı sürekli çekinmiştir. Onu ziyaret eden insanlar ile Hz. Ömer arasında geçen bazı konuşmalar onun hilafetten kaynaklı sorumluluk anlayışını ortaya çıkarmaktadır. Vefatına sebep olan yarayı aldıktan sonra Hz. Ömer evine götürülmüştü. Yaralı halifeyi ziyarete gelen halk onu övüp dua edince Hz. Ömer, "Beni halifelikle mi temize çıkarıyorsunuz? Resûlüllah ile birlikte oldum ve vefat ettiği zaman kendisi benden razıydı. Ebû Bekir ile arkadaşlık yaptım ve onu dinleyip itaat ettim. O da vefat ettiğinde benden hoşnuttu. Ben kendim için sadece bu hilafetin sorumluluğundan endişeleniyorum." diyerek karşılık vermiştir.[40] İnsanlar yanına gelip, onun Allah'ın kitabını uyguladığını, Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'in yolunu takip ettiğini, hakkı bırakıp başka bir yola sapmadığını söyledikten sonra, "Allah sana mükâfatların en hayırlısını versin" diye dua ettiler. Bunun üzerine Hz. Ömer: "Benim halifeliğime imreniyorsunuz! Vallahi onun hesabından ne alacaklı ne de borçlu bir şekilde kurtulmayı arzularım." diye karşılık vermişti.[41]

Hz. Ömer halife olarak kendini sadece insanların değil hayvanların haklarından da sorumlu hissetmiştir. Nitekim bir defasında şöyle demişti: "Muhammed'i hak peygamber olarak gönderene yemin olsun Fırat kenarında bir deve telef olursa korkarım ki Allah onun hesabını Ömer'in hane halkından sorar."[42] Benzer anlama gelecek bir başka bir rivayette ise Hz. Ömer elini devenin arkasına koyup: "Korkarım ki senden dolayı sorguya çekilirim" demiştir.[43]

Coğrafya genişleyip İslâm nüfusu arttıkça halifenin sorumlu olacağı insan sayısı da fazlalaşmıştır. Bunun neticesinde Hz. Ömer'in sorumluluğu da o oranda artmış ve Halife, kendisini devlet sınırları içinde yaşayan bütün vatandaşların sorunlarıyla ilgilenmek mecburiyetinde hissetmişti. Ahiret konusunda oldukça hassas olan Hz. Ömer'in muhtemeldir ki bu durum karşısında Allah'a nasıl hesap vereceği ile ilgili endişesi ve yükü artış göstermiştir. Nitekim Hz. Ömer'in şu sözü onun halka karşı sorumluluk bilincini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir: "Allah ömür verirse bir yıl boyunca halkla beraber olmak için seyahat edeceğim. Zira biliyorum ki insanların sorunları var ve bu meseleler hakkında bilgim dışında hüküm veriliyor. Ya yöneticiler o sorunları bana getirmiyorlar ya da onlar bana ulaşamıyorlar. Bundan dolayı Şam'a gideyim ve orada iki ay, sonra el-Cezîre'ye gideyim ve orada iki ay, akabinde Mısır'a gideyim ve orada iki ay, sonrasında Bahreyn'e gideyim ve orada iki ay, ardından Kûfe'ye gideyim

[39] Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/41; Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh* (Chalon: Matbaat-ü Bertrand, ts.), 5/175; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/350.

[40] İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *Kitâbü'l-Megâzî* (Riyad: Dar-ü İşbiliye, 1999), 446.

[41] İbn Ebi Şeybe, *Kitâü'l-Megâzî*, 449.

[42] Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/202-203.

[43] Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 10/338.

ve orada iki ay, sonra Basra'ya gideyim ve orada da iki ay kalayım. Vallahi böyle yapabilirsem çok güzel bir yıl olurdu.[44]

Hz. Ömer, halkın sorunlarına vakıf olmak için azamî çaba sarf etmiştir. Herhangi bir konuda şikâyet geldiği zaman sorunu çözme adına derhal birini görevlendirmiştir. Ayrıca Medine'ye dışarıdan gelen kimselere ordu komutanları ve valiler hakkında sorular sormuştur.[45] Bütün bunlara rağmen çabasının yetersiz olduğunu, sıkıntısından haberdar olmadığı insanlardan dolayı sorguya çekileceğine inanmıştır. Yukarıdaki serzenişi de bu anlayışını ortaya koymaktadır.

2.4. Fethedilen Toprakları Müslümanların Geçimi İçin Yeterli Bulması

İslâmiyet'in yayılmaya başladığı bölge olan Hicaz'da arazinin büyük oranda tarıma elverişsiz olması, su kaynakları ve yağışın sınırlı olmasından dolayı geçim sıkıntısı her zaman en büyük tehdit olmuştur. Hz. Peygamber, Mekkeli müşriklere İslâmiyet'i anlattığı zaman onlar, rabbinden kendileri için tarım arazisi açmasını ve Şam'ın ırmakları gibi su kaynaklarını bahşetmesini talep etmişlerdir. Yine müşrikler, tevhit inancını kabul etmeleri durumunda Kâbe'nin kutsiyetini kaybedeceği, Mekke'yi dinî amaçla ziyaret eden hacıların artık gelmeyeceğini böylece geçim kaynağı olan ticaretlerinin sekteye uğrayacağını belirtmişlerdir. Buna karşılık Hz. Peygamber kendisine iman etmeleri durumunda Bizans ve Sâsânî saraylarının kendilerinin olacağını bildirmiştir.[46]

Hicretten sonra Müslümanların geçim sıkıntısı devam etmiştir. Hayber'in fethiyle birlikte Müslümanlar nispeten ekonomik sıkıntılardan kurtulmuşlardır. Hatta Hz. Ömer'in, "Hayber'in fethine kadar karnımız doğru dürüst doymadı." dediği rivayet edilmektedir. Nitekim fetihler kanalıyla elde edilen ganimet ve araziler Müslümanlara farklı geçim vasıtaları temin etmiştir. Fethedilen bölgelerin Müslümanların geçimi için yeterli olduğunu düşünen Hz. Ömer daha da ileriye gidilmesini arzulamamıştır. Ahvaz ve çevresi fethedilince Halife'nin şöyle dediği rivayet edilir: "Farslılar ile aramızda ateşten bir set olmasını, böylece ne onların bizlere gelmesini ne de bizim onlara gitmemizi çok arzu ederdim."[47] Benzer ifadelerin Taberî tarafından şu şekilde rivayet edildiğini görmekteyiz: "Basra ehli için Basra toprakları ve Ahvaz yeterlidir. Dilerdim ki Farslılar ile aramızda ateşten bir dağ olsun da ne onlar bize ne de biz onlara ulaşalım!" Halife, Kûfe halkı için de şu ifadeleri kullanmıştır: "Dilerdim ki onlarla Farslılar arasında ateşten bir dağ olsa da ne onlar bize ne de biz onlara ulaşsak!"[48] Yine Horasan bölgesinin fetih haberi Hz. Ömer'e ulaşınca; "Bizimle bu bölge arasında ateşten bir denizin olmasını arzulardım." dediği rivayet edilmiş ve Halife daha sonra Ceyhun ırmağının geçilmemesi talimatını vermiştir.[49]

---

[44] Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/201-202.

[45] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/445; Syed Ismail al-Qudsy al-Qudsy Sharifah Hayaati, ", "Effective Governance in the Era of Caliphate `Umar Ibn Al-Khattab", *European Journal of Social Sciences* 18/4 (211M.S.), 620.

[46] Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshak, *Sîretü İbn İshâk, el-Mübtede' ve'l-meb'ass ve'l-megāzî* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1978), 236; Ömer Cide, "Hz. Peygamber'in Sasani ve Bizans'ı Hedef Göstermesi", *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2017), 15-16.

[47] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/361.

[48] Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/79.

[49] Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/168; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/415.

2.5. Sınırların Korunması

Bir bölgenin fethi kadar korunması da önem arz etmektedir. Ülkenin sınırları genişledikçe korunması zorlaşmaktadır. Bu durum İslâm fetihleri için de geçerlidir. Hz. Ömer farklı bölgeler için kendileri ile düşmanları arasında ateşten engellerinin olmasını istemesinin nedenlerinden biri sınırların korunması olmalıdır. Yine Hz. Ömer'in merkez ile yeni yerleşim yerlerinin arasında savunmanın zaafa uğramaması adına su engelinin bulunmamasını istemesi aynı hassasiyetin neticesi olarak gözükmektedir. Bir devletin sınır güvenliğinde zaaf varsa halkın güvenliğinin tehdit altında olduğu söylenebilir. Hz. Ömer halkın güven içinde olması için korunabilecek sınırlar içerisinde bulunması gerektiğinin farkındadır.

Rivayetlerden de anlaşılacağı üzere Hz. Ömer fetihlere karşı temkinli olmasına karşın, farklı cephelerde bu kadar büyük fetih organizasyonunun neden gerçekleştirildiği ele alınması gereken önemli bir husustur. Bundan dolayı çalışmamızın bundan sonraki kısmında konunun bu boyutunu ele almanın gerekli olduğu kanaatindeyiz.

3. Hz. Ömer Dönemi Fetihlerin Genişleme Sebepleri

3.1. Fetih Süreçlerinin Tamamlanması Zorunluluğu

İslâm fetihlerinin Hz. Peygamber ile başladığı, Hz. Ebû Bekir döneminde devam ettiğini daha önce belirtmiştik. Hz. Ömer de halife olduğunda kendisini bu fetih sürecinin içinde bulmuştu. Hicâz'da meskûn Arapları bölgenin dışına çıkarak dünya fatihleri hâline getiren ana faktör İslâmiyet'tir. Dinlerini yayıp dünyaya hâkim kılmak üzere başlatılan bu süreç Hz. Ömer dönemini de kapsamaktadır. Elbette fetihleri sürdüren ganimet gibi başka motivasyonlar da zamanla devreye girmiştir. Ancak Hz. Ömer, kontrol altında tutabileceği ve Müslümanların geçimini temin edecek büyüklükte arazilere sahip olduktan sonra fetihlerin daha fazla ilerlemesini arzulamamıştır. Bunun en önemli sebeplerinden biri de halkın ve askerlerin güvenliğini temin edebilmektir.

Hz. Ömer defalarca kendileri ile düşman arasında ateşten bir engelin olması yönündeki arzusunu dile getirse de yaşanan bazı gelişmeler fetihlerin devamını elzem hâle getirmiştir. Mesela Sâsânîler arasında önemli bir aileye mensup ve aynı zaman da komutan olan Hürmüzân birkaç defa emân almasına rağmen isyan etmiştir. Hz. Ömer, Hürmüzân'ın isyan girişimini Müslüman yöneticilerin verdikleri söze vefa göstermemeleri ve zimmîlere eziyet edilmesine yormuş, bundan dolayı kendi yöneticilerine kızmıştır. Bölgede görevli Ahnef b. Kays ise isyanların Müslümanların eziyet veya emânlarını bozma korkusundan kaynaklanmadığını belirterek sorunun kendisinin Fars topraklarında daha fazla ileriye gitmeyi yasaklamasından dolayı Fars Kralı'nın yakalanamamasıyla alakalı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca kralları yaşadığı müddetçe Sâsânîlerin ümitlerinin var olacağını ve savaşa devam edeceklerini, isyanların bitmesi onların ümidinin son bulmasıyla mümkün olacağını dile getirmiştir.[50] Ahnef b. Kays'ın görüşünü isabetli bulan Hz. Ömer de hicretin 17. yılında Müslümanlara İran'ın iç kesimlerini fethetme izni

[50] Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/89; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/370.

vermiştir.[51] Bu örnekten de anlaşığı üzere Hz. Ömer İran'ın iç taraflarına askerî sefer düzenlemek istememesine rağmen bunu yapmak zorunda kalmıştır.

3.2. Fethedilebilecek Büyük Bir Coğrafyanın Savunmasız Kalması

Müslümanların fethe giriştiği toprakların bir kısmı Sâsânî diğer kısmı ise Bizans devletinin egemenliği altında bulunuyordu. Bu iki devlet bölge hâkimiyeti adına İslâm fetihleri öncesinde on yıl içinde iki defa karşı karşıya gelmişlerdi. İlk savaşta Sâsânîler galip gelmişken, ikincisinde Bizans üstünlük kurmuştu. Bahse konu ettiğimiz savaşlar, her iki devleti de yıpratmıştı. Sonradan tarih sahnesine çıkacak ve bölgedeki hâkimiyeti ele geçirmek üzere onlarla savaşmak zorunda kalacak Müslümanlar için gerekli ortam oluşmuştu. İslâm orduları iki devletin hâkimiyetinde olan topraklara eş zamanlı fetih planı hazırlamıştı. Bizans'ın özellikle Ecnadeyn ve Yermük savaşlarında yenilgiye uğratılması Suriye topraklarının elden çıkmasına sebep olmuş, Mısır ve el-Cezire gibi bölgelerin de savunmasında zafiyetler ortaya çıkarmıştı. Nitekim Kudüs, Mısır ve el-Cezire bölgeleri kısa sürede Müslümanların egemenliğine girmişti. Bizans'ın karşılaştığı durumun benzerini Sâsânî devleti de yaşamıştır. Kaybedilen savaş ve akabinde yaşanan nufûz mücadelesi devletin gücünü iyice zayıflatmıştı. Dönüm noktası olan Kâdisiye savaşından bir yıl sonra başkent Medâin savaş olmaksızın alınmıştır. Askerler ve halk daha güvenli buldukları iç taraflara doğru göç etmiş, bu durumda birçok yerleşim yeri savunmasız kalmış ve nihayetinde birçok Sâsânî şehrinin fethi kolaylaşmıştır.

İslâm fetihlerini kolaylaştıran diğer bir etken ise verilen emânlar ve Müslümanların verdikleri sözlere uymalarıdır. Emânla fethedilen bölgelerin karşılaştıkları muamele diğer yerlerde de duyulunca savaşıp her şeylerini kaybetmek yerine can ve mal güvenliği ile inanç özgürlüğü temin eden bir anlaşma gayrimüslimlere daha cazip gelmiş olmalıdır. Bu durumun bazı bölgelerin savaş isteğini azalttığı söylenebilir.[52] Böylece Müslümanların nispeten rahat fethedebilecekleri büyük bir alan ortaya çıkmıştır.

Sonuç

Hz. Ömer dönemi büyük İslâm fetihlerinin gerçekleştiği bir zaman dilimi olmasına karşın onun kontrolsüz bir fetih harekâtına taraf olmadığı anlaşılmaktadır. Onun bu anlayışının altında ise birtakım sebepler yatmaktadır. Bu sebeplerden ilki Müslümanların daha fazla mal-mülke kavuşması neticesinde dünyevileşmesidir. Bu değişim sebebiyle Hz. Ömer'de Müslümanların ahirete yeteri düzeyde ilgi göstermeme endişesi oluştuğu, dünyalık makam ve mal için birbirleriyle çekişme korkusunun yattığı söylenebilir. Nitekim yukarıda da örneklerini verdiğimiz üzere Hz. Ömer bu endişe ve korkusunu defalarca ifade etmiştir. Onu fetihleri sınırlandırmaya sevk eden ikinci neden ise fethedilen yerleri Müslümanların geçimi için yeterli görmesi olduğu söylenebilir. Çünkü Müslümanların fethettiği yerler büyük bir coğrafyayı teşkil etmekteydi ve ona göre bu topraklar Müslümanların geçimi için yeterliydi. Hz. Ömer bu kanaatini değişik vesilelerle açık bir şekilde ifade etmiştir. Üçüncüsü, Halife'nin mesul olduğu nüfusun artması neticesinde halkın artan sıkıntılarını gideremeyeceğinden dolayı onlara karşı duyduğu sorumluluk bilincidir. Nitekim o, hilafetin sorumluluğundan dolayı hesabının zor

[51] Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/89; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/373.

[52] Ömer Cide, *İslâm Fetihlerini Kolaylaştıran Uygulama Emân* (Anakara: İlâhiyât, 2020), 151.

olacağını belirtmiştir. Hatta sorumlu olduğu topraklarda bir devenin haksız yere telef olmasından bile kendisine hesap sorulacağını beyan etmiştir. Dördüncüsü ise Müslümanların güvenliği için daha fazla maceraya atılmaması gerektiği fikri ve sınır güvenliğidir. Çünkü coğrafya genişledikçe sınırları korumak o nispette zorlaşmaktadır. Sınırların korunamaması durumunda halk zarar görebilir ve bu durumun baş sorumlusunun da kendisinin olacağı Hz. Ömer'in sözlerinden anlaşılmaktadır.

Hz. Ömer'in fetihleri sınırlı tutmak istemesine karşılık, fetihler büyük bir hızla devam etmiştir. Tezat gibi duran bu durumun kendine göre gerekçelerinin olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber döneminde başlayan fetihler Hz. Ebû Bekir döneminde devam etmiştir. Hz. Ömer de başlayan fetih harekâtını tamamlamak mecburiyetinde kalmıştır. Bununla beraber farklı vesilelerle kendileri ve düşmanları arasında ateşten engeller olmasını arzuladığını beyan etmiş, ancak gelişen şartlar onu fetihleri devam ettirmeye zorlamıştır. Zira mücadele içerisine girilen devletlerin hükmettikleri coğrafya tamamen ele geçirilmeden onların eski topraklarını geri alma ümitlerine son vermek mümkün değildi. Hz. Ömer'in fetihleri sürdürmesinin diğer bir sebebi ise Bizans ve Sâsânî devletlerinin yenilmeleriyle büyük bir coğrafyanın savunmasız kalmasıydı. Müslümanlar ciddi bir zorluk yaşamadan büyük fetihler gerçekleştirmişlerdir. Nitekim Kâdisiye Savaşı'ndan kısa bir süre sonra Sâsânî Devleti'nin başkenti savaşsız bir şekilde fethedilmişti. Hz. Ömer döneminde fetihlerin devam etmesinin bir başka sebebi de Müslümanların fethettikleri bölge halkına emân verip sözlerine sadık kalmalarından ötürü bölge halkları tarafından çok büyük bir dirençle karşılaşmamalarıdır.

Kaynakça | References

Akbaş, Mehmet. "Hz. Ömer Dönemi Fetihleri". program adı: Hz. Ömer Sempozyumu, Sivas, 2018.

Akbaş, Mehmet. "Hz. Ömer Dönemindeki Fetihlerin Ardından Gerçekleştirilen Tebliğ Faaliyetleri (Irak-Suriye-Cezire-Mısır)". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/12 (2011), 115-137.

Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*. İstanbul: Ensar, 10. Basım, 2014.

Barış, Mustafa Necati. "Hz. Ömer'in Yönetim Anlayışı". *Diyanet İlmî Dergi* 54 (2018), 121-148.

Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud. *Ensâbü'l-eşrâf*. Beyrut: Darü'l-Fikir, 1996.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Darü'l-Mektebeti'l-Hilal, 1988.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. 7 Cilt. Dımaşk: Dar-ü İbn Kesîr, 5. Basım, 1993.

Cide, Ömer. "Hz. Peygamber'in Sasani ve Bizans'ı Hedef Göstermesi". *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2017), 12-23.

Cide, Ömer. *İslâm Fetihlerini Kolaylaştıran Uygulama Emân*. Anakara: İlâhiyât, 1. Basım, 2020.

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

Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed, İbn Abdülber en-Nemrî. *ed-Dürer fi'htisâri'l-megāzî ve's-siyer*. Kahire: Darü'l-Mea'rif, 3. Basım, 1403.

Ebûl-Kasım el-Mısrî, Abdurrahman b. Abdullah b. Abdülhakim. *Futuh-ü Mısır ve'l-Mağrib*. Mektebetü's-sekâfîyyeti'd-diniyeti, 1415.

Erten, Hayri. "Hz. Ömer Döneminde Sosyal Yapı ve Değişme". *Marife* 1/1 (2001), 175-193.

Eryiğit, Naim. *Hz. Ömer Dönemi Fetihlerinin İslam'ın Yayılışına Etkisi*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *Kitâü'l-Megâzî*. Riyad: Dar-ü İşbiliye, 1. Basım, 1999.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ*. 2 Cilt. Beyrut: el-Kütüb-ü Sekafiyyetü, 1996.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matba't-i Mustafa el-Babî el-Halebî, 1955.

İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *Sîretü İbn İshâk, el-Mübtede' ve'l-meb'ass ve'l-megāzî*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1. Basım, 1978.

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-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997.

Karan, Cuma. "Hz. Ömer Döneminde (13-23/634/644) Anadolu Fetihlerine Giden Yolda el-Cezire Futuhatı". program adı: Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu, Sivas, 2018.

Köksal, İsmail. *Hz. Ömer Dönemi Fetihlerinde Asabiyetin Rolü*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-. *el-Bed' ve't-Târîh*. 6 Cilt. Chalon: Matbaat-ü Bertrand, ts.

Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi'*. 2 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-'İlmî, 3. Basım, 1983.

Sabuncu, Ömer. "Hz. Ömer Döneminde (634-644) Beytülmakdis'in Fethi ve iskân". *Journal of İslamicjerusalem Studies* 21/3 (2021), 335-352.

Sharifah Hayaati, Syed Ismail al-Qudsy al-Qudsy. "", "Effective Governance in the Era of Caliphate `Umar Ibn Al-Khattab". *European Journal of Social Sciences* 18/4 (211M.S.), 612-624.

Suheylî, Ebu Kasım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Ravżü'l-ünüf*. Beyrut: Dar-ü İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2000.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. Mısır: Darü'l Marife, 2. Basım, 1967.

Tosun, Rukiye. *Belâzüri ve İbn A'sem'e Göre Hz. Ömer Dönemi Fetihlerinin Değerlendirilmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Vakıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî. *Kitabü'r-Ridde*. Beyrut: Darü'l-Ğarbî'l-İslamî, 1990.

Vakıdî, Muhammed b. Ömer b. Vakıd es-Sehmî. *Kitâbü'l-Megāzî*. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-'Alemî, 3. Basım, 1989.

Mütenebbî'nin Uğâlibu fîke'ş-Şevka Kasidesinin Tema ve Edebi Sanatlar Açısından Tahlili

Adnan Arslan
0000-0002-3989-6612 | adnan.arslan@bilecik.edu.tr
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye
ROR ID: 00dzfx204

İrfan Kaya
0000-0002-6169-2202 | irfan.kaya@bilecik.edu.tr
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye
ROR ID: 00dzfx204

Öz

Mütenebbî, sanat ve zekâ ile ördüğü özgün anlam dünyası sayesinde Arap şiir tarihinin en çok anılan, belki de en etkili şairlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Şairin dil işçiliğindeki mahareti hem klasik şiir geleneğini yaşatması hem de onu dönüştürerek özgün bir edebî şahsiyet inşa etmesi bakımından dikkat çekicidir. Onun edebî kariyerinde zirveye ulaştığı dönem, kuşkusuz Hamdânî Emiri Seyfüddevle'nin sarayında geçirdiği yıllardır. Bu dönemde kaleme aldığı kasideler, geleneksel anlamda birer methiye olmanın ötesine geçerek şairin kişiliğini, dünya görüşünü ve sanatsal üslubunu ortaya koyan metinler hâline gelmiştir. Ancak bu parlak döneminin ardından Mütenebbî, siyasi ve şahsi nedenlerle Halep'ten ayrılarak Mısır'da Kâfûr el-İhşîdî'nin himayesine girmiştir. Mısır dönemine ait şiirlerinde şairin derin bir iç gerilimle boğuştuğu görülmektedir. Kâfûr'a yazdığı methiyeler, dış görünüşte övgü içerse de satır aralarında sitem, hayal kırıklığı ve alaycı bir tonda ima edilen iğnelemeler barındırmaktadır. Bu nedenle, söz konusu şiirler samimiyet açısından tartışmalı kabul edilmekte; ancak edebî sanat düzeyi bakımından önceki dönem kasideleriyle aynı estetik düzeyi koruduğu da gözlemlenmektedir. Mütenebbî'nin Kâfûr dönemine ait şiirleri üzerine yapılan çeşitli çalışmalar bulunsa da bu döneme ait *Uğâlibu fîke'ş-Şevka* kasidesinin edebî tahliline odaklanan müstakil ve tematik açıdan derinlikli bir çalışmanın eksikliği dikkat çekmektedir. Oysa bu kaside, Mütenebbî'nin Kâfûr'a yönelik şiirsel söylemi içinde önemli bir yer tutmakta; içerdiği sanatsal ve düşünsel unsurlar bakımından kapsamlı bir çözümlemeyi hak etmektedir. Bu makale, adı geçen boşluğu doldurma amacıyla kaleme alınmış; kasideyi tema, retorik yapı ve şiirsel sanatlar açısından çok yönlü biçimde ele almıştır. Çalışmada öncelikle kasidenin temel motifleri, anlam katmanları ve klasik Arap edebiyatındaki konumu analiz edilmiştir. Mütenebbî'nin söz konusu metindeki dil ve üslup tercihleri istiare ve teşbih gibi beyân sanatlarıyla birlikte değerlendirilmiş; ayrıca kasr, takdim-te'hîr, hazf-zikr, marifelik-nekrelik gibi meânî ilmine dair yapılar üzerinden şiirin söylem derinliği çözümlenmiştir. Bu yönüyle çalışma, şiirin yüzeydeki estetik yapısının ötesine geçerek, söylem arkasındaki psikolojik, sosyal ve siyasal bağlamlara da dikkat çekmektedir. Kaside, aynı zamanda hikemî boyutuyla da öne çıkmaktadır. Şairin birey-toplum ilişkisine, dostluk ve düşmanlığa, samimiyet, haset ve dünyevî hırslara dair yaptığı özlü tespitler; onun gözlem gücünü, içsel derinliğini ve edebî ustalığını yansıtmaktadır. At ve savaş tasvirleri ise hem klasik kaside geleneğine bağlılık hem de şiirsel imgelerin güçlü bir estetik çerçevede işlendiğini gösteren başarılı örneklerdir. Özellikle at tasvirlerinde sembolik düzeyde hem kahramanlık hem de yalnızlık duygusu yansıtılmakta; savaş sahnelerinde ise canlı imgeler, ses uyumları ve ritmik yapı ile dramatik bir atmosfer inşa edilmektedir. Makalenin ulaştığı temel bulgulardan biri şudur: *Uğâlibu fîke'ş-Şevka* kasidesi yalnızca bir övgü şiiri değildir; aynı zamanda şairin iç dünyasındaki çelişkileri, siyasî beklentilerini, kırgınlıklarını ve sanatı aracılığıyla ifade ettiği eleştirilerini yansıtan çok katmanlı bir metindir. Fahr/iftihâr beyitlerinde şair, memdûhunu överken kendini de bir sanat otoritesi olarak konumlandırmakta; sitem ve iğneleme ile örülü

beyitlerde ise edebî nezaketi aşmadan, sanat yoluyla güçlü bir eleştirel dil kurmaktadır. Bu yönüyle kaside, klasik Arap şiirinin tematik zenginliğini ve Mütenebbî'nin şiirindeki entelektüel derinliği ortaya koyan çarpıcı ve örnek bir metin olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagatı, Abbasi Şiiri, Mütenebbî, Kâfûr, Uğâlibu fîke'ş-Şevka

Atıf Bilgisi

Arslan, Adnan – Kaya, İrfan. "Mütenebbî'nin Uğâlibu fîke'ş-Şevka Kasidesinin Edebi Sanatlar Açısından Tahlili". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 825-848. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1681583

Geliş Tarihi	22.04.2025	
Kabul Tarihi	13.07.2025	
Yayım Tarihi	15.09.2025	
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme	
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin	
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr	
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	
Yazar Katkı Oranları	Araştırmanın Tasarımı	1. Yazar - %50 / 2. Yazar - %50
	Veri Toplama	1. Yazar - %50 / 2. Yazar - %50
	Araştırma-Veri Analizi-Doğrulama	1. Yazar - %50 / 2. Yazar - %50
	Makalenin Yazımı	1. Yazar - %50 / 2. Yazar - %50
	Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi	1. Yazar - %50 / 2. Yazar - %50
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.	

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology 12/2 (September 2025), 825-848 | Research Article

Thematic and Literary Analysis of Al-Mutanabbi's Ode "Ughālibu fīka al-Shawq" from the Perspective of Rhetorical Devices

Adnan Arslan
0000-0002-3989-6612 | adnan.arslan@bilecik.edu.tr
Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Bilecik, Türkiye
ROR ID: 00dzfx204

İrfan Kaya
0000-0002-6169-2202 | irfan.kaya@bilecik.edu.tr
Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Bilecik, Türkiye
ROR ID: 00dzfx204

Abstract

Al-Mutanabbī is regarded as one of the most frequently cited and perhaps most influential poets in the history of Arabic poetry, thanks to his unique world of meaning woven with art and intellect. His mastery in linguistic craftsmanship is remarkable not only for preserving the classical poetic tradition but also for transforming it and establishing a distinctive literary persona. The peak of his literary career was undoubtedly during his years at the court of Sayf al-Dawla al-Hamdānī. The odes he composed during this period went beyond conventional panegyrics, becoming texts that reflected the poet's personality, worldview, and artistic style. However, following this illustrious period, al-Mutanabbī left Aleppo for political and personal reasons and entered the patronage of Kafūr al-Ikhshīdī in Egypt. His poems from the Egyptian period reveal an intense inner conflict. Although on the surface they contain praise, the poems addressed to Kafūr also exhibit undertones of disappointment, satire, and veiled criticism. Therefore, these poems are often considered questionable in terms of sincerity, yet it is widely accepted that their literary and artistic quality remains on par with those from his earlier period. While there are numerous studies on al-Mutanabbī's poetry during the Kafūr period, a focused and in-depth analysis of the ode *Ughālibu fīka al-Shawq* has been lacking. This particular poem occupies a key position within the poet's discourse toward Kafūr and merits a thorough examination due to its rich artistic and intellectual layers. This article aims to fill that gap by analyzing the ode from multiple perspectives, including thematic structure, rhetorical style, and literary devices. The study first analyzes the key motifs, semantic layers, and the poem's place within the corpus of classical Arabic poetry. The poet's choices in language and style are looked at through techniques like metaphor (istiʿārah) and simile (tashbīh), while ideas from maʿānī theory—like qasr (restriction), taqdīm-taʾkhīr (inversion), ḥadhf-dhikr (omission-mention), and how definiteness and indefiniteness are used—are studied to uncover deeper meanings." could be better. His portrayals of horses and battle scenes are successful examples that both maintain the classical qaṣīda structure and exhibit powerful poetic imagery. Particularly in his depiction of horses, themes of heroism and solitude are evoked through layered symbolism, while the battle imagery is marked by dynamic visuals, phonetic harmony, and rhythmic energy, creating a dramatic atmosphere. One of the central findings of the article is that *Ughālibu fīka al-Shawq* is not merely a panegyric; it is a multifaceted text that conveys the poet's internal contradictions, political ambitions, and disappointments while serving as a vehicle for his critical expression. In the fakhr (boasting) couplets, the poet exalts himself as an unrivalled literary authority even as he praises his patron; in other lines, he delicately constructs a powerful tone of satire and reproach, without violating the rhetorical decorum of a courtly poem. In this sense, the ode is not only a reflection of

the thematic richness of classical Arabic poetry but also a compelling example of the intellectual and artistic depth characteristic of al-Mutanabbī's literary genius.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Abbasid Poetry, al-Mutanabbi, Kâfur, Ughālibu Fīka al-Shawq

Citation:

Arslan, Adnan – Kaya, İrfan. "Thematic and Literary Analysis of al-Mutanabbi's Ode "Ughalibu fîka al-Shawq" from the Perspective of Rhetorical Devices". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 825-848. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1681583

Date of Submission	04.22.2025	
Date of Acceptance	07.13.2025	
Date of Publication	09.15.2025	
Peer-Review	Double anonymized / Two External	
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.	
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.	
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin	
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr	
Conflicts of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.	
Author Contribution Rates	Conceptualization	1st Author – 50% / 2nd Author – 50%
	Data Curation	1st Author – 50% / 2nd Author – 50%
	Investigation-Analysis-Validation	1st Author – 50% / 2nd Author – 50%
	Writing	1st Author – 50% / 2nd Author – 50%
	Writing-Review & Editing	1st Author – 50% / 2nd Author – 50%
Grant Support	The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.	
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.	

Giriş

Arap edebiyat tarihinde sadece bir şair değil, aynı zamanda nazirsiz bir edebi deha olarak anılmayı fazlasıyla hak eden Mütenebbî, emsalleriyle kıyaslanamayacak nitelikte bir üne kavuşmuştur. Bugün Arap dünyasında Mütenebbî o kadar rağbet görmüştür ki şairin ismi, Bağdat'ta bir cadde, Riyad'da bir park, Abu Dabi'de bir kolej, Doha'da bir kırtasiye, Dubai'de bir kitapçının tabelasında karşımıza çıkar. Bu denli şöhrete nail olmasında kuşkusuz kendisi ve şiiri hakkında yapılan yorumların büyük payı vardır. Zira Arap şiir eleştiri tarihinde otorite kabul eden isimlerin Mütenebbî divanına atfettikleri değer, Araplar nezdinde şair lehinde büyük bir tasdik addedilmiştir. Örneğin, şairin divanı üzerine şerh kaleme alan Vâhidî'ye (ö. 468/1076) göre Mütenebbî, kendisinden önce hiçbir şairin ulaşamadığı zarif ve özgün anlamların sahibiydi. Müellif, şairin "peygamberlik iddiasında bulunan" manasındaki lakabına göndermede bulunan şu beyti aktararak kendisini şöyle takdir etmiştir:

هو في شعره نبي ولكن ظهرت معجزاته في المعاني

Şiirlerinde adeta bir peygamberdir o; fakat mucizeleri anlamlarda ortaya çıkmıştır.[1]

İlmi yönünün omurgasını tefsire dair eserlerin oluşturduğu Vâhidî'nin Mütenebbî divanına hatırı sayılır ilmi derinlikte bir şerh ile katkıda bulunması ve yukarıda aktarılan beyti de teyit mahiyetinde aktarması şair lehinde çok güçlü bir tasdik olduğu söylenebilir. Diğer taraftan Mütenebbî divanının anlam yönünden son derece zengin olduğu görüşünü paylaşan sadece Vâhidî değildir. Arap şiir eleştiri tarihinde müstesna bir mevkide bulunan Ziyâeddin İbnü'l-Esîr de (ö. 637/1239) Mütenebbî ismini, Ebû Temmâm ve Buhtürî ile zikrederek bu üçünü şiirin Lât, Uzzâ ve Menât'ı olarak nitelendirmekte bir beis görmemiştir.[2]

Mütenebbî, öyle güçlü bir şair kimliğine ve edebî kudrete sahiptir ki sadece şiirleriyle dahi kişilerin tarihsel imajını şekillendirebilmiştir. Onun ünü, sadece dil işçiliğiyle sınırlı kalmamış; aynı zamanda kamuoyu algısını yönlendirecek ölçüde bir tesire sahiptir. Bu durumun en bariz örneği, Kâfûr el-İhşîdî'nin (ö. 357/968) şahsında görülmektedir. Gerçekte Kâfûr, Mısır'da tarım, ticaret, mimari ve sanayi gibi pek çok alanda ciddi reformlar gerçekleştirmiş, ülkesine refah ve istikrar getirmiş başarılı bir yöneticidir. Ne var ki Mütenebbî, dört yıl yanında kaldıktan sonra hayal kırıklığına uğrayarak onu terk etmiş ve ardından kaleme aldığı sert hicivlerle Kâfûr'un tarihsel imajını neredeyse tek başına olumsuzlaştırmıştır.[3] Benzer şekilde, Seyfüddevle'nin (ö. 356/967) bir savaşı kaybetmesi üzerine Mütenebbî, bu yenilgiyi askerlere yükleyerek üslubundaki maharetle sanki savaşı emir kazanmış gibi bir anlatı kurabilmiştir.[4] Bu iki örnek, Mütenebbî'nin sadece bir şair değil, aynı zamanda kamusal algı ve tarihsel bellek inşasında etkili bir figür olduğunu, hatta kendi döneminde bir tür "edebî otorite"ye dönüştüğünü açıkça göstermektedir.

---

[1] Ebü'l-Hasen Alî el-Vâhidî, Şerhû Dîvâni'l-Mutenebbî (Beyrut: Dâru Beyrût, 1419/1999), 1/79.

[2] Ebü'l-Feth Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, el-Meṣelü's-sâʾir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâʿir, thk. Ahmed el-Hûfî (Kahire: Dâru Nahda, ts.), 3/226.

[3] Rabaa Abdulsalam Saleem Al Majali, "Kafur between Poetry and History", *Journal of Language and Linguistic Studies* 18/1 (2022), 848-859.

[4] M. Y. Al-Mallah, "A Victory Celebration after a Military Defeat? Al-Mutanabbī's 'Ayniyyah of 339/950", *Journal of Arabic Literature* 40/1 (2009), 107-128.

Mütenebbî divanı üzerine kaleme alınan şerhlerin yüz civarında olduğu söylenmektedir.[5] Mübalağadan gayet uzak olan bu sayı, Vâhidî'nin Mütenebbî şiirlerindeki anlam zenginliğine işaret eden tespitini teyit etmektedir. Diğer taraftan şair, Arap şiir eleştirisi alanının klasik eserlerinde de saygın bir konuma sahiptir. Onlara göre şair, tüm edebiyat âlemini şiirleriyle dolduran, şöhretiyle meşgul eden bir nadire-i fıtrattır.[6] Kendisi, ortaya attığı ve sistemleştirdiği nazım teorisiyle belagat dehası kabul edilen Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) en çok takdir ettiği ve eserlerinde şiirleriyle en çok istişhâdda bulunduğu bir söz ustasıdır.[7] Dil, şiir ve belâgat alanında klasik dönem müelliflerinin tabi olarak tamamı Mütenebbî önünde saygıyla eğilmez. Şairin divanını adeta yerden yere vuran, nahiv ve lügat açısından onun şiirlerini hakarete varan ağır ifadelerle eleştirenler de olmuştur. Ancak bu eleştiriler dahi dolaylı yoldan şairin göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir edebi seviyeye nail olduğunun da bir göstergesi olmuştur. Şaire yönelik eleştiriler Arap edebiyat tarihçisi İhsan Abbâs'ın da (1920-2003) belirttiği gibi kendisinin büyüklüğüne işaret eden güçlü bir karine olarak kabul edilmelidir. Burada Abbâs'ın yorumuna kulak vermek yerinde olacaktır:

> Mütenebbî'nin şiirini itibarsızlaştırmak isteyen hasımlar, bunu onun şahsına duydukları kinden dolayı kibri ve üstünlük taslamasına bir intikam olarak yapmak istediler. Bu nedenle en büyük gayretleri, onun şiirinin "başkalarının anlamlarından derlenmiş bir yamalı bohça" olduğunu ispat etmeye yönelmişti. Öte yandan, onu destekleyenler açısından bakıldığında, ellerindeki eleştiri araçları Mütenebbî'nin edebiyat sahnesine getirdiği yeniliğe uygun bir seviyeye ulaşmamıştı. Dolayısıyla onlar da ya hayranlıklarını şaşkınlıkla ifade etmekle ya şiirindeki anlamları açıklamakla ya da giriş ve sonuç bölümlerinin güzelliği gibi biçimsel yönler etrafında dolanmakla yetindiler. Ancak hem taraftarları hem de muhalifleri Mütenebbî'nin "küçük bir şair" olmadığında hemfikirdiler. Bu yüzden denilebilir ki, Mütenebbî üzerine yapılan eleştirilerin büyük kısmı, esasen şairin kişiliğine yönelik bir saldırıydı; şiir bu kişiliğe ulaşmak için bir araçtı. Bu eleştiriler, adalete başvurmak istediklerinde ise, yeni bir olguyu incelemek için eski yöntemlere başvurmak zorunda kaldılar. Ancak inkâr edilemez ki, hicrî dördüncü yüzyılda ve sonrasında yapılan edebî eleştiriler hiçbir konuya Mütenebbî ve şiiri kadar yoğun bir şekilde eğilmemiştir. Eleştirmenler, bu şiirsel vakıanın büyüklüğünü hissedemeseydi, bu denli derin bir etki ve yankı da doğmazdı.[8]

Klasik dönem Arap şiir eleştiri tarihinde hak ettiği yeri bulan Mütenebbî, günümüzde yapılan akademik çalışmalarda da benzer bir ilgiye mazhar olmuştur. Şairin divanı üzerine Arap dünyası başta olmak üzere Batı üniversitelerinde yüzlerce akademik çalışma kaleme alınmıştır. Bu çalışmaların künye bilgilerini cem eden bibliyografik bir çalışma dahi bir makalenin bilimsel sınırlarını zorlayacak kemiyettedir. Zira İslami ilimler ve Arap dili-edebiyatı başta olmak üzere sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında yazılmış yüksek lisans, doktora tezleri ve akademik makaleleri bünyesinde barındıran zengin dijital araştırma platformu Dâru'l-Manzûme'de yapılacak bir "Mütenebbî" aramasında, şaire dair bin beş yüzden fazla çalışma listelenmektedir.

---

[5] İsmail Durmuş, "Mütenebbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 32/198.

[6] Ebû Alî el-Hasen b. Reşîḳ el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî, *el-ʿUmde fî meḥâsini'ş-şiʿr ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1401/1981), 1/100.

[7] Abdülkāhir el-Cürcânî, *Delâʾilü'l-iʿcâz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1996, ts.), 1/497, 499, 564.

[8] İhsân Abbâs, *Târîhu'n-nakdîl-edebî* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983), 253.

Mütenebbî ve divanıyla ilgili yazma eserler, kitaplar ve makaleleri konu edinen, Korkîs Avvâd ve Mîhâîl Avvâd imzalı 1977 tarihli bibliyografik çalışma, 127 sayfalık önemli bir başvuru kaynağıdır.[9] İsmail Durmuş'un da belirttiği gibi, 1977 yılının üzerinden geçen yaklaşık 50 yıllık süre içerisinde yapılan serbest edebiyat yazıları ve akademik çalışmalar da bu listeye eklenecek olursa, şairin Arap düşünce ve kültür dünyasındaki sarsılmaz mevkii, hem ilmî üretimle hem de edebî hayranlıkla pekiştirilen müstesna bir konum olarak daha da belirginleşmektedir.

Bu çalışmada, Mütenebbî'nin Kâfûr el-İhşîdî'ye tahsis ettiği bir methiye kasidesi başta anlam zenginliği olmak üzere edebi sanatlar açısından tahlil edilecektir. Konumuza geçmeden önce Mütenebbî'nin hayatı ve şairliği hakkında bilgi vermeye gerek olmadığı kanaatimizi ifade etmek istiyoruz.[10] Bu konuda zaten literatürümüzde çok sayıda çalışma mevcuttur. Bu yüzden ilgili çalışmalara atıfta bulunmak yeterli olacaktır.[11] Şairin sadece Kâfûr dönemi şiirlerini inceleyen çalışmalar da mevcuttur.[12] Ancak şairin bu dönemde söylediği beyit sayısı bakımından orta uzunlukta (47 Beyit) bir kasidesi müstakil bir çalışmada ayrıntılı olarak incelenmemiştir.

1. Kasideye Genel Bir Bakış

İlim ve sanatın güçlü himayecileri olan İhşîdîlerde yalnızca yönetici pozisyonunda olan Kâfûr değil, aynı zamanda sarayındaki vezirler ve diğer üst düzey yöneticiler de şairler, dilbilimciler ve diğer entelektüel figürler için verimli bir ortam sağlamışlardır. Dolayısıyla Mütenebbî gibi büyük bir şair Fustat'a geldiğinde, ünü o kadar yayılmıştır ki hem dostları hem de rakipleri onun edebi kudretine saygı göstermek zorunda kalmışlardır. Şair, İhşîdî sarayının diğer şairlerinden belirgin bir şekilde ayrılarak, özellikle hamaset şiirindeki ustalığı ile öne çıkmıştır. Fustat'ta Halep'teki geleneklerini sürdürerek, şiirleri üzerine derinlemesine yorumlarını paylaşan bir çevre oluşturmuş bu çevre, Endülüs ve Kuzey Afrika'daki şairler ve âlimler için bir tür hac rotası içerisinde uğranan yerlerden biri haline gelmiştir. Böylelikle Mütenebbî'nin şiiri Müslüman Batı'ya taşınmış, onun edebi mirası Arap şiirinin tarihinde önemli

[9] Korkîs Avvâd - Mîhâîl Avvâd, "Râidu'd-dirâse ´an ebhâs Ebi't-Tayyib el-Mutenebbî", *el-Mevrid: Mecelletun Turâsiyyetun Fasliyye* 3/1 (1977), 263-390.

[10] Şairin hayatı hakkında ayrıntı için bk. Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ şebete bi'n-naḳl evi's-semâʿ ev eşbetehü'l-ʿayân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 1/123; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 12/247; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîḫu Baġdâd*, thk. Mustafa Abdülkâdir ´Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1998), 4/326; Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî, *Ebü'ṭ-Ṭayyib el-Mütenebbî ve mâ lehû ve mâ ʿaleyh*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Mektebetu Huseyn et-Ticâriyye, ts.), 66; Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilazîz b. el-Hasen el-Kādî el-Cürcânî, *el-Vesâṭa beyne'l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: Matbaatu Îsâ el-Bâbî, ts.).

[11] İlgili çalışmalar için bk. Şirin Gökkaya, *el-Mütenebbî'nin Şiirlerinde Yaşam Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Dursun Hazer, "el-Mutenebbî'nin Şiirinde Humma Tasvîri", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003), 17-36; Esat Ayyıldız, "el-Mutenebbî'nin Seyfüddevle'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 497-518; İbrâhîm Nâcî, "Arap Şiirinin Önde Gelen İki Şairi; el-Maʿarrî ve el-Mutenebbî'nin Mukâyesesi". çev. Osman Düzgün, *Nüsha* 12/35 (2012), 131-144; Abdurrahman Özdemir, "el-Mütenebbî'nin Şiirinde Maraş", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 159-18; Muhammed Mahmut Olçun, "Klasik Arap Şiirinde Methiyenin Gelişimi", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 29 (Aralık 2022), 32-62; Muhammed Mahmut Olçun, *Hilâfet Dönemi Endülüs Şiirinde Methiye* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı, Arap Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, 2022).

[12] Örnek çalışmalar için bk: İbrahim Esîkâr, "Suhriyyetu' d-Tedât ve' l-mufârakati' l-mecâziyye fî Kâfûriyyâti' l-Mutenebbî" *Mecelletu Alâmât* 40 (2013), 133-141; İbrâhîm Sâlihî, *et-Taʿrîd fî medâihi ' l-Mutenebbî ' l-Kâfûriyye* (Biskra: Muhammed Khider Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008-2009).

bir etki yaratmış ve sonraki nesillerin şiir anlayışını şekillendiren temel bir referans noktası olmuştur.[13]

Mütenebbî'nin Fustât yıllarında Kâfûr'a hitaben kaleme aldığı şiirler, sayıca Seyfüddevle hakkında yazdıklarından daha azdır; ancak içerik bakımından oldukça zengin ve çeşitlidir. Bu şiirlerde şair, bir taraftan Kâfûr'u methetmiş, ona ümit bağlamış, birtakım vaatlerde bulunmuş ve cömertliğine mazhar olmak istemiş, diğer taraftan ise derin bir hüzün, umutsuzluk, korku ve tedirginlik duygularını ifade etmiştir. Zaman zaman Seyfüddevle'ye imalı sözlerle göndermelerde bulunmuş, onu hem özlem hem de sitemle anmış; hatta bu sitem yer yer açık bir eleştiriye dönüşmüştür.[14] Mütenebbî'nin Mısır'da kaldığı süre boyunca en çok ustalık sergilediği ve kendini gösterdiği sanat dalı, şiirdeki musiki yani ahenk unsurudur. Burada öyle yeni tınılara ulaşmıştır ki, belki de şiir hayatının başka dönemlerinde böylesine başarılı örnekler ortaya koyamamıştır. Kâfûr'a yazdığı övgü ya da yergi şiirlerinden, Ebû Şücâ' Fâtik (ö. 350/961) için kaleme aldığı methiye ya da mersiyelere kadar neredeyse her kasidesinde bu musikî tını hissedilir. Ayrıca bu dönemde, uzun süredir devam ettirdiği alışıldık tarzının dışına çıkmış, övgüde de hicivde de kendine has, kimsede bulunmayan özgün bir şiir anlayışı geliştirmiştir.[15]

Bunlar, Tâhâ Hüseyin'in (1889-1973) şair hakkında görüşlerinin özetidir. Mütenebbî hakkında ayrıntılı çalışmalarıyla bilinen Fransız oryantalist Régis Blachère (1900-1973) ise onun Kâfûr dönemindeki şâirliği ile ilgili olarak Tâhâ Hüseyin kadar iyimser değildir. Ona göre Mısır'da geçen dört yıl boyunca şair, deyim yerinde ise el üstünde tutulmuş, servetine servet katmıştır. Lakin refah, itibar ve maddi varlık bakımından şairin tam bir esenliğe kavuşması onun edebî yeteneğini bir adım öteye götürmüş değildir. Zira Blachère' göre, burada inşat ettiği methiyelerinde bir soğukluk ve donukluk yahut başka bir tabirle akıp gidememe sorunu göze çarpar.[16] Evet, şiirlerinde yine edebi sanatlar bulunur, göz alıcı, aklı teshir edici anlam katmanları eksik olmaz; fakat o kasidelerde nerede o eski Mütenebbî dedirten bir yapaylık hissedilir. Bu dönemdeki şiirlerinde cesaret ve cömertlik, hayranlık ve alkışlar, savaşlar ve çatışmalar yine mevcuttur; lakin Seyfüddevle günlerindeki şiirlerin heyecan ve samimiyeti, inanmışlık ve adanmışlığı çekilmiş, yerini tekellüf almıştır. Zira ortada ne çetin bir savaş vardır ne de yiğit bir savaş kahramanı.

Kasidemize dönersek, şairin Halep'ten Mısır'a gelişinin üzerinden 1 yıl 3 ay geçmiş ve araştırma konumuz olan kasidesini 347/959 yılında inşat etmiştir.[17] Bu kaside, Ebu'l-Misk (Kâfûr) ile Emir Ebu'l-Kâsım Ûnûcûr (ö. 349/960) arasında yaşanan bir anlaşmazlığın sona ermesi ve barış sağlanmasının hemen ardından kaleme alınmıştır. Şair, hayali olan valilik yahut vezirlik gibi bir idareciliğin gerçekleşmesini beklemekten yorulmuş, sabrı tükenmiş ve sonunda dayanamayıp bu kaside ile sitemini üstü örtülü bir dille ifade etmiştir. Bu kasidede Mütenebbî, Seyfüddevle'yi terk ederek Kâfûr'a yönelmenin pişmanlığını dile getirir. Kaside bir methiye olduğu için her ne kadar sitemkâr bir dil kullansa da yine Kâfûr'u över. Çünkü şair, kasidenin

[13] Margaret Larkin, *Al-Mutanabbi Voice of the 'Abbasid Poetic Ideal* (Oxford: Oneworld Pubications, 2008), 69.

[14] Tâhâ Huseyin, *Maʻa'l-Mutenebbî* (el-Memleketü'l-Müttehıde: Muessesetu Hindâvî, 2017), 251.

[15] Tâhâ Huseyin, *Maʻa'l-Mutenebbî*, 252.

[16] Régis Blachère, *Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî: Dirâsetun fi't-târîhi'l-edebî*, çev. İbrâhîm el-Kîlânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 310.

[17] Abdülvehhâb Azzâm, *Ẕikrâ Ebi'ṭ-Ṭayyib baʿde elfʿâm* (el-Memleketü'l-Müttehıde: Muessesetu Hindâvî, 2017), 131.

Kâfûr'a ulaşacağından emindir. Bu kasidenin hikâyesi başka bir görüşe göre kısaca şöyledir: Şair, Kâfûr hakkında, uzun süre şiirler yazarken birden susmuş ve sonra yeniden şiir söylemek zorunda kalmıştır. Çünkü Kâfûr, Şeybî el-Akîlî'yi Umman ve Belka'ya atamıştı. Şeybî, Kâfûr'a karşı isyan edip büyük bir orduyla Şam'a yürümüş ve şehre girmişti. Ancak o kaotik ortamda Şeybî ölü bulunmuş, ordusu da paniğe kapılarak dağılmıştı. Kimse onun ölüm sebebini bilememişti. Bu olayın haberleri Mısır'a ulaştığında, Kâfûr, Mütenebbî'den bu durumu şiirinde anmasını istemiştir. Buna karşılık şair, kasideyi söylemiştir.[18] Kaside, Mütenebbî'nin Kâfûr'a söylediği yedinci şiiridir.[19]

Şairin bu kasidesinde, geçmişteki parlak günlere duyduğu özlem ve mevcut durum karşısındaki pişmanlık duygusu açıkça vurgulanmaktadır. Tâhâ Hüseyin'e göre bu kaside, şairin Kâfûr hakkında yazdığı en anlamlı şiirlerden biridir, çünkü şairin iç dünyasını hiçbir belirsizlik bırakmadan derinlemesine açığa çıkarmaktadır. Şair, Kâfûr'a doğrudan, Seyfüddevle'yi terk etmiş olmanın pişmanlığını dile getirirken, aynı zamanda Halep'ten kaçarken yaşadığı zorlukları da anlatır. Kâfûr'dan, açık bir şekilde ve dolaylı ifadelere başvurmaksızın dileklerini yerine getirmesini talep eder. Ayrıca, ailesinden uzun bir süredir ayrı olduğunu, bu uzun ayrılığın ona büyük bir üzüntü ve acı verdiğini ifade ederek, onları yeniden görmek arzusunu dile getirir. Ancak, tüm bu duygularına rağmen, Kâfûr'a olan umutlarının onu bağlı tuttuğunu ve bu bağın, onun hayatta kalma mücadelesinin önemli bir parçası olduğunu belirtir.[20]

Bu kaside ile ilgili kaynaklarda şöyle aktarılmaktadır. İbn Cinnî (ö. 392/1002), şiirde yer alan bir beyti işittiğinde çok beğenir ve bunun Seyfüddevle'den başkasına nasıl söyleyebildiğine şaşırır. Mütenebbî'nin cevabı çok derin bir hayal kırıklığını yansıtacak şekildedir:

Kendisini çok uyardım, ikaz ettim. Şöyle dedim ben ona:

أخَا الجُود أعْطِ النَّاسَ ما أنتَ مَالكٌ ولا تعْطِيَنَّ النَّاسَ ما أنا قَائلُ

هو الذي أعطاني لكافور بسوء تدبيره، وقلة تمييزه

Ey cömertlik timsali! İnsanlara sahip olduğun her şeyi ver;

Lakin benim söylediğim şeyleri verme sakın!

O ise ne yaptı? İş bilmezliğinden, hatır saymazlığından dolayı beni Kâfûr'a verdi?[21]

İbn Cinnî'nin aktardığı bu söz, şairin maruz kaldığını düşündüğü vefasızlık karşısındaki derin acısını net bir şekilde göstermektedir.

2. At Tasvirleri

Kasidenin Arap şiirinin klasikleşmiş geleneksel yapısını devam ettirme konusundaki titizliği at tasvirlerinde görülür. Zira Arap şiirinin klasik eserlerine bakıldığında, şairlerin kaside fasıllarından birini atlarına tahsis ettiği bilinen bir gerçektir. Günümüzde insanların lüks araçlarına bir şekilde atıfta bulunarak onunla bir sosyal imtiyaz kazanmaya çalışmalarına benzer

[18] Berkûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Mutenebbî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1938), 1/33-34.

[19] Nâsîf el-Yâzîcî, *el-Arafu't-tayyib fî şerhi dîvâni Ebi'-Tayyib* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.) 15.

[20] Tâhâ Huseyin, *Ma'a'l-Mutenebbî*, 261.

[21] Ebü'l-Abbâs İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1900-1994), 1/122.

bir şekilde Arap şairleri de ihtişamlı atlarına şiirlerinde yer vermişler ve onun sıfatlarını abartılı bir dille betimleyerek kendi statülerini atları ile pekiştirmek istemişlerdir. Zira at, kadim Arap kültüründe öylesine müstesna bir öneme sahipti ki onlardan atlara tapanlar olduğu gibi at için kıran kırana birbirleri ile savaşanlar dahi olurdu.[22] Diğer taraftan, gazel şiirinde sevgilinin fiziki ve ahlaki meziyetlerine dair tasvirler şairin edebi potansiyelini ortaya koymak için bir fırsat olduğu gibi aynı şekilde atlar da şairin tasvir gücünü gözler önüne sermesine zemin hazırlayan önemli bir figür olarak öne çıkar. At tasvirlerine son derece önem veren bir şair olarak Mütenebbî,[23] bu bağlamda atını şöyle över:

وَعَينِي إِلى أُذنَي أَغَرَّ كَأَنَّهُ مِنَ اللَيلِ باقٍ بَينَ عَينَيهِ كَوكَبُ

Gözlerim atımın kulaklarında; sanki o geceden kalma gözlerinin arasında da bir gezegen.[24]

Yukarıdaki beyitte Mütenebbî, atının duyusal hassasiyetine dikkat çekerken diğer taraftan da zımni olarak kendi gözlem gücüne imada bulunur. Şöyle ki; şairin gözleri sürekli atının kulaklarındadır. Zira sahip olduğu at, çok uzaklardaki en küçük bir hareket ve en cılız bir sesi dahi algılayabilen güçlü bir sezgiyi haizdir.[25] Şairin atı, çevresinde olup bitenlere karşı öylesine dikkatli ve hassastır ki en önemsiz bir hareket yahut sesi algıladığında kulaklarını dikerek tepki gösterir. Çoğu kez insanlara atın faydasından bahsedildiğinde zihinlerine gelen ilk şey, onları bir yerden bir yere hızlıca nakletmesidir. Oysaki şair, atının bu duyarlılığını zikrederek onun bambaşka bir yönüne dikkat çeker. Düşmanlardan sakınıp onların tehlikelerinden korunabilmek için atlar, günümüzün modern radar sistemleri gibi bir işlev görür. Bundan dolayı şair, atının duyusal keskinliğine öylesine güvenir ki gözleri sürekli onun kulaklarındadır. Şair atının bu az bilinen hünerine dikkat çektikten sonra onun fiziki tasvirine de teşbih sanatı eşliğinde yer verir. At, كَأَنَّهُ مِنَ اللَيلِ باقٍ yani sanki geceden kalmış gibidir. Arap kültüründe atlar içerisinde en ihtişamlı olanları vücudunun tamamı simsiyah olup alnının tam ortasında bembeyaz bir doruluk olanlarıdır. İşte şair, tam yerinde bir teşbih ile bu özellikteki atını tasvir etmek ister. Gecenin zifiri, simsiyah karanlığı geçmiş ve gündüz olmuştur. Ama bu at, sanki gece karanlığının boyası üzerine sinmiş ve kapkara bir şekilde geceden bir iz olarak gündüze intikal etmiştir. Gece gitmiş at baki kalmıştır. Şair simsiyah atını geceye benzetmekle yetinmez, teşbihine bir katman daha ilave etmek ister. Gece olduğunda gökyüzünde nasıl bir gezegen parlaklığıyla göz doldurur ve dikkat çekerse, simsiyah bir karaltı gibi olan atının da tam alnının ortasında öyle bir beyazlık bulunur. Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin (ö. 429/1038) şerhine göre at, sanki geceden bir parça gibiydi, yüzündeki aklık (alın, seher lekesi) ise gökte parlayan bir yıldız gibiydi. Gözü ise kulağına yönelmişti; çünkü saklanmaktaydı ve bir şey görmüyordu. Bu yüzden atının kulaklarına bakıyordu. Eğer kulaklarının hareketinden bir tedirginlik (sezgi, ürperti) sezerse, ona göre tavır

[22] Konu hakkında ayrıntı için bk. Nureddin Ceviz, "Mu´allaka Şairlerinin Şiirlerinde At Tasviri", *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 265-275.

[23] Meryem Sâ´id Vâkıfî, "el-Haylu ve'l-feras fî dîvâni'l-Mutenebbî", *et-Turâsu'l-Edebî* 6 (2010), 112-126.

[24] Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn el-Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî* (Beyrut: Dâru Beyrût, 1403/1983), 467. Araştırma konusu olan kaside şairin divanında 466-470 sayfaları arasındadır. Bu yüzden kasideden yapılan her alıntıya ayrıca atıfta bulunmaya ihtiyaç görülmemiştir.

[25] Muhammed b. Hamd İbn Furreca el-Burûcerdî, *el-Feth ´ala Ebi'l-Feth,* thk. Abdulkerîm ed-Duceylî (Bağdat: Dâru'ş-Şuûni's-Sekâfeti'l-Âmme, 1987), 67.

alıyor, kendine çeki düzen veriyordu. Zira atın kulağı, adeta onun gözü gibidir. Araplar şöyle der: 'Vahşi hayvanın kulağı, gözünden daha doğru haber verir.'[26]

3. Hikmet

Geçtiğimiz yüzyılın Arap edebiyatçıları arasında adı geçen Şefik Cebrî (1897-1980), Mütenebbî üzerine kaleme aldığı bir eserinde şair hakkında önemli bir tespitte bulunur. Ona göre Mütenebbî, Arap edebiyat tarihinde ölümsüzlüğe kavuşmuşsa bu, onun hikmet şiirlerinden dolayıdır. Cebrî, bunu eserinin birden fazla yerinde vurgulamıştır.[27] Mütenebbî'nin hayatına dair bilgi veren biyografik kaynaklar, şiir eleştirisi eserleri ve belagat eksenli metinler Cebrî'nin tespitini haklı çıkaracak nitelikte şaire ait hikmet beyitleriyle doludur. Şairin ahlak, insan ve hayata dair gözlemlerini özlü, etkileyici bir dille nazma dökmekteki ustalığı hemen hiçbir edebiyat eleştirmeni ve tarihçisinin ihtilaf etmediği bir hususdur. Şairin hemen hemen her kasidesinde birkaç beyit de olsa özlü sözleriyle toplumun derinliklerinde hüküm süren sosyal yasalara işaret ettiği görülür. Hikmeti estetik bir söyleme dönüştürme kabiliyeti, Arap şiirinin en önemli isimlerinden biri olan Mütenebbî'nin edebi üslubunda somut bir karşılık bulmuştur.[28]

Mütenebbî, bu kasidesinde atlardan bahsederken sözünü bir hikmet beyti ile taçlandırmak ister. Aşağıdaki beytinde hem şairin kendi çağındaki insanlar hem de genel olarak insan karakteri üzerine derin bir deneyimini aktaran ifadeler daha doğrusu bir sitemi yer almaktadır:

وَما الخَيلُ إلّا كَالصَديقِ قَليلَةٌ وَإن كَثُرَت في عَينِ مَن لا يُجَرِّبُ

إذا لَم تُشاهِد غَيرَ حُسنِ شِياتِها وَأَعضائِها فَالحُسنُ عَنكَ مُغَيَّبُ

At, tecrübe sahibi olmamış kimselerin gözünde çok olsa da dost gibidir; azdır.

Eğer uzuvlarının ve şeklinin dışındaki güzelliklere bakmazsan, o güzelliği göremezsin.

Şairin bu beyti, ilk bakışta bir at övgüsü gibi görünse de derinlemesine incelendiğinde insan ve toplum ilişkilerine dair daha kapsamlı bir mesaj içerir. Şöyle ki; belirli bir alanda uzun yıllar tecrübe edinmiş kişiler, söz konusu alanla ilgili ayrıntıları fark etme ve değerlendirme hususunda mutlaka daha yetkindir. Bu farkındalık düzeyi, deneyimsiz bireylerin gözünden kaçabilecek incelikleri ayırt etme kapasitesiyle kendisini gösterir. Bu durumun en belirgin örneklerinden biri gurmelerdir. Bir gıda uzmanı, sıradan bir damak tadının ayırt edemeyeceği küçük tat farklılıklarını tespit edebilir. Benzer şekilde, insanlar arası ilişkilerde de belli bir sosyal tecrübe düzeyine ulaşmış kişiler, bireyler arasındaki ahlaki farkları daha rahat görebilir. Şair, ilgili beyitte düşüncesini sembolik olarak *at* figürü üzerinden inşa eder. Önceki beyitlerde sunduğu tasvir, yüzeyde yalnızca bineğine yönelik bir övgü izlenimi uyandırsa da bu övgü daha derin bir anlam katmanına sahiptir. Nitelikler üzerinden yapılan bu betimleme, hem şairin kendine dönük bir öz değinisi hem de topluma yönelik eleştirel bir bakış açısı içerir. Zira konunun uzmanı olmayan kimseler, söz konusu varlıklar arasındaki farkı yüzeysel özelliklere indirgerken, tecrübeye ve sezgiye dayalı bir bilgiye sahip olanlar için her biri, özgün yapısıyla ayrı bir değer ifade eder. Bu bağlamda 'nitelikli olan', nadir bulunur ve değeri ancak ehil kişilerce

[26] Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî, *Yetîmetü'd-dehr fî meḥâsini ehli'l-ʿaṣr,* thk. Mufîd Muhammed Kumîha (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/270.

[27] Şefîk Cebrî, *el-Mütenebbî mâliʾü'd-dünyâ ve şâġilü'n-nâs* (Dimeşk: Mektebetu'ş-Şeraf, 1930), 209.

[28] Ahmed eş-Şâyib, *el-Uslûb* (Mısır: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, 2003), 161.

takdir edilebilir. Dolayısıyla şairin amacı, yalnızca zahiri bir övgü sunmak değil; aynı zamanda seçkin olanın kıymetinin, yalnızca liyakat sahibi bireylerce anlaşılabileceğini vurgulamaktır. O, bunun üzerinden kendisine yönelik bir övgüde bulunurken aynı zamanda içinde yaşadığı toplumdaki samimiyetsiz dostlukları ve yapmacık arkadaşlıkları eleştiriye tâbi tutar. İnsanlar arasında, görünüşte benzer özellikler taşıyan sayısız birey vardır; fakat hakiki insan olma vasfına erişmiş kimseler oldukça azdır. Bu nedenle şair, hem fahr (övünme) hem de sitemi aynı beyitte bir araya getirerek, derin bir toplumsal tenkitte bulunur: "İnsanlar arasında gerçek dost azdır ve ben de o nadir fıtratlardan biriyim. Beyitte مَا ve إِلَّا (nefy ve istisnâ) kelimeleriyle oluşturulmuş bir *kasr* üslubu da vardır. Kasr üslubu belagat ilminde bir manayı başka bir manaya özgü kılmak, hapsetmek maksadıyla kullanıldığı bilinen dilsel bir kullanımdır.[29] Şair burada hakiki dost gibi gerçek anlamda kaliteli atların da az olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca *Meânî* ilmi açısından bakılacak olursa hem الخَيل hem de الصديق kelimeleri *marife* olarak kullanılmıştır. Marife olarak getirilmeleri gerçek anlamda her yönüyle kaliteli at ve dost niteliklerine sahip olanların azlığını nazara vermektedir. Zira nahiv ilmine göre mübtedânın sahip olduğu özelliklerden biri olan marifelik belagat açısından, mütekellimin zihnindeki ekstra bir manaya delalet eden bir anlam taşır. Şiirin genel anlam dünyası içinde bakıldığında şairin beyitte atların da gerçek dostlar gibi sayısının çok olduğu düşünülse de sadık olanlarının sayısının azlığından bahsettiği görülmektedir. İkinci beyitte الحسن *mübteda* مغيب haberdir. عنك *câr mecruru* haberin önüne geçirilmiştir. Bununla verilmek istenen mesaj, dış güzelliğe odaklanan kişinin anlayışından gerçek güzelliğin uzaklaşacağı ancak gerçekten yok olmayacağıdır.

Daha önce temas edildiği gibi şairin bu kasidesinin arka planında yatan duygu, güçlü bir şekilde kendini hissettiren bunalmışlık ve biraz da bıkkınlıktır. Güçlü, cesur, karizmatik ve en önemlisi de saf bir Arap lider olarak şairin beklentisini fazlasıyla karşılayan Seyfüddevle'den sonra karşısına çıkan Kâfûr, yaklaşık bir yıl sonra şair için hayal kırıklığına dönüşmeye başlamıştır. Mütenebbî ve Kâfûr'un hayat maceralarına değinen biyografik kaynakların hemen hiç birisi şairin valilik yahut vezirlik gibi beklenti içinde olduğuna temas etmeden geçmez.[30] Tâha Hüseyin şairin bu beklentisini şöyle dile getirir:

> Sen de bilirsin ki Mütenebbî, yönetime (hükümranlığa) hevesli olarak yetişti; ona göz dikmiş, onun uğruna mücadele etmişti. Bu uğurda her türlü eziyete katlandı, nice çeşit acılar tattı. İşte bu vaatler ona, yönetimin artık ona yakın olduğunu hayal ettirdi. Sanki hükümranlık ona doğru gelmekte, ona doğru büyük adımlarla ilerlemekteydi. Öyleyse neden o da kendisine doğru gelen bu idareciliğe doğru yürümesin, neden o da bu sultana doğru aynı büyük adımları atmasın? Mısırlılar ona, bir vilayette ya da bir bölgede yönetimi üstleneceği sözünü verdiler. Bu durumda, Seyfüddevle'nin yanında elde etmeye çalıştığı o konumun da ötesine yükselecekti. Kâfûr'un yanında, Seyfüddevle zamanında olduğu gibi sadece ücretli bir şair olmayacaktı; bilakis, valilerden biri ve emirlerden biri olacaktı. Hem şiirin emiri olacak hem de yönetimin. Artık atlar, geceler, çöller, kılıç, mızrak, kâğıt ve kalem onun adına şahitlik edecekti. Öyleyse neden, artık ümidini kestiği ve kendisinden

[29] Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 165.

[30] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân*, 1/122; Ebû Muhammed Abdullāh et-Tayyib b. Abdillâh b. Ahmed Bâ Mahreme, *Ḳılâdetü'n-naḥr fî vefeyâti aʿyâni'd-dehr* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2008), 3/155; Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn, el-Makrîzî, *el-Muḳaffa'l-kebîr (et-Târîḫu'l-muḳaffâ, el-Muḳaffâ fî terâcimi ehli Mıṣr ve'l-vâridîne ileyhâ)*, thk. Muhammed Yaʿlâvî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1427/2006), 1/228; (8 Cilt) Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-Aʿlâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/115.

uzaklaştığını sandığı bu hayalin gerçekleşmeye bu kadar yaklaştığı bir anda ona doğru dörtnala koşmasın?[31]

İnsan psikolojisini epey yıpratan bu türden bir mevki beklentisi belli ki şairi hayli yormuştur. Beklemekten yorulan ve aradığını bulamayan şair, yaşadıklarını bireysel bir tecrübenin ötesine, yani evrensel bir beşeri gerçeğe hikmet formunda şöyle taşır:

لَحا اللهُ ذي الدُنيا مُناخاً لِراكِبٍ فَكُلُّ بَعيدِ الهَمِّ فيها مُعَذَّبُ

Allah kahretsin bu dünyayı! O sadece bir yolcunun konakladığı bir duraktır.

Bu dünyada büyük kaygılar taşıyan, büyük hedefler peşinde koşan herkes ızdırap içindedir.

Bu beyitte şair, belirli bir hedefe kilitlenmiş dava ruhuna sahip gayretli insanların manen sıkıntılara düçar olduğunu anlatmak ister. Aslında bu beyitle Mütenebbî, kendi yaşadığı halet-i ruhiye üzerinden bir hayat dersi vermek ister. Yol üzerinde kurulmuş gelip geçici bir konağı andıran dünya hayatında büyük hedefler peşinde koşanların çektiği sıkıntıya dikkat çeker.

Şairin hikmet beyitlerini methiye kasidesi içinde bağlama uygun bir şekilde serpiştirdiği görülmektedir. Örneğin aşağıdaki beyitte hem ahlaka dair bir tespit hem de Kâfûr'un övgüsü söz konusudur. Hatta beyitten şairin kendisine yönelik bir iftiharı da anlaşılabilir:

وَأَظلَمُ أَهلِ الظُلمِ مَن باتَ حاسِداً لِمَن باتَ في نَعمائِهِ يَتَقَلَّبُ

Zulmedenlerin en zalimi, gecesini kıskanarak geçiren kişidir;

Çünkü o, nimetler içinde rahatça uyuyan birini kıskanarak uyur.

Kasidenin bağlamından bağımsız olarak beyte bakıldığında anlam haset duygusunun insanda bıraktığı o kahredici acıya işaret eder. Şöyle ki; maddi manevi herhangi bir meziyeti bulunan birini kıskanan, yaşadığı haset duygusundan dolayı kendi nefsini öylesine elem içinde bırakır ki adeta kendi nefsine zulmeder. Hatta kendi nefsine ettiği bu tazip o denli acı vericidir ki yeryüzünde bundan daha büyük bir işkenceyi kişi düşmanına dahi yapamaz. İşte haset, her şeyden önce bireyin bizatihi kendi huzur ve selamet-i kalbine kasteden böyle tuhaf bir öz zulümdür. Kıskanılan kişinin nimetler içerisinde adeta yüzüyor oluşu kıskananın ızdırap içinde kıvranmasına neden olur. Bundan dolayı haset etmek hasetçinin kendine ne büyük bir zulümdür. Kendi içinde ahlaka dair değerli bir tespiti içeren beyit aynı zamanda kasidenin bağlamı içinde Kâfûr için dolaylı bir övgüdür. Zira övülen kişinin kıskanılacak kadar maddi manevi büyük meziyetlere sahip olduğuna imada bulunur. Neticede kıskanılmak aslında bir iltifattır. Diğer taraftan şair kendisini kıskanan hasımlarını hedef alarak hem onları hicvediyor hem de kendi şairliğini yüceltiyor da olabilir. Kâfûr'un himayesinde büyük bir itibar görüp, müthiş bir servete sahip olduğunu, dolayısıyla kendisini çekemeyenlerin bundan dolayı nice manevi ıstıraplara düçar olduğunu kastetme ihtimali de vardır.

4. Savaş Tasvirleri

Arap edebiyat tarihçilerinin görüşüne göre Mütenebbî'yi ölümsüzleştiren unsurlardan birisi de onun savaş sahnelerini şiirine taşımadaki ustalığıdır. Şefîk Cebrî'ye göre edebiyat bir

[31] Tâhâ Huseyin, *Ma'a'l-Mutenebbî*, 242.

toplumun aynası ise Mütenebbî şiirleri de savaşların aynasıdır.[32] Ona göre Mütenebbî, özellikle savaş ve çarpışma sahnelerini betimlemede benzersiz bir kudrete sahiptir. Onun bu alandaki başarısı, sadece geçmişte söylenmiş sözleri tekrar etmekten ibaret değildir. Şiiri, öylesine birbirine uyumlu ve iç içe geçmiş ifadelerle örülmüştür ki, dili savaş meydanını tasvir ederken âdeta bir kılıç gibi keskinleşir. Onun dizelerinde dinleyenin gözünde, düşmanın kılıç ve silahlarla kuşatıldığı canlı bir sahne belirir. Mütenebbî'nin kullandığı dilde öyle bir incelik ve kudret vardır ki, sanki savaşları sadece kelimeleriyle neticeye ulaştırabilecek bir güce sahiptir. Şairin dehası en çok bu sahnelerde kendini gösterir; şiirindeki belki de en parlak yön budur. Savaş tasvirlerinde ortaya koyduğu ruh ve kuvvet o derece etkileyicidir ki, bu alanda onunla boy ölçüşmek neredeyse imkânsızdır. Bu tarz betimlemeler, sadece bir olay anlatımı değil; hareketin, dehşetin, heyecanın ve insanî duyguların şiirsel bir surette vücut bulmasıdır. Mütenebbî, savaşın coşku, ateş ve dehşetini çok canlı bir dille aktarır. Okuyucu kendini o hengâmenin tam ortasında bulur. İşte bu yönüyle Mütenebbî, savaş şiirinde lafzı ve manayı öyle ustaca birleştirir ki, ortaya çıkan eser, sadece bir şiir değil; adeta bir savaş meydanının canlı bir sahnesidir. Bu sahada sergilediği edebî kudret, onu kendi çağının ve sonrasının en parlak şairlerinden biri yapar.[33] Şairin bu özelliğini yansıtan beyitlerden biri de şöyledir:

إذا ضَرَبَت في الحَربِ بِالسَيفِ كَفُّهُ تَبَيَّنتَ أَنَّ السَيفَ بِالكَفِّ يَضرِبُ

Savaşta eli, kılıçla vurduğunda,

Görürsün ki kılıç eliyle vurur.

Şairin burada epey abartılı bir üslupla kastettiği husus Kâfûr'un savaştaki gücüdür. Övdüğü kişi öylesine amansız bir güce sahiptir ki çatışma anında düşmanları paramparça eden kılıcı değil, adeta elidir. Burada bir nevi teşbih-i maklûb denilen ters bir benzetme bulunur. Güç bakımından bileği, kılıç gibi demek yerine elinde tuttuğu ve acımasız darbelerle düşman üzerine indirdiği kılıç eli gibi güçlüdür demek suretiyle mübalağa sanatına başvurur.

5. Teşbih ve İstiare

Mütenebbî'nin edebî kudretinin en belirgin tezahürlerinden biri, teşbih ve istiare gibi beyân ilminin temel unsurlarında gösterdiği üstünlükte görülür. Arap belagatinde beyân ilmi dendiğinde ilk akla gelen teknik teşbihtir. Bir teşbihin estetik açıdan güçlü sayılabilmesi ise iki temel ilkeye dayanır: Bunlardan ilki, lafızların birbiriyle uyumlu biçimde tertip edilmesidir; diğeri ise, herkesin fark edemeyeceği derecede ince bir benzerliğin, sanatkârane bir bakışla keşfedilip ifade edilmesidir.[34] Bu seviyede bir edebî sezgi, kelimeler ve anlamlar arasında sıra dışı bağlar kurabilme yetisiyle beslenir. Bu anlam ilişkilerinin daha ileri bir düzeye taşındığı sanat ise istiaredir. En yalın ifadesiyle istiare; 'bir varlığa, onun yerini alabilecek başka bir varlığın adını vermek' olarak tanımlanmıştır.[35] Başlangıçta oldukça kısa ve öz biçimde formüle edilen bu tanım, zamanla klasik belagatçılar tarafından detaylandırılmıştır. Bu çerçevede, bir kelimenin lugavî (sözlük) anlamı belli bir varlığa ait olduğu hâlde, söz konusu kelimenin bu

[32] Şefîk Cebrî, *el-Mutenebbî mâli'ü'd-dünyâ ve şâğilü'n-nâs*, 195.

[33] Şefîk Cebrî, *el-Mutenebbî mâli'ü'd-dünyâ ve şâğilü'n-nâs*, 190.

[34] Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), 284.

[35] Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-hilâl, 1423), 1/142.

anlamı dışında, bağlamın imkânları içinde başka bir anlamda kullanılmasına istiare, yani mecazî ödünç alma denir.[36] İstiarede temel olan, gerçek anlam ile mecazî anlam arasında kurulmuş bir benzerlik zeminidir. Bu benzerliğe dayanarak, teşbihin iki unsurundan biri (benzeyen ya da benzetilen) hazfedilir ve anlamın gerçek düzlemde anlaşılmasına engel olacak karineler devreye girer.[37] Bu sanatta esas olan, benzerlik kurulan unsurların hem anlamca hem de hissî düzeyde uyum içerisinde seçilmesidir. Böylece istiare, bir söz sanatından öte, bağlama uygun düşen derinlikli bir anlam aktarımı aracına dönüşür.[38]

Aşağıdaki beyitte şair Kâfûr el-İhşîdî'nin devlet idaresindeki yeteneğini anlatırken devlet denilen aygıtı süt emen bir bebeğe dolaylı yoldan benzeterek şöyle der:

وَأَنتَ الَّذي رَبَّيتَ ذا المُلكِ مُرضِعاً وَلَيسَ لَهُ أُمٌّ سِواكَ وَلا أَبُ

Bu devleti emzirerek terbiye eden sensin, onun senden başka ne babası var ve ne de anası.

Bu beyitte şairin samimiyetini bilemeyiz; fakat tarihi açıdan Kâfûr, İhşîdîler Devleti için tam bir anne yahut baba konumunda olmuştur. Tarih sahnesinde otuz dört yıl varlık gösteren İhşîdîler'in ancak son iki yılında resmen hükümdar unvanını taşıyan Kâfûr, henüz on dört yaşındayken saraya köle olarak alınmasına rağmen, hayatının kalan kısmında hanedan mensuplarını gölgede bırakacak ölçüde askerî dehâsı, siyasî mahareti ve imar faaliyetlerindeki dirayetiyle devletin gerçek kurucu gücü ve sürdürücü iradesi olmuştur.[39] Bu bakımdan Mütenebbî'nin Kâfûr hakkındaki "sütanne" teşbihi ve devletin Kâfûr olmadan anne babasız garip bir çocuğa istiare yoluyla benzetilmesi, şiirsel bir mübalağadan ziyade, dönemin siyasî gerçekliğine işaret eden ve hükmünü vakıanın ta kendisinden alan yerinde bir tespittir denilebilir. Ayrıca ikinci beyitte ليس ve سوى (nefy ve istisnâ) kelimeleriyle oluşturulan kasr üslubuyla İhşidîler devletinin Kafûr'dan başka bir sahip çıkanı ve koruyup gözeteni olmadığını da göstermek istemektedir. أنت zamirinin takdim edilmesi, *müsned-i ileyh*in te'kid edilmesi anlamına gelmektedir. Şair, burada Kâfur'u oturduğu saltanat makamının yegâne sahibi gördüğünü ortaya koymaktadır. Şairin övdüğü devlet adamının özellikle bir süt çocuğu için anne ve babasının durumu neyse devlet için de aynı durumda olduğunu ifade etmesi *memdûh*a verdiği payeyi şiirsel bir dille mübalağalı ifadesidir.

Aşağıdaki beyitte ise şair, teşbihin gerçekten de olağan üstü güzelliğini yansıtan bir örneğini şu şekilde gözler önüne serer:

وَكُنتَ لَهُ لَيثَ العَرينِ لِشِبلِهِ وَما لَكَ إِلّا الهِندُوانِيَّ مِخلَبُ

Sen, yavrusuna aslanlar yurdunda kol kanat geren bir aslandın,

Ve senin Hind kılıcı gibi keskin pençenden başka bir silahın yoktu.

Bir önceki beyitte şair övgüsünü istiare yoluyla söylemine dökmüştü. Burada ise teşbih sanatını kullanarak Kâfûr'u bir aslana benzetir. Bir önceki beyitte İhşîdîler devleti için sütannesi mesabesinde kabul edilen Kâfûr, burada yavru bir aslanın annesine benzetilir. İkinci mısrada

[36] Ebû Bekr Abdülkāhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, thk. Mahmûd Şâkir (Kahire: Matba'atu'l-Medenî, ts.), 30.

[37] Abdülazîz 'Atîk, *'İlmu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1405/1982), 175.

[38] Ahmed Yûsuf, *Cemâliyyâtu'l-mufradeti'l-Kur'âniyye* (Dımaşk: Dâr'ul-Mektebî, 1419/1999), 119.

[39] Ahmet Ağırakça, "Kâfûr, Ebü'l-Misk", *Türkiye Diyanet Vaksı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/ 1-2.

aslan teşbihine göndermede bulunarak bu kez benzetme vecihleri birden fazla açılardan ele alınır ve teşbihin temsili olma yönü öne çıkar.[40] Kâfûr'un kılıcı bu anne aslanın pençesine benzetilir. O halde beyitteki teşbih, *müşebbeh* ve *müşebbehun bih* açısından ayrıntılı bir şekilde şöyle kurgulanmıştır: Kâfûr'u, yavrusunu koruyan güçlü bir aslana benzeten şair, bu teşbihle hem onun hamiliğini hem de kudretini vurgular. Özellikle "ليث العرين" ifadesiyle verilen benzetme, Kâfûr'un kendi tabiiyetindeki hükümdar için bir tür siper, bir tür koruyucu figür olduğunu ortaya koyar. Bu yönüyle yapılan teşbih, klasik anlamda müşebbeh (Kâfûr) ile müşebbehun bih (aslan) arasında bir benzerlik ilişkisi kurar ve bu ilişki himaye, cesaret ve güç gibi vasıflara dayandırılır. Teşbih edatı ve benzetme yönü beyitte yer almadığı için söz konusu sanat, beliğ teşbih formundadır. İkinci mısrada ise teşbih daha da detaylandırılır: Bu kez Kâfûr'un kılıcı, aslanın pençesiyle özdeşleştirilir. Burada da müşebbeh Kâfûr'un silahı, müşebbehun bih ise yırtıcı bir aslanın pençesidir. Teşbih-i beliğ burada da devam etmektedir; çünkü "pençe" doğrudan kullanılmış, benzetme edatı veya yönü ayrıca belirtilmemiştir. Böylece Mütenebbî, Kâfûr'un sadece siyasal anlamda değil, askerî kudret açısından da haiz olduğu kuvveti dikkat çekici bir söyleyişle ortaya koyar. Beyitteki anlam yoğunluğu, teşbihin derinlemesine işlenmesiyle güç kazanmış; şairin belagat sahasındaki yetkinliğini bir kez daha göstermiştir.

6. Fahr/İftihâr

Arap şiirinde köklü ve sistematik bir söylem biçimi olarak karşımıza çıkan fahr, şairin kendisini övmesidir.[41] Bu övgü, methiyeye, eksikliği fark edilmez ama varlığıyla metni kemâle erdiren bir ahenk dokunuşu gibi serpildiğinde fahr/iftihâr, methiyeyi anlamca zenginleştirir, estetik açıdan derinleştirir ve söylemi daha da zarif bir hâle getirir. Şair, methiyede bulunurken kendisini de överek muhatabına şu mesajı vermiş olur: Sen öyle büyük bir şahsiyete sahipsin ki, seni ancak benim gibi bir şair övebilir. Böylece şair hem övdüğü kişinin duygularını kabartır hem de bu vesileyle kendi meziyetlerini araya sıkıştırır. Dolayısıyla methiye içindeki fahr beyitleri, günümüz tabiriyle kaside içinde ürün yerleştirmek gibi bir durumu anımsatmış olur.

Mütenebbî'nin hemen tüm methiyelerinde görülen fahr beyitleri araştırma konumuz olan bu kasidesinde de görülmektedir. Şair aşağıdaki dört beyit ile methiye/fahr kombinini ustaca bir araya getirmiştir:

وَتُعذِلُني فيكَ القَوافي وَ هِمَّتي	كَأَنّي بِمَدحٍ قَبلَ مَدحِكَ مُذنِبُ
وَلَكِنَّهُ طالَ الطَريقُ وَلَم أَزَل	أُفَتَّشُ عَن هَذا الكَلامِ وَيُنهَبُ
فَشَرَّقَ حَتّى لَيسَ لِلشَرقِ مَشرِقٌ	وَ غَرَّبَ حَتّى لَيسَ لِلغَربِ مَغرِبُ
إِذا قُلتُهُ لَم يَمتَنِع مِن وُصولِهِ	جِدارٌ مُعَلّى أَو خِباءٌ مُطَنَّبُ

Şiirim ve gayretim senden dolayı beni kınıyor;

Sanki senin methinden önce başkalarını övmekle günah işlemişim.

Lakin ne yapayım; yol uzadı ve benim bu sözlerim için izim sürüldü, talan edilmek istendi.

[40] Ayrıntı için bk. Müfide Ağırkan – İsa Güceyüz, "Teşbih-i Temsîlî Bağlamında İmruülkays'ın Şiirlerinde Anlam ve Estetik", *Van İlahiyat Dergisi* 12/21 (2024), 184. (180-199)

[41] İbn Reşîk, *el-ʿUmde*, 2/143.

Sözlerim daha Doğusu olmayan bir Doğuya kadar gitti, daha Batısı olmayan bir Batıya kadar uzandı.

Ben bir şiir söylediğimde onun ulaşmasına ne bir duvar ne de bir çadır buna mani olabilir.

Türkçeye çevrildiğinde etki ve heybetini büyük ölçüde kaybeden bu dört beyitte şair, kendi övgüsü üzerinden Kâfûr'un duygularını okşamaktadır. Şöyle ki; şairin teşhis sanatıyla kişileştirdiği şiirleri ve gayreti Mütenebbî'ye çok kızgındır. Kâfûr gibi biri dururken ondan önce güzel sözlerin nazma dökülüp başkalarının yüzlerine söylenmesi şiire karşı yapılmış bir haksızlıktır. Güzel bir gerdanlık ancak bir güzelin boynunda güzel durduğu gibi kusursuz bir şiir de ancak Kâfûr gibi yüce bir şahsiyete malik birine söylendiğinde kemalini bulur. Mütenebbî, bir sonraki beyitte hatası için gayet zarif ve estetik bir mazeret öne sürer: Kâfûr'a varıncaya kadar yol o kadar uzaktı ki şair ondan dolayı böyle geç kaldı. Ona ulaşıncaya kadar hep başkaları onun izini sürdü, şiirini talan etmeye çalıştı. Böylesine bir anlatımda uzun yolculuk hali ve zahmetlerine dair bir imgeleme söz konusudur. Sanki şair, Kâfûr'a ulaşmak için çetin ve zorlu bir çöl yolculuğuna çıkmıştır. Atıyla hızlıca uzun yolları geride bırakırken onun şiiri heybesinde baha biçilmez bir hazine misalidir. Yollarda eşkıyalar yolculara saldırıp mallarını talan etmeye çalışır. Aynı onun gibi, şairin hazine değerinde olan eşsiz şiirlerine mazhar olmak için Kâfûr öncesi niceleri, eşkıyalar gibi Mütenebbî'nin izini sürmüşler, onun hazinesi olan şiirlerine zorla girmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla şairin önceki methiye şiirleri o övgüleri hiç de hak etmeyen zorba kişiler tarafından yapılan bir talanın ürünüdür. Şiirlerinin kalitesi öylesine erişilmez bir üne kavuşmuştur ki bu şöhretin yayılmasını tüm Doğuya yahut Batıya nam saldı şeklinde ifade etmek de kifayetsizdir. Doğusu olmayan bir Doğu, Batısı olmayan bir Batı ifadesi şanın yayıldığı coğrafi konumun genişliğini kasteden bir mübalağadır. Son beyitte ise şair kinaye tarikiyle şehir ve taşrayı kasteder. Yani onun bir şair olarak şöhreti, bedevilere de şehirlilere de uzanmıştır.

Sonuç olarak kaside, şairin kendi övgüsüyle hitama eriyormuş gibi görünür. Ancak Mütenebbî'nin kendini gayet abartılı bir şekilde övüyor olması, kasidenin ana teması olan Kâfûr methini gölgelemek yahut zayıflatmak değil, bilakis övgüyü farklı bir açıdan teyit etmek ve başka bir cepheden güçlendirmek amacına yönelik olduğu söylenebilir.

7. Sitem ve İğneleme

Yukarıda kısaca değindiğimiz gibi Mütenebbî'nin hayalindeki kariyer basamaklarının en son ulaştığı nokta kesinlikle şairlik değildi. Evet, büyük bir şairdi; lakin bununla yetinecek kadar da mütevazı olmak istemiyordu. Modern dönem edebiyat eleştirmenlerinden biri olan Mahmûd el-Bişbîşî'nin de fark ettiği gibi bir şairin dilini ama bir kralın da kalbini taşıyordu.[42] Kaynakların aktardığına göre Seyfüddevle'den de Kâfûr'dan da beklediği, kendisine en azından valilik gibi bir makamın verilmesiydi. Ancak bu hiç olmadı. Henüz çok genç yaşlarında iken arkasına bedevileri takarak giriştiği isyan hareketleri ve bunun sonucunda yaklaşık 2 yıl hapiste kalması şairin bir nevi siciline işlemiş bir sabıka kaydı idi. Daha sonraki yıllarda her ne kadar bir şair olarak el üstünde tutulsa da onun yine bir başkaldırı hareketine karışma ihtimali himayesinde bulunduğu kişilerin zihninde potansiyel bir tehdit olarak kaldı. Açıkçası Mütenebbî'nin beklentisine olumlu bir karşılık verilmemesini anlayışla karşılamak gerekir. Zira Suudi Arabistanlı vaiz ve Arap edebiyatçısı Sâlih Magâmsî'nin de işaret ettiği gibi şairken bile bu kadar dik başlı, rekabetçi ve

[42] Mahmûd el-Bişbîşî, "Nazarâtun fi'ş-şi´r", *Mecelletu'r-Risâle* 408/42, 38-43.

hırçın olan birine valilik gibi bir görev tevdi edildiğinde işin nereye varacağını anlamak çok zor değil. Neticede şairin kendisi bir beytinde şöyle demektedir:

وَمَن يَجعَلِ الضِرغامَ بازاً لِصَيدِهِ تَصَيَّدَهُ الضِرغامُ فيما تَصَيَّدا

Kim ki bir aslanı, avında doğan yaparsa; aslan, diğer avlarla birlikte onu da avlar.

Şair bu beyitte, atama yetkisi olan otorite sahiplerine, avcılık figürü üzerinden hayati öneme sahip bir tavsiyede bulunur. Arap kültüründe kadim bir adet olarak avcı, kendisine yardım etmek üzere bir doğan kuşu edinir. Özellikle tavşan avında doğan, hayvanı takip eder ve pençeleriyle avlayarak onu sahibine teslim eder; tabii ki kendi yemez. Eğer bir avcı, doğan yerine bir aslanı kendisine yardımcı olarak edinirse kendi sonunu hazırlamış olur. Zira aslan gibi bir hayvan hem avladığını kendi yer hem de döner, avcıyı parçalar. Şair bu istiâre-i temsiliyye üzerinden otorite sahiplerine şöyle seslenir: Öyle kişileri atayın ki size sadık kalıp hizmet etsin, kendine çalışıp ihanetle arkanızdan kuyunuzu kazmasın. Mağâmsî haklı olarak şöyle sorar: Böyle bir tavsiyede bulunan şaire hiç valilik, emirlik gibi bir görev tevdi edilir mi?[43]

Mütenebbî'nin derinliklerinde gizli ama güçlü bir şekilde yatan siyasi beklentisi ve buna karşılık himayesinde bulunduğu liderlerin zihinlerinin bir köşesinde şaire karşı hep saklı duran tedirginlikleri şiirde sitem ve iğneleme suretinde makes bulmuştur. Şairin bu yönü Kâfûr şiirlerinde çok ama çok belirgindir. Sitem içerikli onlarca beytinde şair, bu hissini dile getirmiştir. Şu var ki Mütenebbî'nin söylediği şiirler neticede methiyedir ve şairin isteğinin yerine getirilmediğini şiire ve şaire yakışır bir incelikte söylemesi icap eder. Aşağıdaki beyitte bu inceliğin methiyenin hakkına yaraşır bir keyfiyette yapılıp yapılmadığını açıkça görülmektedir:

أَبا المِسكِ هَل في الكَأسِ فَضلٌ أَنالُهُ فَإِنّي أُغَنّي مُنذُ حينٍ وَتَشرَبُ

Ey Ebu'l-Misk! Kâsede benim de nasibim olacak bir ihsan var mı?

Zira ben, uzun süredir şarkı söylüyorum, sen de içip duruyorsun?

Bu tek beyitte şair, Kâfûr karşısında kendisinin düştüğü hali oldukça başarılı bir şekilde göstermektedir. Kendisinden valilik beklediği Kâfûr, Fustat'ta tahtında oturmuş, Suriye ve Mısır gibi geniş bir coğrafyaya hükmeden bir mülk sahibi olmanın tüm nimetlerinden yararlanan bir hâkimdir. Elinde kadeh bulunan bir melik şeklinde tasvir edilen Kâfûr'a şu soruyu sorar: O kadehin içinde benim için de bir yudum yok mu? Şairin burada kadehin içinden bir yudum ile kast ettiği devlet içinde idari bir görevdir. Mütenebbî, tahtında elinde kadehle oturan Kâfûr karşısında kendisini gönül eğlendirici değersiz bir şarkıcı olarak gösterir. Şair, saraylarda şarkı söyleyerek kralları eğlendiren basit, sıradan şarkıcılar gibi bir konuma düşürüldüğünden şikâyetçidir. Burada bir sitemin söz sanatları yardımıyla ustaca imgelendiği açıktır. İʿrâbü'l-Kur'ân ve Beyânuhu adlı çalışmasıyla tanına Suriyeli edebiyatçı Muhyiddîn Derviş (1908–1982), şairin buradaki başarısını takdir ederek beyti şu şekilde yorumlamıştır: Sana yönelik methiyem, içen birine şarkı söylemenin verdiği zevk gibi seni mest ediyor. Artık o kadehten bana da bir nasip vermenin zamanı gelmedi mi?[44]

[43] Sâlih Magâmsî, *el-Kutûfu'd-dâniye*, "Mektebetu Medraseti'l-Fukâhe", 5/35 (Erişim 14 Nisan 2025).

[44] Muhyiddîn Derviş, *İʿrâbü'l-Kur'ân ve Beyânuhu* (Hums: Dâru'l-İrşâd, 1415), 1/248.

Beyitte هل soru edatı, istifham anlamında değil nazik bir rica ve istek anlamında kullanılmıştır. Şairin memduhuna yönelik bu üslubu herhangi bir isteğini doğrudan istemek yerine, daha incelikli ve nezaket dolu bir yaklaşım ortaya koyduğunu göstermektedir. Böyle bir üslup memduhun konumuna yakışır bir edebi kullanımdır. Ayrıca ona tüm sahip olduğu idari ve resmi isim ve sıfatlardan farklı olarak 'Eba'l-Misk' hitabıyla seslenmesi onunla kendi arasında hissettiği yakınlığı ve samimiyeti gösterme gayreti olarak yorumlanabilir. Zaten ben şarkı söylüyorum... sen içiyorsun ifadeleriyle kendisini Kâfur ile karşılaştırması bu samimiyet ve yakınlığa işaret etmektedir. Yine أناله şeklinde muzari fiil kullanması temenni ettiği hususu ne kadar arzu ettiğini ortaya koymaktadır.

8. Me'ânî Açısından Tahlil

Mütenebbî'nin şiiri me'ânî ilminin konuları olan takdim-te'hir, hazf-zikr, marifelik-nekrelik, kasr, fasıl-vasıl gibi yönlerden incelendiğinde şiirin genel manasına dair bazı ipuçlarının yakalanması mümkün olabilmektedir. Zira şairler gerek kelime seçimlerinde gerek kelimelerin ve cümlelerin nazmında şiirlerinin yazımına sebep olan duygu atmosferini yansıtmaktadırlar. Bu bakımdan söz konusu şiirin me'ânî ilmi açısından tahlilinin şairin satır aralarına serpiştirdiği tematik unsurların netleşmesine katkı sunacağını düşünmekteyiz.

أُغالِبُ فيكَ الشَوقَ وَالشَوقُ أَغلَبُ وَأَعجَبُ مِن ذا الهَجرِ وَالوَصلُ أَعجَبُ

Sana olan özlemimle mücadele ediyorum ancak özlemin galip geliyor.

Bu ayrılığa şaşıyorum; oysa kavuşmamız daha şaşırtıcı.

Şair burada Kâfur'a yönelik özlemiyle mücadele ettiğini ancak özlemin galip geldiğini ifade etmektedir. Şiirin genel tematik yapısına baktığımızda, Mütenebbî'nin Kâfur'a karşı duyduğu muhabbet ve saygı hissinin ağır bastığını görebiliriz. Bunu gösteren hususlardan biri daha ilk beyitte yer alan takdimdir. Zira cümlenin normal akışının أغالبُ الشوق فيك şeklinde olması gerekirken câr-mecrur mefule takdim edilmiştir. Çünkü şair, câr mecrurda bulunan zamire ihtimam göstererek onu takdim etmiştir. Ayrıca özlemle mücadeleyi ifade eden ilk cümlenin fiil, özlemin galip geldiğini bildiren ikincinin isim cümlesi olarak getirilmesi, özleme karşı yürütülen çabanın geçici ancak özlemin kalıcı olduğunu göstermektedir. Zira fiil cümlesi tecdid ve tağayyur bildirirken isim cümlesinin sübut ve devam bildirdiği kabul edilmektedir.[45] Aynı durum ikinci beyitte de bulunmaktadır. Şair ayrılığa şaşırdığını ancak kavuşmanın daha şaşırtıcı olduğunu ifade ederek tezatları bir araya getirmek suretiyle şiirin retorik etkisini artırmaktadır.

وَلِلَّهِ سَيري ما أَقَلَّ تَأَيِّيَهُ عَشِيَّةَ شَرقِيَّ الحَدالَي وَغُرَّبُ

Sana olan yolculuğum Allah içindir, ne kadar da hızlıdır.

Hadêle ve Ğurrab'ın doğusunda akşam vakti gittiğim.

Mütenebbî, Seyfüddevle'nin yanından ayrılıp kısa bir süre sonra Kâfur'un daveti üzerine Mısır'a gitmiştir. Bu yolculuk esnasında kendisini takip edecek olanlardan yol güzergâhını gizlemek amacıyla bazı tedbirler almıştır. Muhtemelen tehlikeler arz eden bu yolculuğu anlattığı bu beyitte yola çıkarken yüklendiği tüm sorumluluk ve riskleri, yolculuğunu Allah'a tevfîz

[45] Fadl Hasan Abbas, *el-Beleğatu funûnuhâ ve efnânuhâ* (Yermük: Dâru'l-Furkan, 1997), 1/91, 92.

ederek alt ettiğini ifade etmektedir. Beyitte لله ifadesi öne geçmiş haber olarak tahsis bildirmekte, yolculuğunun sadece Allah'a ait olduğunu bildirmek suretiyle tevekkülünü, ihlas ve samimiyetini izhar etmektedir. Ayrıca oyalanma/gecikme anlamına gelen تَاية kelimesinin *nekre* gelmiş olması bu yolculuğun kendisi açısından ne derece tehlikeli olarak algılandığını göstermektedir. Çünkü kelimedeki nekrelik azlık bildirmektedir. Yolculuğu sırasında şair neredeyse hiç oyalanmamış ve menziline varırken gecikmekten çekinmiştir.

وَهَبتَ عَلى مِقدارِ كَفّى زَمانِنا وَنَفسي عَلى مِقدارِ كَفَّيكَ تَطلُبُ

Sen zamanın ölçüsüne göre ihsan ettin, ancak ruhum senin verebileceğin kadarını istemektedir.

Mütenebbî, ilk beyitte Kâfûr'un adet haline getirdiği tarzda bir ihsan ile karşılaşmıştır. Ancak Mütenebbî'nin istediği bundan daha fazlasıdır. Nitekim beyit وهبت mazi fiiliyle başlamaktadır. Bu durum Kâfûr'un ihsan etme davranışının geçmişte gerçekleşen bir iş olduğunu ifade etmektedir. Ancak şair, Kâfur'un ihsan konusunda daha cömert davranabileceğini düşünmekte ve bu konudaki beklentisini تطلب muzari fiili ile ifade etmektedir. Bu ihsana en çok muhtaç olanın kendisi olduğunu da نفسي kelimesini takdim ederek ortaya koymuştur. Beyitte aynı zamanda 'senin verebileceğin kadarı' ifadesinde şairin tevazuunu ve Kâfûr'un kabiliyetine yönelik bir övgüyü de görebiliriz. Böylelikle isteme makamında bulunan şair huzurunda bulunduğu devlet başkanından 'ölçülü talep'te bulunarak mukteza-i hâle uygun bir ifade tarzı geliştirmiştir.

فَإِن لَم يَكُن إِلّا أَبو المِسكِ أَو هُمُ فَإِنَّكَ أَحلى في فُؤادي وَأَعذَبُ

Sadece Ebu'l-Misk ve onlar kalsa, sen kalbimde en tatlı ve en hoş olansın.

Beyitte Mütenebbî, şiirinde sık sık kullandığı kasr üslubuna bir defa daha başvurmuştur. هم zamiri şairin önceki beyitlerde bahsettiği ve çok özlediği için ağladığını ifade ettiği yakınları, ailesi ve sevdikleridir. إنْ ve إلّا ile kurulan kasr üslubuyla şair değer verdiği ailesi ve sevdikleriyle methettiği Kâfûr'a yoğunlaşmıştır. Ardından bir karşılaştırma yaparak şiirsel anlatımı hareketlendirmiştir. Sevdikleri ve Kâfur arasında yaptığı karşılaştırmada أحلى ve أعذب ismi tafdîl ifadeleriyle medih üslubunu zirveye taşımıştır. Daha önce zikrettiği gibi ابو المسك ifadesiyle Kâfur ile arasında var olduğunu düşündüğü samimiyete vurgu yapmıştır. Şairin bu beyitte başvurduğu bir diğer belagat üslubu iltifat sanatıdır. Beytin ilk şatrında ابو المسك ifadesiyle gâib sığası kullanılmışken ikinci şatrında ise فإنك ifadesinde muhatap zamire geçilmiştir. Bu türden iltifat sanatı kullanımları hem şairin memdûha hissettiği yakınlığı ifade etmekte hem de anlatımı canlandırmaktadır.[46]

وَما عَدِمَ اللاقوكَ بَأساً وَشِدَّةً وَلَكِنَّ مَن لاقَوا أَشَدُّ وَأَنجَبُ

Seninle (savaşta) karşı karşıya gelenler yiğitlik ve güç bakımından eksik değillerdi

Ancak onların karşılaştıkları kişi (Sen) daha güçlü ve daha soyluydu.

Şair Kâfur'un hükümdarlık yeteneklerini övmeye devam ettiği bu beyitlerde onun savaşlardaki etkisini ve üstünlüğünü ön plana çıkarmaktadır. Beyitte اللاقوك/karşılaşanlar ifadesi marife olarak zikredilen ism-i fail sığasında bir kelimedir. Bunun marife getirilmesiyle şair Kâfûr'un belirli ve bilindik bir düşmanıyla yaptığı savaşı tasvir etmek istemiştir. Ayrıca temyiz

[46] Hasan Tıbal, *Uslûbu'l-iltifât fi'l-belâğati'l-Kur'âniyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1998), 25

olarak getirilen بأسا ve شدة kelimelerinin nekre getirilmesi düşmanların sahip olduğu cesaret, yiğitlik ve gücü ta'zim amacı taşımaktadır. Burada düşmanın gücü ve cesareti teslim edildikten sonra لكن edatıyla istiğrak yapılarak Kâfûr'un gücü ve yiğitliğinin daha üstün olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca ilk şatırda ك zamiriyle muhatap zamire isnad edilen cümle ikinci şatırda من *ism-i mevsûl*une intikal ettirilerek yani muhataptan gâibe yönlenmek suretiyle iltifat sanatı icra edilmiştir.

وَيُغنيكَ عَمّا يَنسُبُ الناسُ أَنَّهُ إِلَيكَ تَناهى المَكرُماتُ وَتُنسَبُ

وَأَيُّ قَبيلٍ يَستَحِقُّكَ قَدرُهُ مَعَدُّ بنُ عَدنانَ فِداكَ وَيَعرُبُ

Sen insanların sana nispet edeceklerine muhtaç değilsin.

Zira tüm üstün niteliklerin varacağı son nokta sensin.

Hangi kabilenin değeri seni hafifletebilir ki,

Adnan oğlu Ma'd ve Ya'rub sana feda olsun.

Mütenebbî, bu beyitleriyle memdûhunu övmeye devam etmektedir. İlk şatırda ينسب الناس/insanların nispet ettiği cümlesinin mefulü hazf edilmiştir. Mefulün hazf edilmesiyle şair insanların nispet edeceği nitelikleri mutlak bırakmıştır. Böylelikle Kâfûr'a yöneltilen övgü sıfatlarının azametini artırmak istemiştir. İkinci şatırda إليك ifadesi câr mecrur olarak taalluk ettiği fiilinden ve failinden önce zikredilmiştir. Bu takdim ikinci cümlede zikri geçen üstün niteliklerin son noktası olmak ve tüm şeref sıfatlarının nispeti konusunda tahsis anlamı vermektedir. Sanki şair tüm şerefler sadece sende zirvesine varmakta ve sadece sana nispet edilmektedir demektedir. Bu tür kullanımlara takdim ile kasr veya makam ile kasr da denmektedir.[47] Ardından gelen beyitte أيّ soru kalıbı inkarî soru üslubudur. Aslında şair burada soru sormamakta, hiçbir kabilenin Kâfûr'un değerini düşüremeyeceğini ifade etmektedir. Şair bu beytiyle Arapların iki büyük atası olan Ma'd b. Adnan ve Ya'rub b. Kahtân'a atıfta bulunmaktadır. Arapların genel olarak Arabu'l-Âribe ve Arabu'l-Musta'rabe şeklinde iki ana kola ayrıldıkları ifade edilmektedir. Bunlardan birincisi asıl Araplar olarak bilinir ve soylarının Ya'rub b. Kahtan'a dayandığı zikredilmektedir. İkincisi ise Hz. İsmail'in soyundan gelen sonradan Araplaşmış olan kesimdir. Hz. İsmail'in soyundan gelenlerin içerisinde en bilineninin Ma'd b. Adnan olduğu kabul edilmektedir. Hz. Peygamberin de soyunun ona dayandığı ifade edilmektedir.[48] Şair bu cümlesiyle memdûhunun tüm Araplardan üstün olduğunu veciz ve mübalağalı bir üslupla ifade etmektedir.

Sonuç

Mütenebbî'nin çalışmamıza konu olan şiiri Seyfüddevle'nin yanında umduklarını bulamayan bir şairin yeni mekânı ve yerleştiği sarayda başka bir hükümdardan beklentilerini okuyabildiğimiz bir yapıtıdır. Daha önce başka bir hükümdara övgü dolu ifadeler sıralayan şair bu şiirde, Mısır hâkimi İhşidîlerin Hükümdarı Kâfûr'a ağdalı, sanatsal kalitesi yüksek ve mübalağalı övgüler dizmektedir. Bu durum şairin söyledikleri hususundaki samimiyetini sorgulatsa da şiirdeki tasvir yeteneği, ifadelerdeki fonetik ve anlamsal uyum şiiri değerli

[47] Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 168.

[48] Mustafa Sâdık er-Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/38, 39.

kılmaktadır. Hayatı, sanatsal ifade gücü ve edebî kimliğiyle kıymeti müsellem olan Mütenebbî'nin, her ne kadar daha önce Seyfüddevle'yi methetmek için yazdığı şiirlerdeki edebî seviyeyi aşamamış olmakla itham edilmiş olsa da Mısır hükümdarı onuruna inşad ettiği bu şiir tema, yapı ve belagat açısından tahlil edilmeye değer incelikler taşımaktadır.

Öncelikle Mütenebbî'nin kasidesinde, klasik konu taksimini devam ettirdiği görülmektedir. Yani kasidesinde binek tasvirleri, fahr ve medh kısımlarına riayet etmiştir. Şiirsel anlatımda önemli yeri olan duygusal ifade kabiliyetini övgü ifadelerinde ustaca gösteren şair aynı zamanda memdûhundan beklentilerini de şiirine yansıtabilmiştir. Kâfur'un mücadele ettiği hasımlarına karşı kazandığı başarıları ve cömertliğine dair övgüsü, şiirinde önemli bir konum edinmiştir. Tüm bu onore edici tavrın yanında ölçülü bir sitem duygusunu da şiirine ustalıkla giydirmeyi başardığı söylenebilir. Şairin gerek at tasvirlerindeki gerek savaş sahnelerindeki nitelemeleri, edebî sanatları kullanmadaki mahareti, kelime seçiminde riayet ettiği fonetik ve anlamsal ahenk onun sahip olduğu haklı şöhreti makulleştiren unsurlardır. Edebî ustalığını pekiştiren yönlerinden bir diğeri ise Mütenebbî'nin insanlığa yol gösterici temel değerlere, hikmetli manalara da yer vermesidir. Ayrıca şiir metni bu makalede meânî ilmi açısından da tahlil edilmiştir. Edebî tahlil çalışmalarında çok sık karşımıza çıkmayan bu tahlil metodu aslında modern çalışmalarda birçok dilsel yapının tahlilinde kullanılan bir metottur. Metin yazarı veya şairin söylediği-söylemediği, öne alıp-geride bıraktığı, belirli-belirsiz olarak zikrettiği kavram ve manaların analizi metnin daha net fotoğrafının çekilmesi açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda çalışmanın bu türden bir tahlil metodolojisinin edebî metin tahlillerinde kullanımını yaygınlaştırmasının önünü açması beklenmektedir.

Kaynakça | References

Abbas, Fadl Hasan. *el-Beleğatu funûnuhâ ve efnânuhâ.* Yermük: Dâru'l-Furkan, 1997.

Abbâs, İhsân. *Târîhu'n-nakdîl-edebî.* Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983.

Ağırakça, Ahmet, "Kâfûr, Ebü'l-Misk". *Türkiye Diyanet Vaksı İslam Ansiklopedisi*. EK-2/ 1-2. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Ağırkan, Müfide – Güceyüz, İsa. "Teşbih-i Temsîlî Bağlamında İmruülkays'ın Şiirlerinde Anlam ve Estetik". *Van İlahiyat Dergisi* 12/21 (2024), 180-199.

Al-Majali, Rabaa Abdulsalam Saleem. "Kafur between Poetry and History". *Journal of Language and Linguistic Studies* 18/1 (2022), 848-859.

Al-Mallah, M. Y., "A Victory Celebration after a Military Defeat? Al-Mutanabbī's 'Ayniyyah of 339/950". *Journal of Arabic Literature* 40/1 (2009), 107-128.

´Atîk, Abdülazîz. *´İlmu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1405/1982.

Avvâd, Korkîs – Avvâd, Mîhâîl. "Râidu'd-dirâse ´an ebhâs Ebi't-Tayyib el-Mutenebbî". *el-Mevrid: Mecelletun Turâsiyyetun Fasliyye* 3/1 (1977), 263-390.

Ayyıldız, Esat. "el-Mutenebbî'nin Seyfüddevle'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 497-518.

Azzâm, Abdülvehhâb. *Ẕikrâ Ebi'ṭ-Ṭayyib baʿde elfʿâm*. el-Memleketü'l-Müttehıde: Muessesetu Hindâvî, 2017.

Berkûkî, Abdurrahmân. *Şerhu Dîvâni'l-Mutenebbî.* 2 Cilt. Beyrut: Dâr'ul-Kutubi'l-İlmiyye, 1938.

Bişbîşî, Mahmûd. "Nazarâtun fi'ş-şi´r". *Mecelletu'r-Risâle* 408, 38-43.

Blachère, Régis. Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî: Dirâsetun fi't-târîhi'l-edebî, çev. İbrâhîm el-Kîlânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 310.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-hilâl, 1423.

Cebrî, Şefîk. *el-Mütenebbî mâliʾü'd-dünyâ ve şâġilü'n-nâs*. Dimeşk: Mektebetu'ş-Şeraf, 1930.

Ceviz, Nureddin. "Mu´allaka Şairlerinin Şiirlerinde At Tasviri". *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001).

Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâʾilü'l-iʿcâz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1996, ts.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkāhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Esrâru'l-belâga*. thk. Mahmûd Şâkir. Kahire: Matba´atu'l- Medenî, ts.

Derviş, Muhyiddîn. *İʿrâbü'l-Kur'ân ve Beyânuhu*. 10 Cilt. Hums: Dâru'l-İrşâd, hicrî 1415.

Durmuş, İsmail. "Mütenebbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 32/195-200. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Esîkâr, İbrahim. "Suhriyyetu'd-Tedât ve'l-mufârakati'l-mecâziyye fî Kâfûriyyâti'l-Mutenebbî". *Mecelletu Alâmât* 40 (2013), 133-141.

Hâşimî, Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-Belâğa*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

Hazer, Dursun. "el-Mutenebbî'nin Şiirinde Humma Tasvîri". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003), 17-36;

Huseyin, Tâhâ. *Ma´a'l-Mutenebbî.* el-Memleketü'l-Müttehıde: Muessesetu Hindâvî, 2017.

İbn Furreca, Muhammed b. Hamd el-Burûcerdî. *el-Feth ´ala Ebi'l-Feth.* thk. Abdulkerîm ed-Duceylî. Bağdat: Dâru'ş-Şuûni's-Sekâfeti'l-Âmme, 1987.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâʾü ebnâʾi'z-zamân mimmâ şebete bi'n-naḳl evi's-semâʿ ev eşbetehü'l-ʿayân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

İbn Reşîḳ, Ebû Alî el-Hasen el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî. *el-ʿUmde fî meḥâsini'ş-şiʿr ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1401/1981.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn. *el-Meşelü's-sâʾir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâʿir*. thk. Ahmed el-Hûfî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Nahda, ts.

İbrâhîm Sâlihî, *et-Taʿrîd fî medâihi'l-Mutenebbî'l-Kâfûriyye* (Biskra: Muhammed Khider Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008-2009).

Larkin, Margaret. *Al-Mutanabbi Voice of the 'Abbasid Poetic Ideal*. Oxford: Oneworld Pubications, 2008.

Magâmsî, Sâlih. *el-Kutûfu'd-dâniye*. "Mektebetu Medraseti'l-Fukâhe". 5/35 (Erişim 14 Nisan 2025). https://ar.lib.efatwa.ir/45389/5/35

Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn. *el-Muḳaffa'l-kebîr et-Târîḫu'l-muḳaffâ, el-Muḳaffâ fî terâcimi ehli Mışr ve'l-vâridîne ileyhâ*. thk. Muhammed Yaʿlâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1427/2006.

Muhammed Mahmut Olçun, *Hilâfet Dönemi Endülüs Şiirinde Methiye* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı, Arap Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, 2022).

Mütenebbî, Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn. *Dîvânu'l-Mutenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrût, 1403/1983.

Nâcî, İbrâhîm. "Arap Şiirinin Önde Gelen İki Şairi; el-Maʿarrî ve el-Mutenebbî'nin Mukâyesesi". çev. Osman Düzgün. *Nüsha* 12/35 (2012), 131-144.

Olçun, Muhammed Mahmut. "Klasik Arap Şiirinde Methiyenin Gelişimi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022), 32-62.

Özdemir, Abdurrahman. "el-Mütenebbî'nin Şiirinde Maraş". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 159-18.

Râfi'î, Mustafa Sâdık. *Târîhu âdâbi'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Yetîmetü'd-dehr fî meḥâsini ehli'l-ʿaṣr*. thk. Mufîd Muhammed Kumîha. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Şâyib, Ahmed. *Uslûb*. Mısır: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, 2003.

Tıbal, Hasan. *Uslûbu'l-iltifât fi'l-belâğati'l-Kur'âniyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1998.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî. *Şerhû Dîvâni'l-Mutenebbî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Beyrût, 1419/1999.

Vâkıfî, Meryem Sâʿid. "el-Haylu ve'l-feras fî dîvâni'l-Mutenebbî". *et-Turâsu'l-Edebî* 6 (2010), 112-126.

Yâzîcî, Nâsîf. *el-Arafu't-tayyib fî şerhi dîvâni Ebi'-Tayyib*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.

Yûsuf, Ahmed. *Cemâliyyâtu'l-mufradeti'l-Kur'âniyye*. Dımaşk: Dâr'ul-Mektebî, 1419/1999.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-Aʿlâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Sultan Kayıtbay Dönemi (872-901/1468-1496) Cild Örnekleri*

Betül Şahin
0000-0003-3907-5379 | bsahin@kmu.edu.tr
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı, Karaman, Türkiye
ROR ID: 037vvf096

Öz

Orta çağın en büyük İslâm devletlerinden biri olan Memlûkler 1250-1517 yılları arasında Mısır, Suriye ve Hicaz'da hüküm sürmüş bir Türk devletidir. İki buçuk asırdan fazla tarih sahnesinde kalan Memlûklerde askeri ve siyasi zaferlerle adından söz ettiren güçlü sultanlar tahta çıkmıştır. Bu sultanlardan biri de yaklaşık otuz yıl tahtta kalan ve Burcî döneminin en büyük sultanı kabul edilen Kayıtbay'dır. Onun saltanatı (872-901/ 1468-1496) Memlûk devletinin müreffeh sayılabilecek son dönemidir. Kaynaklarda adil, dindar, cesur ve ileri görüşlü bir sultan olarak nitelendirilen Kayıtbay, Memlûk tarihinin en önemli sultanlarından biri olmasının yanı sıra, sanat ve mimariye verdiği büyük destekle, dönemini kültürel ve sanatsal açıdan zirveye taşımıştır. Kahire başta olmak üzere çeşitli merkezlerde (Kudüs, Mekke, Medine) inşa ettirdiği medreseler, camiler, türbeler ve kütüphanelerle, Memlûk sanatının pek çok yönünün gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu bağlamda kitap sanatları da büyük gelişme göstermiş, özellikle cild alanında yüksek nitelikli eserler ortaya konmuştur. Ancak üretilen bu eşsiz eserler hakkında yapılan çok az sayıda çalışma mevcuttur. Mevcut çalışmalarda ise Memlûk cild sanatı hakkında genel bilgiler sunulmuş olup Kayıtbay dönemi cildleri detaylı olarak ele alınmamıştır. Bu çalışmayla Sultan Kayıtbay dönemine ait cildlerin motif ve kompozisyon özelliklerinin tahlil edilmesi ve bu tahlil sonucunda dönemin genel karakterinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan yazma eserler incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi envanterine kayıtlı olan ve tamamı Kayıtbay dönemine tarihlenen dört adet eser tespit edilmiştir. Araştırmada kullanılan dört eserden üç tanesi Ayasofya Koleksiyonu'nda, bir tanesi ise Fatih Koleksiyonu'nda bulunmaktadır. Bu eserlerin seçiminde cildlerin hem motif-kompozisyon tahliline imkân tanımasına hem de dönemin zenginliğini yansıtacak düzeyde olmasına dikkat edilmiştir. Çalışmada kullanılan bu cildler form, kompozisyon, teknik ve süsleme bakımından incelenmiştir. İncelenen cildlerin hepsi deri olup, üçünde kahverenginin tonları bir tanesinde ise vişne rengi tercih edilmiştir. Örnekler miklebli olup müzeyyendir. Ön ve arka kapakların aynı karakterde olduğu cildlerde en az iki sıra zencirek-bordürle karşılaşılmaktadır. Köşebentleri de farklı tasarlanan cildlerin şemseleri oval, yuvarlak ve mekik formundadır. XV. yüzyıl Memlûk cildlerinde karşılaşılan mavi tahrir, incelenen bu örneklerde de mevcuttur. Bu mavi tahrir zencirek, köşebent ve şemse etrafında kullanılmıştır. Sertabların bezendiği örneklerin miklebleri de yine aynı özenle süslenmiştir. Bu özen iç kapaklarda da devam etmiştir. Makalemizin konusuna esas teşkil eden cildlerden iki tanesinde iç kapaklar da deriyle kaplanmıştır. İtinayla bezenen bu iç kapaklardan birinde kat'ı tekniği kullanılmıştır. Diğer iki kapaksa muhdes olup kumaşla kaplanmıştır. Dönemin zenginliğini de simgeleyen bu cildlerin tezyînâtında bol miktarda altın kullanıldığı tespit edilmiştir. Görsellerle desteklenen çalışma diğer müze-kütüphanelerde bulunan ve Kayıtbay dönemine tarihlenen cildlerle yapılan kıyaslamalarla tamamlanmıştır. Bu karşılaştırmalar Kayıtbay devri cildlerinin, sadece kitapları korumakla kalmadığını aynı zamanda Memlûk döneminin estetik zevkini, teknik birikimini ve sanat anlayışını günümüze taşıdığını da göstermektedir. İslam cild sanatı içerisinde özel bir yer tutan ve çalışmaya konu olan mevcut eserler, hem Memlûk sanatının gelişim sürecine ışık tutmakta, hem de günümüz araştırmacılarına bu alanda derinlikli incelemeler yapma imkânı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Türk-İslam Sanatları Tarihi, Memluk, Sultan, Kayıtbay, Süleymaniye, Yazma Eser, Cild, Bezeme

Atıf Bilgisi

Şahin, Betül. "Sultan Kayıtbay Dönemi (872-901/1468-1496) Cild Örnekleri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 849-874. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1681091

Geliş Tarihi	21.04.2025
Kabul Tarihi	22.07.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	*Bu makale, Memlükler Dönemi Sempozyumu II: İlim, Düşünce, Sanat ve Kurumlar Sempozyumu'nda Sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Sultan Eşref Kayıtbay Dönemi Ciltleri: Süleymaniye Kütüphanesi'nde Örnekler" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

Examples of Bookbindings from the Reign of Sultan Qaytbay (872-901/1468-1496)*

Betül Şahin
0000-0003-3907-5379 | bsahin@kmu.edu.tr
Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Theology, Department of History of Turkish-Islamic Arts, Karaman, Türkiye
ROR ID: 037vvf096

Abstract

The Mamluks, one of the greatest Islamic states of the Middle Ages, were a Turkish dynasty that ruled Egypt, Syria, and the Hejaz between 1250 and 1517. The Mamluk state, which remained on the stage of history for over two and a half centuries, saw the rise of powerful sultans known for their military and political achievements. One such ruler was Sultan Qaytbay, who reigned for nearly thirty years and is considered the greatest sultan of the Burji period. His reign (872–901 AH / 1468–1496 CE) is regarded as the Mamluk state's last relatively prosperous period. Sources describe Qaytbay as a just, devout, courageous, and farsighted ruler. In addition to being one of the most important sultans in Mamluk history, he significantly contributed to elevating his era culturally and artistically through his patronage of the arts and architecture. In cities such as Cairo, as well as other centers like Jerusalem, Mecca, and Medina, he commissioned the construction of madrasas, mosques, mausoleums, and libraries, greatly contributing to the development of many aspects of Mamluk art. In this context, the book arts also flourished, with high-quality works produced especially in the field of bookbinding. However, the research on these unique works has been surprisingly limited. The existing research tends to offer general information about Mamluk bookbinding and does not specifically focus on bindings from Qaytbay's reign. This study aims to analyze the motif and composition characteristics of bookbindings from the reign of Sultan Qaytbay and, through this analysis, to reveal the general character of the period. For this purpose, manuscript works housed in the Süleymaniye Library were examined. As a result of this examination, four works—dated entirely to the reign of Qaytbay—were identified in the Süleymaniye Library's inventory. Of these four manuscripts, three belong to the Ayasofya Collection and one to the Fatih Collection. In selecting these works, attention was given to ensuring that the bindings allowed for motif and composition analysis and that they reflected the richness of the period. These bindings were examined in terms of form, composition, technique, and ornamentation. All the bindings studied are made of leather; three are in various shades of brown, and one is in a cherry red color. Made of leather, three of the bindings are brown, while one is in a cherry-red hue. All examples include flap (mikleb) closures and are decorated (muzayyan). The front and back covers share the same decorative characteristics, often featuring at least two rows of interlaced border (zencirek) patterns. The cornerpieces are distinct in design, while the central medallions (shamsa) appear in oval, circular, and almond (mekik) forms. A characteristic blue outline (tahrir), commonly seen in 15th-century Mamluk bindings, is also present in these examples—used around the shamsa, cornerpieces, and border. Delicate decoration adorns the fore-edges (sertab), and the flap areas receive the same level of attention. This attention to detail extends to the inner covers. In two of the examined examples, the inner covers are also leather-bound and decorated, while the other two have later additions covered in fabric. It was also determined that a significant amount of gold was used in the decoration of these bindings, symbolizing the richness of the period. This study, supported by visual documentation, is supplemented with comparisons made with other bindings from the Qaytbay period housed in various museum and library collections. These comparisons show that the bindings from Qaytbay's reign served to protect books and conveyed the aesthetic taste, technical knowledge, and artistic understanding of the Mamluk period to the present day. The bindings studied, which hold a special place in

the history of Islamic bookbinding, shed light on the developmental process of Mamluk art and offer modern researchers the opportunity to conduct in-depth studies in this field.

Keywords

History of Turkish-Islamic Arts, Mamluk, Sultan, Qaytbay, Süleymaniye, Manuscript, Bookbinding, Decoration

Citation:

Şahin, Betül. "Examples of Bookbindings from the Reign of Sultan Qaytbay (872-901/1468-1496)". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 849-874. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1681091

Date of Submission	04.21.2025
Date of Acceptance	07.22.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	*This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "Bindings of the Sultan al-Ashraf Qaytbay: Examples from the Süleymaniye Library", orally delivered at the Mamluk Symposium II Science, Thought, Art and Institutions Symposium. This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that she received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Orta çağın en büyük İslam devletlerinden biri olan Memlûkler Kahire'de kurulmuş ve 1250-1517 yılları arasında hüküm sürmüş bir Türk hanedanlığıdır.[1] Kölelerin devleti diye adlandırılan Memlûkler, yenilmez sanılan Moğolları Aynicâlût Savaşı'nda mağlup ederek doğuya doğru ilerleyişlerini durdurmuş[2], hemen ardından Kahire'de hilafeti yeniden tesis ederek İslam dünyasında ün kazanmıştır.[3] Siyasi ve askeri zaferlerine Kıbrıs'ın fethini de ekleyen Memlûkler'in[4] başkenti Kahire, bu iki buçuk yüzyıl boyunca dünyanın en büyük metropol merkezi olmuştur. Öyle ki yeni gelişmekte olan Osmanlı Devleti'nin pek çok dini ve hukuki lideri de burada eğitim almıştır.[5]

Memlûklerin Burcî olarak adlandırılan ve 1382-1517 yılları arasını kapsayan ikinci döneminde Sultan Kayıtbay önemli bir yere sahiptir. Burcî Memlûkler'in en büyük sultanı sayılan Kayıtbay[6] Çerkes asıllı olup Kafkasya'da doğmuştur. 1436 yılında henüz on üç yaşında iken Mısır'a getirilmiş, Melik Eşref Barsbay (1422-1438) tarafından satın alınarak tibaka[7] yerleştirilmiştir.[8] Sultan Çakmak (1438-1453) tarafından azat edilerek hasekiler arasına alınan Kayıtbay zamanla devlet kademelerinde ilerlemiş ve 1468 yılında Melik Eşref ünvanıyla tahta oturmuştur.[9]

Adil, dindar, cesur ve ileri görüşlü bir sultan olarak nitelendirilen Kayıtbay yaklaşık otuz yıl hüküm sürmüştür.[10] Onun saltanatı, Memlûk tarihinin müreffeh ve sakin sayılabilecek son dönemidir ve ayakta kalan çok sayıda anıt için önemlidir. Anıtlar oldukça erişilebilir durumda olup; bunlar arasında sadece Kahire'de yaklaşık otuz bina, Kudüs'te çok sayıda yapı ve Arabistan'da kutsal mekanların yeniden inşası bulunmaktadır.[11] Yaptırdığı eserler değerlendirildiğinde bu dönem mimarisinin daha çok oranların iyileştirilmesine yönelik olduğu görülmektedir. Taş oymacılığı için altın dönem olup, özellikle cephelerde mermer işçiliği mimari

[1] Memlûk devletinin siyasi tarihi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Yiğit, "Memlükler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi(Ankara, 2004); İbni Tagriberdi, En-Nücûmu'z-Zâhire (Parlayan Yıldızlar), trc. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2013); Fatih Yahya Ayaz, Memlükler (1250-1517) (İstanbul: İsam Yayınları, 2015); İsmail Yiğit, Memlûkler: 648-923/ 1250-1517 (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015); Fatih Yahya Ayaz, "Memlükler", İslam Târihi ve Medeniyeti (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021); Şehâbeddin Fazlullah el-Ömerî, Memlûk Sultanlığı (Mesâlikü'l-Ebsâr fî-Memâliki'l-Ûlâ Kısmı/1301-1349), trc. Hatice Güler (Ankara: Berikan Yayınevi, 2019.), vb..

[2] Ali Aktan, "Sultan Kutuz ve Aynu-Calut Zaferi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991), 98.

[3] Fatih Yahya Ayaz, "Memlükler", 9/457.

[4] Fatih Yahya Ayaz, Memlük-Kıbrıs İlişkileri: Kıbrıs'ta İlk Türk Hâkimiyeti (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 79-100.

[5] Oleg Grabar, İslam Sanatı Çalışmalarının İnşası II: İslami Görsel Kültür 1100-1800, trc. Hayrullah Doğan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), 404.

[6] İsmail Yiğit, "Memlûkler Dönemi (1250-1517) İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", Türkler (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002); İsmail Yiğit, "Memlükler"; İsmail Yiğit, Memlûkler: 648-923/ 1250-1517; İsmail Yiğit, "Kayıtbay", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara, 2022); Fatih Yahya Ayaz, Memlükler (1250-1517); Fatih Yahya Ayaz, "Memlükler".

[7] Tibak, tabak şeklinde de ifade edilen bu kavram Kal'atu'l-Cebel'de memlûklerin kaldıkları askeri koğuş/barakalar için kullanılmıştır

[8] İbni Tagriberdi, En-Nücûmu'z-Zâhire (Parlayan Yıldızlar), 578.

[9] İsmail Yiğit, Memlûkler: 648-923/ 1250-1517, 120.

[10] İsmail Yiğit, Memlûkler: 648-923/ 1250-1517, 123.

[11] Oleg Grabar, İslam Sanatı Çalışmalarının İnşası II: İslami Görsel Kültür 1100-1800, 419.

dekorasyonda da önemli bir rol oynamıştır.[12] Bu eserler içerisinde en önemlisi Kahire'de kendi adına yaptırdığı (1474-1476) Kayıtbay Külliyesi'dir.[13] Bundan başka Medine'de Mescid-i Nebevi'ye bitişik olarak medrese, ribat ve sözde bir imaretten oluşan bir külliye[14] (1478-1482) ile Mekke'de Bâb'üs-Selâm'ın sağ tarafına denk gelen büyük bir medrese yaptırmıştır.[15] Sultan 1479'da yapımı tamamlanan Mekke'deki bu medreseye bir kütüphane kurmuş ve kurduğu bu kütüphaneye bir de hafız-ı kütüp tayin etmiştir. XVI. asır müelliflerinden Kutbüddin Nehrevâlî[16] (ö.990/1560) Mekke'deki Eşrefiyye Medresesi'nin kütüphanesinde bulunan zengin koleksiyondaki nefis yazmaların çoğunun ödünç verme neticesinde kaybolduğunu ve kütüphanede sadece üç yüz cilt eser kaldığını söylemiştir. Buna ilave olarak kendisinin büyük bir çaba harcayarak ödünç alınan bazı kitapları tekrar kütüphaneye kazandırdığı bilgisini eklemiştir.[17] Sultan Kayıtbay Kudüs'teki Eşrefiyye Medresesi'ni 887/1482'de tamir ettirdiğinde burada da zengin bir koleksiyona sahip bir kütüphane kurmuştur ki daha önce bu medresede çeşitli tarihlerde kurulmuş üç adet kütüphanenin de mevcut olduğu bilinmektedir.[18]

1. Sultan Kayıtbay'ın Kitapları

Kendisi Arapça ve Türkçe şiirler yazan Kayıtbay'ın[19] ilmin gelişmesine verdiği önem kaynaklarda zikredilmektedir.[20] Nitekim kütüphaneler yaptırması ilmi desteklediğinin de bir kanıtıdır. İlmin yanı sıra sanatı da destekleyen Kayıtbay döneminden birçok bronz parça, dokuma, cam ve fil dişi obje ile çok sayıda yazma eser günümüze ulaşmıştır.[21] Sanat hamisi Sultan'ın himayelerinde üretilen bu güzel yazma eserler kendilerine yakışacak kalitede cildlerle kaplanmış ve böylece Memlûk cild sanatı bu dönemde de gelişimini devam ettirmiştir.[22] Deri cildlerde çoğunlukla kahverenginin tonlarının tercih edildiği ancak vişne rengi derinin de kullanıldığı görülmüştür. En az iki sıra zencireğin kullanıldığı kapaklar köşebent-salbek-şemse formunda düzenlenmiştir. Çok sayıda yazma eserin üretildiği Kayıtbay döneminden dört tanesi de çalışmamıza esas teşkil etmektedir. Dönemin zenginliğini yansıtacak düzeyde olan bu eserler farklı desen ve kompozisyon özellikleri taşımaktadır.

1.1. 3509 Envanter Numaralı Eser

Bu eser, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu'na 3509 envanter numarasıyla kayıtlı olan ve yedi risalenin bir kapak altında toplanmasıyla oluşturulan bir

[12] Doris Behrens-Abouseif, *Islamic Architecture in Cairo an Introduction* (Leiden: Brill, 1998), 144.

[13] Doris Behrens-Abouseif, "Kayıtbay Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2022), 25/81-82.

[14] Doris Behrens-Abouseif, "Qaytbay's Foundation in Medina, the Madrasah, the Ribat and the Dashishah", *Mamluk Studies Review* 2 (1998), 67.

[15] A. Yaşar Koçak, "Mekke-i Mükerreme Şahıs Kütüphaneleri", Şarkiyat Mecmuası, 8 (1998): 269.

[16] Ayrıntılı bilgi için bk. Eymen Fuâd Seyyid, "Nehrevâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2006), 32/547-548.

[17] İsmail E. Erünsal, Orta Çağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphane (İstanbul: TİMAŞ, 2018), 375.

[18] İsmail E. Erünsal, Orta Çağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphane, 375.

[19] Orhan Yavuz, Kansu Gavrî'nin Türkçe Dîvânı (Metin-İnceleme-Tıpkıbasım) (Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2002), 23.

[20] İsmail Yiğit, Memlûkler: 648-923/ 1250-1517, 123.

[21] Oleg Grabar, İslam Sanatı Çalışmalarının İnşası II: İslami Görsel Kültür 1100-1800, 419.

[22] Kayıtbay dönemi cild sanatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Betül Şahin, *Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde Bulunan Memlûk Cildleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2022).

mecmuadır.[23] Bu risalelerden ilki 1-8. yapraklar arasında bulunmakta olup *"Risâle fî Bünûdi's-Sahâbe"* isimlidir. 9-32. yapraklar arasında bulunan ikinci risale "*Kitâb fi'l-Gazve ve'l-Cihâd ve Tertîbü'l-Lâ'ibi bi'r-Rumh",* 34-40. yapraklar arasında bulunan üçüncü risale *"Kitâb fî İlmi'l-Fürûsiyye",* 41-58. yapraklar arasında bulunan dördüncü risale *"Kitâb fîhi Hamsûne Benden mine'n-Nevâdiri fi'l-Harb"*, 59-87. yapraklar arasında bulunan beşinci risale "*Kitâbü'l-Fürûsiyye bi-Resmi'l-Cihâd"* ve 87-90. yapraklar arasında bulunan altıncı risale *"Tevârîhu Selâtîni Mısr"* isimlidir. *"Tuhfetü'l-Mücâhidîn fi'l-Ameli bi'l-Meyâdîn*" isimli son risale ise 90-106. yapraklar arasında bulunmaktadır.

Eserin kahverengi deri cildi 266x274 mm. ölçülerindedir. Yıpranan cildin kapak kenarları, sırt ve sertab kısmı koyu kahverengi deriyle kabaca tamir edilmiştir. Bu kabaca tamir sebebiyle kapaklardaki ilk zencireğin büyük kısmı görülmemektedir (Şekil 27-28). Ön ve arka kapak tezyînâtı aynı karakterde olup üç sıra zencirek bulunmaktadır. En dışta bulunan ve soğuk cetvellerin arasına yerleştirilen geometrik geçmeli zencirek, Memlûk cildlerinde sıklıkla kullanılan bir formdur. İkinci sırada birkaç sıra soğuk cetvelden sonra kalınca bir bordür bulunmaktadır. Bordür ters ve düz tepeliklerin yan yana gelmesi ile (dendanlı) oluşturulmuştur ve içlerinde bitkisel motifler görülmektedir. En içte ise çok ince sarmal zencirek bulunmaktadır. Diğer ikisi soğuk bırakılırken sadece sarmal zencirek altınlanmıştır (Şekil 1).

Şekil 1

Örnek 1, Mecmua, 878/1473, Fatih Koleksiyonu: 3509, Zencirek Detay



Kapakların köşebentleri hem formları hem de iç bezemeleriyle şemsenin ¼'ü şeklinde düzenlenmiştir. Köşebent bezemelerinde kullanılan altının yer yer döküldüğü görülmektedir (Şekil 2).

[23] Çalışmada kullanılan görsellerin karışmasının önlenmesi amacıyla; görsel üstlerine eser ismi, tarihi, envanter numarası vb. bilgilerin verilmesi gerekmektedir. Bu örnekte yedi risalenin bulunması ve her birinin isminin ilgili görselin üstüne yazılmasının çalışmanın hacmi kapsamında mümkün olmaması sebebiyle, eser burada yazar tarafından kısaca "Mecmua" olarak adlandırılmıştır.

Şekil 2-3

Örnek 1, Mecmua, 878/1473, Fatih Koleksiyonu: 3509, Köşebent (solda), Şemse (sağda) Detay





Salbekler tepelik şeklindedir ve ½ oranında simetrili rûmîli desenle tezyîn edilmiştir. Salbekler şemseye doğrudan bağlanmamış olup, şemsenin etrafında görülen geçmeli tığlarla bir geçiş sağlanmıştır (Şekil 3).

Mekik şeklindeki şişkince şemse oldukça iridir. Şemse içinde rûmî tepeliğe benzeyen ¼ oranında simetrili desenlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş kompozisyon görülmektedir. Bu kompozisyonda desenler, bir sıranın altınlanması diğerinin soğuk bırakılması suretiyle vurgulanmıştır. Şemsenin etrafı ilk olarak bir sıra altınlı ve birkaç sıra soğuk cetvelin arasına yerleştirilen sarmal zencirekle çevrelenmiştir. İkinci olarak da altınlı geçmelerle oluşturulan tığlarla şemse kompozisyonu tamamlanmıştır (Şekil 3). Sertab muhdes olup bezemesizdir. Mikleb zencirekleri-bordürü kapaklarla aynı olup zemin şemse içinde gördüğümüz rûmî tepeliğe benzeyen ¼ orantılı simetrili desenlerle hiç boşluk kalmayacak şekilde tezyîn edilmiştir (Şekil 3).

Şekil 4

Örnek 1, Mecmua, 878/1473, Fatih Koleksiyonu: 3509, Mikleb



Kapak içleri daha açık kahverengi deriyle kaplanmış olup, hiç boşluk kalmayacak şekilde tezyîn edilmiştir. Dış kapakların aksine burada altın kullanılmamış ve bezemelerin tamamı soğuk bırakılmıştır (Şekil 29). En dışta bitkisel bezemeli bir bordür bulunmaktadır ve bu bordür blok

kalıpla yapılmıştır. İkinci sırada geniş geçmeli bir bordür görülmektedir. Son olarak ise geometrik geçmeli bir zincirek bulunmaktadır. Bu zincirek münavebeli olarak yerleştirilen altıgenlerden birinin içine düğüm diğerinin içine zincir motifi konulması suretiyle oluşturulmuştur (Şekil 5).

Şekil 5

Örnek 1, Mecmua, 878/1473, Fatih Koleksiyonu: 3509, İç Kapak Bordür Detay



Zemin, bu geometrik geçmeli zincirekle üç kısma ayrılmıştır. Üstte ve altta oluşan dikdörtgen şeritin içine dış kapaklarda da görülen dendanlı bordür yerleştirilmiştir. Bu iki şeritin arasında kalan zemin ise dış kapak şemse içlerinde gördüğümüz rûmî tepeliğe benzeyen ¼ oranında simetrili desenlerle doldurulmuştur (Şekil 6).

Şekil 6

Örnek 1, Mecmua, 878/1473, Fatih Koleksiyonu: 3509, İç Kapak Detay



Sertab içi bezemesizken; mikleb içleri tamamen iç kapaklar gibi tezyîn edilmiştir (Şekil 7).

Şekil 7

Örnek 1, Mecmua, 878/1473, Fatih Koleksiyonu: 3509, Mikleb İçi



Eserin kapak içi bezemesi Türk İslam Eserleri Müzesi'ne 1691 envanter numarasıyla kayıtlı olan, 24 Zilkade 876 /3 Mayıs 1472 ketebeli ve "*Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Sahîhi'l- Buhârî*" isimli eserin iç kapaklarıyla aynıdır. Hem bu eser ile olan benzerliği hem de kompozisyon özellikleri birlikte değerlendirildiğinde cildin dönemine ait olduğu görülmektedir.

1.2. 4278 Envanter Numaralı Eser

İkinci örnek Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu'na 4278 envanter numarasıyla kayıtlı olan "*el-Meâni ve'l-Hikem"* isimli eserin birinci cildine aittir. Arapça olarak yazılan eser, ketebe kaydına göre 10 Muharrem 886/ 11 Mart 1481 tarihinde Muhammed b. Ahmed el-Fernevî el-Hasenî el-Burhanî tarafından istinsah edilmiştir. Eserin kahverengi deri cildi 253x 355 mm. ölçülerindedir. Cildin özellikle kapak kenarlarında, muhat ve dudak kısımlarında yıpranmalar görülmektedir. Kapak kenarlarındaki izlerden cildin tamir edildiği ancak bu tamir yerlerinden yeniden yıprandığı anlaşılmaktadır. Ciltte kurt yenikleri ve soyulmalar da bulunmakla birlikte, bunlar motif tahlili yapılmasına engel teşkil etmemektedir.

Ön ve arka kapağın tezyînâtı aynı karakterdedir (Şekil 30-31). Kapakları öncelikle üç sıra zencirek çevrelemektedir. En dışta ve en içte soğuk cetvellerin arasına yerleştirilen çok ince sarmal zencirek bulunmaktadır. Bu zencireklerin arasına da geometrik geçmeli zencirek yerleştirilmiştir. Zencireklerin hepsi altınlanmıştır (Şekil 8). Düz cetvelli küçük köşebentlerin içinde üçgen şeklinde bir düğüm motifi bulunmaktadır. İki sıra altın tahrirden sonra üç kademeli tığlarla köşebent kompozisyonu tamamlanmıştır. Hem düğüm motifi hem de tığlar altınlanmıştır (Şekil 8).

Şekil 8

Örnek 2, el-Meâni ve'l-Hikem,886/1481, Ayasofya Koleksiyonu: 4278, Köşebent Detay



İrice yapılan salbekler tepelik şeklinde olup şemseye bir gerdanlıkla bağlanmıştır. Salbekler ½ oranında simetrili rûmîli desenle tezyîn edilmiş olup rûmîler de münhaniyle hurdelenmiştir. Motif içleri koyu kahverengiye boyanmıştır (Şekil 9). Kapaklarda dilimli oval şemse bulunmaktadır. Şişkince olan bu şemseler ¼ oranında simetrili rûmîli desenle tezyîn edilmiştir. Rûmîler köşebentlerde olduğu gibi münhaniyle hurdelenmiştir. Şemse merkezinde bulunan kare alanda altın kafes tarama yapılmıştır. Şemse içindeki motifler altınlanmış olup, şemse etrafında da iki sıra altın tahrirle dilim oluşturulmuştur. Dilim ortalarına konulan birer düğüm motifinden sonra iki kademeli tığlar yerleştirilerek şemse kompozisyonu tamamlanmıştır. Hem şemsede bulunan motiflerin içleri hem de bu iki sıra altın tahririn içi salbeklerde olduğu gibi koyu kahverengiye boyanmıştır. Zemin ise deri renginde bırakılmıştır. (Şekil 10).

Şekil 9-10

Örnek 2, el-Meâni ve'l-Hikem,886/1481, Ayasofya Koleksiyonu: 4278, Salbek (solda), Şemse (sağda) Detay



Müzeyyen sertab kapaklardaki ince sarmal ve geometrik geçmeli zencireklerle üç paftaya ayrılmıştır. Bu paftalardan uçtakiler eşit olup daha kısa tutulmuştur. Köşelerine üç balık pulu ve iki kademeli birer tığ konularak köşebent oluşturulmuştur. Paftaların ortasına ise dörtlü penç motifi ve etrafına sekiz adet tığla oluşturulan şemse motifi konulmuştur. Bu haliyle paftalar küçük birer kapak görünümündedir. Ortadaki daha uzun paftada ise kitabın ismi (الأول من المعاني والحكم) ve cildi Arapça olarak yazmaktadır. Harfler deri renginde bırakılırken zemin tamamen altınlanmıştır (Şekil 11).

Şekil 11

Örnek 2, el-Meâni ve'l-Hikem,886/1481, Ayasofya Koleksiyonu: 4278, Sertab



Mikleb bulunmaktadır ve çok iyi durumdadır. Müzeyyen mikleb zencirekleri ve köşebentleriyle kapağın aynısıdır. ½ olarak yerleştirilen salbek ve şemse içleri ise yine kapaklarla aynı karakterdedir (Şekil 12).

Şekil 12

Örnek 2, el-Meâni ve'l-Hikem,886/1481, Ayasofya Koleksiyonu: 4278, Mikleb



Kapak içleri açık kahverengi deriyle kaplanmış olup bezemelidir (Şekil 32). Ön ve arka iç kapakların tezyînâtı da aynı karakterdedir. İlk olarak sekiz-on sıra soğuk cetvel, kapakları çevrelemektedir. Sonrasında birer sıra altın tahririn arasına yerleştirilen ve dış kapaklarda da kullanılan geometrik geçmeli zencirek gelmektedir. İkinci sırada ise soğuk cetvellerin arasına yerleştirilen çok ince sarmal zencirek görülmektedir. Geometrik geçmeli zencirek soğuk bırakılırken sarmal olan altınlanmıştır (Şekil 13). Düz cetvelli köşebentlerin cetvelleri ve ucundaki tığlar altınlanmış, içindeki düğüm motifi ise altınlanmadan soğuk bırakılmıştır (Şekil 13).

Şekil 13

Örnek 2, el-Meâni ve'l-Hikem,886/1481, Ayasofya Koleksiyonu: 4278, İç Kapak, Zencirek-Köşebent Detay



Salbekler dış kapaktakilerle aynıdır. Ancak buradaki salbekler şemseye oranla daha büyük görülmektedir (Şekil 14). Kat'ı olan şemseler dilimli ve ovaldir. Kat'ılık maviye çalar gri kumaşla sağlanmıştır. ¼ oranında simetrili rûmîli olarak tezyîn edilen şemsede dikey simetri aksı üzerinde bulunan rûmîli pafta altınla, yatay simetri aksı üzerinde bulunan rûmîli pafta zeminleri ise turuncu ve yeşille renklendirilmiştir. Kat'ı yapılmış rûmî motiflerinde koyu kahverengi deri kullanılmıştır. Bir sıra altın tahrirden sonra dilim aralarına ve dilim ortalarına yerleştirilen tığlarla şemse kompozisyonu tamamlanmıştır (Şekil 15).

Şekil 14-15

Örnek 2, el-Meâni ve'l-Hikem,886/1481, Ayasofya Koleksiyonu: 4278, İç Kapak, Salbek (solda), Şemse (sağda) Detay





Sertab içi bezenmiştir. Kısa kenarlarda alınlık gibi düzenlenen birer sıra geometrik geçmeli zencirekten sonra sertab, altınlanmış sarmal zencirekle üç eşit paftaya ayrılmıştır. Altın tahrirli bu dikdörtgen paftalar sertabın dışındaki kısa paftalar gibi tezyîn edilmiştir (Şekil 16).

Şekil 16

Örnek 2, el-Meâni ve'l-Hikem,886/1481, Ayasofya Koleksiyonu: 4278, Sertab İçi



Mikleb içi cetvelleri, zencirekleri ve köşebentleriyle iç kapaklar gibi tezyîn edilmiştir. ½ salbekler kapaklarla aynı karakterdedir. ½ olan şemse kat'ı olmasına rağmen form olarak kapak şemselerinden farklıdır (Görsel: 17).

Şekil 17

Örnek 2, el-Meâni ve'l-Hikem,886/1481, Ayasofya Koleksiyonu: 4278, Mikleb İçi



Ciltte bol miktarda altın kullanılmıştır. Zahriye sayfasındaki temellük kaydından Sultan Kayıtbay'ın kütüphanesi için hazırlandığı anlaşılan eserin ketebe kaydı da bunu doğrulamaktadır. Ayrıca eserde görülen rûmîler de dönemin karakterini taşımaktadır. Bütün bu özellikler cildin esere ait olduğunu göstermektedir.

1.3. 3610 Envanter Numaralı Eser

Üçüncü eser, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu'na 3610 envanter numarasıyla kayıtlı olup, "*Kitâbü'l-Cevâhir ve'l-Ahcâr*" ile "*Menâfi'u'l-Ahcâr ve'l-Hazer ve Havâssu'l-Hurûf*" isimli iki eserin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş bir mecmuadır.[24] Şaban 888/ Eylül-Ekim 1483 ketebeli eser bir önceki örnek gibi Muhammed b. Ahmed el-Fernevi el-Haseni el-Mükettib tarafından istinsah edilmiştir. İbnü's-Sayiğ'in öğrencisi olan Fernevi Kışla'da müderrislik yapmış ve önemli hattatlar yetiştirmiştir.[25] Doris Behrens bir yazmada Fernevi'nin mükettib olarak geçtiğini söylemiştir. Bizim tespit ettiğimiz eserlerin ikisinde de Fernevi

[24] Bu eser de ilk örnekte yapıldığı gibi görsel üstü bilgilerinin yazımında kolaylık sağlanması amacıyla yazar tarafından "Mecmua" olarak isimlendirilmiştir.

[25] Doris Behrens-Abouseif, *The Book in Mamluk Egypt and Syria 1250-1517: Scribes, Libraries and Market*, 140.

kendisini mükettib[26] olarak nitelendirmiştir. Kızıl kahverengi deriden yapılan cild, 160x 215 mm. ölçülerindedir. Oldukça iyi durumda olan cildin sırt kısmında ve sertabın üst kenarında tamir izi bulunmaktadır. Bol miktarda altının kullanıldığı cildin cetvellerindeki mavi rengin oldukça canlı olduğu görülmektedir.

Ön ve arka kapak tezyînâtı aynı karakterdedir (Şekil 33-34). Kapaklarda altınlı- mavi cetvellerin arasına yerleştirilmiş iki sıra zencirek bulunmaktadır. Bunlardan ilki geometrik geçmeli, ikincisi ise çok ince sarmal zencirek olup her ikisi de altınlanmıştır (Şekil 18). Kapaklar düz cetvelli köşebentli olup, içlerinde üçgen şeklinde bir düğüm motifi bulunmaktadır. Cetvellerden sonra yerleştirilen tığlarla köşebent kompozisyonu tamamlanmıştır. Üç balık pulu ucunda iki kademeli tığlar ile bir balık pulu ucuna yerleştirilen iki kademeli tığlar münavebeli olarak yerleştirilmiştir (Şekil 18).

Şekil 18

Örnek 3, Mecmua, Şaban 888/Eylül-Ekim 1483, Ayasofya Koleksiyonu: 3610, Zencirek, Köşebent Detay



Salbek bulunmaktadır ve bir tane altılı gülçenin dilim aralarına yerleştirilen tığlarla oluşturulmuştur. Salbekler şemseye doğrudan bağlanmamış olup aralarında yaklaşık on üç mm. kadar boşluk bulunmaktadır (Şekil 19).

Örnek yuvarlak şemselidir. Şemse içi sarmal zencireğin enine ve boyuna yerleştirilmesi suretiyle paftalara ayrılmıştır. Bu paftaların içine de altınlanmış birer tane dört kollu yıldız motifi yerleştirilmiştir. Sadece merkezdeki sekiz kollu yıldız maviye boyanmıştır. Şemsenin etrafında birer sıra altınlı-mavi tahririn arasına yerleştirilen ince sarmal zencirek bulunmaktadır. Son olarak köşebentlerdeki tığlarla şemse kompozisyonu tamamlanmıştır (Şekil 19).

[26] Mükettib, yazı hocalarını ifade etmek için kullanılan bir kelimedir. bk. Nebi Bozkurt, "Dârülkurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1993, 8/543.

Şekil 19

Örnek 3, Mecmua, Şaban 888/Eylül-Ekim 1483, Ayasofya Koleksiyonu: 3610, Salbek, Şemse Detay



Sertab bulunmaktadır ve bezemelidir. Sertabın alt ve üst kenarlarında kapaklarda kullanılan geometrik geçmeli zencirekle oluşturulan birer şerit mevcuttur. Sonrasında ise yine kapaklarda kullanılan ince sarmal zencirek bulunmaktadır. Sertab üç dikdörtgen paftaya ayrılmıştır. Kenarlardakiler aynı bezenmiş olup ortadaki daha uzun tutulmuştur. Ortadaki bu paftada ilk risalenin ismi Arapça olarak yazmaktadır (كتاب الجواهر والاحجار). Burada zemin tamamen altınlanmış, harfler ise deri renginde bırakılmıştır (Şekil 20).

Şekil 20

Örnek 3, Mecmua, Şaban 888/Eylül-Ekim 1483, Ayasofya Koleksiyonu: 3610, Sertab



Mikleb de sertab gibi bezemelidir. Mikleb zincirekleri, köşebentleri ve şemsesi ile kapaklarla aynıdır. Kapaklardan farklı olarak burada salbek bulunmamaktadır (Şekil 21).

Şekil 21

Örnek 3, Mecmua, Şaban 888/Eylül-Ekim 1483, Ayasofya Koleksiyonu: 3610, Mikleb



Eserin iç kapakları muhdes olup yeşil bezle kaplanmıştır (Şekil 35). Eserin, özenle tezyîn edilen zahriye sayfasındaki temellük kaydından Sultan Kayıtbay'ın kütüphanesi için hazırlandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu eser, yine Kayıtbay için hazırlanan ve Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eser Kütüphanesi'nde A.2048 envanter numarasıyla kayıtlı bulunan 24 Ramazan 888/26 Ekim 1483 tarihli eserin[27] cildiyle de aynıdır. Yine Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu'na 3330 envanter numarasıyla kayıtlı olan 891/1486 tarihli eserin cildine[28] de çok benzemektedir. Hem motif-kompozisyon özellikleri hem de cildin yukarıda zikredilen diğer örneklerle olan benzerliği dönemine uygun olduğunu göstermektedir.

1.4. 2892 Envanter Numaralı Eser

Bu çalışmada sunulan son örnek yine Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu'na 2892 envanter numarasıyla kayıtlı olan "*Umdetü'l-Mülûk ve Tuhfetü'l-Memlûk*" isimli esere aittir. 896/1490-1491 ketebeli eserin müstensihi Muhammed İbn Sûdûn el-Kasravî'dir. Babasının Kahire'de bir cenaze anıtı inşa eden önemli bir emir olmasının dışında, eserin müstensihi hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Doris Behrens eserinde Muhammed İbn Sûdûn el-Kasravî'nin bir emir oğlu olması sebebiyle satın alınmış bir memlûk gibi kışlada tutulmayıp, özgür olabileceğinden bahsetmektedir.[29]

Eserin 215x 310 mm. ölçülerindeki cildi vişne rengi deriden yapılmıştır.[30] Sırt kısmı açık kahverengi deriyle tamir edilen cild oldukça iyi durumdadır. Ön ve arka kapak tezyînâtı ise aynı karakterdedir (Şekil 36-37). Kapaklarda altınlı ve soğuk cetvellerin arasında dört sıra zencirek bulunmaktadır. İlk olarak diğer örneklere kıyasla daha küçük kullanılmış geometrik geçmeli bir zencirek bulunmaktadır. İkinci ve dördüncü sırada çok ince sarmal zencirek ile bu ikisinin arasına yerleştirilmiş ince-paftalı bir zencirek görülmektedir. Dikdörtgen paftaların içine yerleştirilen bu zencirek soğuk bırakılmıştır. Diğer üç zencirek ise altınlanmıştır (Şekil 22).

Şekil 22

Örnek 4, Umdetü'l-Mülûk ve Tuhfetü'l-Memlûk, 896/1490-1491, Ayasofya Koleksiyonu: 2892, Zencirek, Detay



[27] David James, Qur'ans of the Mamluks (London: Alexandria Press, 1988), 24.

[28] Ahmet Saim Arıtan, *Konya Dışındaki Müze ve Kütüphanelerde Bulunan Selçuklu ve Selçuklu Uslûbunu Taşıyan Cild Kapakları* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1992), 279-280.

[29] Doris Behrens-Abouseif, The Book in Mamluk Egypt and Syria 1250-1517: Scribes, Libraries and Market, 98-99.

[30] Ahmet Saim Arıtan, *Konya Dışındaki Müze ve Kütüphanelerde Bulunan Selçuklu ve Selçuklu Uslûbunu Taşıyan Cild Kapakları*, 281.

Dilimli köşebentlerin içleri rûmîlerle ve hatayi grubu motiflerle tezyîn edilmiştir. Köşebentlerin etrafında iki sıra altın tahrir bulunmaktadır ve bu iki tahririn arası mavi renge boyanmıştır. Köşebentler uçlarına yerleştirilen yarım tepelikli salbeklerle tamamlanmıştır (Şekil 23). Kapaklarda tepelik şeklinde salbek bulunmaktadır ve ½ oranında simetrili rûmîli olarak tezyîn edilmiştir (Şekil 23).

Şekil 23

Örnek 4, Umdetü'l-Mülûk ve Tuhfetü'l-Memlûk, 896/1490-1491, Ayasofya Koleksiyonu: 2892, Köşebent, Salbek Detay



Kapaklarda dilimli oval şemse bulunmaktadır ve oldukça iridir. Salbekler neredeyse alt ve üst kenara kadar uzanmaktadır. Bu iri şemsenin merkezinde bir numaralı örnekte olduğu gibi artı formunda bir pafta bulunmaktadır. Ancak diğer örneğe kıyasla bu formun alt ve üst kolları daha uzun tutulmuştur. İçi ¼ oranında simetrili rûmîlerle tezyîn edilen bu formun etrafına iki sıra altın tahrir çekilmiş olup bu iki tahririn arası maviye boyanmıştır. Bu formun dışında kalan zemin ise hatayi gurubu motiflerle doldurulmuştur. Şemsenin etrafına çekilen iki sıra altın tahririn arası yine maviye boyanarak şemse kompozisyonu tamamlanmıştır. Ancak hem köşebent hem de şemsede kullanılan bu mavi rengin bir önceki örnekte kullanılana kıyasla çok daha sönük olduğu görülmektedir. Bunun boyanın oksitlenmesi veya çok daha fazla sulandırılması yüzünden olabileceği düşünülmektedir (Şekil 24).

Şekil 24

Örnek 4, Umdetü'l-Mülûk ve Tuhfetü'l-Memlûk, 896/1490-1491, Ayasofya Koleksiyonu: 2892, Şemse



Sertab bulunmaktadır ve bezemelidir. Oldukça basit olan bu bezeme, kapaklarda gördüğümüz geometrik geçmeli zencireğin boyuna yerleştirilmesi suretiyle oluşturulmuştur (Şekil 25).

Şekil 25

Örnek 4, Umdetü'l-Mülûk ve Tuhfetü'l-Memlûk, 896/1490-1491, Ayasofya Koleksiyonu: 2892, Sertab Detay



Sertab gibi mikleb de bezemelidir. Mikleb zincirekleri ve köşebentleri kapaklarla aynı karakterdedir. Ancak burada köşebentlerin ucuna yerleştirilen yarım tepelikli salbekler çok iridir. Kapaklardaki salbekler daha küçüktür. Mikleb şemsesi iç bükey dilimli oval formunda olup ½ şeklindedir. İçleri ise hatayi grubu motiflerle tezyîn edilmiştir. Mikleb şemsesi kapaktakiler gibi oldukça iridir (Şekil 26).

Şekil 26

Örnek 4, Umdetü'l-Mülûk ve Tuhfetü'l-Memlûk, 896/1490-1491, Ayasofya Koleksiyonu: 2892, Mikleb



Eserin kapak içleri bir önceki örnek gibi muhdestir. Ancak burada açık mavi kumaşla kaplanmıştır (Şekil 38). Eserin zahriye sayfasındaki temellük kaydından Sultan Kayıtbay'ın kütüphanesi için hazırlandığı anlaşılmaktadır. Hem cildin tezyînât özellikleri hem de bu temellük kaydı cildin esere ait olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Çalışmamızda incelenen eserlerin tamamı Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Hepsi müzeyyen olan cildlerin kompozisyonları ise birbirinden farklıdır. Dönemin motif ve kompozisyon özelliklerinin değerlendirilmesi açısından sadece müzeyyen cildler çalışmaya konu edilmiştir.

Deriden yapılan örneklerin üç tanesinde (1, 2, 3) kahverenginin tonları tercih edilmiştir. Sadece bir örnekte (4) vişne rengi deri kullanılmıştır. Bu cildler değerlendirildiğinde hepsinin ön ve arka kapak tezyînâtlarının aynı karakterde olduğu görülmüştür. Eserlerin hepsinde birden çok zencirek kullanılmıştır. Bu ise Memlûk cildlerinde sıklıkla karşılaşılan bir durumdur.

Örneklerin tamamında köşebent bulunmaktadır. Bu köşebentlerin iki tanesi düz cetvelli iken (2, 3), bir tanesi (1) şemsenin ¼'ü formundadır. Köşebentlerden sadece bir tanesi (4) dilimlidir.

Eserlerin hepsinde salbek bulunmaktadır. Üç örnekteki (1, 2, 4) salbeklerin şemseyle bağlantılı olduğu, bir örnekte (3) ise şemseden ayrı yapıldığı görülmektedir. İki örneğin (1,4) şemsesi oval formdadır. Bir örneğin (1) şemsesi mekik şeklinde iken; bir eserde (3) de yuvarlak şemse tercih edilmiştir. Örneklerin hepsinde sertab bulunmakla birlikte sadece bir tanesi (1) muhdestir. Muhdes olan bu sertab bezemesizken; orjinal sertabların (2, 3, 4) hepsi müzeyyendir. Cildlerin dördü de miklebli olarak yapılmıştır. Bu miklebler orijinal olup, bezemelidir. İki örnekte (1, 2) iç kapaklar deriyle kaplanmış olup bezemelidir. Bunlardan bir numaralı örneğin iç kapağı soğuk şemseli iken, iki numaralı eser kat'ı olarak tezyîn edilmiştir. Diğer iki örneğin (3,4) ise kapak içleri muhdestir ve bezle kaplanmıştır. Eserlerden üç tanesinin (2, 3, 4) zahriye sayfasında Sultan Kayıtbay'ın kütüphanesi için hazırlandığını gösteren temellük kaydı bulunmaktadır.

Elde edilen bu bilgiler bir bütün halinde değerlendirildiğinde sadece dış kapaklarda değil iç kapaklarda da farklı tasarımların uygulandığı görülmüştür. Farklı tasarımlara sahip bu eserler dönemin zenginliğini kanıtlar niteliktedir. Yine bu eserlerde kullanılan bol miktarda altın, Memlûk cild sanatının ulaştığı estetik seviyeyi göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Sonuç olarak sanat hamisi Kayıtbay'ın saltanat yılları cild sanatı açısından oldukça parlak geçmiştir. Yapılan cildler sadece kitabı korumakla kalmamış, Memlûk cild sanatının seçkin örneklerini de oluşturmuştur. Bu seçkin eserler incelendiğinde cildlerde özellikle oval şemselerle karşılaşılmıştır. Form olarak birbirine benzeyen bu şemselerde de tekrara düşülmemiş ve farklı şemse içi kompozisyonları tercih edilmiştir. Mekik şemselerin yapıldığı Kayıtbay döneminde yuvarlak şemselerin de uygulandığı görülmüştür. Aslında Memlûk cild sanatında yuvarlak şemse örnekleriyle daha çok XIV. yüzyılda karşılaşılmaktadır. Ancak XV. yüzyılda yeni uygulamaların yanı sıra yuvarlak şemseli cildlerin de yapılıyor olması, Memlûk cild sanatının hem geleneksel hem de yenilikçi yönünü ortaya koymaktadır. Gelişimini sürekli devam ettiren Memlûk cild sanatı içerisinde Kayıtbay'ın saltanatı sanatın zirveye ulaştığı dönemi yansıtmaktadır.

Kaynakça | References

Aktan, Ali. "Sultan Kutuz ve Aynu-Calut Zaferi". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 10 (1991).

Arıtan, Ahmet Saim. Konya Dışındaki Müze ve Kütüphanelerde Bulunan Selçuklu ve Selçuklu Uslûbunu Taşıyan Cild Kapakları. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.

Ayaz, Fatih Yahya. Memlükler (1250-1517). İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

Ayaz, Fatih Yahya. Memlük-Kıbrıs İlişkileri: Kıbrıs'ta İlk Türk Hâkimiyeti. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

Ayaz, Fatih Yahya. "Memlükler". İslam Târihi ve Medeniyeti. 9: 445-514. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.

Behrens-Abouseif, Doris. Islamic Architecture in Cairo an Introduction. 3. Bs. Leiden: Brill, 1998.

Behrens-Abouseif, Doris. "Qaytbay's Foundation in Medina, the Madrasah, the Ribat and the Dashishah". Mamluk Studies Review. 2 (1998).

Behrens-Abouseif, Doris. The Book in Mamluk Egypt and Syria 1250-1517: Scribes, Libraries and Market. Leiden: Brill, 2018.

Behrens-Abouseif, Doris. "Kayıtbay Külliyesi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25: 81-82. Ankara, 2022.

Bozkurt, Nebi. "Dârülkurrâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 8: 543-545. İstanbul, 1993.

El- Ömerî, Şehâbeddin Fazlullah. Memlûk Sultanlığı (Mesâlikü'l-Ebsâr fî-Memâliki'l-Ûlâ Kısmı/1301-1349). Trc. Hatice Güler. Ankara: Berikan Yayınevi, t.y.

Erünsal, İsmail E. Orta Çağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphane. İstanbul: TİMAŞ, 2018.

Eymen Fuâd Seyyid. "Nehrevâlî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32: 547-548. İstanbul, 2006.

Grabar, Oleg. İslam Sanatı Çalışmalarının İnşası II: İslami Görsel Kültür 1100-1800. Trc. Hayrullah Doğan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.

İbni Tagriberdi. En-Nücûmu'z-Zâhire (Parlayan Yıldızlar). Trc. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2013.

James, David. Qur'ans of the Mamluks. London: Alexandria Press, 1988.

Koçak, A.Yaşar. "Mekke-i Mükerreme Şahıs Kütüphaneleri". Şarkiyat Mecmuası. 8 (1998): 267-283.

Şahin, Betül. Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde Bulunan Memlûk Cildleri. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.

Yavuz, Orhan. Kansu Gavrî'nin Türkçe Dîvânı (Metin-İnceleme-Tıpkıbasım). Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2002.

Yiğit, İsmail. "Kayıtbay". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25: 80-81. Ankara, 2022.

Yiğit, İsmail. "Memlûkler Dönemi (1250-1517) İlmî Hareketine Genel Bir Bakış". Türkler. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Yiğit, İsmail. "Memlükler". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 29: 90-97. Ankara, 2004.

Yiğit, İsmail. Memlûkler: 648-923/ 1250-1517. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.

Ekler | Attachments

Şekil 27

Örnek: 1, Mecmua, 878/ 1473, Fatih Koleksiyonu: 3509, Ön Kapak



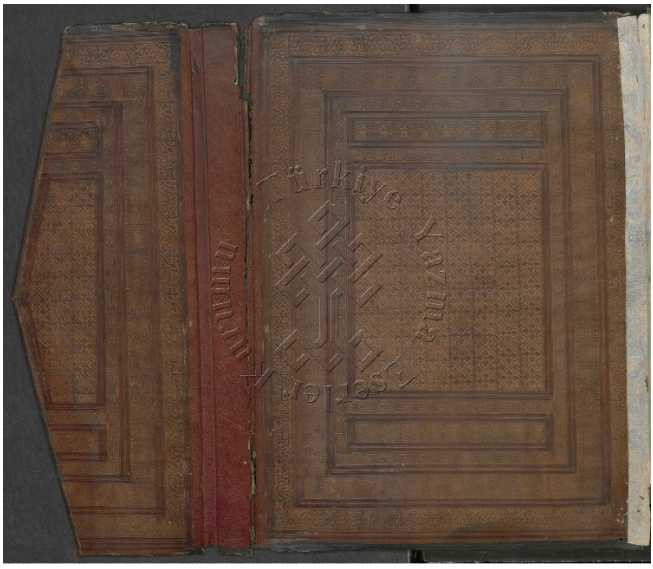
Şekil 28

Örnek: 1, Mecmua, 878/ 1473, Fatih Koleksiyonu: 3509, Arka Kapak, Sertab, Mikleb



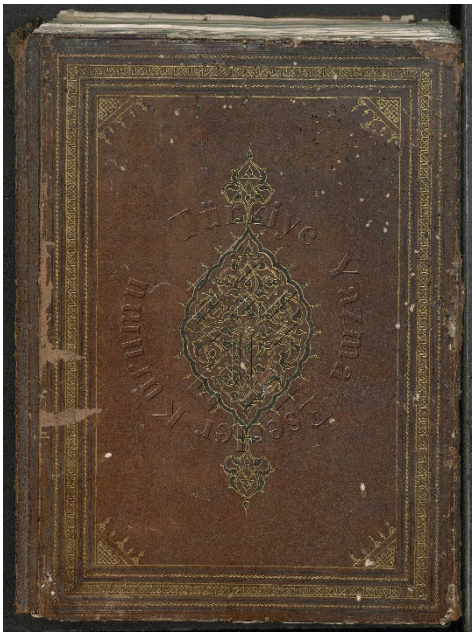
Şekil 29

Örnek: 1, Mecmua, 878/ 1473, Fatih Koleksiyonu: 3509, Arka İç Kapak, Sertab-Mikleb İçi



Şekil 30

Örnek: 2, el-Meâni ve'l-Hikem, 886/1481, Ayasofya Koleksiyonu: 4278, Ön Kapak



Şekil 31

Örnek: 2, el-Meâni ve'l-Hikem, 886/1481, Ayasofya Koleksiyonu: 4278, Arka Kapak, Sertab, Mikleb



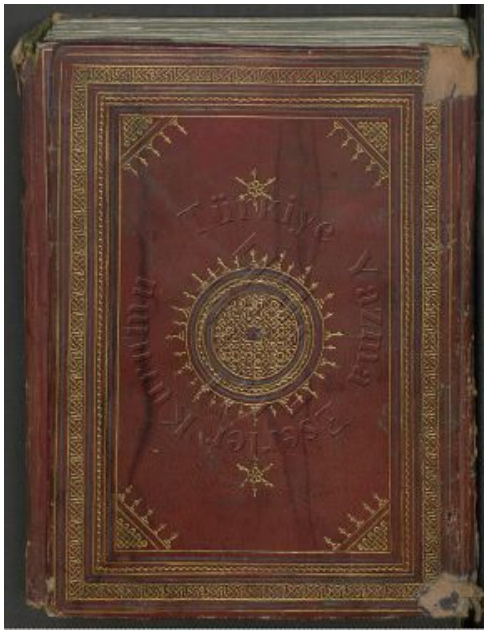
Şekil 32

Örnek: 2, el-Meâni ve'l-Hikem, 886/1481, Ayasofya Koleksiyonu: 4278, Arka İç Kapak, Sertab-Mikleb İçi



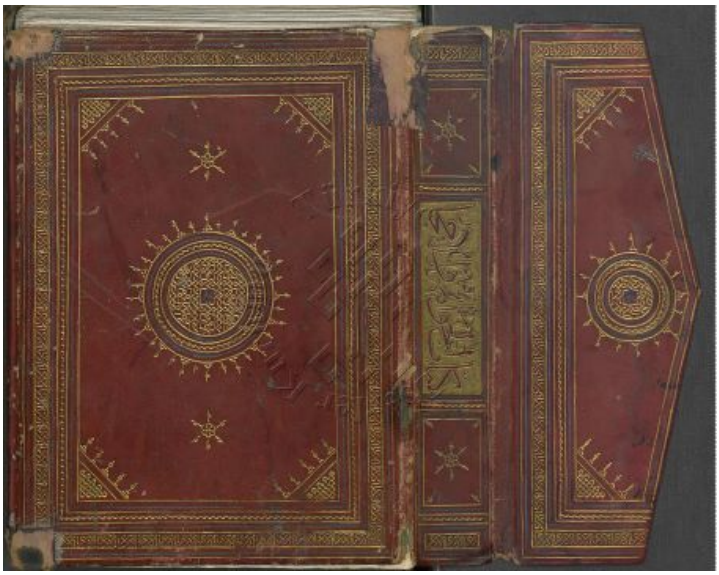
Şekil 33

Örnek: 3, Mecmua, Şaban 888/ Eylül-Ekim 1483, Ayasofya Koleksiyonu: 3610, Ön Kapak



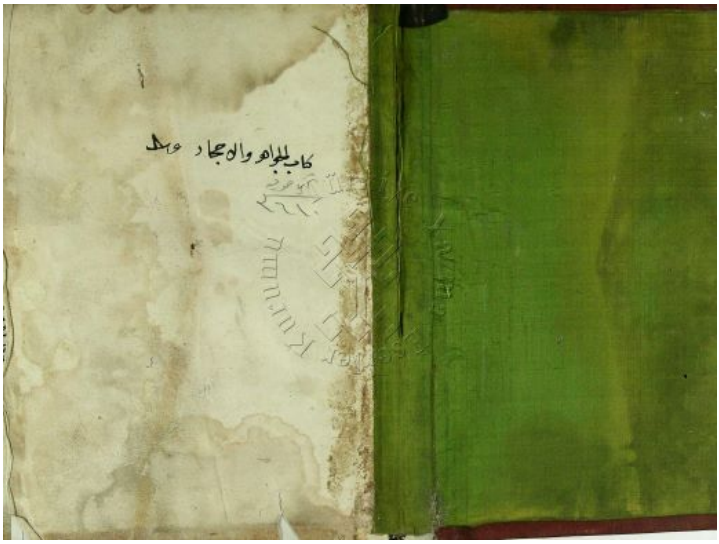
Şekil 34

Örnek: 3, Mecmua, Şaban 888/ Eylül-Ekim 1483, Ayasofya Koleksiyonu: 3610, Arka Kapak, Sertab, Mikleb



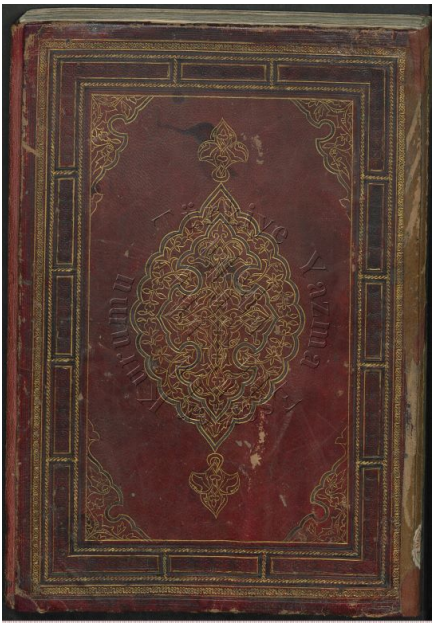
Şekil 35

Örnek: 3, Mecmua, Şaban 888/ Eylül-Ekim 1483, Ayasofya Koleksiyonu: 3610, Ön İç Kapak



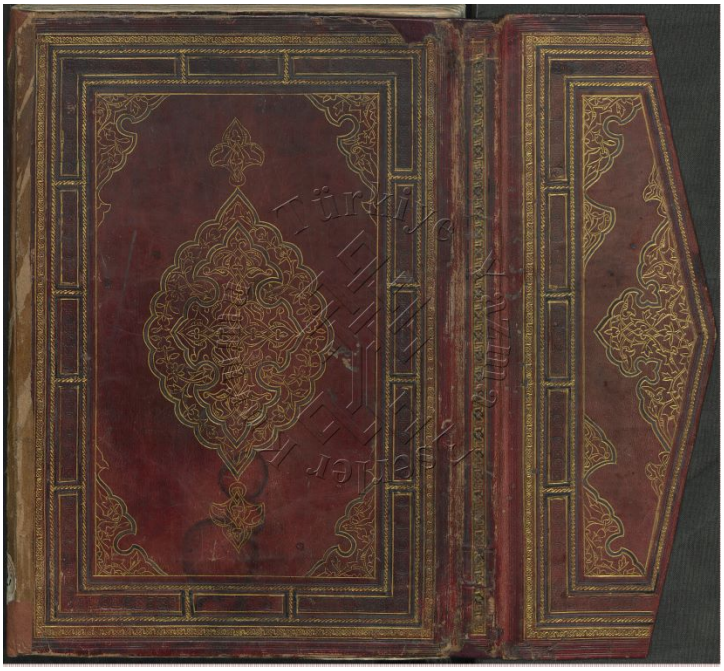
Şekil 36

Örnek: 4, Umdetü'l-Mülûk ve Tuhfetü'l-Memlûk, 896/1490-1491, Ayasofya Koleksiyonu:2892, Ön Kapak



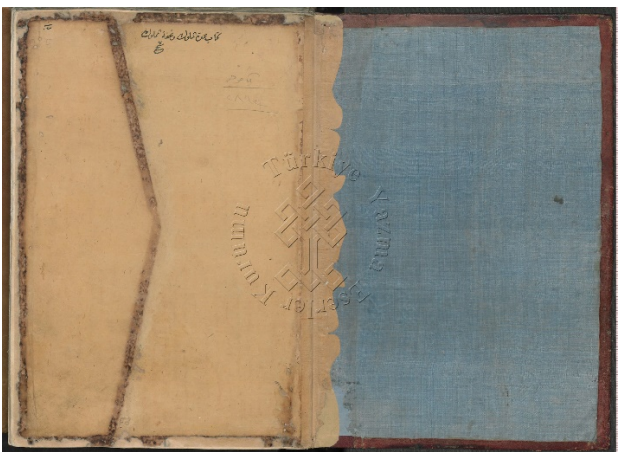
Şekil 37

Örnek: 4, Umdetü'l-Mülûk ve Tuhfetü'l-Memlûk, 896/1490-1491, Ayasofya Koleksiyonu:2892, Arka Kapak, Sertab, Mikleb



Şekil 38

Örnek: 4, Umdetü'l-Mülûk ve Tuhfetü'l-Memlûk, 896/1490-1491, Ayasofya Koleksiyonu:2892, Ön İç Kapak



Taberî ve Tabersî'de Nisâ Sûresi 24. Âyetin Yorumu Üzerinden Mut'a ve Değerlendirmesi

Sabahattin Gümüş
0000-0002-4027-8934 | sabahattin.gumus@izu.edu.tr
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
ROR ID: 00xvwpq40

Öz

Mut'a veya mut'a nikâhı, İslam'ın erken dönemlerinde süreli karı koca ilişkisi yaşamak üzere yapılan bir anlaşmanın adıdır. Bunun neshedilip edilmediği konusunda Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Ca'feriyye (İmâmiyye/İsnâaşeriyye) kolu arasında ihtilaf bulunmaktadır. Sünnîler, mut'anın sonradan neshedildiğini savunurken, Ca'ferîler bunun kıyamete kadar geçerli bir evlilik türü olduğunu kabul etmektedir. Her iki mezhep de görüşlerini rivâyetlerle desteklemektedir. Sünnî rivâyetlerde, cihad esnasında sahâbeye geçici izin verildiği öne çıkarken, Şiî-İmâmî rivâyetlerde mut'anın teşvik edildiği ve bunu yapmak isteyenlere çeşitli kolaylıklar tanındığı görülmektedir. Ayrıca Nisâ sûresi 24. âyetinin mut'aya delâlet edip etmediği de bu mezhepler arasında önemli bir tartışma konusudur. Bu çalışma, Sünnî müfessir Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ile Şiî-İmâmî müfessir Emînüddîn et-Tabersî'nin (ö. 548/1154) ilgili âyetin mut'aya delâlet edip etmediğine dair yorumlarını karşılaştırmalı bir yöntemle ayrıntılı analiz etmeyi ve değerlendirmeyi hedeflemektedir. Âyetin konuyla ilgili ve önceki çalışmalarda ihmal edilen yönünü öne çıkarmayı da amaçlamaktadır. Kur'an'ın bütünlük perspektifi göz önünde bulundurularak, bu âyetteki vurgulanması gereken kelimelerin, etimolojik ve i'câzî boyutları derinlemesine ele alınması ile âyete eklenen aşağıda gelecek olan ifadenin bir kıraat farkı olmadığının savunulması, bu çalışmanın odaklandığı ihmal edilmiş bazı hususlardır. İnceleme, Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân* ve Tabersî'nin *Mecma'u'l-beyân* adlı tefsir eserleriyle sınırlandırılmıştır. Değerlendirmede ilgili âyetin sürekli evliliği mi yoksa mut'ayı mı ifade ettiğini belirlemek amacıyla, âyetin Kur'an'daki mehir konusu ekseninde ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır. Ayrıca Kur'an'ın i'câzı doğrultusunda âyette kullanılan kelimelerin anlam incelikleri ve bağlamsal hassasiyetin dikkate alınmasının önemi özellikle vurgulanmıştır. Bu iki noktadan hareketle, âyetin sürekli evliliği ifade ettiğinin açık bir şekilde anlaşılabilir olduğu tespit edilmiştir. Buna göre Kur'an'da mehrin evlilik bağının bir gereği ve kadının meşru bir hakkı olmasına farklı âyetlerde işaret edilmiştir. Bu bağlamda, Bakara sûresinin 229, 236 ve 237. âyetleri, Nisâ sûresinin 4, 20 ve 25. âyetleri, Mâide sûresinin 5. âyeti ve Mümtehine sûresinin 10. âyeti konuyla ilişkili olarak zikredilebilir. Kur'an'ın anlatım üslubunun önemli bir özelliği olan anlamların tekrarı göz önüne alındığında, mut'aya delil teşkil ettiği iddia edilen söz konusu âyetin, mehir ve evlilik bağlamında ele alınan bu âyetler ile aynı kategoride değerlendirilmesinin daha tutarlı bir yaklaşım olacağı anlaşılmıştır. Dolayısıyla söz konusu âyette mut'aya doğrudan veya dolaylı bir atıf bulunduğunu ileri sürmek, Kur'an'ın genel bağlamı ve anlatım yöntemleri açısından isabetli bir çıkarım olarak görünmemektedir. Kur'an'ın söz diziminde kelimeler, bağlama en uygun şekilde yerleştirilmiş olup, bu özellik onun i'câz yönünün belirgin bir niteliğidir. Nisâ sûresi 24. âyetinde geçen اسْتَمْتَعْتُمْ fiili ve أُجور kelimesinin dikkatle seçildiği görülmektedir. اسْتَمْتَعْتُمْ, evlilik yoluyla uzun süreli bir faydalanma sürecine, أُجور ise bu sürecin doğal sonucu olarak mehrin verilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Aynı şekilde فَرِيضَة kelimesi Bakara sûresi 236-237. âyetlerinde, mehrin belirlenmiş olmasını vurgulamak için kullanılırken Nisâ sûresi 4. âyette geçen صَدُقَات kelimesi, mehrin güçlü bir hak olduğunu ve eksiksiz verilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu kelimelerin bağlama uygun seçilmesi, mehir konusunun tutarlı bir sistem içinde ele alındığını göstermektedir. Yapılan etimolojik tahlil, Kur'an'daki dil inceliklerinin âyetin sürekli evliliğe delâlet ettiğini desteklediği yönde bir delil sunmaktadır. Bu bağlamda, ilgili âyete ek olarak

getirilen إلى أجل مسمى ifadesinin ise bazı sahâbîlerin şahsî mushaflarına tefsir amacıyla eklendiği, ancak sonraki nesillerin bunu kıraat farklılığı olarak değerlendirdiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Mut'a, Taberî, Tabersî, Câmi'u'l-Beyân, Mecma'u'l-Beyân

Atıf Bilgisi

Gümüş, Sabahattin. "Taberî ve Tabersî'de Nisâ Sûresi 24. Âyetin Yorumu Üzerinden Mut'a ve Değerlendirmesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 875-897. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1669549

Geliş Tarihi	03.04.2025
Kabul Tarihi	24.07.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

Mut'ah and Its Evaluation Through the Interpretation of Sūrat al-Nisā', Verse 24 in Tabarī and Tabarsī

Sabahattin Gümüş
0000-0002-4027-8934 | sabahattin.gumus@izu.edu.tr
İstanbul Sabahattin Zaim University, Faculty of Islamic Studies, Department of Tafsir, İstanbul, Türkiye
ROR ID: 00xvwpq40

Abstract

Mut'ah, or nikāh al-mut'ah, refers to an agreement established in the early period of Islam to form a temporary marital relationship. A dispute exists between Ahl al-Sunnah and the Ja'farīyah (al-Imāmīyah/al-Ithnā 'asharīyah) branch of Shī'ah regarding whether this practice was abrogated. While the 'ulamā' al-Sunnah argue that mut'ah was later abrogated, the Ja'farī scholars accept that it remains a valid form of marriage until the Day of Judgment. Both sects support their views with narrative literature. Sunnī narrations emphasize that temporary permission was granted to the companions during jihād, whereas Shī'ī-Imāmī narrations portray mut'ah as encouraged, with various concessions provided for those wishing to engage in it. A central point of debate is whether verse 24 of sūrat al-Nisā' indicates mut'ah. This study aims to analyze and evaluate the interpretations of this verse by the Sunnī commentator Ibn Jarīr al-Tabarī (d. 310/923) and the Shī'ī-Imāmī commentator Amīn al-Dīn al-Tabarsī (d. 548/1154). In addition, it aims to highlight an aspect of the verse that has been largely overlooked in previous studies. Some of the previously overlooked issues this study addresses include a thorough examination—within the framework of the Qur'ān's textual integrity—of the terms in this verse that warrant emphasis, with respect to their etymological and i'jāz dimensions, as well as the argument that the subsequently appended phrase does not constitute a variant reading but rather reflects the text's internal coherence. The study is limited to Tabarī's *Jāmi' al-bayān* and Tabarsī's *Majma' al-bayān*. In the evaluation, it was emphasized that in order to determine whether the verse refers to permanent marriage or mut'ah, the verse should be examined in detail in the context of the issue of al-mahr in the Qur'ān. Particular emphasis is placed on considering the semantic nuances and contextual sensitivities of the words used in the verse, in accordance with the Qur'ān's i'jāz. Based on these considerations, the analysis concludes that the verse clearly signifies a permanent marriage. The Qur'ān consistently refers to al-mahr as both a requisite for the marital bond and a legitimate right of the wife. This is demonstrated in various passages, including verses 229, 236, and 237 of sūrat al-Baqarah; verses 4, 20, and 25 of sūrat al-Nisā'; verse 5 of sūrat al-Mā'idah; and verse 10 of sūrat al-Mumtaḥinah. Given the Qur'ān's distinctive narrative style, marked by the repetition of meanings, it is more consistent to view the verse in question as belonging to the same category as these passages on al-mahr and marital bonds rather than as evidence for mut'ah. In the syntax of the Qur'ān, words are placed in the most appropriate way for the context, and this feature is a distinctive characteristic of its i'jāz aspect. For example, the verb اسْتَمْتَعْتُمْ in verse 24 of sūrat al-Nisā' refers to a long-term benefit derived through marriage, while the term أجور indicates that al-mahr should naturally be provided. Similarly, the use of فَرِيضَةً in verses 236–237 of sūrat al-Baqarah and the term صَدُقَاتِ in verse 4 of sūrat al-Nisā' emphasise that al-mahr is required. The contextual selection of these words shows that the issue of al-mahr is dealt with in a coherent system. The etymological analysis provides evidence that the linguistic details of the Qur'an support the verse's reference to permanent marriage. In this regard, it is concluded that the phrase إلى أجل مسمى, which was added to the verse, was added to the personal muṣḥafs of some of the Companions for the purpose of tafsīr, but later generations considered it as a difference of qirā'at.

Keywords

Tafsir, Mut'ah, Tabarī, Tabarsī, Jāmi' al-Bayān, Majma' al-Bayān

Citation:

Gümüş, Sabahattin. "Mut'ah and Its Evaluation Through the Interpretation of Surah An-Nisa, Verse 24 in Taberî and Tabersî". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 875-897. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1669549

Date of Submission	04.03.2025
Date of Acceptance	07.24.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

İslam'ın ilk dönemlerinde süreli karı-koca ilişkisini ifade eden mut'a,[1] tüm İslam mezhepleri tarafından kabul edilen bir uygulamadır. Vahiy döneminin belli zamanlarında uygulanmış olduğuna ilişkin bilgileri, gerek Ehl-i Sünnet mezhebinin hadis külliyatında gerekse Ca'feriyye (İmâmiyye/İsnâaşeriyye)[2] mezhebinin rivâyetlerinde görmek mümkündür. Ancak ihtilafa mahal olan durum, mut'anın tarihte sıkışıp kalmış bir olgu olup olmadığı; İslam'da kıyamete dek geçerliliğinin bulunup bulunmadığı meselesidir, bunun yanı sıra Kur'an'da delili var mıdır? sorusuna verilecek cevaptır.

Mut'a, Ehl-i Sünnet ve İmâmiyye mezhepleri arasındaki ihtilaflı konulardan biri olup, Sünnî âlimler bunun neshedildiğini savunurken, İmâmiyye uleması ise neshedilmediğini ve hâlen geçerliliğini koruyan bir evlilik türü olduğunu ileri sürmektedir. Her iki taraf da kendi görüşlerini desteklemek için çeşitli deliller öne sürmektedir. Nisâ sûresi 24. âyet, delâlet ettiği anlam bakımından her iki kesim tarafından bu çerçevede ele alınmaktadır. Dolayısıyla söz konusu âyet, Kur'ân'da mut'a nikâhına dair bir atıf olup olmadığı hususunda Ehl-i Sünnet ve İmâmiyye müfessirlerinin yorumlarına konu teşkil etmektedir. Bu çalışmada, Sünnî müfessir Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ile Şiî-İmâmî müfessir Emînüddîn et-Tabersî'nin (ö. 548/1154) ilgili âyet üzerine yaptıkları tefsirler karşılaştırmalı bir yöntemle ele alınmış ve yorumları dilsel yapı, anlam bilim ve bağlamsal durum açısından analiz edilerek değerlendirilmiştir. İki müellifin konuyla ilgili yorumları, yalnızca *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Taberî) ve *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Tabersî) adlı tefsirlerde ilgili âyet hakkında yaptıkları açıklamalarla sınırlandırılmıştır. Bu iki tefsirin seçilmesinde, mezhep müntesiplerince önemli görülmeleri, müfessirlerin konuyu sistemli ele almaları ve Tabersî'nin savunusunda *Câmi'u'l-beyân*'daki nakillerinden faydalandığının anlaşılması etkili olmuştur. Bununla beraber konunun daha iyi anlaşılması ve değerlendirmenin sağlıklı yapılabilmesi için iki mezhepteki mut'aya dair rivâyetlerin muhtevasının işlenmesine ihtiyaç duyulmuş ve bu hususta iki alt başlık açılmıştır. Bu çerçevede mut'a ve türevlerinin etimolojik analizi ile Kur'an'daki kullanım haritası da incelenmiştir.

Mut'a meselesi önceki araştırmalarda farklı boyutlarıyla ele alınmıştır; bu bağlamda aşağıdaki çalışmalar öne çıkmaktadır: Yavuz Ünal'ın 1993 tarihli *Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikâhı* adlı çalışmasında, hadis verilerine yoğunlaşılmış; âyetin tefsirî boyutuna ise gerekli vurgu yapılmamıştır. Salim Öğüt'ün 2002'de yayımlanan *en-Nisâ 24. Âyeti Hangi Konuyu Düzenlemektedir: Müt'a Nikâhını mı Yoksa Normal Nikâhı Mı?* başlıklı makalesinde, âyetin değerlendirilmesinde fıkhî ve teknik hususlar ön plana çıkarılmış, bununla birlikte âyetin anlam çerçevesinin tespiti ve bağlam içindeki analitik yorumuna yeterince yer verilmemiştir. Mustafa Öztürk, 2005 yılında

[1] Sünnî ve Siî-İmâmî rivâyet edebiyatında geçen "المُتْعَة" ve "مُتْعَةُ النساء" ifadelerinin karşılığı olan "mut'a" terimi ile "نِكاحُ المُتْعَة" terkibine karşılık gelen "mut'a nikâhı" tabirinin, kullanım açısından anlam farklılığı taşımadığı söylenebilir. Ancak rivâyetlerde ilk iki ifadenin daha yaygın olduğu göze çarpar. Mesela bunu Müslim'in *Sahîh*'inde ve Küleynî'nin *Kâfî*'sinde görmek mümkündür. bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1955) "Nikâh", 1404, 1405, 1406, 1407; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *Fürû'u'l-kâfî* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007), 5/270-282. Bu husus göz önünde bulundurularak çalışmada "mut'a" terimi, diğerine kıyasla daha yaygın bir biçimde tercih edilmiştir.

[2] İmâmiyye veya İsnâaşeriyye, Şîa mezhebinin en büyük koludur. Bu fırkanın fıkıh mezhebi Ca'feriyye şeklinde adlandırılır.

kaleme aldığı *Sünni ve Şii Kaynaklarda Mut'a Nikâhı Tartışması* adlı incelemesinde, âyetin mut'a nikâhına delâlet ettiğini savunurken Kur'an'ın bütünsel bütünlüğünü göz ardı ederek daha parçacı bir yaklaşım sergilemiştir. Saffet Köse'nin 2008 tarihli *Ca'ferîlikte Mut'a ve Ona Karşı Sünnî Duruş* çalışması ise mut'a nikâhına ilişkin Sünnî bakış açısının meşruiyetini vurgulamaya odaklanmıştır. Sefa Atik'in 2016'da yayımlanan *Ca'ferî Fıkhında Mut'a Nikâhı Konusuna Usûlî Bir Bakış – Şeyh Müfîd'in Risâletü'l-Mut'a ve Hulâsatü'l-Îcâz İsimli Eserlerindeki Gerekçeler Üzerine* – başlıklı makalesinde ise Şiî-Usûlî geleneğin önde gelen âlimlerinden Şeyh Müfîd'in iki risâlesindeki mut'a gerekçeleri, hadis ve fıkıh ekseninde incelenmiştir. Ahmet Ekinci'nin 2021 tarihli *Şiî Mezhepler Arasında İhtilaflı Bir Mesele: Müt'a Nikâhı* çalışması, Ca'ferî, Zeydî ve İsmâîlî ekollerinin konuyla ilgili mezhepsel görüşlerini sistematik biçimde karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Süleyman Yılmaz'ın *Sünnî Müfessirlere Göre Mut'a Nikâhı* (2017), Abdurrahman Ensari'nin *Sünnî ve Şiî Tefsirlerin Nisâ: 4/24 Âyetin Yorumu Bağlamında Mut'a Nikâhı* (2017) ve Mansur Yayla'nın *Modern Dönem Sünni ve Şiî Kaynaklarda Mut'a Nikâhı Tartışması – İbn Aşûr ve Tabâtabâî Örneği* – adlı çalışmalarında ise âyetin bütünlük perspektifi dikkate alınmış, ancak vurgu yapılması gereken kelimeler ile etimolojik ve i'câzî boyutlar yeterince derinlemesine irdelenmemiş; ayrıca âyete eklenen إلى أجل مسمى ifadesinin kıraat farklılığı taşımadığına dair güçlü bir çözümleme sunulmamıştır.

Bu çalışmanın özgünlüğünü ortaya koyan ve öne çıkan temel unsurlar; konuyla ilgili iki müfessirin bakış açılarının karşılaştırmalı olarak ayrıntılı ele alınması, ilgili ayetin mut'aya delâlet edip etmediğinin Kur'an'daki mehir konusu ekseninde tafsilatlı bir şekilde incelenmesi ve Kur'an'ın i'câzı çerçevesinde kelime seçimlerindeki incelik ve bağlamsal hassasiyetin dikkate alınarak analiz edilmesidir. Bu bağlamda, çalışma, söz konusu âyetin anlam dünyasını daha derinlemesine irdeleyerek, onun mut'aya delâlet edip etmediği yönündeki yorumları dilbilimsel ve bağlamsal unsurlar açısından yeniden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu çalışmayla amaçlanan, mut'a nikâhına zemin teşkil ettiği ileri sürülen âyetin, önceki araştırmalarda gözden kaçan veya yeterince vurgulanmayan yönüne dikkat çekmek ve bu bağlamda literatüre mütevazı da olsa bir katkı sunmaktır.

1. M-t-'a Kökünden Gelen Kelimelerin Anlam Haritası ve Kur'an'daki Kullanımı

İbn Fâris (ö. 395/1004) m-t-'a harflerinden oluşan kelimelerin kök/temel anlamı konusunda iki farklı görüş bulunduğunu aktarır. Birinci görüşü savunanlar, bunu "hoşlanmak/lezzet almak" (تَلَذُّذ) şeklinde belirlerken ikinci görüşe göre kök anlam, "uzamak ve yükselmek"tir.[3] Sözlüklerde "uzamak ve yükselmek" anlamındaki ifadelerin çokluğu dikkat çekmektedir; mesela جَبَلٌ ماتِعٌ "yüksek dağ", نَخْلَةٌ ماتِعَةٌ "uzun hurma ağacı" anlamına gelirken "bitkilerin boyu uzadı" cümlesi مَتَعَ النَّباتُ "yağmurla çayır ve ağaçların boyu uzar" ifadesi de المَطَرُ يُمَتِّعُ الكَلَأَ والشَّجَرَ şeklinde karşılanır. Bu anlam, mecazlı kullanım çerçevesinde رَجُلٌ ماتِعٌ (İyi hasletlerde kâmil adam) ve هذا شيءٌ ماتِعٌ (bunun kalitesi hayli iyidir) gibi terkiplerde de kendini göstermektedir.[4] Öte yandan ilgili

[3] Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüga*, thk. Muhammed Harun Abdüsselam (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), "mt'a", 5/294.

[4] Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-lüga*, thk. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr (Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987), "mt'a", 3/1282-1283; İbn Fâris, *Mekâyîsü'l-lüga*, "mt'a" 5/294; Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: ed-Dârü'ş-Şâmiyye, 1412), "mt'a", 502; Mahmud b. Amr ez-

kök harflerden türeyen kelimelerde "faydalanmak" anlamının ön plana çıktığı da dikkate değer bir hususdur. Mesela "Allah falancayı sevdiği şeylerle yararlandırsın" anlamında مَتَّعَ اللهُ به فُلاناً ve أَمْتَعَهُ الله به cümleleri kullanılır. İnsanın kendisiyle faydalandığı her şeye مَتاع evde kullanılan eşyalara أَمْتِعَةُ البَيْتِ denir. تَمَتُّع ve اسْتِمْتاع mastarları da "faydalanmak" manasına gelirler.[5] Bundan olsa gerek İbn Fâris, bu harflerin kök anlamı için "faydalanmak" manasını göz ardı etmemiştir. Ona göre harflerin delâlet ettiği kök anlam "faydalanmak ve hayırda (genel kabul gören güzel şeyde) sürenin uzaması" şeklindedir.[6] Ezherî (ö. 370/980) ise harflerin delâlet ettiği faydalanmayı; hoşa giden, ihtiyaç karşılayan ancak fani olmaya mahkûm olan şeklinde kayıtlamaktadır.[7] Dolayısıyla bu harflerin meydana getirdiği kelimelerde yararlanmak, uzamak, yükselmek, lezzet almak, hoşa gitmek, ihtiyaç karşılamak ve fani olmak anlamlarını bulmak mümkündür.

Kur'an'da مُتْعَة kelimesi geçmese de مَتاع ve çoğulu أَمْتِعَة kelimelerinin yanı sıra تَمَتُّع تَمْتيع ve اسْتِمْتاع mastarlarından türeyen fiillere yer verildiği görülür. Birçok âyette dünya hayatının geçiciliği ve içindeki nimetlerin devamlı olmadığını ifade etme meyanında مَتاع kelimesi seçilmiştir.[8] Ahiret nimetlerine oranla dünyadaki nimetlerin azlığının vurgulandığı âyetlerde kelime, قَليل (az) sözcüğüyle nitelenmiştir.[9] Böyle bir niteleme, dünyada yaşanabilen güzel hayatın uzun sürse de ahirettekine oranla uzun sayılamayacağı yönüyledir.[10] Kelime, tekil (مَتاع) ve çoğul (أَمْتِعَة) olarak "faydalanılan eşya/lar" anlamında da kullanılmıştır.[11] Azık[12] ve faydalanmak[13] kelime için âyetlerde kullanılan başka anlamlardır. تَمَتُّع تَمْتيع ve اسْتِمْتاع mastarlarından gelen fiillerin kullanımında daha çok dünyadaki nimetlerden faydalanma[14] veya faydalandırmanın[15] geçiciliği ve azlığına işaret vardır. مَتاع kelimesi ve تَمْتيع mastarından gelen fiiller, kimi âyetlerde de ölüm sebebiyle veya erkeğin boşamasıyla evliliği sona eren kadının faydalandırılmasını ifade ederler. Buna göre eşini kaybeden kadının bir sene boyunca kocasının evinde kalması ve

Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil ʿUyûnu's-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1998), "mtʿa", 2/192; Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî er-Rüveyfiʿî İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿarab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), "mtʿa", 8/328-329; Mecdüddin Muhammed Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, thk. Muhammed Naîm ʿAraksûsî (Beyrut: Müessesetür-Risâle, 2005), "mtʿa", 762; Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: Vizâretü'l-İrşâd ve'l-Enbâ' fi'l-Kuveyt, 1965), "mtʿa", 22/186-187.

[5] bk. Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ʿayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî- İbrahim es-Sâmarrâî (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), "mtʿa", 2/83; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed ʿİvaz Murʿib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, 2001), "mtʿa", 2/173-177; Cevherî, *Tâcü'l-lüga*, "mtʿa", 3/1282-1283; İbn Fâris, *Mekâyîsül-lüga*, "mtʿa", 5/293-294; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, "mtʿa", 2/192; Zeynüddîn Muhammed Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtârü's-sıhâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿAsriyye, 1999), "mtʿa", 290.

[6] İbn Fâris, *Mekâyîsü'l-lüga*, "mtʿa", 5/293.

[7] Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, "mtʿa", 2/173.

[8] bk. el-Bakara 2/36; Âli ʿİmrân 14, 187; el-Aʿrâf 7/24; Yûnus 10/233, 70; Hûd 11/3; er-Raʿd 13/26; en-Nahl 16/80; el-Enbiyâ 21/111; el-Kasas 28/60, 61; Yâsîn 36/44; eş-Şûrâ 42/36; el-Ğâfir 40/39; el-Hadîd 57/20.

[9] bk. Âli İmrân 3/195; en-Nisâ 4/77; et-Tevbe 9/38; en-Nahl 16/117.

[10] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "mtʿa", 757.

[11] bk. en-Nisâ 4/102; er-Raʿd 13/17; Yûsuf 12/17, 79; el-Ahzâb 33/53.

[12] bk. Yûsuf 12/65.

[13] bk. el-Mâide 5/96; en-Nûr 24/29; el-Vâkiʿa 56/73; en-Nâziʿât 79/33; ʿAbese 80/32.

[14] bk. el-Enʿâm 5/128; et-Tevbe 9/69; Hûd 11/65; İbrâhîm 14/30; el-Hicr 15/3; en-Nahl 16/55; el-Furkân 25/18; eş-Şuʿarâ 26/205, 207; el-ʿAnkebût 29/66; er-Rûm 30/34; Lokmân 31/24; el-Ahzâb 33/16; es-Sâffât 37/148; ez-Zümer 39/8; ez-Zuhruf 43/29; el-Ahkâf 46/20; Muhammed 47/12; ez-Zâriyât 51/43; el-Mürselât 77/46.

[15] bk. el-Bakara 2/126; Yûnus 10/98; Hûd 11/3, 48; el-Hicr 15/88; Tâhâ 20/131; el-Enbiyâ 21/44; el-Kasas/61;

mirasçılar tarafından oradan çıkarılmaması, kocanın bir vasiyeti olarak yerine getirilir.[16] Benzer şekilde, bazı boşama durumlarında erkek kadına gönül alıcı kimi hediyeler verir.[17] Hac aylarında umre yaptıktan sonra hac için yeniden niyet edene kadar, ihramlıyken yapılması yasak olan eylemleri yapabilme imkânı tanıyan ve fıkıh terminolojisinde temettu' haccı diye bilinen ibadetin bahsedildiği âyette تَمَتَّعَ fiili kullanılmış ve bu durum "umreyle faydalanmak" (تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ) şeklinde anlatılmıştır.[18] Zira umreden sonra hac yapmayı bekleyen kişi ara dönemde bahsedilen eylemleri yapabilme bakımından bir faydalanma elde etmiştir. Sonuç olarak bahsi geçen kök harflerden türeyen kelimelerin Kur'an'da sözlük anlamlarının yanı sıra özellikle "geçici fayda" anlamına vurgu yapma eğiliminde olduğu görülmektedir.

2. Şiî-İmâmî ve Sünnî Rivâyetlerin Mut'a'ya Dair İçeriği

2.1. Şiî-İmâmî Rivâyetler

Şiî-İmâmî rivâyetlerinde mut'a nikâhının meşruiyetine vurgu yapıldığı ve bu uygulamanın teşvik edildiği anlaşılmaktadır; bunu yapanın bir sünneti ihya ettiğine dikkat çekilir,[19] ölmeden önce en az bir kere yapılması hoş karşılanır,[20] Şîa mezhebi müntesiplerine sarhoşluk veren içeceklere karşılık helal kılınan bir akit şeklinde değerlendirilir.[21] Bir rivâyette maddi durumu elverişli olmadığından dolayı mut'a yapamayan müntesibi olan kimseye İmam Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765), maddi yardımda bulunup mut'a yapmasına yardımcı olduğu anlatılır.[22] Başka bir rivâyette Miraç'ta Cebrâil'in Hz. Peygamber'e yetişip ona Allah'ın mut'a yapan kadınları kesinlikle affedeceğini söylediği aktarılır.[23] Bir rivâyette de mut'a yaptıktan sonra gusül alan kimsenin kullandığı suyun her bir katresinden yetmiş meleğin yaratıldığı, onu bağışlaması için kıyamete dek Allah'a dua ettikleri ve mut'a yapmaktan sakınanlara da lanet ettikleri ifade edilir.[24] Diğer bir rivâyette birçok kişinin evlilik teklif ettiği zengin bir kadının, Allah'ın Kur'an'da mut'ayı helal kıldığını, Hz. Peygamber'in onu sünneti olarak belirlediğini, Hz. Ömer'in de onu haram kıldığını öğrenmesi üzerine Allah ve Resûlü'ne itaat Hz. Ömer'e de muhalefet etmek ve karşı çıkmak amacıyla Kureyş'ten olan dayısının oğlu ile mut'a nikâhı yapmak istediği, bunun üzerine Kureyşli adamın İmam Muhammed el-Cevâd'la (ö. 220/835) konuyu istişare ettiği ve imamın iki tarafa dua ederek mut'a yapmalarına izin verdiği ifade edilir.[25] Mümin kimsenin

[16] bk. el-Bakara 2/240. Bu âyette belirtilen bir yıllık süre, daha sonra indirilen başka bir âyetle (el-Bakara 2/234) dört ay on gün olarak sınırlandırılmıştır. Ayrıca burada zikredilen vasiyet hükmü de miras âyetleriyle neshedilmiştir. bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. İbn Abdi'l-Maksud b. Abdirrahim (Beyrut, ts.), 1/311.

[17] bk. el-Bakara 2/236, 241; el-Ahzâb 33/49.

[18] bk. el-Bakara 196.

[19] Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed Şeyh Müfîd, *Hülâsatü'l-îcâz* (Beyrut: Dârü'l-Müfîd, 1993), 41; Muhammed b. el-Hasen b. Ali Hür el-'Âmilî, *Tafsîlü vesâili'ş-şî'a ilâ tahsîli mesâili'ş-şerî'a* (Kum: Müessesetu Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, 1414), 21/15.

[20] Şeyh Müfîd, *Hülâsa*, 40; Hür el-'Âmilî, *Vesâili'ş-şî'a*, 21/13-15.

[21] Şeyh Müfîd, *Hülâsa*, 42-43; Hür el-'Âmilî, *Vesâili'ş-şî'a*, 21/7.

[22] Şeyh Müfîd, *Hülâsa*, 42; Hür el-'Âmilî, *Vesâili'ş-şî'a*, 21/16.

[23] Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn Şeyh Sadûk, *Men lâ yahdürühü'l-fakîh*, thk. Hasan el-Mûsevî el-Harsân (Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1395), 3/295; Şeyh Müfîd, *Hülâsa*, 43.

[24] Şeyh Müfîd, *Hülâsa*, 43; Hür el-'Âmilî, *Vesâili'ş-şî'a*, 21/16.

[25] Küleynî, *Fürû'u'l-kâfî* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007), 5/280; Şeyh Müfîd, *Hülâsa*, 43.

mut'a yapmadıkça kemale ermeyeceği (لا يَكْمُلُ),[26] onu caiz görmeyenin Şîa'dan sayılmayacağı rivâyetlerde geçen diğer konulardır.[27]

Rivâyetlerde mut'a yapacak kimselere tanınan kolaylıklar dikkate değer bir hususdur. Örneğin fâhişe bir kadınla mut'a yapılmasında bir beis yoktur.[28] Mut'adan önce kadının evli olduğunu saklaması ve erkeğin sonradan bunu bilmesi bir sorun teşkil etmez.[29] Bâkire bir kız, anne-babasının iznine ihtiyaç duymadan mut'a yapabilir.[30] Mut'ada erkeğin kadına vermesi gereken karşılığın asgarisi bir avuç buğdaydır.[31] Mut'a yapmak isteyen bir erkekle, cinsel birliktelik dışında, dokunma ve sevişme gibi eylemler üzerine anlaşma yapan kadının şartı geçerlidir.[32] Erkeğin aynı anda birçok kadınla mut'a bağı bulunabilir; erkek için mut'a yapmak belli bir sayıyla sınırlı değildir.[33] Sadece bir cinsel birliktelik için dahi mut'a yapılabilir.[34] Mecûsî bir kadınla mut'a yapmak caizdir.[35]

Şiî-İmâmî rivâyet kültüründe yer alan bazı haberlerde, mut'a nikâhının On İki İmam'ın ilki olan Hz. Ali ve hatta Hz. Peygamber tarafından uygulandığına dair iddialar bulunmaktadır. İmam Muhammed el-Bâkır'a (ö. 114/733 [?]) dayandırılan bir rivâyete göre Tahrim sûresi 3. âyette bahsedilen Hz. Peygamber'in bazı eşlerine gizli söylediği şeyin içeriği, mut'ayla ilgilidir. Buna göre Hz. Peygamber'in hür bir kadınla mut'a yaptığından haberi olmayan bir eşi ona gayr-i meşru ilişki yaşadığı ithamında bulununca o, bunun kendisine helal olduğunu ve yaptığının, belli bir vakte kadar geçerli olan bir nikâh türü olduğunu dile getirmiş ve kendisinden bu olayı yaymamasını talep etmiştir.[36] Hz. Ali'nin ise Kufe'de Nehşeloğulları'ndan bir kadınla mut'a yaptığı bilgisi mevcuttur.[37] Hz. Ali'ye mut'anın neshedildiğine ilişkin soru sorulması üzerine neshedilmediğini ifade ettikten sonra "Ömer bunu yasaklamasaydı ahlaki sapkınlık içinde olan kimseden başkasının zina etmeyeceğini" dile getirdiği aktarılmaktadır.[38] Muhammed el-Bâkır'a nispet edilen bir rivâyetin içeriğine göre ise Allah'ın mut'ayı Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in dili üzerine kıyamete dek helal kıldığı hâlde Hz. Ömer onu yasaklamıştır.[39]

Diğer yandan İmamiyye'nin hadis literatüründe mut'a yapmanın iyi karşılanmadığını ve önceden caizken sonradan haram kılındığını belirten rivâyetlere rastlamak da mümkündür. Mesela İmam Ca'fer'e dayandırılan kimi rivâyetlerde o, mut'ayı kişiyi kirleten bir eylem,[40] sadece

[26] Şeyh Sadûk, *Men lâ yahdürühü'l-fakîh*, 3/291; Hür el-'Âmilî, *Vesâili'ş-şî'a*, 21/7-8.

[27] Şeyh Sadûk, *Men lâ yahdürühü'l-fakîh*, 3/297; Hür el-'Âmilî, *Vesâili'ş-şî'a*, 21/14.

[28] Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *el-İstibsâr fîmâ ühtülife mine'l-ahbâr* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 2005), 1(3)/544; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm fî şerhi'l-Mukni'a* (Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1385), 7/301.

[29] Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 7/301-302.

[30] Tûsî, *el-İstibsâr*, 1(3)/542; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 7/302.

[31] Küleynî, *Fürû'u'l-kâfî*, 5/276.

[32] Küleynî, *Fürû'u'l-kâfî*, 5/281-282.

[33] Küleynî, *Fürû'u'l-kâfî*, 5/272; Şeyh Sadûk, *Men lâ yahdürühü'l-fakîh*, 3/294; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 7/302.

[34] Küleynî, *Fürû'u'l-kâfî*, 5/277.

[35] Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 7/305.

[36] Şeyh Müfîd, *Hülâsa*, 24-25; Hür el-'Âmilî, *Vesâili'ş-şî'a*, 21/10.

[37] Şeyh Müfîd, *Hülâsa*, 25; Hür el-'Âmilî, *Vesâili'ş-şî'a*, 21/10.

[38] Küleynî, *Fürû'u'l-kâfî*, 5/270-271; Şeyh Müfîd, *Hülâsa*, 25; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 7/297-298; Hür el-'Âmilî, *Vesâili'ş-şî'a*, 21/5.

[39] Küleynî, *Fürû'u'l-kâfî*, 5/298; Şeyh Müfîd, *Hülâsa*, 29; Hür el-'Âmilî, *Vesâili'ş-şî'a*, 21/6.

[40] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsa el-Kummî, *Kitâbü'n-nevâdir* (Kum: Mektebetü'l-İmâm el-Mehdî, 1408), 87.

fahişelerin yaptığı bir iş şeklinde nitelemektedir.[41] Hz. Ali'nin kimi dostlarına yazdığı bir mektupta mut'a hakkında ısrarcı olmamalarını, evliyken mut'a yapmakla meşgul olmaları hâlinde insanların onlardan uzaklaşacağını, ayrıca mut'aya izin verenlere (kendisi ve müntesiplerini kastetmektedir) onların lanet okuyup beddua edeceklerini dile getirir.[42] Sünnî kesimin hadis literatüründe Hz. Ali'den gelmekle meşhur olan Resûlüllah'ın Hayber günü kadınlarla mut'anın yapılmasını ve ehlî eşeklerin yenilmesini yasakladığını belirten rivâyet de Şiî-imami rivâyetleri arasında yerini alır. [43]

Bu rivâyetlere bütünlüklü bir bakış açısıyla bakıldığında mut'anın, İmâmiyye mezhebi için dinde yerleşik bir evlilik akdi olarak devam etmesi gerektiğinin önemi ortaya çıkmaktadır. Zira mut'a yapmak onlara göre İslam peygamberi yanında ilk imamın yaptığı bir sünneti ihya etmek anlamına gelmektedir. Ayrıca bu sünnetin Hz. Ömer tarafından yasaklanması, durumun daha ciddiye alınmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla ilgili sünnetin kıyamete kadar yaşatılması için mut'a yapacaklara kolaylıklar sağlanması elzemdir. Zaten imamlara dayandırılan rivâyetlerin içerikleri de bu yöndeki müsamahayı gözler önüne sermektedir. Mut'anın sonradan yasaklandığını belirten veya onun yukarıda geçtiği şekliyle olumsuz niteleyen rivâyetlerin ise mezhepteki takiyye deliliyle tevil edilmesi zor değildir. Nitekim Hz. Ali tarafından nakledilen mut'anın Hayber gününde yasaklandığını dile getiren rivâyet, İsnâaşeriyye uleması tarafından bu çerçevede değerlendirilmektedir.[44]

2.2. Sünnî Rivâyetler

Ehl-i Sünnet kaynaklarında yer alan rivâyetlere genel olarak bakıldığında ise Hz. Peygamber döneminde mut'a nikâhı uygulamasına izin verilen çerçevenin oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Bu sınırlama, sahâbenin cihad için uzun mesafeli seferlere çıkarak eşlerinden uzak kaldıkları durumlarla ilişkilendirilebilir.[45] Rivâyetlerde geçen, "Allah Resûlü ile birlikte gazvelere katılırdık ve eşlerimiz yanımızda olmuyordu"[46], "Bir gazvedeydik"[47], "Bir ordudaydık"[48], "Hz. Peygamber, Evtâs'ta üç gün süreyle mut'aya izin verdi"[49] ve "Allah Resûlü, Hayber günü mut'ayı yasakladı"[50] gibi ifadeler bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen bir rivâyete göre cihada çıkan sahâbe, eşlerinin yanlarında bulunmaması sebebiyle cinsel arzularını kontrol etmekte zorlandıklarını Hz. Peygamber'e bildirmiş ve bunun çözümü olarak kendilerini hadım etmeleri için izin istemişlerdir. Ancak Allah Resûlü bu teklifi kabul etmemiş ve elbise karşılığında mut'a yapmalarına müsaade etmiştir.[51]

---

[41] Kummî, *Kitâbü'n-nevâdir*, 87.

[42] Küleynî, *Fürû'u'l-kâfî*, 273; Hür el-'Âmilî, *Vesâili'ş-şî'a*, 21/23.

[43] Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 7/299; Hür el-'Âmilî, *Vesâili'ş-şî'a*, 21/12.

[44] bk. Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 7/299; Hür el-'Âmilî, *Vesâili'ş-şî'a*, 21/12.

[45] bk. Ahmed b. Ali İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethü'l-bârî bi şerhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380), 9/175.

[46] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dımaşk: Dârü'l-Yemâme, 1993), "Nikâh", 8 (No. 4787); Müslim, "Nikâh", 1404.

[47] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnavut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 27/32 (No. 1407).

[48] Buhârî, "Nikâh", 32 (No. 4827).

[49] Müslim, "Nikâh", 1405.

[50] Buhârî, "Nikâh", 32 (No. 4825); Müslim, "Nikâh", 1407.

[51] Buhârî, "Nikâh", 8 (No. 4787); Müslim, Nikâh", 1404.

Mekke fethine katılan sahâbîlerden Rebi' b. Sebre'nin babası, fetih sırasında Mekke'de on beş gün kaldıklarını ve Hz. Peygamber'in mut'a nikâhı yapılmasına izin vermesi üzerine kendi kabilesinden bir arkadaşıyla dolaştıklarını aktarmaktadır. Karşılaştıkları bir kadına mut'a nikâhı teklif ettiklerini ve kadının bu teklife olumlu yanıt vererek, bir elbise karşılığında Rebi'nin babasını tercih ettiği nakledilmektedir.[52] Bu rivâyetlerde yer alan bazı ifadeler, mut'a uygulamasının belirli şartlar çerçevesinde geçici olarak izin verildiğini, ancak daha sonra kesin olarak yasaklandığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in şu ifadeleri bu yasağı açıkça belirtmektedir: *Ey insanlar! Daha önce sizlere kadınlarla mut'a yapmanıza (اسْتِمتاع) izin vermiştim. Ancak [bu vakitten itibaren] Allah, onu kıyamete dek kesin bir şekilde haram kılmıştır. Bu yolla beraberinde bir kadın bulunduran kişi, ona yol versin ve verdiğinden hiçbir şey geri almasın.*[53] Bu rivâyet, başlangıçta belirli durumlarda müsaade edilen mut'a nikâhı uygulamasına artık son verildiğini ve bu hükmün kıyamete dek geçerli olduğunu net bir şekilde ifade etmektedir.

Bununla beraber mut'anın Hz. Peygamber tarafından yasaklandığını belirten hadislerde zikredilen zaman ve mekânlara ilişkin farklılıklar bulunmaktadır. Bu bağlamda, rivâyetlerde toplamda yedi farklı zaman ve mekânın adı geçmektedir: Hayber'in fethi (Safer 7/628), Kaza Umresi (Zilkâde 7/629), Mekke'nin fethi (Ramazan 8/630), Evtâs Gazvesi (Şevvâl 8/630), Huneyn Gazvesi (Şevvâl 8/630), Tebük Seferi (Receb 9/630) ve Veda Haccı (Zilhicce 10/632).[54] Sünnî hadis âlimleri, mut'anın ne zaman yasaklandığını kesin bir şekilde tespit edebilmek amacıyla ilgili hadisleri hem sened hem de metin açısından detaylı bir şekilde tahlil etmiş ve bu süreçte rivâyetlerde geçen yer ve zamanlardan bazılarını esas almıştır. Mesela Nevevî'ye (ö. 676/1277) göre mut'a nikâhı Hayber'in fethine kadar helal olmuş, bu tarihte yasaklanmış; daha sonra Mekke'nin fethi sırasında üç günlük bir süre için yeniden izin verilmiş, akabinde ise kıyamete kadar yasaklanmıştır. Bu görüş doğrultusunda, Nevevî mut'a nikâhı ile ilgili yasaklama ve izin verme sürecinin iki kez gerçekleştiğini savunmaktadır.[55] İbn Kayyim'in (ö. 751/1350) içinde bulunduğu kimi âlimler ise sahâbenin Yahudi kadınlarla mut'a yapmadığı ve bu konuda izin talep etmediği yönündeki iddialara dayanarak, mut'anın Hayber savaşında yasaklanmadığını öne sürmektedirler. Bu görüşe göre mut'anın yasaklanması, yalnızca Mekke'nin fetih günü gerçekleşmiştir.[56]

Mâverdî (ö. 450/1058), rivâyetlerdeki zaman ve mekân farklılıklarıyla ilgili iki farklı açıklamanın yapılabileceğini belirtmektedir. Birinci yaklaşıma göre mut'a aslında bir defa yasaklanmış ancak bu yasağın daha açık bir şekilde anlaşılması ve toplumda daha geniş bir kesime ulaşması için farklı zaman ve mekânlarda tekrarlanmıştır. Bu tekrarların amacı yasağı önceden duymamış kişilerin de bundan haberdar olmasını sağlamaktır. Dolayısıyla yasağın farklı yer ve zamanlarda yeniden ilan edilmesi hem hükmün daha iyi benimsenmesine hem de toplumsal düzeyde daha güçlü bir şekilde yerleşmesine hizmet etmiştir. İkinci yaklaşıma göre

[52] Müslim, "Nikâh", 1406.

[53] Müslim, "Nikâh", 1406.

[54] İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethü'l-bârî*, 9/169; Mustafa Öztürk, "Sünni ve Şii Kaynaklarda Mut'a Nikâhı Tartışması", *İslâmiyât* 8/3 [Ehl-i Sünnet Özel Sayısı] (2005), 110.

[55] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1392), 9/181.

[56] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meʿâd fî hedyi hayri'l-ʿibâd*, thk. Şuayb el-Arnavut - Abdülkadir el-Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417), 3/305.

mut'a belirli zaman dilimlerinde tekrar tekrar helal kılınmıştır. Bu nedenle Allah Resûlü, son yasağında "Kıyamet gününe kadar haramdır" ifadesini kullanarak, önceki yasakların geçici nitelikte olduğunu, ancak bu son yasağın kesin ve kalıcı bir hüküm içerdiğini açıkça vurgulamıştır. Bu durum, önceki yasaklamaların ardından belirli maslahatlar gereği helal kılınma durumlarının yaşandığını ancak son yasağın hiçbir şekilde helal kılınmanın tekrarını içermeyen, mutlak ve ebedî bir haramlık hükmü taşıdığını ortaya koymaktadır.[57] İkinci görüş kaynaklarda daha güçlü bir yaklaşım olarak kabul edilmektedir. Bunun nedeni, mut'anın haram kılınmasından sonra yeniden helal kılındığına dair açık izinlerin bulunmasının, birinci görüşün tutarlılığını zayıflatmasıdır. Örneğin, bazı rivâyetlerde mut'anın Hayber Savaşı sırasında yasaklandığı, ancak daha sonra Mekke'nin fethi esnasında yeniden helal kılındığı ifade edilmektedir. Bu tür rivâyetler, birinci görüşün "yasaklama hükmünün yalnızca tekrarlanarak ilan edildiği" tezini sorgulanabilir kılmakta ve ikinci görüşün dayandığı argümanları desteklemektedir.[58] Dolayısıyla mut'anın belirli maslahatlara bağlı olarak geçici helallik dönemlerinin ardından ebedî olarak haram kılındığına dair yaklaşım daha güçlü ve tutarlı bir değerlendirme olarak öne çıkmaktadır.

Sonuç olarak Sünnî ulemanın mut'anın ne zaman haram kılındığını belirleme çabası, ilk bakışta tutarsız ve çelişkili görünen ilgili hadisleri metin ve sened açısından değerlendirerek yorumlamalarıyla şekillenmiştir. Bu durum, söz konusu meselenin aydınlatılması açısından rivâyetlerin taşıdığı belirleyici rolü ortaya çıkarmaktadır. Aynı zamanda, Şiî-İmâmî ulemanın, Sünnî rivâyetlerin konuyu netleştirmek yerine karmaşıklığa sebep olduğu yönündeki iddialarına[59] da dolaylı bir cevap niteliği taşımaktadır.

3. Taberî ve Tabersî'de Nisâ Sûresi 24. Âyetin Yorumu Üzerinden Mut'a

3.1. Tabersî'nin Yorumu

Tabersî, Kur'an'da mut'a nikâhına cevaz verildiğine ilişkin savunduğu görüşü delillendirmede daha çok Nisâ sûresi 24. âyetteki اسْتَمْتَعْتُمْ kelimesi üzerinde durmuştur. Onun tarafından bu kelimeye yüklenen anlam, kelimeyi de içeren ilgili âyetteki فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ şeklindeki bölümün nasıl anlaşılması gerektiği hususunda da yönlendirici olmuştur. Ona göre اسْتِمْتاع ve تَمَتُّع mastarları, sözlükte "faydalanmak" ve "haz almak" anlamlarına gelse de din, bu iki kelimeye "mut'a nikâhı yapmak" anlamı yüklemiş ve "tayin edilen bir mehirle belli bir vakte kadar süren bir nikâh çeşidi" anlamını ifade etmek için iki kavrama dönüştürmüştür. İki kelimenin, kadın/lar manasına gelen sözcüklerle aynı cümlede yer aldığında bu anlamın daha da belirginleştiğine işaret eden Tabersî, ilgili âyetteki فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً kısmına şöyle anlam vermiştir: "Kadınlarla mut'a diye isimlendirilen akdi yaptığınızda onlara ücretlerini veriniz." Böylece bu kısımda kadınlara dönen zamir bulunduğundan anlam belirginleşmiş ve اسْتِمْتاع mastarının türevi olan اسْتَمْتَعْتُمْ fiiliyle mut'a nikâhı amaçlanmıştır. Ayrıca o, bu âyet bölümünün İbn Abbas (ö. 68/687-688), Süddî (ö. 127/745),

[57] Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu'avvad - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1999), 9/330.

[58] İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethü'l-bârî*, 9/170.

[59] Bunun için bk. Zeynüddîn b. Ali b. Ahmed el-Cübaî Şehîd-i Sânî, *Mesâlikü'l-efhâm ilâ tankîhi şerâi'l-İslâm* (Kum: Müessesetü'l-Meârifi'l-İslâmiyye, 1413), 7/427.

Sa'd b. Said (ö. 141/759) ve tabiinden bir grup tarafından böyle anlaşıldığını ifade etmektedir.[60]

Buna karşılık Hasan-ı Basri (ö. 110/728), Mücahid (ö. 103/721) ve Abdurrahman b. Zeyd'in (ö. 182/798) bahsedilen fiile "cinsel ilişkide bulunma ve şehevi haz alma" manası verdiğini ve onlara göre ilgili kısmın "nikâhlamak suretiyle [cinsel birliktelik yaşayarak] faydalandığınız ve haz aldığınız [eşlerinizin] mehirlerini veriniz" anlamında olduğunu zikretmektedir.[61] Şu hâlde bu görüşü savunanlara göre ilgili kısım süresiz/sürekli nikâhtan bahsetmektedir.

Tabersî'ye göre اسْتَمْتَعْتُمْ kelimesinin mut'a nikâhına delâlet ettiğini gösteren başka bir delil, âyetin ilgili kısmında (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً) ücretin bir zorunluluk olarak verilmesinin, istimtâ'a yani mut'a nikâhının yapılmasına bağlanmış olmasıdır. Bu durum, kelimeyle sözlük anlamın değil de özel bir anlam olan mut'a nikâhı akdinin amaçlandığını gerektirir. Zira ancak böyle bir durumda zorunlu olarak ücretin verilmesinden bahsedilebilir. Bu kelimeye "cinsel birliktelik yaşayarak faydalanmak" anlamı verilerek sözü edilen kısmın sürekli nikâha hamledilmesi hâlinde ise sadece evlilik akdinin yapılmasıyla mehrin tamamının verilmesi gerekecektir. Hâlbuki sadece akdin yapılmasıyla mehrin verilmesi gerektiği hükmünün terettüp etmediği hususunda görüş birliği vardır. Yine, bu anlama göre cinsel birliktelik yaşamadan eşini boşayan kocanın, mehir vermeyeceği anlaşılacaktır. Ne var ki bu durumda kocanın, boşadığı eşine mehrin yarısını vermesi gerektiği bilinmektedir.[62]

O, ileri sürdüğü görüşünü İbn Abbas, İbn Mes'ud (ö. 32/652-53), Übey b. Ka'b (ö. 33/654 [?]) ve Said b. Cübeyr'e (ö. 94/713 [?]) nispet edilen kıraatle de desteklemektedir. Buna göre onlar, ilgili kısmı فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إلى أجل مسمى فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً şeklinde okumuşlardır. Dolayısıyla bu kıraatte "belirlenen bir vakte kadar" anlamında ek olarak gelen إلى أجل مسمى ifadesinin, açıkça mut'a nikâhını belirttiğini dillendirmektedir.[63]

Öte yandan o, mut'a nikâhına delâlet ettiğini ileri sürdüğü ilgili kısmın, neshedilmediğini vurgulamakta ve bu hususta sahâbî İmrân b. Husayn'a (ö. 52/672) dayandırdığı şu söze yer vermektedir: *Mut'a âyeti Allah'ın kitabına indi ve daha sonra onu neshedecek hiçbir âyet inmedi, Allah Resûlü (s.a.s.) [bunu] bize emretti ve biz onunla mut'a yaptık. O vefat etti ve bunu bize yasaklamadı. Bir adam [Hz. Ömer'i kastediyor] dilediği kadar kendi görüşüyle bundan uzaklaşsın!*[64] Bu rivâyetle, mut'anın neshedilmediğinin altını çizerken Allah Resûlü döneminde uygulanan ve hükmü ortadan kaldırılmayan bir nikâh çeşidinin, Hz. Ömer tarafından yasaklandığını düşünmektedir. Hz. Ali'ye nispet ettiği şu sözle bu anlamı daha da belirginleştirmektedir: "Eğer Ömer mut'ayı yasaklamasaydı ahlaki sapkınlık içinde olan kimseden başkası zina etmezdi."[65] Ne var ki, İmrân'a isnad edilen bu söz, Müslim'in *Sahîh*'inde temettu' haccıyla ilgilidir. Bu rivâyete göre, ilgili âyet (mut'a /temettu' âyeti)[66] inmiş, Allah Resûlü temettu' haccını emretmiş ve vefatına kadar bunu nesheden bir âyet inmemiştir. Ancak buna rağmen, bir kişinin (Hz. Ömer) bu konuda kendi

[60] Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 2006), 3/50.

[61] Tabersî, *Mecma'*, 3/50.

[62] Tabersî, *Mecma'*, 3/50-51.

[63] Tabersî, *Mecma'*, 3/50-51.

[64] Tabersî, *Mecma'*, 3/51.

[65] Tabersî, *Mecma'*, 3/51.

[66] Bakara 2/196.

görüşünü dile getirdiği rivâyet edilmektedir.[67] Hz. Ali'ye isnad edilen söz ise, senedinde güvenilir olmayan iki râvi bulunduğundan Şîa hadis âlimleri tarafından zayıf kabul edilmektedir. Diğer taraftan Sünnî âlimlerin hadis külliyatında böyle bir rivâyete rastlanmadığı, bu sözü tefsirlerinde aktaran bazı Sünnî âlimlerin ise onun zayıf olduğuna veya aslı bulunmadığına dikkat çektikleri bilinmektedir.[68]

Tabersî, *Sahih-i Müslim*'de geçen bir sahâbî sözünü zikretmekle mut'a nikâhının neshedilmediğine ilişkin savunduğu görüşün, Sünniler tarafından da desteklenmesi gerektiği izlenimi vermektedir. Buna göre ziyaret maksadıyla umreden dönen Câbir b. Abdullah'ın (ö. 78/697) evine giden bir grup, sözü mut'a nikâhına getirince o, Hz. Peygamber (s.a.s.) Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer döneminde bu nikâhın yapıldığını söylemiştir.[69]

Hz. Ömer'in "İki mut'a var ki bu ikisi Hz. Peygamber döneminde helaldi, ben ise bunları yasaklıyor ve bunlara ceza getiriyorum" şeklindeki sözünü de öne sürdüğü iddiayı destekleyerek şöyle tahlil etmektedir: *O, [burada] mut'anın Allah Resûlü döneminde mevcut olduğundan haber verirken şahsına ait bir görüş olarak bunu yasaklama işini kendisine nispet etmektedir. Eğer bunu Hz. Peygamber neshetseydi veya yasaklasaydı yahut buna belli bir vakitte izin verseydi, haram kılma hükmünü kendisine değil Resûlüllah'a dayandırırdı. Öte yandan o [bu sözünde] yasaklamaya ilişkin temettu' haccı ile mut'ayı bir arada zikretmiştir. Temettu' haccının mensuh ve haram olmadığı hususunda görüş ayrılığı olmadığına göre mut'anın hükmünün de temettu' haccının hükmü gibi olması gerekir.*[70] Ne var ki temettu' haccı ile mut'a nikâhı farklı fıkhî bağlamlara ait olduklarından, bu iki uygulamanın aynı hüküm kategorisinde değerlendirilmesi mümkün değildir.[71] Benzer şekilde, bazı rivâyetlerde Hz. Ömer'in, mut'ayı yapanları cezalandıracağını belirtmeden önce, bunun zaten Hz. Peygamber döneminde yasaklandığını özellikle vurguladığı görülmektedir.[72]

Yukarıdaki ilgili kısmın devamı olarak gelen وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ şeklindeki bölümün, mut'ayla veya sürekli nikâhla ilgili olduğuna dair iki farklı şekilde anlaşıldığını belirten Tabersî, Süddî'den bu bölüme ilişkin nakledilen tefsirin, müntesibi olduğu Ca'feriyye mezhebinin görüşü olduğuna işaret etmektedir. Süddî bu bölümü şöyle tefsir etmektedir: "Kararlaştırılmış vakit bittikten sonra üzerinde anlaşacağınız yeni bir mut'a akdi yapmanızda size günah yoktur. Erkek mehri fazlalaştırır kadın da vakti uzatır." Âyetteki اسْتَمْتَعْتُمْ fiiliyle "cinsel birliktelik yaşayarak faydalanmak" manasının irade edildiğini benimseyenlere göre ise bu bölümde, sürekli nikâh için eşler tarafından üzerinde anlaşılan mehrin daha sonra fazlalaştırılabileceği, azaltılabileceği, vaktinin ötelenebileceği veya kadının onu almaktan vazgeçilebileceği üzerinde durulmaktadır.[73] Son tahlilde Tabersî'nin mut'a nikâhını caiz

[67] Müslim, "Hac", 172.

[68] Mansur Yayla, "Modern Dönem Sünni ve Şiî Kaynaklarda Mut'a Nikâhı Tartışması -İbn Aşûr ve Tabâtabâî Örneği-", *Universal Journal of Theology (Dergi)* 5/1 (2020), 98-100.

[69] Tabersî, *Mecma'*, 3/51.

[70] Tabersî, *Mecma'*, 3/51.

[71] Abdurrahman Ensari, "Sünnî ve Şiî Tefsirlerde Nisâ: 4/24. Âyetin Yorumu Bağlamında Mut'a Nikâhı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/18 (Mart 2017), 127.

[72] Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Mısır: Dârı İhyâi'l-Kütübi'l-ʿArabiyye, 1388), "Nikâh", 44 (No. 1963); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2003), 7/336 (No. 14171).

[73] Tabersî, *Mecma'*, 3/51.

olduğunu Kur'an'a dayandırdığı, bu hükmün daha sonra Kitap veya Sünnet'le kaldırılmadığı ve bunun kıyamete dek süren bir nikâh çeşidi şeklinde değerlendirilmesi gerektiğini benimsediği ortaya çıkmaktadır.

3.2. Taberî'nin Yorumu

Taberî'nin konuya ilişkin bakış açısına gelince; bilindiği gibi o, söz konusu eserinde âyetlerin nasıl ve kaç şekilde anlaşıldığına değindikten sonra bu hususta görüşlerin kaynağı sayılan rivâyetlere yer verir. Nisâ sûresi 24. âyetin ilgili kısmında da bu üslubu devam ettirmiştir. Buna göre bahsettiğimiz kısmı ikiye ayırmış birinci kısmın iki, ikinci kısmın ise dört farklı şekilde te'vil edildiğini zikreder. Birinci kısım olan فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ifadesinin kimi ulema tarafından süresiz/sürekli nikâha delâlet ettiğini, bazılarının ise mut'a nikâhıyla ilgili olduğunu düşündüklerini belirtir.[74] Sürekli nikâha delâlet ettiğini savunanlar, bu kısmı "kendileriyle evlenip de cinsel birliktelik yaşadığınız kadınların mehirlerini veriniz. Bu sizin için belirlenmiş bir farzdır" şeklinde anlamaktadırlar. İbn Abbas, Hasan-ı Basrî, Mücahid[75] ve Abdurrahman b. Zeyd'den gelen rivâyetler, bu görüşün kaynağı olarak nakledilir. Rivâyetlerde ilgili kısımdaki istimta'dan kastedilen anlamın cinsel birliktelik olduğu vurgulanır. İbn Abbas, evlilik akdinin gerçekleşip taraflar arasında cinsel ilişkinin yaşanması hâlinde, kocanın mehrin tamamını ödemesinin farz olduğunu dile getirir. Ayrıca bu kısımda mehrin kadınlara verilmesi gerektiğine ilişkin ifade edilen anlamın, Nisâ sûresi 4. âyette geçen anlamla örtüştüğüne dikkat çeker.[76] Zira burada erkeklere hanımlarına mehirlerini vermeleri emredilmektedir. Dolayısıyla kadınlara mehirlerinin verilmesi gerektiği anlamı, sözü edilen iki âyette ortak paydadır.

Bahsedilen kısmın, mut'ayı anlattığını ileri süren grubun başında İbn Abbas'ın olduğu görülür. Bu hususta bir rivâyet de Mücahid'e dayandırılır. Süddî bu gruptaki diğer bir âlimdir. Ancak Süddî'den nakledilen açıklamada mut'a nikâhının, iki şahidin huzurunda ve kadının velisinin izniyle icra edildiği bilgisi mevcuttur. Yaptığı açıklama şöyledir: "Adam, belli bir vakte kadar sınırlanmış olması şartıyla velisinin iznini de alarak kadını nikâhlar. Buna iki kişiyi de şahit tutar. Bu vakit bittiğinde erkeğin hiçbir zorlayıcı gücü kalmaz ve kadın ondan ayrılır..." İbn Abbas, Übey b. Ka'b ve Said b. Cübeyr'in söz konusu kısma إلى أجل مسمى ifadesini ekleyerek okuması, ikinci grubun benimsediği yorum için başka bir delildir. Bu görüşün kaynağı olarak aktarılan rivâyetlerde, İbn Abbas'ın yanında bulunan bir mushafın, Übey b. Ka'b'in kıraatinde yer alan ek ifadeyi içerdiği belirtilmektedir. Ayrıca, İbn Abbas'a mut'a hakkında bir soru yöneltildiğinde, bu ek ifadeyi içeren kısma işaret ederek mut'anın caiz olduğunu ifade ettiği rivâyet edilmektedir. Yine, âyetin bu şekliyle indiğini ısrarla vurguladığı ve mut'aya delâlet eden bu ifadenin neshedilmediğini savunduğu da belirtilmektedir.[77]

Taberî bir tercihte bulunarak ilgili kısmın sürekli nikâha delâlet ettiğini şöyle savunmaktadır: *Bu hususta doğruya en yakın olan te'vilin, ilgili kısmı 'onlarla evlenip cinsel birliktelik*

[74] Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Camiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Dârü'bni'l-Cevzî, 2008), 8/175-176.

[75] İbn Kesîr, Mücâhid'in söz konusu kısmın mut'a hakkında nazil olduğunu belirttiğini nakletmektedir. bk. İbn Kesîr Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme (Dâru Tîbe, 1999), 2/259. Bu görüşe metnin bir sonraki paragrafında değinilmektedir.

[76] Taberî, *Camiu'l-beyân*, 8/175-176.

[77] Taberî, *Camiu'l-beyân*, 8/176-178.

yaşadığınızda mehirlerini veriniz' şeklinde yorumlayanların görüşüdür. Zira sahih nikâh veya meşru yolla sahip olunan cariyeler dışında kadınlarla mut'anın, bizzat Allah Resûlü'nün beyanıyla haram kılındığına dair delil vardır.[78]

Taberî'nin, Hz. Peygamber'in mut'ayı haram kıldığını belirten rivâyetlere atıfta bulunarak bunları yorum tercihinde bir sebep olarak seçmesi dikkat çekilmesi gereken bir noktadır. Diğer yandan, söz konusu kısmın mut'a nikâhına delâlet ettiğini, ancak daha sonra talâk, iddet gibi hükümleri barındıran kimi âyetler veya Sünnet ile neshedildiğini ileri süren iki görüşü de dikkate almamıştır.[79] Übey b. Ka'b ve İbn Abbas'a nispet edilen kıraatin Müslümanların mushaflarında yer alan kıraate aykırı olduğunu dile getiren Taberî, Hz. Peygamber tarafından geldiğiyle ilgili kesinlik değeri taşımayan bir haberle Allah'ın kitabına eklenti yapılamayacağının altını çizerek إلى أجل مسمى ekinin, Nisâ sûresi 24. âyette yer almasına kesin bir dille karşı çıkmaktadır. Diğer eserlerinde mut'anın haram olduğuna dair bilgileri delillerle ayrıntılı şekilde ele aldığını ve bu nedenle bu eserinde bunları tekrar etmeye gerek duymadığını ifade eder.[80] Ancak basılan kitaplarında bu bilgilere rastlayamadığımızı belirtmeliyiz.

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ ifadesi için yapılan yorumların birincisine göre burada sürekli evlilikte hanımlarına mehir olarak bir miktar belirleyip de bunu vermede zorlanan kocalara hitap edilmektedir; eşlerin üzerine anlaşacağı indirim veya kadınının tayin edilen miktarı almaktan vazgeçmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Şu hâlde ifade, kocaların eşlerine belirledikleri mehri veremediklerinden dolayı karşı karşıya kalacakları zorluğu gidermeye matuftur. Süddî'den gelen bir rivâyetle desteklenen ikinci yoruma göre ifadede süreli karı-koca ilişkisi yaşamak üzere tayin edilen vakit bittiğinde erkeklerin ücreti artırmaları, buna mukabil kadınların da vakti uzatmalarında bir mahzurun olmayacağı anlatılmaktadır. Dolayısıyla vakti belirlenmiş mut'anın daha sonra vakit olarak uzatılabileceği üzerinde durulmaktadır. Üçüncü te'vil olarak sunulan bir diğer yorumda, cinsel birliktelik gerçekleştiğinde kocanın ödemesi gereken mehrin verilmesi şartıyla, anlaşmaya göre evliliğin sürekli devam ettirilmesinin veya eşlerin ayrılmasının sakıncalı olmadığı vurgulanmaktadır. Dördüncü yorumda ise tayin edilen mehir miktarının kadınlar tarafından düşürülmesinin kocaları dinen sakıncalı bir durumla karşı karşıya bıraktırmayacağı ifade edilmektedir.[81] Bu yorumlar birlikte değerlendirildiğinde, ikinci yorumun dışındakilerin sürekli evlilikle ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

Taberî, birinci yorumun doğruya daha yakın olduğunu belirtirken, nikâh ve sahip olunan cariyeler dışında kadınlarla cinsel ilişkinin helal olduğunu savunan görüşün isabetli olmadığını vurgular ve bu doğrultuda Süddî'den gelen açıklamaya itibar edilmemesi gerektiğine işaret eder. Ayrıca birinci yorumun, kadınların gönül rızasıyla kocalarına mehirlerinden bir şey vermeleri halinde onu gönül rahatlığıyla harcayabileceklerini belirten Nisâ sûresi 4. âyetteki anlamla uyumlu olduğuna dikkat çeker ve bunu, yaptığı tercih için başka bir yön olarak zikreder.[82] Bu

[78] Taberî, *Camiu'l-beyân*, 8/178.

[79] İlgili iki görüşün ayrıntılı değerlendirmesi için bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Eşref Ali Melîbârî (Suudi Arabistan: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-'İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, ts.), 2/262-263; Süleyman Yılmaz, "Sünnî Müfessirlere Göre Mut'a Nikâhı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2017), 226-232.

[80] Taberî, *Camiu'l-beyân*, 8/178-179.

[81] Taberî, *Camiu'l-beyân*, 8/180-181.

[82] Taberî, *Camiu'l-beyân*, 8/181-182.

anlatılanlardan Taberî'nin Nisâ sûresindeki ilgili kısmın mut'aya delâlet etmediğini savunduğu, bu yönde nakledilen rivâyetlere itibar etmediği ve söz konusu ek ifadeyi bir kıraat saymadığı görülmektedir.

Sonuç

İslam'ın toplumsal düzlemde tesis etmeye çalıştığı ahlaki ilkeler göz önünde bulundurulduğunda, mut'anın kıyamete kadar geçerliliğini sürdürecek meşru bir akit olduğu yönündeki savununun tutarlı bir zemine oturtulması güç görünmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim, evlenme imkânı bulamayan kimselere maddi imkâna kavuşuncaya kadar iffetlerini korumalarını tavsiye etmekte[83] ayrıca mehir veremediği için hür bir kadınla evlenemeyen ve zinaya düşme endişesi taşıyan kimselere, belli şartlar dâhilinde iffetli cariyelerle evlenme izni tanımakla birlikte, sabretmelerinin daha faziletli olduğunu vurgulamaktadır.[84] Bunun yanı sıra, İslam hukukunda bir erkeğin dört kadınla evlenebilmesi[85] ve kölelik müessesesinin sağladığı kolaylıklar çerçevesinde cariyelerle ilişkide herhangi bir engelin bulunmaması,[86] mut'anın İslam toplumunda süreklilik arz eden meşru bir evlilik türü olarak kabul edilmesini zorlaştıran diğer unsurlar arasında sayılabilir. Mut'anın daimi ve meşru bir evlilik türü olarak savunulması, İslam'ın zinayı yasaklamak suretiyle toplumun ahlaki yapısını muhafaza etme ve bireyleri iffetli bir yaşam sürmeye yönlendirme ilkesini doğrudan zedelemese bile, bu ilkenin etkinliğini önemli ölçüde zayıflattığı açıktır. Zira İslam, bireylerin cinsel arzularını disipline etmeyi, neslin korunmasını ve evlilik müessesesini kalıcı bir birliktelik çerçevesinde şekillendirmeyi hedeflemiştir. Buna karşın, mut'anın geçici bir evlilik türü olarak sürekli bir meşruiyet zeminine oturtulması, evliliğin süreklilik ve sorumluluk esasına dayalı yapısını aşındırarak, onu bireysel haz ve menfaat eksenli bir sözleşmeye indirgeme riskini taşımaktadır. Nitekim mut'anın yapılmasına resmi olarak izin verilen İran'da toplumsal etkilerini analiz etmeye yönelik yapılan bazı çalışmalar, bu durumun yalnızca teorik bir risk olmaktan çıkıp somut bir toplumsal vakıaya dönüştüğünü ortaya koymaktadır.[87]

Tüm bunlara rağmen Allah Resûlü'nün hayattayken sahâbenin hanımlarından uzak kalıp savaş mahallinde bulundukları ve şehevi arzularını kontrol etmekte zorlandıkları durumlarda mut'a nikâhı yapmalarına izin verdiği, tüm İslam mezheplerinin üzerinde ittifak ettiği bir olgudur. Bu durumun, o zamanki coğrafyada yerleşmiş, kökleri İslam'dan öncesine dayalı, maslahata binaen hemen kaldırılması hikmete uymayan bir geleneğin, belli bir zamana kadar sahâbe ortamında yapılmasına müsamaha göstermek şeklinde değerlendirilmesi, konuyu bütünlüklü bir bakış açısıyla tahlil etmede en sağlıklı yol görünmektedir. Dolayısıyla mut'ayı dinde sürekli yapılabilen yasaklanıp kaldırılmayan bir nikâh türü olarak telakki ederek fıkıh hanesine yerleştirmek, dinin problemli gördüğü ancak hikmet gereği yavaş yavaş kaldırdığı bir durumu tekrar gündeme almak ve kıyamete kadar Müslümanları aynı durumla karşı karşıya

[83] en-Nûr 24/33.

[84] en-Nisâ 4/25.

[85] en-Nisâ 4/3.

[86] el-Mü'minûn 23/6; el-Me'âric 70/30.

[87] Şehlâ Hâirî'nin 1978-1982 yılları arasında İran toplumunda mut'ayı sosyal, ekonomik ve kültürel yönleriyle ele aldığı eserinde, bu durumu ayrıntılı bir şekilde görmek mümkündür. Mesela bk. Şehlâ Hâirî, *el-Mut'a: ez-Zevâcü'l-müekkat 'inde'ş-Şî'a hâletu İrân 1978-1982*, çev. Fâdî Hammûd (Beyrut: Şeriketü'l-Matbû'ât li't-Tevzî' ve'n-Neşr, 2007), 208, 268-270.

bırakmaktır. Bu yönüyle mut'aya cevaz vererek bunun herkese teşmil edilmesi, yerel bir geleneği, evrensel bir niteliğe dönüştürmek, başka bir açıdan da haz ve menfaat için dini alet etmek olsa gerektir.

İslam, nikâh akdi gerçekleşirken kocanın karısına vermek üzere mal veya para belirlemesini, onun meşru bir hakkı ve evlilik bağının bir gereği saymıştır. Fıkıh terminolojisinde bu hak, genelde mehir terimiyle karşılanır. Kur'an bunu birden fazla âyette konu edinir. Bakara sûresi 229. âyetten anlaşıldığı üzere boşanma durumunda kocaların hanımlarına verdikleri mehirden almaları helal değildir. Eğer eşler, evlilikle ilgili Allah'ın belirlediği kuralları yerine getirme konusunda endişe duyup boşanmaya karar verirlerse bu durumda kadının, kocasının kendisini boşaması karşılığında mehrin tamamını veya bir kısmını geri vermesinde bir beis yoktur. Nisâ sûresi 20. âyette koca, hanımını boşayıp da başka bir kadınla evlenmek istediğinde boşadığı hanımına vaktiyle verdiği mehirden -değeri çok fazla olsa da- hiçbir şey almaması emredilir. Bu sûrenin 4. âyeti, kocaların hanımlarına mehirlerini gönül rızasıyla vermelerini buyururken karıların ondan bir kısmını gönül rızasıyla kocalarına vermeleri durumunda onu iç rahatlığıyla yiyebileceklerini bildirir. Yine bu sûrenin 25. âyetinde mümin hür kadınlarla evlenmeye maddi imkânı yetmeyen kimselerin, iffetli cariyelerle evlenmelerine izin verildiği belirtilmekte ve bu evliliğin, cariyelerin ailelerinden izin alınması ve onlara örfe uygun bir mehir verilmesi şartına bağlandığı bildirilmektedir. Mümtehine sûresinin 10. âyetinde müşrik eşlerini terk ederek hicret eden mümin kadınlarla evlenme izni verilmekte, ancak bu evliliklerde mehirlerinin ödenmesi de bir hak olarak gözetilmektedir. Ehl-i Kitap'tan iffetli kadınlarla evlenmek isteyen erkeklerin onlara mehir vermeleri gerektiği Mâide sûresi 5. âyette belirtilir. Bakara sûresi 236 ve 237. âyetlerde de cinsel birliktelik yaşamadığı hâlde mehir belirlemeden veya belirledikten sonra kadınlarını boşayan erkeklerin bu hususta ki sorumluluklarına yer verilir. Bu durumda mehir belirlenmemişse koca üzerine mali bir sorumluluk olmasa da boşadığı kadına maddi durumu ölçüsünde gönül alıcı bir şeyler takdim etmesi, iyilerin yerine getirdiği bir hak olarak anlatılır. Mehrin belirlendiği durumda ise kocanın, mehrin yarısını vermesi gerekir.

Bu âyetler, bütünlüklü bir bakış açısıyla düşünüldüğünde ister mümin hür kadın veya cariye olsun, isterse Ehl-i Kitap'tan biri olsun, nikâhta kadına mehir verilmesinin dinî açıdan taşıdığı önemi vurgulu bir şekilde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kocalara hitaben âyetlerden çıkarılabilecek temel ve vurgulu ifade, "Kadınlara mehirlerini vermek esastır, ancak karşılıklı bir anlaşma söz konusu olmadıkça onlardan herhangi bir şey almanız caiz değildir" şeklinde özetlenebilir. Bu yönüyle, önemine binaen bir hak olarak değerlendirilmesi gereken mehrin, farklı âyetlerde tekrarlandığı söylenebilir. Kur'an'ın anlatım özelliklerinden biri olarak kıssaların, kelime ve cümlelerin veya anlamların tekrarlanması dikkate alındığında, mut'aya zemin teşkil ettiği ileri sürülen Nisâ sûresi 24. âyetin ilgili kısmının da yukarıda zikredilen âyetler kategorisinde değerlendirilmelidir. Daha spesifik olarak, söz konusu âyetin, Kur'an'da tekrarlanan anlatım tarzına uygun biçimde, Nisa sûresi 4. âyette ifade edilen anlamın farklı bir versiyonu olarak ele alınması, Kur'an'ın işaret edilen özelliği açısından daha tutarlı bir yaklaşım sunmaktadır. Dolayısıyla her iki âyetin ortak noktası, kocanın eşine mehir verme yükümlülüğünün vurgulanmasının yanı sıra, kadının mehre ilişkin olarak gönüllülük ve rıza çerçevesinde kocasına tanıdığı tasarruf hakkıdır. Bununla birlikte bahsi geçen kısım, eşlerin cinsel birliktelik yaşamasıyla koca tarafından mehrin ödenmesini öne çıkarmaktadır. Diğer

yandan Nisâ sûresi 24. âyetteki kısmın kullanıldığı bağlam, mehir kavramına odaklanan bir anlamı güçlendirmektedir.

Tabersî'nin, Nisâ sûresi 24. âyette geçen اسْتَمْتَعْتُمْ fiilinin şer'i bir ıstılah olarak mut'ayı ifade ettiğine dair görüşü kesinlik arz etmemektedir. Sözlükte temel anlamı itibarıyla "uzamak", "yükselmek" ve "faydalanmak" anlamlarını barındıran ilgili fiilin, bu çerçevede süresiz evliliğe işaret etme ihtimali daha güçlüdür; süresiz evlilikteki faydalanmanın mut'aya oranla daha uzun olduğu ise izahtan varestedir. Bununla beraber dünyadaki evlilik kurumu zaman açısından uzun sürse de ahiret gerçeğiyle kıyaslandığında belirli bir geçicilik niteliği taşıdığına da dikkat çekmek gerekir. Diğer yandan, sürekli evlilikten bahseden Nisâ sûresi 25, Mâide sûresi 5, Ahzâb sûresi 50 ve Mümtehine sûresi 10. âyetlerde geçen أُجُور kelimesinin açık bir şekilde "mehirler" anlamında kullanılması, söz konusu âyetteki أُجُور kelimesinin de aynı anlamda anlaşılmasını kuvvetlendirmektedir. Bu durum, ilgili fiilin mut'aya delâlet ettiği görüşünü zayıflatırken, onun sürekli evliliğe işaret ettiği yorumunu daha güçlü kılmaktadır.

Tabersî'nin, fiilin "cinsel birliktelik yaşayarak faydalanmak" veya "nikâh/süresiz evlilik" anlamına geldiği görüşlerine itiraz ederken, itirazını Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân* tefsirindeki erken dönem âlimlerinin fiilin anlamına dair yaptığı yorumlara yönlendirdiği anlaşılmaktadır. Ona göre eğer fiil "cinsel birliktelik yaşayarak faydalanmak" anlamında kabul edilirse âyetten, cinsel ilişki gerçekleşmediği takdirde erkeğin mehir ödeme yükümlülüğünün olmayacağı sonucu çıkar. Bununla beraber Kur'an, cinsel birliktelik yaşamadan eşini boşayan bir erkeğin mehrin yarısını ödemesi gerektiğini açıkça bildirmektedir. Ancak Nisâ sûresi 24. âyetteki ilgili kısmın, süresiz evlilikte cinsel birliktelik yaşayan kimsenin mehrin tamamını vermesi gerektiğini belirttiğinin yanında "Kur'an'da mehrin vücub zamanı ve miktarına ilişkin hükümler" başlığı altında Bakara sûresi 236 ve 237. âyetlerdeki içeriğin devamı olarak düşünmek, bu konudaki itirazı ortadan kaldıracaktır. Buna göre Bakara sûresindeki âyetler cinsel birliktelik yaşamadığı hâlde mehir tayin eden ve etmeyenin durumunu belirtirken Nisa sûresindeki âyet, birliktelik yaşayan kimsenin bu açıdan yükümlülüğünü düzenlemektedir. Böylece farklı âyetlerde ele alınan mehir konusu bir bütünlük içinde değerlendirilmiş olmakta ve birbirini tamamlayan tutarlı hükümler ortaya çıkmaktadır.

Âyette geçen fiile sürekli evlilik anlamı verildiğinde mehrin tamamının akit gerçekleşir gerçekleşmez gerekli olacağı yönündeki Tabersî'nin itirazı, erken dönem âlimlerinin görüşlerini eksik değerlendirdiği izlenimini vermektedir. Zira bu durum, Taberî'nin ilgili yoruma dair erken dönem âlimlerinden aktardığı rivâyetlerde açıkça görülmektedir. Onlar, bu fiili sürekli evlilik sonrası gerçekleşen cinsel birliktelik anlamında değerlendirmişlerdir. Yani burada odak nokta cinsel birlikteliktir. Bazı âlimlerin açıklamalarında bu anlam açıkça belirtilirken, bazıları ise bunu sadece "nikâh" kelimesiyle ifade etmiştir. Ancak burada geçen "nikâh" kelimesiyle kastedilen, evlilik akdi değil, cinsel birlikteliktir.[88] Ezherî'nin, "nikâh" kelimesinin temel anlamını "cinsel ilişki" olarak açıklaması[89] dediğimize bir dayanak teşkil etmektedir.

Bilindiği üzere Kur'an'ın söz diziminde kelimeler, bağlama en uygun şekilde yerleştirilmiştir. Bu özellik, onun i'câz yönünün en belirgin niteliklerinden biridir. Çalışmamızın konusunu teşkil

[88] bk. Taberî, *Camiu'l-beyân*, 8/175-176.

[89] Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, 4/64.

eden âyette, اسْتَمْتَعْتُمْ fiili ile أُجور kelimesinin, bağlama ve anlamı zenginleştiren bir dil hassasiyetine uygun olarak seçilmiş olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Buna göre fiil ile, evlilik yoluyla uzun süreli bir faydalanma sürecine girildiğine, bu sürecin başlangıcının ilk cinsel birliktelikle gerçekleştiğine, أُجوُر sözcüğü ile de bunun neticesinde mehrin, İslam'ın belirlediği bir karşılık olarak verilmesi gerektiğine işaret edilmektedir. Ayrıca dünyada gerçekleşen bu faydalanmanın, ahiret gerçeğiyle kıyaslandığında fanilikle iç içe olduğuna da söz konusu fiil aracılığıyla ima edilmektedir. Kur'an'da mehir anlamında kullanılan diğer iki kelime olan فَريضَة ve صَدُقات sözcüklerinde de bu durum gözlemlenmektedir. Bakara sûresinin 236. ve 237. âyetlerinde, mehrin 'belirlenmiş' niteliğine vurgu yapmak amacıyla, kök anlam itibariyle 'delmek veya başka bir şekilde iz bırakmak' anlamını[90] barındıran ف-ر-ض harflerinden türemiş فَريضَة kelimesi tercih edilmiştir. Nitekim bu âyetlerde, eşini boşayan kocanın mehri belirleyip belirlemediğine bağlı olarak, bu konudaki sorumluluğu ele alınmaktadır. Bu yönüyle kullanılan kelimenin bağlama uygun olacak şekilde seçildiği ortadadır. Nisâ sûresi 4. âyette geçen صَدُقات sözcüğünü oluşturan ص-د-ق harflerinin kök anlamı ise "bir şeyde, sözle veya başka bir şekilde güç/kuvvet bulunma"[91] şeklindedir. Bu âyetten önceki âyette, himaye altındaki yetim kızlarla evlenildiğinde, onlara mehirlerinin tam verilmeyip haklarının çiğnenmesi endişesi doğarsa, adaletin sağlanması şartıyla dört defaya kadar evlenmeye izin verilmektedir. Ancak adaleti sağlayamama kaygısı varsa, tek eşle evlenilmesi veya mülkiyet altında bulunan bir cariye ile yetinilmesi önerilmektedir. Böylece adaletten sapmamak için en doğru yolun bu olduğu vurgulanmaktadır.[92] Bu siyakta أجور veya فريضة sözcüklerinin getirilmeyip صَدُقات kelimesinin seçilmesi, tercihteki dil hassasiyetiyle ilgili olduğu izlenimi vermektedir. Böylece bağlama uygunluk göz önüne bulundurularak kelimede yapılan tercihle mehrin güçlü bir hak olduğu, dolayısıyla da eksiksiz verilmesi gerektiği öne çıkarılmaktadır. Âyetin devamında kadının mehirden kocasına rızasıyla bir şey vermesi durumunda onu harcayabileceği yönündeki istisna da kadının sahip olduğu bu hakkın kuvvetini pekiştirmektedir. Yapılan bu etimolojik tahlilin bir sonucu olarak, dilin derin ve zengin anlamları ifade etmedeki incelikli yönü de çalışmada ele alınan âyetin sürekli evliliğe delâlet ettiğine dair savunuyu güçlendirmektedir.

Nisâ sûresindeki ilgili kısmın mut'aya delâlet ettiğini, ancak daha sonra bazı âyetler veya hadislerle neshedildiğini savunan iki görüşün temel kaynağı, Übey b. Ka'b ve İbn Abbas gibi bazı sahâbîlerin bu âyeti yorumlama biçimlerine dayanan bireysel içtihatları gibi durmaktadır. Kanaatimizce bu sahâbîleri böyle bir yoruma yönelten başlıca etken, geçtiği bağlama bakmaksızın اسْتَمْتَعْتُمْ fiilinin mut'ayı ifade edebilecek bir anlam taşıması,[93] aynı ifadede geçen أُجور kelimesinin ise bir şeye karşılık olarak verilen bedeller manasını ifade edebilmesi[94] ve bu kelimelerin parçacı bir bakış açısıyla, ilk akla gelen anlam çerçevesinde değerlendirilmesidir. Bunun yanı sıra, cihatta bulunan sahâbenin mut'a yapmasına Allah Resûlü tarafından belirli zamanlarda izin verilmiş olması, bazı sahâbîlerin bu uygulamanın Kur'an'da da bir karşılığının bulunması gerektiği yönünde bir kanaate ulaşmalarına sebep olmuş olabilir. Bütün bu sebeplerin

[90] İbn Fâris, *Mekâyîsül-lüga*, "frd", 4/489.

[91] İbn Fâris, *Mekâyîsü'l-lüga*, "sdk", 3/339.

[92] bk. Tabersî, *Mecma'*, 3/12-13.

[93] Nitekim rivâyetlerde bu fiilin mut'a anlamında geldiği bilinmektedir. Mesela bk. Müslim, "Nikâh", 1405, 1406. Ne var ki ilgili fiilin bu anlama gelebilmesi, çalışmada ele alınan âyette mutlaka mut'aya delâlet ettiği anlamına gelmez.

[94] İbn Fâris, *Mekâyîsü'l-lüga*, "ecr", 1/62-63.

bir sonucu olarak, إلى أجل مسمى ifadesi bazı sahâbîler tarafından tefsir amacıyla şahsî mushaflarına eklenmiş, ancak sonraki nesillerden bazıları bunu bir kıraat farklılığı olarak değerlendirmiş olmalıdır.

Ehl-i Sünnet ve Ca'feriyye rivâyetleri, her iki mezhebin mut'aya yönelik tutumlarının belirlenmesinde önemli bir referans kaynağı teşkil etmektedir. Bu rivâyetler, mezhepsel yorumların oluşumunda ve mut'anın hükmüne ilişkin belirleyici bir rol oynamaktadır. İsnâaşeriyye inancına göre imamların yaşadığı dönem, nass dönemi sayıldığından mut'anın cevazına yönelik onlara nispet edilen haberlerin önemi ortaya çıkmaktadır. Sünni rivâyetlerde mut'anın yasaklanma zamanı ve mekânına dair farklılıklar, bu uygulamanın nihai olarak yasaklanmasına kadar geçen süreçte, izin verilen zaman aralıklarının mümkün olduğunca kısa tutulmaya çalışıldığına işaret etmektedir. Bu durum, mut'anın belirli bir maslahat çerçevesinde geçici olarak hoş görüldüğünü, ancak zaruret ölçüsünde sınırlı kalmasına yönelik bir hassasiyetin gözetildiğini göstermektedir. Dolayısıyla mut'aya dair gözetim ve düzenleme çabalarının, onun süreklilik arz eden bir uygulamaya dönüşmesini engellemeye yönelik bir tedbir olarak değerlendirilebileceği söylenebilir. Böylece sened ve metin açısından yapılan tahlilleri bir tarafa bırakırsak ilgili rivâyetlerde geçen zaman ve mekâna dair farklılıkların karmaşıklığa yol açmadığı, aksine işaret edilen yönüyle meseleye ilişkin bir gerçekliği ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Tabersî, mut'anın yasaklanmasını Hz. Ömer'e atfeden rivâyeti aktarırken, mevcut farklı görüşler arasında seçici bir tutum sergilemiştir. Oysa bazı rivâyetler Hz. Ömer'in, mut'anın Allah Resûlü tarafından yasaklandığını vurguladıktan sonra onu yapanı cezalandıracağını anlatır, yani mut'ayı Hz. Ömer'in yasaklamadığını açıkça ortaya koyar. Mevcut rivâyetler bütüncül bir yaklaşımla değerlendirildiğinde, Hz. Ömer'in mut'ayı yasaklayan kişi olmadığı, bilakis hâlihazırda var olan yasağı vurgulamak ve toplumda bu yasağın yerleşmesini sağlamak amacıyla keskin bir üslup kullandığı anlaşılmaktadır. Mut'anın kesin yasaklanmasına kadar geçen sürede belirli dönemlerde verilen izinler göz önünde bulundurulduğunda, yasağın toplum nezdinde yeterince benimsenmediğini fark etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu yönüyle üstlendiği yönetim sorumluluğunun ağırlığı ve kişisel karakter özelliklerinin bir neticesi olarak "mut'ayı yasaklıyorum, yapanı da cezalandıracağım" şeklindeki ifadeleri kullanıp yasağın uygulanmasını pekiştirme ihtiyacı hissetmiş olmalıdır.

Tüm bu açıklamalar bir arada değerlendirildiğinde, çalışmanın odağındaki âyetin mut'aya delâlet etmediği sonucuna ulaşılabilir. Âyetin mehir merkezli bir bağlamda ele alınması ve Kur'an'ın i'câzı doğrultusunda kelime seçimlerindeki hassasiyetin dikkate alınması, onun sürekli evliliğe işaret ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla, âyetin mut'a nikâhına delâlet ettiği yönündeki yorumlar, bağlamsal ve dilbilimsel açıdan yeniden gözden geçirilmelidir.

Kaynakça | References

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnavut vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. Dımaşk: Dârü'l-Yemâme, 5. Basım, 1993.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-lüga*. thk. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-ʿArabiyye, 1388.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2003.

Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn. *Men lâ yahdürühü'l-fakîh*. thk. Hasan el-Mûsevî el-Harsân. Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1395.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *el-İstibsâr fîmâ ühtülife mine'l-ahbâr*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 2005.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *Tehzîbü'l-ahkâm fî şerhi'l-Mukni'a*. Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1385.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sami b. Muhammed es-Selame. Dâru Tîbe, 2. Basım, 1999.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüga*. thk. Muhammed Harun Abdüsselam. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.

Ensari, Abdurrahman. "Sünnî ve Şiî Tefsirlerde Nisâ: 4/24. Ayetin Yorumu Bağlamında Mut'a Nikahı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/18 (Mart 2017), 113-137. http://ktp.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=104610000&tarama=S%C3%BCnni+ve+%C5%9Eii+Tefsirlerde+Nisa+

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. thk. Muhammed İvaz Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.

Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmarrâî. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed Yakub. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. thk. Muhammed Naîm 'Araksûsî. Beyrut: Müessesetür-Risâle, 8. Basım, 2005.

Hâirî, Şehlâ. *el-Mut'a: ez-Zevâcü'l-müekkat 'inde'ş-Şî'a hâletu İrân 1978-1982*. çev. Fâdî Hammûd. Beyrut: Şeriketü'l-Matbû'ât li't-Tevzî' ve'n-Neşr, 12. Basım, 2007.

Hür el-'Âmilî, Muhammed b. el-Hasen b. Ali. *Tafsîlü vesâili'ş-şî'a ilâ tahsîli mesâili'ş-şerî'a*. Kum: Müessesetu Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, 1414.

İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethü'l-bârî bi şerhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ʿibâd*. thk. Şuayb el-Arnavut - Abdülkadir el-Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî er-Rüveyfiʿî. *Lisânu'l-ʿarab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *Nevâsihü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Eşref Ali Melîbârî. Suudi Arabistan: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-'İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 2. Basım, ts.

Kummî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsa. *Kitâbü'n-nevâdir*. Kum: Mektebetü'l-İmâm el-Mehdî, 1408.

Küleynî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Ya‘kûb. *Fürû‘u’l-kâfî*. Beyrut: Menşûrâtü’l-Fecr, 2007.

Mâverdî, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed. *en-Nüket ve’l-‘uyûn*. thk. İbn Abdi’l-Maksud b. Abdirrahim. Beyrut, ts.

Mâverdî, Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvî’l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Mu‘avvad - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-ʿİlmiyye, 1999.

Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *el-Câmiu’s-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1955.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî şerhi sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 2. Basım, 1392.

Öztürk, Mustafa. “Sünni ve Şii Kaynaklarda Mut‘a Nikâhı Tartışması”. *İslâmiyât* 8/3 [Ehl-i Sünnet Özel Sayısı] (2005), 95-120. http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=23977500&MakaleAdi2=+nikah%C4%B1+tart%C4%B1%C5%9Fmas%C4%B1&YazarAdiAra=Mustafa+%C3%96zt%C3%BCrk

Râgıb el-İsfahânî, Ebü’l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: ed-Dârü’ş-Şâmiyye, 1412.

Râzî, Zeynüddîn Muhammed Ebû Bekr. *Muhtârü’s-sıhâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1999.

Şehid-i Sânî, Zeynüddîn b. Ali b. Ahmed el-Cübaî. *Mesâlikü’l-efhâm ilâ tankîhi şerâi‘l-İslâm*. Kum: Müessesetü’l-Meârifi’l-İslâmiyye, 1413.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Hülâsatü’l-îcâz*. Beyrut: Dârü’l-Müfîd, 2. Basım, 1993.

Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr. *Camiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kahire: Dârü’bni’l-Cevzî, 2008.

Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan. *Mecmau‘l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-Murtezâ, 2006.

Yayla, Mansur. “Modern Dönem Sünni ve Şiî Kaynaklarda Mut’a Nikâhı Tartışması -İbn Aşûr ve Tabâtabâî Örneği-”. *Universal Journal of Theology (Dergi)* 5/1 (2020), 77-119. http://ktp.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=144802500&tarama=Modern+D%C3%B6nem+S%C3%BCnni+ve+%C5%9Ei%C3%AE+Kaynaklarda+

Yılmaz, Süleyman. “Sünnî Müfessirlere Göre Mut’a Nikâhı”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2017), 207-237. http://ktp.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=98302500&geldi=ara_mklilh&blm=sonucmklilh&navdil=tr&tarama=S%C3%BCleyman+Y%C4%B1lmaz&aratur=yazaradi

Zebîdî, Muhammed Murtezâ. *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*. thk. Komisyon. Kuveyt: Vizâretü’l-İrşâd ve’l-Enbâ’ fi’l-Kuveyt, 1965.

Zemahşerî, Mahmud b. Amr. *Esâsü’l-Belâga*. thk. Muhammed Bâsil ʿUyûnu’s-Sûd. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-ʿİlmiyye, 1998.

İHL Meslek Dersleri ve Öğretmenlerinin Mevcut Durumu: Sorunlar ve Çözüm Önerileri

Ali Kemal Acar
0000-0001-7011-5864 | racalamekila@hotmail.com
Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Ankara, Türkiye
ROR ID: 00jga9g46

Öz

Çalışmada imam hatip liseleri (İHL) ile ilgili öne çıkan başlıklardan İHL meslek dersleri ve İHL meslek dersleri öğretmenleri kapsam olarak belirlenmiştir. İHL meslek derslerini, imam hatip liselerinin alametifarikası olarak nitelemek mümkündür. Diğer okul türleri ile ortak dersler daha fazla olsa da farklılık, esasen İHL meslek dersleri üzerinden oluşmaktadır. Bu ders grubu aynı zamanda imam hatip liselerinin kurumsal kimliğinin ayırt edici özelliğidir. Öğrenci ve velilerin bu okulları tercih etmelerinin arka planında, bu derslerin kurum kimliğine kattığı anlam öne çıkmaktadır. Dersin varlığı doğal olarak öğretmenine de özel bir konum kazandırmakta; İHL meslek dersleri öğretmenliği, imam hatip liseleri açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmış; doküman incelemesi yoluyla elde edilen verilerin hem betimsel hem de içerik analizleri yapılmıştır. Ulaşılan bilgi ve kavramlar karşılaştırılmış, yorumlanmış ve değerlendirilmiştir. İçerik analizinde "İHL meslek dersleri" ve "İHL meslek dersleri öğretmenleri" olmak üzere iki başlığın öne çıktığı görülmüştür. İmam hatip okulları ile İHL meslek dersleri ve öğretmenlerine yönelik yürütülen akademik çalışmalarda, fiili duruma ilişkin hem olumlu hem de olumsuz bulguların varlığı bir vakıadır. Bu çalışma, söz konusu vakıanın tespitine ve çözümüne katkı sunma çabası olarak nitelenebilir. Çalışmanın ayırt edici özelliği; İHL meslek dersleri ve öğretmenlerini bütüncül bir bakışla ele alması, bu iki başlığa ilişkin olumlu ve olumsuz görüşleri bir araya getirmesi ve çözüm önerileri geliştirmeye çalışmasıdır. Eğitim sistemi içinde genel bir kabul olarak, öğrenciler tarafından öğretmenin sevilmesi dersin sevilmesi, dersin önemsenmesi de öğretmenin önemsenmesi ile ilişkili görülmektedir. Eğitimin genel sorunlarının yanı sıra bu ders ve öğretmenlerinin kendilerine özgü sorunlarından da söz etmek mümkündür. Bulgularda, İHL meslek dersleri öğretmenlerine yönelik olarak algı, iş doyumu, mesleki tutum ve tükenmişlik, kişisel özellikler, öğretim yöntem ve teknikleri, dijital yeterlik ve güncel dini konuların öne çıktığı belirlenmiştir. Tutum, zorluk, haftalık ders saati, müfredat, okulların işlevi, tercih ve üniversite sınavı konuları ise doğrudan dersle ilgili öncelikli alanlar arasında yer almaktadır. Okulların ilk tasarımı meslek lisesi olarak yapılmış olsa da bugün öğrencilerin çoğunluğunun din eğitimi ile akademik eğitimi birlikte almayı önceliği görülmektedir. Bu nedenle, bu okullarda yalnızca mesleki amaçla eğitim alan öğrenci oranı düşüktür. Taleplerde mesleki eğitimden ziyade din eğitimi ön plandadır. Bu durum, öğrencilerin bu ders grubuna yönelik tutumlarının doğrudan okula yönelik bir tutuma dönüşmesine neden olabilmektedir. Veli istekleri, üniversite tercihleri, okul dışında din eğitimi alma gibi pek çok unsur, öğrencilerin meslek derslerine yönelik tutumlarını etkilemektedir. Özellikle ilahiyat alanında tercih yapmak istememek, bu ders grubunun üniversiteye girişte engel olarak konumlandırılmasına yol açabilmektedir. Bu yaklaşım, aynı zamanda derse ve öğretmenine yönelik bakış açısını etkileyen önemli faktörlerden biridir. Mesleki eğitim ile din eğitimi, program çeşitliliği kapsamında farklılaştırılmalıdır. Bu yaklaşım, ders grubunun yeniden yapılandırılmasını gerektirmektedir. Mümkün olduğunca öğrenci görüş ve tercihlerini dikkate alan bir yapı oluşturulmalıdır. Yeni tasarımda mesleki alanın muhtemelen daha az tercih edilmesi nedeniyle ilahiyat alanında burs, ek puan veya kontenjan gibi farklı teşvik mekanizmalarının geliştirilmesi gerekecektir. Haftalık ders saatleri de ihtiyaçlar doğrultusunda belirlenmelidir. Mesleki eğitim ve din eğitimi müfredatı ile materyalleri, teorik bilgi yerine güncel, kavramaya dayalı, özet, gençlere hitap eden, sorunlara çözüm sunan ve etkinlik odaklı özellikler taşıyacak şekilde hazırlanmalıdır. Okul seçim

sürecinde, veli isteğiyle veya isteksiz olarak gelen öğrencilerin varlığı da dikkate alınmalıdır. Özellikle tanışma aşamasında bilinçli bir seçim süreci yürütülmesi önemlidir. Bundan sonraki süreçte mesleki eğitim veya din eğitimi için uyum programları ve öğrenci katılımını artıracak tedbirler gereklidir. Bu ders grubundaki öğretmenlerin, alan bilgisi dışında öğretim yöntem ve teknikleri, iletişim, dijital yeterlik, mesleki tükenmişlik ve güncel konular gibi mesleki alanlarda eğitim almaları gerekmektedir. Öğretmenler için mesleki kariyer açısından teşvik mekanizmalarının oluşturulması, lisansüstü eğitim protokollerinin yapılması, akademi ile okullar arasında bu ders grubuna ilişkin faaliyetlerin yürütülmesi gibi tedbirler bu kapsamda değerlendirilmelidir. İlahiyat fakültelerinde İHL meslek dersleri bölümü zorunlu olmalı; bu ders grubunun öğretimi için ortaöğretim ile yükseköğretim arasında bağlantı kurulmalıdır. İHL meslek dersleri grubunda uzmanlaşma açısından, bazı öğretmen ve öğrencilerin zorlandığı Kur'an-ı Kerim ve Arapça derslerinde uzmanlaşma konusu tartışılmaya değer görünmektedir.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, İHL Meslek Dersleri, İHL Meslek Dersleri Öğretmenliği, İmam Hatip Liseleri, İHL Meslek Dersleri Müfredatı

Atıf Bilgisi

Acar, Ali Kemal. "İHL Meslek Dersleri ve Öğretmenlerinin Mevcut Durumu: Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 898-921. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1671849

Geliş Tarihi	08.04.2025
Kabul Tarihi	07.07.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

Current Situation of Vocational Courses and Teachers of IHL: Problems and Solution Suggestions

Ali Kemal Acar
0000-0001-7011-5864 | racalamekila@hotmail.com
Ministry of National Education, General Directorate of Religious Education, Ankara, Türkiye
ROR ID: 00jga9g46

Abstract

In the study, IHL vocational courses and IHL vocational course teachers were determined as the scope of the prominent titles related to Imam Hatip High Schools (IHL). It is possible to describe vocational courses as the trademark of imam hatip high schools. Although there are more common courses with other types of schools, the difference consists of vocational courses. At the same time, this course group is a distinguishing feature of the institutional identity of the imam hatip high schools. The significance of how these courses contribute to the institutional identity is highlighted by students' and parents' preference for these schools. The place of the course naturally makes room for its teacher, and vocational course teaching has a special meaning for imam hatip high schools. Qualitative research method was used in the study. Both descriptive and content analyses of the data obtained through document review were conducted. Comparisons, comments and evaluations were made with the information and concepts obtained. It was determined that the dual title of vocational courses and teachers came to the fore in the content analysis. It is a fact that there are both positive and negative findings regarding the actual situation in academic studies conducted on imam hatip high schools, vocational courses and teachers. The study can be described as an effort to contribute to the detection and solution of this phenomenon. The distinguishing feature of the study is that it focuses on vocational courses and teachers with a holistic perspective. It brings together the positive and negative views on these two topics and tries to develop solution suggestions on the subject. As a general acceptance within the education system, students' liking of the teacher is related to liking the course, and students' liking the course is related to liking the teacher. In addition to the general problems of education, it is possible to talk about the problems specific to these courses and teachers. In the findings, perceptions, job satisfaction, professional attitudes and burnout, personal characteristics, teaching methods and techniques, digital competence and current religious issues stand out regarding teachers. Attitude, difficulty, weekly lesson hours, curriculum, school functions, preferences and university exams correspond to the priority areas related to the course. Although the schools were initially designed as vocational high schools, today there is a situation where the majority of students prioritize receiving religious and academic education together. For this reason, the rate of students receiving vocational education in these schools is low. Religious education, not vocational education, is at the forefront demands. In this respect, students' attitudes towards this course group can directly influence their overall attitude towards school. Many issues, such as parental requests, university preferences, and receiving religious education outside of school, affect students' attitudes towards vocational courses. Particularly, the reluctance to choose in the theological field can position this course group as a barrier to university education. This approach is also one of the important factors affecting the perspective towards the course and the teacher of the course. Vocational education and religious education should be differentiated within the scope of program diversity. This approach requires the restructuring of the course group. A structure that takes into account student views and preferences should be created. Teachers in this course group need to receive training in professional areas such as teaching methods and techniques, communication, digital competence, professional burnout, and current issues in addition to field knowledge. Measures such as creating incentive mechanisms for teachers in terms of professional careers, making postgraduate education protocols, and carrying out activities related to this

course group between the academy and schools should be evaluated within this scope. A vocational course department is a must in the faculties of theology. It would be appropriate to establish a connection between secondary education and higher education for the teaching of this course group. In terms of specialization in the vocational courses group, specialization in Quran and Arabic courses, which some teachers and students have difficulty in, seems worth discussing.

Keywords

Religious Education, IHL Vocational Courses, IHL Vocational Courses Teaching, Imam Hatip High Schools, IHL Vocational Courses Curriculum

Citation:

Acar, Ali Kemal. "Current Situation of Vocational Courses and Teachers of IHL: Problems and Solution Suggestions". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 898-921. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1671849

Date of Submission	04.08.2025
Date of Acceptance	07.07.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

İmam hatip okulları, eğitim sistemi içinde kendine özgü özellikleriyle varlığını sürdüren eğitim kurumlarıdır. Akademi ya da medyada olumlu veya olumsuz nitelemelerle gündeme gelebilmektedir. Bu ele alışta nesnellik korunabildiği gibi siyasi ve ideolojik yaklaşımlar da etkili olmaktadır. Çoklu nedenleri olsa bile okullara yüklenen anlam dolayısıyla kurumlar, siyasi gelişmelerden bîgâne kalamamaktadır. Gündemde olmaları, birçok farklı bileşeniyle okulların incelenmesiyle sonuçlanabilmektedir. Bu bakımdan yapılan araştırmalarda bu okullara yönelik yüklenen anlam, siyasi ve ideolojik yaklaşım, fonksiyon ve kimlik konuları öne çıkmaktadır. Benzer şekilde, bu okulları tercih etmede velinin rolü, İHL meslek dersleri, diğer okul türleri ve geçmişle karşılaştırma üzerinde durulan başlıklardır.

Okullar, başlangıçta meslek lisesi olarak kurgulanmasına karşın bugün, akademik eğitim ve din eğitiminin birlikte alınmasını önceleyen bir yaklaşımla öne çıkmaktadır. Bu bakımdan imam hatip liselerinin fonksiyonunu; akademik eğitim, din eğitimi ve mesleki eğitim olarak ele almak mümkündür.[1] Mesleki eğitim için bu okullara gelen öğrenci oranları düşüktür. Akademik eğitimin yanında din eğitiminin alınması isteği, okulun güvenli bulunması, veli isteği, dini kaygılar gibi faktörler okullara ilişkin öne çıkan tercih nedenlerini oluşturmaktadır. Nihayetinde bu vb. özellikleri ile okulların kendine özgü bileşenlerinin varlığı bir vakıadır.

Bu çalışmada imam hatip liseleri ile ilgili öne çıkan başlıklardan "İHL meslek dersleri" ve "İHL meslek dersleri öğretmenleri" kapsam olarak belirlenmiştir. İHL meslek dersleri için farklı tanımlamalar yapılabilmekle birlikte imam hatip liselerinin alametifarikası olarak nitelemek daha doğru olacaktır. Nihayetinde İHL meslek derslerinin varlığı, imam hatip liseleri ile ilgili en önemli bileşenlerden birine karşılık gelmektedir. Diğer okul türleri ile ortak dersler daha fazla olmasına karşın farklılığın İHL meslek dersleri üzerinden oluştuğu ileri sürülebilir. Bu yönüyle İHL meslek dersleri, bu okulların kurumsal kimliğinin ayırt edici özelliği durumundadır. Öğrenci ya da velilerin imam hatip liselerini tercih etmelerinin arka planında bu derslerin kurum kimliğine kattığı anlamın yer aldığı ifade edilebilir. Bununla birlikte, bu ders grubu mesleki yeterliklere hazırlamanın yanı sıra din eğitimi alma isteğine de karşılık gelmektedir. Başka bir ifadeyle, imam hatip liseleri için İHL meslek dersleri, akademik eğitimin yanında sunulan din eğitimi olarak nitelenebilir. Mesleki eğitim için gelen daha az orandaki öğrencilerin dışındakiler tarafından da İHL meslek dersleri önemli bir ders grubu olarak görülmektedir. Dersin varlığı doğal olarak öğretmenine de özel bir konum kazandırmakta; imam hatip liseleri için İHL meslek dersleri öğretmenliği ayrı bir önem taşımaktadır. Nihayetinde, bu ders grubunun öğretmenleri, imam hatip liselerinin alametifarikası durumundaki bir diğer önemli unsurunu oluşturmaktadır.

Eğitim sistemi içinde genel bir kabul olarak, öğrenciler tarafından öğretmenin sevilmesi dersin de sevilmesi, dersin önemsenmesi ise öğretmenin önemsenmesi ile ilişkili görülmektedir. Eğitimin genel sorunları yanında bu ders ve öğretmenlerinin kendilerine özgü sorunlarından söz etmek mümkündür. Burada, algı ve metaforik algının önemine dikkat çekilebilir. İHL meslek dersleri öğretmenlerinin ise tebarüz etmiş kişisel ya da mesleki yönden olumlu ve olumsuz

[1] Ali Kemal Acar, "İmam Hatip Okullarına Dair Betimsel Bir Analiz", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 311-313.

özellikleri söz konusudur. Öğretmenler açısından iş doyumu, mesleki tükenmişlik ve mesleki tutum gibi farklı bileşenler devreye girmektedir. Ders ve öğretmenlerine ilişkin öğrenci, öğretmen ve yöneticilerin yaklaşımlarında kesişen yönler bulunsa da farklılıklar da göze çarpmaktadır. Bu ders grubunun, kültür dersleri ile kıyaslandığında eğitim sistemi gereği avantaj ve dezavantajları bulunmaktadır. Nihayetinde, her iki ders grubu farklı dinamiklerden beslenmektedir. Akademik kaygı, üniversite tercihi, veli isteği, okul dışı din eğitimi gibi birçok husus öğrencilerin bu ders grubu ve öğretmenine yönelik tutumunu etkiliyor görünmektedir. Bu ders ve öğretmenlerinin imam hatip lisesi algısının nüvesini oluşturması itibariyle, okulların bütün içindeki yeri; Türk eğitim sistemi, eğitim, öğretmen, müfredat gibi kavramlara ilişkin bugünkü bakış açısı, sekülerleşme gibi sosyo-kültürel değişimler ve dine yönelik yaklaşımlar gibi çoklu faktörlerden etkilendiği öne sürülebilir.

Teorik kurgu bu şekliyle vücut bulsa da İHL meslek dersleri ve öğretmenleriyle ilgili fiili durum tam olarak buna karşılık gelmemektedir. Bunu teori-pratik arasındaki kısmi uyuşmazlıkla nispeten açıklamak mümkündür. İmam hatip liseleri, İHL meslek dersleri ve öğretmenlerine yönelik yürütülen akademik çalışmalarda fiili duruma ilişkin olumlu olduğu kadar olumsuz bulguların varlığı bir vakıadır. Çalışma bu vakıanın tespiti ve çözümüne yönelik katkı sunma çabası olarak nitelenebilir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Doküman incelemesi yoluyla elde edilen verilerin hem betimsel hem içerik analizleri yapılmıştır. Ulaşılan bilgi ve kavramlarla karşılaştırma, yorum ve değerlendirmelere gidilmiştir. Yaklaşık son on yıl esas alınmakla birlikte, yakın zamanda yayımlanmış lisansüstü tezler, makaleler ve raporlar da çalışmaya dâhil edilmiştir. Bu bağlamda, İHL meslek dersleri ile ilgili çalışmalarda yer alan ve sıklığı ile belli bir yekûna ulaşan tüm konular analiz edilmeye çalışılmıştır. İçerik analizinde "İHL meslek dersleri" ve "İHL meslek dersleri öğretmenleri" olmak üzere ikili başlık öne çıkmış, bunlar üst tema olarak belirlenmiştir. Bu iki başlığın içeriği ise ağırlık sırasıyla öğrenci, öğretmen ve yönetici görüşleri çerçevesinde yürütülen çalışmaların verilerinden hareketle tespite çalışılmıştır. Çalışmanın ayırt edici özelliği; İHL meslek dersleri ve öğretmenlerini bütüncül bir bakışla merkeze alması, bu iki başlığa ilişkin olumlu ve olumsuz görüşleri bir araya getirmesi ve konuya yönelik çözüm önerileri geliştirmeye çalışmasıdır. Burada olumlu özelliklere de değinilmiş, bunların sürdürülebilirliğine ilişkin teklifler sunulmuştur. İçerik analizinde bu iki üst temanın, temaları belirlenirken literatürde konunun tartışılma sıklığı dikkate alınmıştır. Örneğin, "21. yüzyıl becerileri" gibi İHL meslek dersleri öğretmenleriyle ilgili nadir ele alınan konular, temalarla doğrudan ilişkili olmadığı için dikkate alınmamıştır. Algı, mesleki tutum ve tükenmişlik, kişisel özellikler, öğretim yöntem ve teknikleri, dijital yeterlik, güncel dini meseleler konuları öğretmen ile ilgili öne çıkan başlıklardır. Bu temalar iş doyumu ve mesleki tükenmişlik başlığı altında değerlendirilmiştir. Tutum, zorluk, haftalık ders saati, müfredat, okulların fonksiyonu, tercih ve üniversite sınavı konuları ise derslerle ilgili çerçeveyi oluşturmaktadır. Bunlar ise derse ilişkin tutum, müfredat ve diğer hususlar başlığında tartışılmıştır. Bu temalar, literatürde sıklıkla ele alındığı için belirlenmiş ve çalışmanın da sınırlarını oluşturmuştur.

1. İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerine Dair

Genel olarak, öğretmen toplum nazarında eski değerine sahip olmadığı için, öğrencinin gözünde de değer kaybetmekte ve rol-model olmaktan uzaklaşmaktadır.[2] Bu vakıanın kabulüyle birlikte, öğretmenin mesleki yeterliklerini ve kısmen de kişisel özelliklerini ele almak gerekmektedir. İHL meslek derslerinde öğretmenin rolü, dersin verimliliğinde öğrencinin motivasyonunda etkili olan başat bir faktördür.[3] Başka bir ifadeyle, öğretmene yönelik tutum, derse karşı tutumu doğrudan etkilemektedir.[4] Öğrencilere göre, öğretmeni sevmek dersi sevmek anlamına gelmektedir.[5] Etkileyicilik açısından ise öğrenciler, literatürde hâkim olan mesleki yeterlik ve kişisel özellikler vurgusuyla beklentilerini ifade etmektedir.[6]

1.1. İş Doyumu ve Mesleki Tükenmişlik

Genel bir ilke olarak, öğretmenlerin iş doyumu arttıkça mesleki tükenmişlikleri azalmaktadır.[7] Din eğitimcileri arasında, öğretmenler ve araştırma görevlilerinin en yüksek tükenmişliğe sahip oldukları tespit edilmiştir.[8] Benzer şekilde, bir başka araştırmada da İHL meslek dersleri öğretmenlerinin mesleki tükenmişlik yaşadıkları belirlenmiştir.[9] Öğretmenler; mesleğe yönelik inanç kaybı, tükenmişlik ve sınıf yönetimi sorunları yaşadıklarını ifade etmişlerdir.[10] Buna karşın yapılan başka bir araştırmada İHL meslek dersleri öğretmenlerinin mesleğe adanmışlık düzeyleri yüksek, mesleki tükenmişliklerinin ise düşük olduğu tespit edilmiştir.[11] Diğer branş öğretmenleri ile karşılaştırıldığında İHL meslek dersleri öğretmenlerinin tükenmişliğinin daha düşük olduğu bulgular arasında yer almaktadır.[12]

---

[2] Onur Arslan, *İmam Hatip Liselerinde Görev Yapan Meslek Dersi Öğretmenlerinin Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri (Kastamonu İli Örneği)* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 91; Betül Karakoyunlu, "Öğretmenlik Mesleğinin İtibarı: Fenomenolojik Bir Araştırma", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 13/3 (2024), 1690.

[3] Ümmügülsüm Akkuş, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Eğitim Yaşantıları Hakkında Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri: Kuşaklar Arası Bir Araştırma* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 206.

[4] İbrahim Aşlamacı, "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (2017), 226.

[5] Zehra Özgül, *Öğrenci Görüşlerine Göre İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Değerlendirilmesi (Şanlıurfa Örneği)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 56.

[6] Müslime Örekli, "Epistemik Otorite Olarak Meslek Dersleri Öğretmenleri -Nitel Bir Araştırma-", *Marife* 22/2 (2022), 711.

[7] Fatih Çınar, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2015), 272; Süleyman Abanoz, "Din Eğitimci ve Öğreticilerinin Mesleki Tutum ile Tükenmişlik Düzeyleri", *Eskiyeni* 45 (2021), 745.

[8] Abanoz, "Din Eğitimci ve Öğreticilerinin Mesleki Tutum ile Tükenmişlik Düzeyleri", 748.

[9] Çınar, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", 277.

[10] Ali Baltacı, "İmam-Hatip Liselerinde Çalışan Öğretmenlerin Mesleki Sorunlarının Analizi ve Çözüm Önerileri", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 52 (2019), 259.

[11] Muhammet Furkan Çoban, *İmam Hatip Liseleri Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Mesleğe Adanmışlık ve Mesleki Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi (Balıkesir Örneği)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 82; Nuray Zan - Zehra Koç, "Proje Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin Tükenmişlik Seviyelerinin İncelenmesi; Ankara İli Örneği", *Uygulamada Eğitim ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 4/2 (2024), 152.

[12] Abanoz, "Din Eğitimci ve Öğreticilerinin Mesleki Tutum ile Tükenmişlik Düzeyleri", 745.

İHL meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerine ilişkin tutumlarının yüksek olduğu tespit edilmiştir.[13] Başka bir araştırmada ise mesleki tutum yönüyle konu ele alındığında, meslek hayatı boyunca dalgalanmanın varlığı dikkat çekmektedir. Mesleki kıdeme göre mesleki tutumun önce düştüğü ilerleyen süreçte tekrar arttığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle, yaş arttıkça mesleki tutum önce düşmekte, sonra yükselmekte; buna karşılık, tükenmişlik ters yönde gelişmektedir. Hayata ve mesleğe ilişkin tecrübenin artması, kariyer beklentisinin nispeten azalması gibi faktörler bunda etkili görünmektedir.[14] İHL meslek dersleri öğretmenleri, olumsuz şartlara rağmen öğretmen oldukları için memnundurlar. Tekrar meslek seçme imkânları olsa öğretmenliği yine seçeceklerini belirtmişlerdir. Bunda manevi karşılık, öğrenci dönütleri, geleceğe yatırım, dini öğrenme ve öğretme, çocuk sevgisi, görev şuuru ve ücret gibi faktörler etkilidir.[15] Bu bağlamda bu ders grubu öğretmenlerinin iş tatmin düzeyleri açısından içsel ve dışsal doyum oranlarının yüksek olduğu belirlenmiştir.[16] Literatürde yer aldığı üzere mesleği seçmede kişinin rolü ne kadar fazlaysa mesleğe ilişkin duyguları o nispetle olumlu olmaktadır. Manevi nedenlerle seçim, mesleki tutum ve tükenmişliği olumlu yönde etkilemektedir.[17] Okul türleri bağlamında değerlendirildiğinde imam hatip lisesinde görev yapmanın iş yaşam kalitesini olumlu etkilediği belirtilebilir.[18] Diğer yandan bu okul mezunu olmak imam hatip lisesinde çalışma yönünde (%70) bir eğilime de kaynaklık ediyor görünmektedir.[19]

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin çoğunluğunun (%60) öğretmen olmak istemeleri ve mesleğe ilişkin olumlu tutuma sahip olmaları geleceğe dair ümit veren bir bulgudur.[20] Fakülte mezunları arasında öğretmenlik en çok tercih edilen mesleklerden biridir ve DKAB öğretmenliği ilk sırada yer almaktadır.[21] Diğer yandan motivasyon kaynağı konusunda farklı araştırma sonuçları da bulunmaktadır. Öğrencilerin öğretmenliğe yönelmelerinde maddi unsurlar (iş garantisi, istihdam, kolay iş bulma vb.) ön planda yer almakta; manevi unsurlara (çocukları sevme, dine hizmet, topluma katkı vb.) ise ikincil düzeyde önem verilmektedir.[22]

[13] Fatih Çakmak, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterliklerine Yönelik Tutumları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (2024), 699-700.

[14] Abanoz, "Din Eğitimci ve Öğreticilerinin Mesleki Tutum ile Tükenmişlik Düzeyleri", 747.

[15] Çınar, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", 276-277.

[16] İrfan Sevinç, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenlerinin İş Tatmini Düzeyleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2022), 105.

[17] Abanoz, "Din Eğitimci ve Öğreticilerinin Mesleki Tutum ile Tükenmişlik Düzeyleri", 748.

[18] Bülent Kara, "Farklı Okul Türlerinde Görev Yapan Öğretmen ve Okul Yöneticilerinin İş Yaşam Kalitesi Düzeylerinin İncelenmesi", *Social Sciences Studies Journal* 8/99 (2022), 2073.

[19] Davut Karaman, "Öğretmenlerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerinde Çalışma Nedenleri ve Proje Okul Uygulamasına İlişkin Memnuniyet Algıları", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 17 (2024), 72.

[20] İrfan Erdoğan, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları ile Mesleki Kaygıları Arasındaki İlişki", *Eskiyeni* 45 (2021), 813.

[21] Yasemin İpek vd., "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Süreçlerinin Kariyer Eğilimi ve Stresi Açısından İncelenmesi", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2024), 384-385.

[22] Ali Baltacı - Mehmet Kamil Coşkun, "Öğretmenlik Mesleğini Tercih Etme Nedenleri: İlahiyat Fakültesi Mezunları Üzerine Bir Araştırma", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26/2 (2024), 430.

1.2. Olumlu-Olumsuz Algı ve Nedenleri

Literatürde İHL meslek dersleri öğretmenleri; ağırlık sırasıyla öğrenci, yönetici ve öğretmenlerin kendileri üzerinden daha çok değerlendirilmektedir.

1.1.1. Öğrenci Değerlendirmelerinde İHL Meslek Dersi Öğretmenleri

Öğrenciler, İHL meslek dersleri öğretmenlerine yönelik olumlu bir algıya[23] bunu destekler mahiyette olumlu bir metaforik algıya sahiptir.[24] Öğretmenlere yönelik tutumlarının ortanın üzerinde, yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir.[25] Öğrenciler, İHL meslek dersleri öğretmenlerini "çabalayan" ve "sorunları dinleyen" gibi özellikleriyle, kişilik özellikleri üzerinden öne çıkarırken; diğer branş öğretmenlerini ise daha çok akademik alan becerileri üzerinden olumlamaktadır.[26] Öğrencilerin çoğunluğu, öğretmenlerinin iyi örnek olduklarını belirtmektedir.[27] Mesleği sevme, özgüven, hoşgörü, güvenilirlik ve rol model olma gibi kişisel özellikleri takdir edilmektedir.[28] Öğrencilere göre, öğretmenler iletişime açık, samimi ve empati sahibidir.[29] Çekinmeden soru sorabildiklerini ve çoğunlukla yeterli cevap alabildiklerini ifade etmektedirler.[30] Farklı değişkenlerle yapılan analizlerde, örneğin imam hatip ortaokulundan mezun öğrencilerin, İHL meslek dersleri öğretmenlerine karşı daha olumlu algıya sahip oldukları bulgulanmıştır.[31] Sınıf düzeyinde ele alındığında ise, alt sınıflarda var olan olumlu algı ve tutum, son sınıfa doğru azalma eğilimi göstermektedir.[32]

İHL meslek dersleri öğretmenlerine ilişkin olumsuz özellikler de bulgular arasındadır. Öğrencilerin bakış açısına göre, İHL meslek dersleri öğretmenleri birçok açıdan yetersiz bulunmakta;[33] derse yönelik sorunların ağırlığının öğretmenlerden kaynaklandığı düşünülmektedir. Dersten daha çok öğretmen beklentimi karşılamıyor görüşü bulgusu bu

[23] Cemal Tosun - Kazim Selek, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okullarındaki Kurumsal Kapasiteye Yönelik Değerlendirmelerinin Okul Gelişim Modeli Açısından İncelenmesi", *Kalemname* 8/5 (2023), 179-180.

[24] Tuncay Karateke, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersi Öğretmeni ve İdarecilerine İlişkin Metaforik Algıları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (2019), 1254.

[25] İbrahim Aşlamacı, "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (2017), 226.

[26] Hümeyra Tarhan - Tuncay Karateke, "Proje İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2021), 511.

[27] İbrahim Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet* (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 65-68.

[28] Koç, "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", 131-174.

[29] Tosun - Selek, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okullarındaki Kurumsal Kapasiteye Yönelik Değerlendirmelerinin Okul Gelişim Modeli Açısından İncelenmesi", 179; Rahim Çimen, *Din Öğretiminde İletişim Temelli Algılanan Öğretmen Nitelikleri ve İHL Öğrencilerinin Okul Aidiyetine Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 147.

[30] Safiye Başdan, *İmam Hatip Liselerinde Verilen Mesleki Dersler Bağlamında Öğrencilerin Din Eğitimine Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi: İstanbul Örneği* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 72-73.

[31] Karateke, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersi Öğretmeni ve İdarecilerine İlişkin Metaforik Algıları", 1253.

[32] Aşlamacı, "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 227-228.

[33] Zeynep Kaya, "İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri ile İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2018), 89.

görüşü desteklemektedir.[34] Öğretmenin derse karşı tutumunun olumlu olmadığı yönünde görüşler bulunmaktadır.[35] Yine öğrencilere göre öğretmenler öz eleştiride bulunmamakta, değişime ayak uydurmada isteksiz davranmaktadır.[36] Öğretmenlerini, yeterli ve ilgili gibi olumlu; yetersiz, somurtkan gibi olumsuzluk özelliklerle de nitelemektedirler.[37] Araştırma yapılan bir diğer grup ise öğretmenlerin iletişimlerinin kötü olduğunu belirtmektedir.[38] Suriyeli öğrencilerin İHL meslek dersleri öğretmenlerine yönelik görüşlerinde de olumsuzluk baskın olmasa da varlık göstermektedir.[39]

Öğretmen bağlamında, öğretim yöntem ve teknikleri konusu, derse ilişkin sorunların başlıca kaynağı olarak gösterilmektedir.[40] Öğrenciler, dersi verimli bulmamakta ve kullanılan yöntem ile tekniklerin derse olan ilgilerini azalttığını ifade etmektedir.[41] Derslerde yöntem ve teknik olarak çoğunlukla anlatım ve soru-cevap ikilisinin dışına çıkılamamaktadır.[42] Buna karşın, öğretmen ve idareciler ise anlatım, soru-cevap, sunum, münazara ve gösterip yaptırma yöntem ve tekniklerini kullandıklarını belirtmektedir.[43] Öğrenciler, ilgisizliklerini sıkıcı ve monoton ders ortamına bağlamaktadır.[44] Ayrıca, öğrenciler diğer derslerle İHL meslek derslerini karşılaştırmakta; diğer derslerin daha iyi işlendiğini, söz hakkına sahip olduklarını ve kendilerini daha aktif hale getiren farklı yöntemlerin kullanıldığını vurgulamaktadır. Nihayetinde, diğer derslerin üniversite sınavında yer alması, öğrenci ilgisinin artmasını ve dersin işlenişini olumlu etkilemektedir. İHL meslek derslerinde ise öğrencilerin ilgisinin kısıtlılığı, öğretmenin motivasyonunu düşürmektedir.[45] Konuya ilişkin olarak, öğretmen merkezli ders anlayışından

[34] Özgül, *Öğrenci Görüşlerine Göre İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Değerlendirilmesi (Şanlıurfa Örneği),* 66.

[35] Kaya, "İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri ile İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", 87.

[36] Akkuş, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Eğitim Yaşantıları Hakkında Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri: Kuşaklar Arası Bir Araştırma,* 206.

[37] Özgül, *Öğrenci Görüşlerine Göre İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Değerlendirilmesi (Şanlıurfa Örneği),* 63; Mustafa Mücahit, "Öğrencilerin Gözüyle Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenleri", *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 41/1 (2017), 73-99.

[38] Başdan, *İmam Hatip Liselerinde Verilen Mesleki Dersler Bağlamında Öğrencilerin Din Eğitimine Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi: İstanbul Örneği,* 72.

[39] Dilber Gül, *Suriyeli Öğrencilerin İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Hakkındaki Görüşleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 70.

[40] Mustafa Fatih Ay - Nimet Züleyha Pingov, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi", *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 128; Medine Bektaş - Cemil Osmanoğlu, "Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerine Göre Anadolu İmam Hatip Lisesi Akaid Dersi Öğretim Programının Temel Amaçlarının Gerçekleşme Durumu", *Değerler Eğitimi Dergisi* 21/45 (2023), 247-248.

[41] Davut Karaman, "Mesleki Eğitimin Sorunları Bağlamında İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersleri ve Öğretimi Üzerine Bir Analiz", *Academic Perspective Procedia* 4/3 (2021), 64-65; Hülya Günal, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okuldan Beklentileri (İzmir Örneği)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 84.

[42] Koç, "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", 158-160; Mücahit, 'Öğrencilerin Gözüyle Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenleri", 74-98; Mehmet Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri: Nasıl? ve Neden?", *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu,* ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 585-586.

[43] Kazim Selek, *İmam Hatip Lisesi Öğrenci, Öğretmen ve İdarecilerinin Okullarına Yönelik Görüşlerinin Okul Gelişim Modeli'ne Göre İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 216.

[44] Özgül, *Öğrenci Görüşlerine Göre İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Değerlendirilmesi (Şanlıurfa Örneği),* 65.

[45] Özgül, *Öğrenci Görüşlerine Göre İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Değerlendirilmesi (Şanlıurfa Örneği),* 66-67.

uzaklaşılması, ders ortamının zenginleştirilmesi ve farklı öğretim yöntem ile tekniklerinin kullanılması gerekliliği ön plana çıkmaktadır.[46]

1.1.2. Yönetici ve Öğretmen Değerlendirmelerinde İHL Meslek Dersi Öğretmenleri

Yöneticiler, İHL meslek dersleri öğretmenlerine yönelik olumsuz bir algıya sahiptir. Yöneticilerle yapılan bir araştırmada, derslerin etkili bir şekilde işlenmediği vurgusu dikkat çekmektedir. Birçok zorluğu aşıp atandıktan sonra, derse ve öğrencilere ilgisiz davranan öğretmenlerin varlığı önemli bir sorun alanı olarak görülmektedir.[47] Yöneticilere göre, İHL meslek dersleri öğretmenleri yeterli eğitim almadan ve gerekli yeterliklere sahip olmadan atanmaktadır. Kur'an-ı Kerim ve Arapça derslerini almak istememeleri ve bu alanlardaki yetersizlikleri, bu kanaati desteklemektedir. Yine yöneticilerin gözünde İHL meslek dersleri öğretmenleri; iletişim, etkileme, sevdirme, yenilenme ve okulu sahiplenme gibi konularda istenilen düzeyde değildir.[48] Başka bir araştırmada ise, kıdemli öğretmenlerin kendilerini yenileyemedikleri, teknolojiyi kullanamadıkları; yeni atanan öğretmenlerin ise alanlarında yetersiz kaldıkları bulgulanmıştır.[49] Öğretim yöntem ve teknikleri ile ilgili olarak, İHL meslek dersleri öğretmenleri materyal üretimi ve materyal zenginliği açısından diğer branş öğretmenlerini kendilerinden daha yeterli görmektedir. Öğretmenler, internetten hazır materyaller temin edip uyarladıklarını, kendilerinin materyal üretimine girmediklerini belirtmektedir. Zaman yetersizliği, bu duruma gerekçe olarak gösterilmektedir.[50] Bu ders grubu öğretmenlerinin de yer aldığı bir başka araştırmada, öğretmenlerin Bakanlık tarafından geliştirilen dijital öğrenme ortamı Öğretmen Bilişim Ağı'ndan istenilen düzeyde yararlanmadıkları bulgulanmıştır.[51]

Yukarıdaki olumsuz görüşlerin aksine, İHL meslek dersleri öğretmenlerinin çoğunluğu mesleki kıdemden kaynaklı olarak kendilerini profesyonel değerlendirmektedir.[52] Öğrencilerin güncel inanç konularına yönelik sorularında öğretmenlerin büyük bölümü kendini yeterli

[46] Akkuş, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Eğitim Yaşantıları Hakkında Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri: Kuşaklar Arası Bir Araştırma,* 207; Mustafa Sarı, "İmam-Hatip Liselerini Tercih Eden Öğrenci ve Velilerin Beklentileri ve Bu Beklentilerin Karşılanma Düzeyi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2021), 118; Sümeyye Türkmen, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Öznel İyi Oluşu ile Okul Memnuniyeti (Üsküdar İlçesi Örneği)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 106.

[47] Ali Baltacı, "Okul Yöneticilerine Göre İmam-Hatip Liselerinde Karşılaşılan Sorunlar", *Bilimname* 40 (2019), 395-396.

[48] İbrahim Aşlamacı, "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği ile İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma", *Turkish Studies* 12/10 (2017), 76.

[49] Tuncay Karateke, "İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Çalışma", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 166.

[50] Adem Güneş - Betül İnce, "Din Öğretimi Öğretmenlerinin Teknoloji ve Materyal Kullanımına İlişkin Görüşleri", *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal* 7/53 (2021), 3357.

[51] Tuncay Ceylan, "DKAB ve İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Öğretmen Bilişim Ağı (ÖBA) ile İlgili Görüşleri", *Bilimname* 51 (2024), 537.

[52] Abdulkadir Çekin, "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenlerinin Profesyonelliği Üzerine Bir Araştırma", *The Journal of Academic Social Science Studies* 37 (2015), 85-100; Süleyman Akyürek, "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenleri ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterlilikleri Üzerine Algıları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/23 (2012), 7-47; Bektaş - Osmanoğlu, "Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerine Göre Anadolu İmam Hatip Lisesi Akaid Dersi Öğretim Programının Temel Amaçlarının Gerçekleşme Durumu", 245.

hissetmektedir.[53] Buna karşın, kendini geliştirme, yenilikleri takip etme ve okul dışı etkinliklerde sorumluluk alma konularında istenilen düzeyde olmadıklarını kabul etmektedirler.[54] Öğretmenlerin yarıdan fazlası, öğrencilerin yaşadığı inanç sapmalarında din derslerinin yeterli olmadığını; bu noktada öğretmen ve müfredatın başat faktör olduğunu ifade etmektedir.[55] Benzer şekilde, öğretmen vurgusu başka araştırmalarda da öne çıkmaktadır.[56] Öğrencilerin itaatkâr olarak nitelendirilmesinden hareketle, öğretmenlerin öğrencilerle yeterli etkileşim kurmadığı yönünde bulgular da mevcuttur. Kendi ifadeleriyle, öğretmenler; formasyon yeterlikleri, öğretim yöntem ve teknikleri ile teknoloji kullanımı alanlarında desteğe ihtiyaç duymaktadır.[57] Başka bir araştırmaya göre, öğretmenlerin yaklaşık üçte ikisi öğrencilerin İHL meslek derslerine ilgilerini yetersiz bulmaktadır.[58] Öğretmenlere göre, öğrencilerin ilgisizliği ve velilerin destek vermemesi hem kendilerini hem de dersi olumsuz etkilemektedir. Ayrıca, inanç ve görüş farklılıkları ile müfredat-hayat çatışması gibi problemlerle karşılaştıklarını da belirtmektedirler.[59]

İHL meslek dersleri öğretmenlerinin üniversite eğitimleri de sorun alanlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Fakültelerin tek alanda öğrenci yetiştirmesi ve mezunların ihtiyaç duyulan her alanda hizmet vermesi yaklaşımı sorunlu görülmektedir. Bu durumda, mezun olanlar kendi temel alanlarında bile yeterince başarılı olamamaktadır.[60] Ayrı kazanım ve beceri gerektiren din görevliliği, dini danışmanlık, DKAB öğretmenliği, İHL meslek dersleri öğretmenliği vb. branşlara göre bölümlerin oluşturulması gerekliliği vurgulanmaktadır.[61] Branşlaşma olmadığı için, İHL meslek derslerinin tamamı aynı programdan mezun olmuş öğretmenler tarafından yürütülmektedir. Bu tek tip yapı; yoruculuk, zor hazırlık gibi dezavantajlarıyla öğretmenin yeterlik ve verimliliğini olumsuz etkilemektedir.[62] Bazı dersler, yeterlik bakımından farklı ve özel donanım da gerektirebilmektedir. İHL meslek dersleri grubundaki ders çeşitliliği, sorun

[53] Ali Kale - Adem Güneş, "DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Deizme Bakışı", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 373.

[54] Koç, "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", 131-174.

[55] Kale - Güneş, "DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Deizme Bakışı", 373.

[56] Mehmet Kenan Şahin - Samet Karahüseyin, "Öğretmenlerin Kader Algılarının Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi", *Van İlahiyat Dergisi* 11/19 (2023), 118.

[57] Akkuş, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Eğitim Yaşantıları Hakkında Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri: Kuşaklar Arası Bir Araştırma,* 205-206.

[58] Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*, 156.

[59] Çınar, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", 276.

[60] Ali Rıza Gül, "Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Değişim ve Yenilenmenin Gerekçeleri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2016), 33; Mehmet Yılmaz, *İmam Hatip Okullarında Kurum Kültürü (Kastamonu İli Örneği)* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 117.

[61] Muhammed Fatih Genç, "İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2018), 163; Kaya, "İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri ile İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", 89.

[62] Aşlamacı, "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 226; Hümeyra Nazlı Tan, "Din Öğretimi Sürecinde Öğretmenlerin Yeterliklerine, İhtiyaçlarına ve Sosyo-Psikolojik Problemlerine Yönelik Bir Metasentez Çalışması", *Amasya İlahiyat Dergisi* 24 (2024), 439.

alanlarından bir diğeri olarak değerlendirilmektedir.[63] Ders çeşitliliğinin azaltılması[64] ve uzmanlığa göre branşlaşma[65] gibi uygulamaların bu kapsamda çözüm olabileceği belirtilmektedir.

2. İHL Meslek Derslerine Dair

Derse ilişkin tutumu etkileyen birçok faktör bulunmakla birlikte, İHL meslek dersleri konusunda sorunların belirli alanlarda yoğunlaştığı görülmektedir. Dersin müfredatı, literatürde sıklıkla tartışma konusu olmuştur. Okulun fonksiyonundaki değişim ise derslere ilişkin bakış açısını önemli ölçüde değiştirmiş görünmektedir. Diğer yandan, öğrenci nazarında bu ders grubu, okulun hem tercih edilmesinde etkili olmakta hem de memnuniyetsizlikte belirleyici bir paya sahip görünmektedir.

2.1. Derslere İlişkin Tutum

Öğrencilerin imam hatip liselerini tercih etmelerinde, din eğitimi beklentisi öne çıkmaktadır.[66] Bu bakımdan, okulları tercihte İHL meslek dersleri önemli bir yer tutmaktadır. Bu ders grubuna yönelik öğrenci tutumu çoğunlukla "seviyorum" şeklindedir.[67] Öğrencinin ilahiyat alanında devam etme isteği, meslek dersi ve öğretmenlerine yönelik tutumu olumlu etkilemektedir.[68] Başka bir araştırmada, ilahiyat alanını tercih etmeyecek olsalar bile dini öğrenmeye ve Kur'an'ı okuma ile anlamaya katkı sağladığı gerekçesiyle ders grubunu anlamlı buldukları belirlenmiştir. Bu yönüyle, en fazla faydayı Kur'an-ı Kerim dersinin sağladığı ifade edilmektedir.[69] Suriyeli öğrencilerin İHL meslek derslerine yönelik görüşlerinde de olumlu yaklaşım baskın olsa da olumsuz yaklaşımlar da mevcuttur.[70]

Öğrencilerin ders grubuna yönelik olumsuz yaklaşımları da söz konusudur. Yapılan bir araştırmada, öğrenciler İHL meslek derslerine yönelik ciddi bir beklenti içinde olmadıklarını[71]

---

[63] Arslan, *İmam Hatip Liselerinde Görev Yapan Meslek Dersi Öğretmenlerinin Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri (Kastamonu İli Örneği)*, 90.

[64] Karaman, "Mesleki Eğitimin Sorunları Bağlamında İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersleri ve Öğretimi Üzerine Bir Analiz", 64-65.

[65] Selek, *İmam Hatip Lisesi Öğrenci, Öğretmen ve İdarecilerinin Okullarına Yönelik Görüşlerinin Okul Gelişim Modeli'ne Göre İncelenmesi,* 211.

[66] Muhammet Akdeniz, *İmam Hatip Ortaokulundan Mezun Olan Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etmeme Nedenleri* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 79; Zeynep Yücel, *Proje İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Derslerine Yönelik Tutumlarının Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 208-209.

[67] Başdan, *İmam Hatip Liselerinde Verilen Mesleki Dersler Bağlamında Öğrencilerin Din Eğitimine Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi: İstanbul Örneği*, 76.

[68] Aşlamacı, "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 229.

[69] Kaya, "İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri ile İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", 87.

[70] Gül, *Suriyeli Öğrencilerin İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Hakkındaki Görüşleri,* 70.

[71] Kaya, "İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri ile İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", 87; Bekir Çelik, *Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Ortaokullarında Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Öğrenciden Kaynaklanan Sorunlar* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 115; Hatice Kılıçarslan, *İmam Hatip Liseleri ile İlahiyat Fakültelerinde Hitabet ve Mesleki Uygulama Dersinde Karşılaşılan Güçlüklere İlişkin Görüşlerin İncelenmesi* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 69.

ve derse ilişkin önyargıları bulunduğunu belirtmektedir.[72] Bu olumsuz yaklaşımda, öğretmen kaynaklı olmayan; derslerin kendisine yönelik önyargıların varlığı öne çıkmaktadır.[73] Benzer sonuçlar veren başka bir araştırmada ise öğrencilerin İHL meslek derslerine ilişkin tutumlarının orta düzeyde olduğu tespit edilmiştir.[74] Derslerin beklentilerini karşılamadığı ve okuldan memnun kalınmadığı değerlendirilmekte;[75] içerik ve öğretim sürecinin öğrencilerin ilgi, ihtiyaç ve beklentilerine yeterince karşılık vermediği ifade edilmektedir.[76] Ders grubunun seçmeli olması durumunda, seçmeyeceklerini belirten öğrencilerin oranı %40'tır.[77] Başka bir araştırmada ise İHL meslek derslerini sevmeyen öğrencilerin oranının, okulun fonksiyonu da dikkate alındığında yüksek olduğu görülmüştür.[78] Nihayetinde, meslek dersine alışmak imam hatip lisesine alışmaya karşılık gelmektedir; bu sağlanamadığında ise başarısızlık ve yabancılaşma muhtemel görülmektedir.[79] Diğer yandan, okullara ilişkin üniversiteye hazırlık ve akademik başarı temelli yürütülen politikaların, bu derslerin öğrenci gözünde değersizleşmesine yol açtığı da iddia edilmektedir.[80] Üniversiteye hazırlık nedeniyle İHL meslek derslerine ilginin azaldığı yönünde de araştırma sonuçları mevcuttur.[81] İlahiyat fakültesine yerleşme durumunda, bu ders grubunu ortaöğretimde almayan; imam hatip lisesi mezunu olmadan ilahiyat fakültesine yerleşen öğrencilere göre önemli avantajlar edinildiği göz ardı edilmemelidir.[82] Farklı bir yaklaşımla proje uygulayan AİHL son sınıf öğrencilerinin üniversite yönelimleri üzerine yapılan bir araştırmada ise, ilahiyat eğitimindeki derslerin yoğunluğu, ezberin fazlalığı, Arapça dil eğitiminin varlığı ve olumsuz imaj gibi hususlar, bu fakültenin tercih edilmemesinde gerekçe olarak gösterilmektedir.[83]

2.2. Derslerin Müfredatı

İmam hatip liseleri hem mesleğe hem de yükseköğretime hazırlık amacıyla kurgulansa bile, tüm öğrencilerin ilahiyat alanını seçeceği öngörüsüyle oluşturulan içerik dikkat çekmektedir. Bu durum hem öğrenciyi hem de öğretmeni zorlamaktadır. Farklı bir yaklaşımla, bu okullar din

[72] Tarhan - Karateke, "Proje İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi", 510; Selek, *İmam Hatip Lisesi Öğrenci, Öğretmen ve İdarecilerinin Okullarına Yönelik Görüşlerinin Okul Gelişim Modeli'ne Göre İncelenmesi*, 225.

[73] Hümeyra Tarhan, *Proje İmam Hatip Liselerinin Öğrenci, Öğretmen ve İdareci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 126.

[74] Meryem Çırak, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Derslerine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 60.

[75] Özgül, *Öğrenci Görüşlerine Göre İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Değerlendirilmesi (Şanlıurfa Örneği),* 66.

[76] Aşlamacı, "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 225; Bektaş - Osmanoğlu, "Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerine Göre Anadolu İmam Hatip Lisesi Akaid Dersi Öğretim Programının Temel Amaçlarının Gerçekleşme Durumu", 247.

[77] Mücahit, "Öğrencilerin Gözüyle Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenleri", 74-98.

[78] Özgül, *Öğrenci Görüşlerine Göre İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Değerlendirilmesi (Şanlıurfa Örneği)*, 56.

[79] Rıdvan Semerci, *İmam Hatip Kimliğinin Üniversite Hayatındaki Devamlılığı Üzerine Bir Araştırma* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 93-94.

[80] Savaş, *Türkiye'de Sivil Toplum Kuruluşlarının Ortaöğretim Mesleki Din Öğretimine Yaklaşımları,* 223.

[81] Muhammet Numan Tekin, *Yükseköğretim Kurumları Sınavlarının İmam Hatip Meslek Dersleri Üzerindeki Etkisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 110.

[82] İmam hatip lisesi mezunu olmadan ilahiyat fakültesinde eğitim görmenin avantaj ve dezavantajları için bkz. Cevat Sıddıki, "İmam-Hatipli Olmayan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Derslere Uyum Sorunları Hakkında Nitel Bir Değerlendirme (Trabzon Üniversitesi Örneği)", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (2021), 171-198.

[83] Mukadder Ayten, *Proje İmam-Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Üniversite Tercihleri ile Meslek Seçimlerini Etkileyen Faktörler Üzerine Bir Araştırma* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 97-98.

görevlisi yetiştirme amacıyla kurulmuş olsa da zaman içinde fonksiyonu genişlemiştir. Müfredat, ilahiyat eğitimi almak isteyenler için yetersiz; istemeyenler için ise ağır görülmektedir.[84] Konu ile ilgili STK raporlarında, din görevliliğini karşılamak açısından öğretim programının yetersizliğine işaret edilmektedir.[85] Diğer yandan, içerik hazırlanırken öğrenci ilgi ve gereksinimlerinin dikkate alınmaması, derslere karşı ilgisiz tavrın öne çıkmasına neden olmaktadır.[86] Öğrenciler, ders kitabının çoğunlukla faydasız olduğunu, ilgi çekmekten uzak kaldığını ve ezber malzemesinden öteye geçemediğini belirtmektedir.[87] Ders grubunda tekrar döngüsü de dikkat çekmektedir.[88] Öğrenciler dersi teorik, sıkıcı ve ağır bulmakta; kendilerine hitap etmediğini ifade etmektedir. Ders; kavramsal, ezbere dayalı ve gereksiz bilgiler içermektedir.[89] Derste elde edilen bilgi ile karşılaştıkları sorunları çözememekte, sorgulamalarına karşı tatmin edici cevaplar bulamamaktadırlar. Aynı araştırmanın sonucunda, program ve kitapların öğrencinin eğitim seviyesine uygun olmadığı değerlendirilmiştir. Din bilimleri dilinin ağırlığı, ezberin fazlalığı, etkinlik içermeyen kitaplar ve müfredatın ileri seviyede hazırlanması gibi hususlar öne çıkarılmaktadır.[90]

Derslere yönelik olumlu yaklaşıma sahip öğrenciler, ilgilerini bireysel merak ve olumlu öğretmen-öğrenci ilişkisi ile açıklamaktadır.[91] Öğretmen ve öğrenciler, teorik ve kavramsal bilgi yerine kısa ve özet, etkinlikle zenginleştirilmiş bir müfredatın düzenlenmesini talep etmektedir. Usul dersleri yerine, güncel hayatta karşılığı olan konuların gündeme alınmasını istemektedirler.[92] Öğrenci merkezli, eğlenceli, uygulamalı ve interaktif bir kurguya yer verilmesinin; ezberi azaltan, anlamayı öne çıkaran bir yapının kurgulanmasının yararlı olacağı vurgulanmaktadır.[93]

---

[84] Kaya, "İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri ile İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", 88; Tekin, *Yükseköğretim Kurumları Sınavlarının İmam Hatip Meslek Dersleri Üzerindeki Etkisi,* 111.

[85] Savaş, *Türkiye'de Sivil Toplum Kuruluşlarının Ortaöğretim Mesleki Din Öğretimine Yaklaşımları,* 223.

[86] Aşlamacı, "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 225. Tefsir dersi için görsellerle zenginleştirme örneği için bkz. Sena Uyanık, *Anadolu İmam-Hatip Lisesi Tefsir Ders Kitabının Değerlendirilmesi ve Sûrelerin Tefsirlerinde Görsel Materyal Kullanımı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

[87] Kaya, "İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri ile İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", 87; Savaş, *Türkiye'de Sivil Toplum Kuruluşlarının Ortaöğretim Mesleki Din Öğretimine Yaklaşımları,* 223.

[88] Selek, *İmam Hatip Lisesi Öğrenci, Öğretmen ve İdarecilerinin Okullarına Yönelik Görüşlerinin Okul Gelişim Modeli'ne Göre İncelenmesi*, 212.

[89] Kaya, "İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri ile İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", 86; Özgül, *Öğrenci Görüşlerine Göre İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Değerlendirilmesi (Şanlıurfa Örneği),* 67; Mücteba Altındaş, "İmam Hatip Liselerinde Kelâm Dersi Öğretiminin İncelenmesi", *Tokat İlmiyat Dergisi* 12/2 (2024), 481-482; Tekin, *Yükseköğretim Kurumları Sınavlarının İmam Hatip Meslek Dersleri Üzerindeki Etkisi,* 110.

[90] Akkuş, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Eğitim Yaşantıları Hakkında Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri: Kuşaklar Arası Bir Araştırma,* 204-205.

[91] Tekin, *Yükseköğretim Kurumları Sınavlarının İmam Hatip Meslek Dersleri Üzerindeki Etkisi,* 111.

[92] Farklı bir öneri için bkz. Mehmet Görmez, *Din Eğitiminde Yeniden Yapılanma İnsanın Anlam Arayışına Rehberlik* (Ankara: İslam Düşünce Enstitüsü, 2021), 41-42; Tekin, *Yükseköğretim Kurumları Sınavlarının İmam Hatip Meslek Dersleri Üzerindeki Etkisi,* 113; Günal, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okuldan Beklentileri (İzmir Örneği),* 79.

[93] Selek, *İmam Hatip Lisesi Öğrenci, Öğretmen ve İdarecilerinin Okullarına Yönelik Görüşlerinin Okul Gelişim Modeli'ne Göre İncelenmesi,* 225; Sarı, "İmam-Hatip Liselerini Tercih Eden Öğrenci ve Velilerin Beklentileri ve Bu Beklentilerin Karşılanma Düzeyi",

2.3. Dersler ile İlgili Diğer Hususlar

Kurulduğu yıllara kıyasla imam hatip liselerinin fonksiyonu çeşitlenmiş, öğrenci sayısı artmış; ilahiyat alanında eğitim görmeyi düşünmeyen birçok öğrenci bu okullarda eğitim görmüş ve görmeye devam etmektedir. Bu yönüyle, misyonunun yeniden belirlenmesinin yararlı olacağı değerlendirilmektedir.[94] İHL meslek dersleri öğretmenleri de din görevlisi olmak isteyen öğrenciler için ayrı bir program uygulanmasını gerekli görmektedir.[95] Dersler bağlamında ayrıştırmanın gerekliliği vurgulanmaktadır. Örneğin, mesleki Kur'an-ı Kerim öğretimi ile normal Kur'an-ı Kerim öğretimi gibi ayrımlara gidilmesinin yararlı olacağı ifade edilmektedir.[96] Mesleki alanda çalışmayı ve ilahiyat alanında eğitim almayı düşünmeyen öğrenciler için uygun bir imam hatip lisesi programının tartışılması önerilmektedir.[97] Öğrencilere ilgi ve yeteneklerine uygun alan seçimi sunulması ve çok programlı bir öğretim programı uygulanması gibi ihtiyaçların öne çıktığı değerlendirilmektedir.[98]

Okul dışında din eğitimi almak, İHL meslek derslerine yönelik ilgiyi artıran bir faktör olarak öne çıkmaktadır.[99] Öğrencinin okula kendi isteğiyle gelmesi, İHL meslek dersleri ve öğretmenlerine yönelik tutumu doğrudan etkilemektedir.[100] Bu anlamda, veli ve öğrenci tarafından bilinçli tercih yapılması, birçok probleme çözüm olabilecek bir unsur olarak değerlendirilmektedir.[101] Yapılan bir araştırmada, öğrencilerin yaklaşık üçte birinin aile isteği ile bu okullara geldiğini belirttiği görülmektedir.[102] Özellikle ailenin yönlendirmesi ile İHL meslek derslerini zor görme arasında bir bağ bulunmaktadır. Bu yönlendirme, okul ve derslere uyumu olumsuz etkilemektedir.[103] Okula isteksiz ya da zorla gelme durumunda, öğrencinin tepki olarak dini konularda farklı anlayışlar ortaya koyabileceği; çeşitli sorgulamalarının tepkiyle karşılanmasının ise onu farklı inançlara yöneltebileceği ifade edilmektedir.[104]

114; Kaya, "İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri ile İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", 86; Bektaş - Osmanoğlu, "Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerine Göre Anadolu İmam Hatip Lisesi Akaid Dersi Öğretim Programının Temel Amaçlarının Gerçekleşme Durumu", 245.

[94] Kaya, "İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri ile İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", 89.

[95] Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*, 138.

[96] Hasan Hüseyin Havuz, "Kur'an Okuma Dersinin Meal Merkezli Yapılması Meselesi -Hedefler, Kazanımlar, Problemler ve Öneriler-", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (2023), 1198.

[97] Yusuf Batar, "İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri", *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 421.

[98] Görmez, *Din Eğitiminde Yeniden Yapılanma İnsanın Anlam Arayışına Rehberlik,* 62; Özgül, *Öğrenci Görüşlerine Göre İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Değerlendirilmesi (Şanlıurfa Örneği),* 69.

[99] Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*, 155.

[100] Aşlamacı, "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 229.

[101] Kaya, "İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri ile İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", 87.

[102] Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet,* 131.

[103] Akkuş, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Eğitim Yaşantıları Hakkında Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri: Kuşaklar Arası Bir Araştırma,* 204; Fatih Man, *İmam Hatip Ortaokulu Mezunlarının Lise Tercihlerini Etkileyen Faktörler (Sakarya Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 173-174.

[104] Tosun - Selek, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okullarındaki Kurumsal Kapasiteye Yönelik Değerlendirmelerinin Okul Gelişim Modeli Açısından İncelenmesi", 177-178.

Öğrenciler tarafından meslek yerine üniversitenin hedeflenmesi ve üniversite sınavında ortak derslerden soru sorulması, bu ders grubunun önemsenmemesine neden olmaktadır.[105] Özellikle 11. ve 12. sınıflarda derse yönelik isteksizlik artmaktadır.[106] İHL meslek derslerinin merkezi sınavda yer almaması, imam hatip liselerinin tercih edilmemesinde de etkili görülmektedir.[107] Üniversite sınavında bu derslere yer verilmesinin, derslere olan ilgiyi artıracağı değerlendirilmektedir.[108] Bu kapsamda, ilahiyat alanı için ek puan ya da üniversite sınavında ayrı bir oturum yapılması önerilmektedir.[109]

Öğrencilerle yapılan bir araştırmada, çoğunluk İHL meslek dersleri haftalık ders saatlerinin fazlalığını gündeme getirmektedir.[110] Bu nedenle, müfredatın hafifletilerek üniversiteye hazırlık amacıyla derslerin 9., 10. ve 11. sınıflarda tamamlanması istenmektedir.[111] İmam hatip ortaokulundan mezun olduğu halde imam hatip lisesine devam etmeme nedenlerini öğrenciler, İHL meslek derslerinin yanında sayısal derslerin varlığının zorluğu artıracağına bağlamaktadır. Öğrenciler, bu tercihlerinde kendi deneyimlerinin yanı sıra arkadaş ve kardeş tecrübelerini de dikkate aldıklarını belirtmektedirler.[112] Farklı bir yaklaşımla, bu okullardan mezuniyet aşamasında kültür ve İHL meslek derslerinden beklenen yeterlikten hareketle, İHL meslek derslerinden başarılı olamayan öğrencilere genel lise diploması verilmesi önerisi de gündeme getirilmektedir.[113]

Sonuç

İHL meslek dersleri ve öğretmenlerinin nüve olması itibariyle imam hatip lisesi algısı; okulların bütün içindeki yeri, Türk eğitim sistemi, eğitim, öğretmen ve müfredat gibi kavramlara ilişkin bugünün bakış açısı, sekülerleşme gibi sosyo-kültürel değişimler ve dine yönelik yaklaşımlar gibi çoklu faktörlerden etkilenmektedir. İHL meslek derslerini, imam hatip liselerinin alametifarikası olarak nitelemek mümkündür. Diğer okul türleri ile ortak dersler daha fazla olmasına karşın farklılık, İHL meslek dersleri üzerinden oluşmaktadır. Öğrenci ya da velilerin imam hatip liselerini tercih etmelerinin arka planında, bu derslerin kurum kimliğine kattığı anlam öne çıkmaktadır. Bu ders grubu, mesleki yeterliklere hazırlamanın yanı sıra din eğitimi alma isteğine de karşılık gelmektedir. İHL meslek derslerini, imam hatip liseleri için akademik eğitimin yanında sunulan din eğitimi olarak nitelemek de mümkündür.

---

[105] Aşlamacı, "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 225; Özgül, *Öğrenci Görüşlerine Göre İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Değerlendirilmesi (Şanlıurfa Örneği),* 66-67.

[106] Akkuş, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Eğitim Yaşantıları Hakkında Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri: Kuşaklar Arası Bir Araştırma,* 204.

[107] Osman Aslan, *İmam Hatip Ortaokulu Mezunu Öğrencilerin İmam Hatip Lisesini Tercih Etmeme Sebepleri (Karaman İli Örneği)* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 77.

[108] Tekin, *Yükseköğretim Kurumları Sınavlarının İmam Hatip Meslek Dersleri Üzerindeki Etkisi,* 113.

[109] Özgül, *Öğrenci Görüşlerine Göre İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Değerlendirilmesi (Şanlıurfa Örneği),* 68-69.

[110] Başdan, *İmam Hatip Liselerinde Verilen Mesleki Dersler Bağlamında Öğrencilerin Din Eğitimine Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi: İstanbul Örneği,* 69.

[111] Özgül, *Öğrenci Görüşlerine Göre İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Değerlendirilmesi (Şanlıurfa Örneği),* 69; Kaya, "İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri ile İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", 87.

[112] Akdeniz, *İmam Hatip Ortaokulundan Mezun Olan Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etmeme Nedenleri,* 84; 90-91.

[113] Tekin, *Yükseköğretim Kurumları Sınavlarının İmam Hatip Meslek Dersleri Üzerindeki Etkisi,* 113.

Bu çalışma, İHL meslek dersleri ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin olumlu ve olumsuz özelliklerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Her iki alanda da kümelenmeler tespit edilmiştir. Öğretmenlere yönelik algı, iş doyumu, mesleki tutum ve tükenmişlik, kişisel özellikler, öğretim yöntem ve teknikleri, dijital yeterlik ve güncel dini meseleler öne çıkmaktadır. Derse yönelik tutum, zorluk, haftalık ders saati, müfredat, okulların fonksiyonu, tercih, üniversite sınavı gibi konular ise ders ile ilgili çerçeveyi oluşturmaktadır. Çıktılar, ağırlık sırasıyla öğrenci, yönetici ve öğretmen görüşleri etrafında şekillenmektedir. Genel olarak öğrenciler, İHL meslek dersleri ve öğretmenlerini olumsuz değerlendirmektedir. Yöneticilerin bakış açısında da İHL meslek dersleri öğretmenleri olumsuz özellikleriyle anılmaktadır. Buna karşın öğretmenler hem kendilerini hem de meslektaşlarını olumlu yönleriyle öne çıkarmaktadır. Öğrenciler, öğretmenlerinin kişisel ve mesleki yönlerini kıyasladıklarında kişisel özelliklerini daha olumlu bulmaktadır. İHL meslek derslerine ilişkin olumsuz tutum ve buna kaynaklık eden farklı değişkenler bulunmakla birlikte, öğrencilerde olumlu tutumun daha baskın olduğu görülmektedir.

Okulların başlangıç kurgusu meslek lisesi olarak oluşturulsa da bugün, din eğitimi ve akademik eğitimin birlikte alınmasını önceleyen çoğunlukta öğrencilerin bulunduğu bir tablo söz konusudur. Dolayısıyla mesleki eğitim için bu okullarda eğitim alan öğrenci oranı düşüktür. Okula ilişkin taleplerde de mesleki eğitim değil, din eğitimi öne çıkmaktadır. Bu bakımdan, öğrencilerin bu ders grubuna yönelik tutumu doğrudan okula yönelik bir tutuma dönüşebilmektedir. Veli isteği, üniversite tercihi ve okul dışı din eğitimi alma gibi birçok unsur, öğrencilerin İHL meslek derslerine yönelik tutumunu etkilemektedir. Özellikle ilahiyat alanında tercih yapmak istemeyiş, bu ders grubunu üniversiteye girişin önündeki bir engel olarak görmeye neden olmaktadır. Bu yaklaşım, derse ve öğretmenine ilişkin bakışı etkileyen başlıca faktörlerden biridir. Literatür incelendiğinde, İHL meslek dersleri ve öğretmenlerine ilişkin olumlu ya da olumsuz durumların kısa vadede ortaya çıkmadığı; geçmişte de var olan sonuçların günümüzde de benzer şekilde devam ettiği söylenebilir. Fiili durumun farklı kanallarla aşılabilmesi için "program çeşitliliği" başlığı altında fen ve sosyal bilimler, teknoloji ve yabancı dil gibi alanlar oluşturularak bu tekilliğin önüne geçilmeye çalışılmaktadır. Program çeşitliliği uygulayan imam hatip liselerinin tercih edilmesinde sınavla öğrenci alması baskın rol oynasa da öğrenciye mesleki alan dışında imkân sunmasının etkili olduğu ileri sürülebilir. Bir yönüyle öğrenci, bu programı uygulayan okulları din eğitiminin yanı sıra ilgi, istek ve kabiliyetleri ile özellikle üniversiteye hazırlık amacıyla tercih etmektedir.

İHL meslek dersleri, imam hatip liseleri için alametifarikadır ve kurumsal kimliğin ayırt edici başat faktörüdür. Bu ders grubunun haftalık ders saatinin azaltılması, bir yönüyle okulun diğer okul türleri ile özdeşleştirilmesi anlamına gelecektir. Üst sınıflardaki İHL meslek derslerinin alt sınıflara alınması önerisi, mevcut okul türleri arasındaki geçişler nedeniyle mümkün görünmemektedir. Böyle bir uygulama, tüm okul türlerinde alt sınıflarda derslerin uyuşmazlığını beraberinde getirecek ve okul türleri arasındaki öğrenci nakillerini zorlaştıracaktır. Ders grubu, kültür dersleri ile kıyaslandığında, eğitim sistemi gereği çeşitli dezavantajlar barındırmaktadır. Bunların en önemlisi, üniversite sınavında yer almamasıdır. Diğer yandan, merkezi sınavda yer alması yalnızca ilahiyat alanında eğitim almak isteyenler için kurgulansa bile, öğrenciler açısından ilave bir yük oluşturacak ve sınav kaygısını artıracaktır.

Ayrıca, bu durumda ilahiyat fakültelerine imam hatip liseleri dışından öğrenci gelmesinin önü kapatılmış olacaktır. Tüm imam hatip lisesi öğrencilerinin sınavda bu ders grubundan sorumlu tutulması ise makul bir yaklaşım olmayacaktır. İHL meslek derslerinden başarısız olan öğrencilere mezuniyetlerinde lise diploması verilmesi önerisi de sorunludur. Bu yaklaşım, mevcut durumdaki şikâyetlerin de ötesinde, İHL meslek derslerinin önemsizleşmesine yol açacaktır. Böyle bir uygulamada öğrenciler, bu derslerden başarısız olmayı baştan göze alabileceklerdir ki bu durum, imam hatip liselerinin kendine özgü niteliğine de zarar verecektir.

Fiiliyatta sıkça karşılaştırma yapılmasına rağmen, kültür dersleri ve İHL meslek derslerinin öğretmen, yöntem ve güncellik gibi alanlarda karşılaştırılması sonuç odaklı bir yaklaşım gibi görünmemektedir; zira bu dersler aynı dinamiklerden beslenmemektedir. İHL meslek derslerine yönelik branşlaşma önerisi ise personel rejimini zorlaştıracak bir görünüm arz etmektedir. Böyle bir kurgunun ilahiyat eğitimi içerisinde oluşturulması gerekir; ancak henüz hiçbir bölümleşmeye gitmemiş bir yapının bu çeşitliliğe hazır olması mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte, İHL meslek dersleri grubunda bazı öğretmen ve öğrencilerin zorlandığı Kur'an-ı Kerim ve Arapça derslerine yönelik branşlaşma konusu tartışmaya değerdir.

Program çeşitliliği kapsamında mesleki eğitim ve din eğitimi farklılaştırılmalıdır. Bu yaklaşım, ders grubunun yeniden kurgulanmasını gerektirmektedir. Öğrenci görüş ve tercihlerini dikkate alan bir yapı kurulmalıdır. Yeni senaryoda, mesleki alanın muhtemelen daha az tercih edilmesi beklenebileceğinden, burs, ilahiyat alanında ek puan veya kontenjan gibi teşvik mekanizmaları oluşturulmalıdır. Haftalık ders saatleri ihtiyaçlar doğrultusunda belirlenmeli, mesleki alana yönelik seçmeli ders havuzu genişletilmelidir. İHL meslek derslerinde, yalnızca din görevliliği alanıyla sınırlı olmayan uygulamalı eğitimlere ağırlık verilmeli ve bu kapsamda yapılan uygulamalar staj olarak değerlendirilmelidir. Geleceğe hazırlık açısından, ilahiyat fakültelerinin bölümleşmesinin altyapısına katkı sağlayacak mesleki rehberlik içerikleri geliştirilmelidir. Bunlar; DKAB öğretmenliği, İHL meslek dersleri öğretmenliği, manevi danışmanlık ve rehberlik, din görevliliği gibi mesleklerin tanıtımı çerçevesinde ele alınabilir. Diğer yandan, mesleki eğitim ve din eğitimi müfredat ve materyalleri; teorik bilgiler yerine güncel, anlamaya dayalı, özet, gençlere hitap eden, sorgulamalara cevap verebilen ve etkinlik ağırlıklı özellikler taşımalıdır. Alan araştırmalarıyla tespit edilen zor konu ve sorular, merkezi yer tutmasa da müfredata yansıtılmalıdır. Ayrıca, sekülerleşme, tüketim toplumu ve bireycilik gibi hâkim paradigmalara yönelik bakış açısı kazandırılması da bu çerçevede değerlendirilebilir. Müfredatta aynı konuların farklı ders veya konu başlıklarında tekrarlandığı yönündeki eleştiriler de gözden kaçırılmamalıdır.

Mevcut durum, mesleki eğitimden çok din eğitimi alanıyla ilgili olduğundan, bu alan üzerinde tartışmak gerekmektedir. Din eğitimi alanı; mesleki eğitimden farklılaştırılmış, güncel konuları içeren, bugüne ve geleceğe dönük, çoklu yöntem ve tekniklere imkân veren özellikleriyle öne çıkarılmalıdır. Günümüzde sorun alanı olarak öne çıkan inanç ve sosyal hayat başlığındaki Allah'ın mahiyeti, kader, ahiret, kötülük problemi, din-bilim ilişkisi, kadın, mucize ve evrim gibi konular gündeme alınmalıdır. Din eğitimi alanında, dini ve felsefi konuların tartışıldığı ders içerikleri de oluşturulabilir. Ayrıca çevre kirliliği, yapay zeka ve transhümanizm gibi güncel sorun ve konulara yer verilmesi düşünülebilir.

Mesleki eğitim ve din eğitimi ayrıştırmasında, daha farklı kombinasyonlar da mümkün görünmektedir. Bu ayrıştırma kapsamında, program çeşitliliği çerçevesinde mesleki eğitim için bir "İlahiyata Hazırlık Programı" kurgulanabilir. İlahiyata Hazırlık Programı çatısı altına, Arapça hazırlık ve hafızlık eğitimi programları da eklenebilir. Yukarıda değinildiği üzere, bu program öğrencilerinin farklı imkânlarla desteklenmesi de gerekmektedir. Bunun dışındaki tüm imam hatip liseleri ise, din eğitimi çatısı altında mevcut ya da geliştirilecek tüm program çeşitliliği kapsamındaki alanların üst başlığı olarak yapılandırılabilir. Okulun tercihinde veli isteği ya da isteksiz gelen öğrencilerin varlığı dikkate alınmalıdır. Bilinçli bir tercih sürecinin yürütülmesi, özellikle tanıtım aşamasında önem taşımaktadır. Sonraki süreçte, mesleki eğitim ya da din eğitimine yönelik uyum programları ve öğrenci katılımını artıracak tedbirler geliştirilmelidir. İHL meslek derslerinin ya da din eğitimi derslerinin hayattaki karşılıkları üzerinde duran bir yaklaşıma ihtiyaç olduğu görülmektedir.

İHL meslek dersleri öğretmenlerinin, alan bilgisi yanında öğretim yöntem ve teknikleri, iletişim, dijital yeterlik, mesleki tükenmişlik ve güncel meseleler gibi mesleki alanlarda eğitimlere ihtiyaçları bulunmaktadır. Öğretmenler için mesleki kariyer yönünden teşvik mekanizmaları oluşturulmalıdır. Lisansüstü eğitimler için protokoller yapılması, üniversiteler ile okullar arasında ders grubuna ilişkin faaliyetlerin yürütülmesi gibi tedbirler de bu kapsamda ele alınmalıdır. Milli Eğitim Akademisi'nin bu alanda katkılar sunabileceği öngörülmektedir. Bu ders grubu öğretmenleri için, yukarıda belirtilen konuların aday öğretmenlik ve hizmet içi eğitimler yoluyla kazandırılmasını hedefleyen paket program içerikleri hazırlanabilir. İlahiyat fakültelerindeki bölümleşme bağlamında, konumuzun sınırlılığı çerçevesinde İHL meslek dersleri bölümüne duyulan ihtiyaç ertelenmemelidir. İHL meslek dersleri öğretmenliği alanı da imam hatip liselerinin mesleki ve din eğitimi ayrıştırması özelinde ihtiyaçlarına karşılık verebilecek bir yapıda kurgulanmalıdır.

Kaynakça | References

Abanoz, Süleyman. "Din Eğitimci ve Öğreticilerinin Mesleki Tutum ile Tükenmişlik Düzeyleri". *Eskiyeni* 45 (2021), 719-751. https://doi.org/10.37697/eskiyeni.933270

Acar, Ali Kemal. "İmam Hatip Okullarına Dair Betimsel Bir Analiz". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 303-326. https://doi.org/10.46353/k7auifd.1069262

Akdeniz, Muhammet. *İmam Hatip Ortaokulundan Mezun Olan Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etmeme Nedenleri.* Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Akkuş, Ümmügülsüm. *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Eğitim Yaşantıları Hakkında Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri: Kuşaklar Arası Bir Araştırma.* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Akyürek, Süleyman. "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenleri ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterlilikleri Üzerine Algıları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/23 (2012), 7-47.

Altındaş, Mücteba. "İmam Hatip Liselerinde Kelâm Dersi Öğretiminin İncelenmesi". *Tokat İlmiyat Dergisi* 12/2 (2024), 464-483. https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1531229

Arslan, Onur. *İmam Hatip Liselerinde Görev Yapan Meslek Dersi Öğretmenlerinin Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri (Kastamonu İli Örneği).* Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Aslan, Osman. *İmam Hatip Ortaokulu Mezunu Öğrencilerin İmam Hatip Lisesini Tercih Etmeme Sebepleri (Karaman İli Örneği).* İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Aşlamacı, İbrahim. "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (2017), 197-231.

Aşlamacı, İbrahim. "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (2017), 197-232.

Aşlamacı, İbrahim. "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği ile İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma". *Turkish Studies* 12/10 (2017), 49-80. https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.11999

Aşlamacı, İbrahim. *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Ay, Mustafa Fatih - Pingov, Nimet Züleyha. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 105-132. https://doi.org/10.14395/hid.1073678

Ayten, Mukadder. *Proje İmam-Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Üniversite Tercihleri ile Meslek Seçimlerini Etkileyen Faktörler Üzerine Bir Araştırma.* Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Baltacı, Ali - Coşkun, Mehmet Kamil. "Öğretmenlik Mesleğini Tercih Etme Nedenleri: İlahiyat Fakültesi Mezunları Üzerine Bir Araştırma". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26/2 (2024), 419-433. https://doi.org/10.32709/akusosbil.1118141

Baltacı, Ali. "İmam-Hatip Liselerinde Çalışan Öğretmenlerin Mesleki Sorunlarının Analizi ve Çözüm Önerileri". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 52 (2019), 241-264. https://doi.org/10.29288/ilted.588197

Baltacı, Ali. "Okul Yöneticilerine Göre İmam-Hatip Liselerinde Karşılaşılan Sorunlar". *Bilimname* 40 (2019), 375-406. https://doi.org/10.28949/bilimname.567258

Başdan, Safiye. *İmam Hatip Liselerinde Verilen Mesleki Dersler Bağlamında Öğrencilerin Din Eğitimine Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi: İstanbul Örneği.* İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Batar, Yusuf. "İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri". *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 381-423.

Bektaş, Medine - Osmanoğlu, Cemil. "Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerine Göre Anadolu İmam Hatip Lisesi Akaid Dersi Öğretim Programının Temel Amaçlarının Gerçekleşme Durumu". *Değerler Eğitimi Dergisi* 21/45 (2023), 219-255. https://doi.org/10.34234/ded.1293028

Ceylan, Tuncay. "DKAB ve İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Öğretmen Bilişim Ağı (ÖBA) ile İlgili Görüşleri". *Bilimname* 51 (2024), 515-557. https://doi.org/10.28949/bilimname.1411940

Çakmak, Fatih. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterliklerine Yönelik Tutumları". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 28/2 (2024), 680-705. https://doi.org/10.18505/cuid.1519236.

Çekin, Abdulkadir. "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenlerinin Profesyonelliği Üzerine Bir Araştırma". *The Journal of Academic Social Science Studies* 37 (2015), 85-100. https://doi.org/10.9761/JASSS2976

Çelik, Bekir. *Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Ortaokullarında Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Öğrenciden Kaynaklanan Sorunlar*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Çınar, Fatih. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2015), 235-282.

Çırak, Meryem. *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Derslerine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi.* Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Çimen, Rahim. *Din Öğretiminde İletişim Temelli Algılanan Öğretmen Nitelikleri ve İHL Öğrencilerinin Okul Aidiyetine Etkisi.* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Çoban, Muhammet Furkan. *İmam Hatip Liseleri Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Mesleğe Adanmışlık ve Mesleki Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi (Balıkesir Örneği).* Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Erdoğan, İrfan. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları ile Mesleki Kaygıları Arasındaki İlişki". *Eskiyeni* 45 (2021), 797-818. https://doi.org/10.37697/eskiyeni.954088

Genç, Muhammed Fatih. "İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2018), 145-166.

Görmez, Mehmet. *Din Eğitiminde Yeniden Yapılanma İnsanın Anlam Arayışına Rehberlik.* Ankara: İslam Düşünce Enstitüsü, 2021.

Gül, Ali Rıza. "Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Değişim ve Yenilenmenin Gerekçeleri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2016), 7-38.

Gül, Dilber. *Suriyeli Öğrencilerin İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Hakkındaki Görüşleri.* Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Günal, Hülya. *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okuldan Beklentileri (İzmir Örneği).* İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Güneş, Adem - İnce, Betül. "Din Öğretimi Öğretmenlerinin Teknoloji ve Materyal Kullanımına İlişkin Görüşleri". *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal* 7/53 (2021), 3343-3358. https://doi.org/10.31576/smryj.1222

Havuz, Hasan Hüseyin. "Kur'an Okuma Dersinin Meal Merkezli Yapılması Meselesi -Hedefler, Kazanımlar, Problemler ve Öneriler-". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (2023), 1165-1207. https://doi.org/10.47424/tasavvur.1347136

İpek, Yasemin vd. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Süreçlerinin Kariyer Eğilimi ve Stresi Açısından İncelenmesi". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2024), 368-395. https://doi.org/10.33206/mjss.1404852

Kale, Ali - Güneş, Adem. "DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Deizme Bakışı". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 346-375. https://doi.org/10.32950/rteuifd.1189533

Kara, Bülent. "Farklı Okul Türlerinde Görev Yapan Öğretmen ve Okul Yöneticilerinin İş Yaşam Kalitesi Düzeylerinin İncelenmesi". *Social Sciences Studies Journal* 8/99 (2022), 2065-2077. https://doi.org/10.29228/sssj.62822

Karakoyunlu, Betül. "Öğretmenlik Mesleğinin İtibarı: Fenomenolojik Bir Araştırma". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 13/3 (2024), 1674-1695. https://doi.org/10.15869/itobiad.1523969

Karaman, Davut. "Mesleki Eğitimin Sorunları Bağlamında İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersleri ve Öğretimi Üzerine Bir Analiz". *Academic Perspective Procedia* 4/3 (2021), 59-65. https://doi.org/10.33793/acperpro.04.03.15

Karaman, Davut. "Öğretmenlerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerinde Çalışma Nedenleri ve Proje Okul Uygulamasına İlişkin Memnuniyet Algıları". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 17 (2024), 51-80. https://doi.org/10.53112/tudear.1378731

Karateke, Tuncay. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersi Öğretmeni ve İdarecilerine İlişkin Metaforik Algıları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (2019), 1235-1256. https://doi.org/10.18505/cuid.620035

Karateke, Tuncay. "İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Çalışma". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 145-171. https://doi.org/10.18498/amauifd.51200

Kaya, Zeynep. "İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri ile İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2018), 61-96. https://doi.org/10.20486/imad.429826

Kılıçarslan, Hatice. *İmam Hatip Liseleri ile İlahiyat Fakültelerinde Hitabet ve Mesleki Uygulama Dersinde Karşılaşılan Güçlüklere İlişkin Görüşlerin İncelenmesi*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Koç, Ahmet. "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 131-174.

Korkmaz, Mehmet. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri: Nasıl? ve Neden?". *100. Yılında İmam-Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu*. ed. Recep Kaymakcan vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, 1-25.

Mücahit, Mustafa. "Öğrencilerin Gözüyle Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenleri". *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 41/1 (2017), 73-99.

Örekli, Müslime. "Epistemik Otorite Olarak Meslek Dersleri Öğretmenleri -Nitel Bir Araştırma-". *Marife* 22/2 (2022), 685-714. https://doi.org/10.33420/marife.1189313

Özgül, Zehra. *Öğrenci Görüşlerine Göre İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Değerlendirilmesi (Şanlıurfa Örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Sarı, Mustafa. "İmam-Hatip Liselerini Tercih Eden Öğrenci ve Velilerin Beklentileri ve Bu Beklentilerin Karşılanma Düzeyi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2021), 98-120.

Savaş, Akif. *Türkiye'de Sivil Toplum Kuruluşlarının Ortaöğretim Mesleki Din Öğretimine Yaklaşımları*. İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Selek, Kazım. *İmam Hatip Lisesi Öğrenci, Öğretmen ve İdarecilerinin Okullarına Yönelik Görüşlerinin Okul Gelişim Modeli'ne Göre İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Semerci, Rıdvan. *İmam Hatip Kimliğinin Üniversite Hayatındaki Devamlılığı Üzerine Bir Araştırma.* Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Sevinç, İrfan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenlerinin İş Tatmini Düzeyleri". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2022), 87-108.

Sıddıki, Cevat. "İmam-Hatipli Olmayan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Derslere Uyum Sorunları Hakkında Nitel Bir Değerlendirme (Trabzon Üniversitesi Örneği)". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (2021), 171-198.

Şahin, Mehmet Kenan - Karahüseyin, Samet. "Öğretmenlerin Kader Algılarının Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi". *Van İlahiyat Dergisi* 11/19 (2023), 103-120. https://doi.org/10.54893/vanid.1382203

Tan, Hümeyra Nazlı. "Din Öğretimi Sürecinde Öğretmenlerin Yeterliklerine, İhtiyaçlarına ve Sosyo-Psikolojik Problemlerine Yönelik Bir Metasentez Çalışması". *Amasya İlahiyat Dergisi* 24 (2024), 407-446. https://doi.org/10.18498/amailad.1522389

Tarhan, Hümeyra - Karateke, Tuncay. "Proje İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2021), 481-516. https://doi.org/10.51605/mesned.1017035

Tarhan, Hümeyra. *Proje İmam Hatip Liselerinin Öğrenci, Öğretmen ve İdareci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi.* Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Tekin, Muhammet Numan. *Yükseköğretim Kurumları Sınavlarının İmam Hatip Meslek Dersleri Üzerindeki Etkisi.* Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Tosun, Cemal - Selek, Kazım. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okullarındaki Kurumsal Kapasiteye Yönelik Değerlendirmelerinin Okul Gelişim Modeli Açısından İncelenmesi". *Kalemname* 8/5 (2023), 156-188.

Türkmen, Sümeyye. *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Öznel İyi Oluşu ile Okul Memnuniyeti (Üsküdar İlçesi Örneği).* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Uyanık, Sena. *Anadolu İmam-Hatip Lisesi Tefsir Ders Kitabının Değerlendirilmesi ve Sûrelerin Tefsirlerinde Görsel Materyal Kullanımı.* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Yılmaz, Mehmet. *İmam Hatip Okullarında Kurum Kültürü (Kastamonu İli Örneği).* Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Yücel, Zeynep. *Proje İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Derslerine Yönelik Tutumlarının Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi.* Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Zan, Nuray - Koç, Zehra. "Proje Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin Tükenmişlik Seviyelerinin İncelenmesi; Ankara İli Örneği". *Uygulamada Eğitim ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 4/2 (2024), 129-157.

Orta Çağ'da Akdeniz Havzası'nda Müslüman Devletlerin Kullandığı Çok Amaçlı Bir Gemi: Müsettah

Mustafa Çavuşoğlu
0000-0003-4121-1974 | mcavusoglu@kastamonu.edu.tr
Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Kastamonu, Türkiye
ROR ID: 015scty35

Öz

Üç tarafı denizlerle çevrili olan Arap Yarımadası, sakinleri olan Araplara denizcilik noktasında büyük imkânlar sunmuştur. Bu sebeple Arap Yarımadası'nda denizciliğin milattan çok öncelere dayandığı bilinmektedir. Kaynaklar bu konuda Maîn Devleti, Sebe Devleti ve Himyer Devleti'nin askerî ve ticarî faaliyetleri hakkında bilgi sunmaktadır. Ancak Arap Yarımadası'nın batısında bulunan Kızıldeniz'in doğu sahillerindeki kayalıklar ve denizin sığ oluşu özellikle Hicaz bölgesindeki Arapların denizlerden uzak durmalarına neden olmuştur. Bu sebeple İran fetihleri esnasında Bahreyn valisi Ala b. Hadramî (öl. 21/642), Halife Ömer'in (13-23/634-644) kendisine izin vermeyeceğini düşünerek kendi inisiyatifiyle Sâsânî Devleti üzerine ikinci bir cephe açmıştır. Onun bu davranışı Müslümanlara zor anlar yaşatmıştır. Alkame b. Mücezziz'in (öl. 20/641) yirmi gemiden oluşan filosunun bir fırtına sonucu tamamen batması, Müslümanların denizden uzak kalmaları konusundaki tavırlarını haklı çıkarmıştır. Halife Ömer bu sebeple Muâviye b. Ebû Süfyân'a (41-60/661-680) Kıbrıs seferi için izin vermemiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlayan ve Hz. Ömer zamanında hız kazanan İslâm fetih hareketleri neticesinde Suriye ve Mısır gibi denizcilikleriyle ön plana çıkmış milletler İslâm coğrafyası içerisinde kalmıştır. Bu tarihten sonra buralarda yaşayan denizciler zanaatlarını Müslümanlar adına gerçekleştirmişlerdir. Denizcilikte bilgi ve deneyime sahip olan özellikle Mısır ve Suriye halkı, Müslümanların bu alanda bilgi ve deneyimlerinin gelişmesine katkı sunmuştur. Araplar zaman geçtikçe denizcilik bilgisine, kültürüne ve gemi yapımına alışmış, inşa ettikleri bu gemilerin şekil ve büyüklüklerine göre isimler vermiştir. Orta Çağ'da Akdeniz'de kullanılan savaş gemilerinden biri olan "Müsettah" isimli gemi hakkında bilgi vermeyi amaçlayan bu araştırmanın kapsamı sadece Akdeniz ile sınırlı tutulmuştur. Zaman ve alan ile ilgili sınırlandırma araştırmayı bir yandan kısıtlarken diğer bir yandan önemini artırmıştır. Araştırmalar, denizciliği zamanın ihtiyaçlarına göre sonradan öğrenen Müslümanların bu konuda muasırlarının tecrübesinden yararlanmakla beraber teknolojik anlamda onları çok geride bıraktığını göstermektedir. Bu araştırma, İslâm'ın ilk döneminde İstanbul fetihlerinde de kullanıldığı bildirilen ve Akdeniz Havzası'nda büyük öneme sahip olan, fakat hakkında düzenli, yeterli bilgi bulunmayan müsettah isimli gemi hakkındaki bilgileri içermesi ve denizcilik faaliyetlerinin bölgedeki devletlerin güç dengelerine nasıl etki ettiğini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Araştırmanın problemi, birinci derecede İslâm tarihi kaynaklarının genel olarak siyasî ve askerî ilişkilerde karasal boyutta cereyan eden olaylara odaklanmasıdır. Bu durum, denizlerde gerçekleşen savaşlara ve askerî harekâtlara olan ilginin azalmasına neden olmuş, dolayısıyla bu konulara dair bilgiler oldukça sınırlı kalmıştır. Nitekim kaynakların büyük çoğunluğunda, denizcilik faaliyeti kabul edilen askerî operasyonlar, bu operasyonlarda kullanılan gemi çeşitleri ve deniz savaşlarında kullanılan silahlar hakkında yok denecek kadar az bilgi bulunmaktadır. Bunun sonucunda, Orta Çağ'da Akdeniz Havzası'nda İslâm devletleri tarafından kullanılan gemilerin boyutları, gemilerin inşa teknikleri ve savaşlardaki fonksiyonları hakkında yeterli ve detaylı bilgilere rastlamak mümkün olmamaktadır. Bu sebeple İslâm denizcilik tarihi üzerine araştırmalar yapan akademisyenlerin, ilk dönem kaynaklarına yeterince başvurmadıkları düşünülerek bu kaynakları ihmal ettikleri yönünde bir algı oluşmaktadır. Hicaz kültüründe denizcilik faaliyetlerinin zayıf olması, bu durumun bir yansımasıdır. Bu nedenle, Orta Çağ denizcilik tarihini araştırırken genellikle sonraki dönemlerde yazılmış kaynaklara başvurulmuştur. Araştırma ile Orta Çağ'da

Akdeniz Havzası'ndaki askerî faaliyetler incelenerek bölge üzerindeki etkilerinin değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Bu araştırma, Orta Çağ'da Akdeniz Havzası'na ve sadece müsettah isimli gemiye odaklanmış olup, yöntem olarak döneme ait elde edilen tüm veriler derlenmiş ve incelenmiştir. Çalışmada birincil kaynaklarda yeterli bilgi olmaması nedeniyle ikincil kaynaklar temel alınmış, bu sebeple karşılaştırmalı bir analiz yapılmaksızın mevcut veriler yorumlanarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Orta Çağ, Akdeniz, Savaş Gemileri, Müsettah

Atıf Bilgisi

Çavuşoğlu, Mustafa. "Orta Çağ'da Akdeniz Havzası'nda Müslüman Devletlerin Kullandığı Çok Amaçlı Bir Gemi: Müsettah". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 922-946. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1679617

Geliş Tarihi	18.04.2025
Kabul Tarihi	12.07.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Multi-Purpose Ship Used by Muslim States in the Mediterranean Basin in the Middle Ages: Muṣaṭṭaḥ

Mustafa Çavuşoğlu
0000-0003-4121-1974 | mcavusoglu@kastamonu.edu.tr
Kastamonu University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Kastamonu, Türkiye
ROR ID: 015scty35

Abstract

Surrounded by sea on three sides, the Arabian Peninsula has offered great maritime opportunities to its Arab inhabitants. For this reason, it is known that seafaring in the Arabian Peninsula dates back to long before Christ. In this regard, the sources provide information about the military and commercial activities of the Ma'īn State, the Saba' State and the Ḥımyar State. However, the rocks on the eastern shores of the Red Sea in the west of the Arabian Peninsula and the shallowness of the sea caused the Arabs, especially in the Ḥijāz region, to stay away from the sea. For this reason, during the Iranian conquests, the governor of al-Baḥrayn, 'Alā b. al-Khadramī (d. 21/642), thinking that Caliph 'Umar would not allow him, opened a second front in Iran on his own initiative. However, his actions caused significant hardship for the Muslims. The complete sinking of 'Alḳama b. al-Mucezziz's (d. 20/641) fleet of twenty ships as a result of a storm justified the Muslims' attitude in staying away from the sea. For this reason, Caliph 'Umar (13-23/634-644) did not give permission to Muʿāwīya b. Abī Sufyān (41-60/661-680) for the Cyprus expedition. As a result of the Islamic conquest movements that started after the death of the Prophet and gained momentum during the time of 'Umar, nations that stood out with their maritime activities, such as Syria and Egypt, remained within the Islamic geography. After this date, the sailors living here practiced their craft on behalf of Muslims. Especially the people of Egypt and Syria, who have knowledge and experience in maritime, contributed to the development of Muslims' knowledge and experience in this field. Over time, Arabs adapted to maritime knowledge, culture, and shipbuilding, naming the ships they constructed based on their shapes and sizes. This research focusses on the Mediterranean ship "Muṣaṭṭaḥ," a mediaeval warship. Time and space constraints have both restricted the research and heightened its significance. Research shows that Muslims, who learned seafaring later in life according to the needs of the time, benefited from the experience of their contemporaries in this regard, but left them far behind in terms of technology. This research is significant as it includes the information about the vessel named Muṣaṭṭaḥ, which is reported to have been used in the early Islamic conquests of Istanbul and holds great importance in the Mediterranean Basin, yet lacks sufficient organized information. The problem of the research is that the primary sources of Islamic history generally focus on events that took place on land in political and military relations. This situation caused a decrease in interest in wars and military operations at sea, and therefore information on these subjects remained very limited. Indeed, in the vast majority of sources, there is almost no information about military operations considered maritime activities, the types of ships used in these operations, and the weapons used in naval warfare. As a result, it is not possible to find sufficient and detailed information about the sizes of ships used by Islamic states in the Mediterranean Basin in the Middle Ages, the construction techniques of the ships, and their functions in wars. In this context, academics conducting research on Islamic maritime history are perceived to have neglected these sources because they are thought to have not consulted early sources. The weakness of maritime activities in Hejaz culture is a reflection of this situation. For this reason, when researching medieval maritime history, sources written in later periods were generally used. This research focused on the Mediterranean Basin in the Middle Ages and only the ship called müsettah, and as a method, all the data obtained from the period were compiled and examined. The study was based on

secondary sources due to the lack of sufficient information in primary sources, and for this reason, the existing data was interpreted and evaluated without a comparative analysis.

Keywords

Islamic History, Middle Ages, Mediterranean, Warships, Muṣaṭṭaḥ

Citation:

Çavuşoğlu, Mustafa. "A Multi-Purpose Ship Used by Muslim States in the Mediterranean Basin in the Middle Ages: Muṣaṭṭaḥ". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 922-946. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1679617

Date of Submission	04.18.2025
Date of Acceptance	07.12.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Arap Yarımadası'nda özellikle Hicaz bölgesinde Cahiliye Dönemi'nden süregelen adet gereği Araplar çöle uyum sağlamış, gücünden ve etinden faydalandıkları develeriyle kendilerince bir yaşam biçimi belirlemişlerdi. Araplar develeriyle seyahat ettikleri gibi ticareti ile uğraştıkları mallarını da develerinin sırtlarında taşımışlardır. Denizcilik hakkında bilgi ve deneyime sahip olmayan Araplar, İslâm'dan sonra fetihlerle birlikte denizci milletlerle tanışmış, denizciliği bu insanlardan öğrenmiştir.[1] Zaman içerisinde Arapların çölde ticarî ürünlerini sırtlarında taşıdıkları develerinin yerini denizlerdeki gemiler almıştır. Üstelik bir gemi, onlarca devenin taşıyabildiği yükü bir seferde rahatlıkla taşıyabilmiştir. Sivil hayatta ticarî amaçlı kullanılan develer, savaş zamanlarında savaşlarda kullanılan alet ve edevatı ve kale duvarlarını aşmak için gerekli olan mekanik aksamı da sırtlarında taşımışlardır.[2] Gemiler de tıpkı develer gibi barış zamanlarında Arapların ticarî mallarını taşımıştır. Savaş zamanlarında gemiler, özellikle şehir kuşatmalarında kullanılacak ağır silahları ve levazımı taşımada kullanılmıştır.

Fetihlerden sonra gemi inşa ustalarıyla tanışarak bu zanaatı onlardan öğrenen Arapların, gemi imalatı işinde hızla ilerlemeleri, henüz 141/758 yılında iken Çin'in Kanton şehrinden Atlas Okyanusu'ndaki Kanarya Adaları'na kadar gidebilmelerine katkı sunmuştur.[3] Kur'an-ı Kerim'in ve Hz. Peygamber'in deniz hakkındaki ifadeleri ile Kostantiniye fethinin bizzat Hz. Peygamber tarafından Müslümanların hedefine konulması, Müslüman Arapların denizcilikte kısa sürede büyük mesafe katetmelerine ve 28/649 yılında yaklaşık 200 gemi ile Kıbrıs'ı fethetmelerine imkân tanımıştır.[4] Aradan geçen birkaç yıldan sonra Müslümanlar Bizans donanmasına ait bir filoyu Anadolu'nun güney kıyılarında büyük bir bozguna uğratmıştır.[5] Tüm bu başarılar, Müslüman Arapların üstün gayretleri ve Bizans İmparatorluğu'ndan transfer ettikleri teknoloji ile gerçekleşmiştir. Kıbrıs fethi ve İstanbul kuşatmasına şînî[6] ve tarrâde[7] cinsi gemilerle çıkan Müslümanlar, ihtiyaca binaen 3. İstanbul kuşatmasında müsettah isimli gemileri devreye sokmuş, kuşatmalardaki bu tavır sonraki İslâm devletleri zamanında da devam etmiştir.

---

[1] Aly Mohamed Fahmy, *Muslim Naval Organisation in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth A.D.* (Cairo: National Publication-Printing House, 1966), 23-24.

[2] Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Târîhı'l-ʿArab kable'l-İslâm* (Bağdâd: Câmiatü Bağdâd, 1993), 7/281; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 2/357; Corcî Zeydân, *İslâm Uygarlığı Tarihi*, çev. Nejdet Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 2/247.

[3] August Bebel, *Hz. Muhammed ve Arap İslâm Kültürü*, çev. Sıddık Çelik - Hasan Erdem (İstanbul: Arya Yayıncılık, 2011), 85-86.

[4] Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ' (Beyrût: Müessesetü'l-Maârif, 1987), 208; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1967), 4/262; Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî el-Ahbârî İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrût: Dâru'l-Edvâ, ts.), 2/349; İzzüddîn Ebi'l-Hasen Alî b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Ebî Abdilkerîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2012), 3/100; Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdülkâdir el-Arnâût-Beşşâr 'Ivâd (Beyrût: Dâr-u İbn Kesîr, 2015), 7/291.

[5] Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 4/292; Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1992), 5/12; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/100; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/297.

[6] 'Abdülfettâh 'Abbâde, *Kitâbü Süfüni'l-üsdûli'l-İslâmiyyi ve envâ'ıhâ ve ma'addâtihâ* (Mısır: Matbaatü'l-Hilâl, 1913), 21; Muhammed Yâsîn el-Hamevî, *Târîhu ustûli'l-'Arabî* (Dımaşk: y.y, 1945), 32; Bessâm el-'Aselî, *Fennü'l-harbi'l-İslâm fî 'uhûdi'l-Hulefâi'r-Râşidîn ve'l-Ümeviyyîn 'ameliyyâtü cebehâti'ş-şimâliyye ve'ş-şarkıyye ve'l-bahriyye* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1988), 1:194.

[7] 'Aselî, *Fennü'l-harbi'l-İslâm*, 1/210.

Araştırmalar hem ülkemizde hem İslâm dünyasında hem de Batı'da, denizcilik alanında yapılmış çok sayıda çalışma bulunduğunu göstermektedir.[8] Ancak bu çalışmaların muhtevalarının genellikle ticarî ve askerî alana odaklandığı dikkat çekmektedir. Araştırmaların odak noktası saha olarak denizler olmasına rağmen ticarî anlamda alışveriş, askerî bağlamda fetihler söz konusu olmuş, fakat bu faaliyetlerin üzerlerinde gerçekleştirildiği gemiler hakkında detaylı bilgilere yer verilmemiş ya da bir veya iki cümlelik tanımlama bilgisi ile yetinilmiştir.[9] Bu durum bizi bu araştırmayı yapmaya ve Akdeniz Havzası'nda Müslüman ve Avrupalı devletlerin donanmaları tarafından kullanımda olan söz konusu müsettah isimli gemiyi incelemeye sevk etmiştir. Müslümanların Orta Çağ'da denizlerdeki hâkimiyeti Akdeniz Havzası, Kızıldeniz Havzası ve Basra Körfez'inde söz konusu olmuştur. Bu bölgeler içerisinde hâkimiyet mücadelesi daha çok Akdeniz Havzası'nda Bizans ve Avrupalı devletlerle yaşandığı için araştırma Akdeniz Havzası'yla sınırlandırılmıştır. Gemiler üzerinde şu ana kadar geniş bir araştırmanın yapılmamış olması, bu araştırmanın önemini artırmaktadır.

Bununla birlikte önemine binaen vurgulamak istediğimiz mühim bir konu da şudur: Birinci derecede İslâm tarihi kaynakları genel manada siyasî ve askerî ilişkilerde karasal boyutta cereyan eden olaylara odaklanmıştır. Bu sebeple ilk dönem kaynakları denizlerde gerçekleşen savaşlara veya askerî harekatlara ilgi duymamıştır. Kaynakların büyük çoğunluğunda denizcilik faaliyeti kabul edilen askerî operasyonlar, bu operasyonlarda kullanılan gemi çeşitleri ve silahlar hakkında bilgiler yok denecek kadar azdır. Dolayısıyla Orta Çağ'da Akdeniz Havzası'nda İslâm devletleri tarafından kullanılan gemilerin boyutları, gemilerin inşa tekniği, bu gemilerin her ne kadar hangi savaşta kullanıldığı bilinse de savaşlardaki fonksiyonları hakkında detaylı bilgilere rastlamak mümkün değildir. Bu konuda örnek verecek olursak; Selahattin'in Mısır'daki nâibi Melik Âdil, bir donanma hazırlayıp çok sayıda Müslüman askerle sefere çıkarmış, donanmanın başına da Mısır bölgesindeki donanmadan sorumlu Hüsameddin Lü'lü'ü getirmiştir. Hüsameddin bu sahada çok başarılı cesur bir komutandı. Derhal komutasındaki filo ile Haçlı donanmasını takibe çıkmış ve Haçlılara ait gemileri bertaraf etmiştir.[10] İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233), el-Kâmil fi't-târih isimli eserinde Selâhaddin döneminde Müslümanların haçlılarla mücadelesinden bahis konusu ederken bu savaşta kullanılan donanmaya ait gemileri söz konusu etmemiştir. Bu nedenle, İslâm denizcilik tarihi üzerine araştırmalar yapan bilim insanları, ilk dönem kaynaklarına gemiler hakkındaki bilgi yetersizliği sebebiyle atıf yapamamaktadır.

[8] Aly Mohamed Fahmy, *Muslim Naval Organisation in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth A.D.* (Cairo: National Publication-Printing House, 1966); Suâd Mâhir, *el-Bahriyye fî Mısri'l-İslâmiyye ve âsâruha'l-bâkıyye* (b.y: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1967); Bessâm el-'Aselî, *Fennü'l-harbi'l-İslâm fî 'uhûdi'l-Hulefâi'r-Râşidîn ve'l-Ümeviyyîn 'ameliyyâtü cebehâti'ş-şimâliyye ve'ş-şarkıyye ve'l-bahriyye* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1988); Nihal Şahin Utku, *Kızıldeniz: Çöl, Gemi ve Tacir* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012); Burak Gani Erol, *Memlük Deniz Kuvvetleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Christophe Picard, *Sea of The Caliphs: The Mediterranean in the Medieval Islamic World*, çev. Nicholas Elliott (London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018); Mehmet Çiftci, *Endülüs Emevî Devletinde Donanma (711-1031)* (Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022); Murat Öztürk, "Hz. Osmân Dönemi (23-35/644-656) Denizcilik Faaliyetleri ve Bahrî Seferler", *Hazreti Osman*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2020), 113-140.

[9] Kızıldeniz: Çöl-Gemi Tacir isimli eser, Kızıldeniz ekseninde ele alınmış ve değerlendirmeler bu çerçeveyle sınırlandırılmıştır. Çalışmada Kızıldeniz Havzası'ndaki denizcilik ve gemicilik faaliyetleri ele alınmış, ancak Kızıldeniz Havzası ile sınırlı tutulan faaliyetlerin daha çok ticari alan olduğu dikkat çekmiştir. bk. Utku, *Kızıldeniz: Çöl, Gemi ve Tacir*, 115-206.

[10] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/468.

Araştırmacıların bu tutumu, bazı bilim insanlarında ilk dönem kaynaklarının ihmal edildiği izlenimini yaratmaktadır.

1. Kavram Olarak Müsettah Gemisi (مسطح/ ج /مسطحات), Boyutu, Kapasitesi ve Kullanım Alanı

Müsettah kavramı, sözlük anlamı itibarıyla düz, düzlük, yayılmış, yassı ve yüzey gibi anlamlara gelir. Buna göre müsettah gemisi; düz satha sahip, üst güvertesinde savaşçılar, alt güvertesinde geminin gerektiğinde hızını artıran veya düşüren kürekçilerin bulunduğu bir gemi olarak tanımlanmıştır. Çoğulu müsettahât olan müsettah gemisinin, İslâm donanmasında bulunan en büyük savaş gemilerinden biri olduğu ifade edilmiştir.[11] İbn Memmâtî, şelendî gemisinden sonra müsettah gemisinden bahsetmiş ve şekil olarak birbirlerine benzediklerini ifade etmiştir. Ayrıca İbn Memmâtî Tarîde (طريدة), hammâle (حمالة), şînî (شيني), müsettah (مسطح), harrâka (حراقة), berkûs (بركوس) ve şelendî (شلندي) gibi gemilerin isimlerini zikrettikten sonra bu gemilerin özelliklerini belirtmiş, Mısır, İskenderiye ve Dimyat tersanelerinde kullanıldıkları ve savaşlarda ihtiyaç duyuldukları alana göre inşa edildiklerini belirtmiştir.[12]

Şelendî isimli gemilerde savaşçıların sayısının altı yüzü bulduğu belirtilmiştir.[13] Müsettah isimli geminin de beş yüzden fazla savaşçı taşıdığı bildirilmiştir.[14] Bu sebeple şelendîye benzetilen müsettah isimli gemilerin de altı yüz savaşçıya kadar asker taşıdığı düşünülmektedir. Dozy'nin,[15] müsettah gemisini düz güverteli bir gemi türü olarak tanımladığı, kelimenin anlamını açıklamaya çalışmadığı, sadece düz güverteye sahip bir gemi türü anlamına geldiğini ifade ettiği belirtilmiştir.[16] Abdülmün'im Mâcid müsettah gemisini tanımlarken büyüklüğüne vurgu yapmıştır.[17] Şelendîye benzetilen ve bir savaş gemisi tipini belirtmek için kullanılan müsettah gemisi, sahip olduğu büyük güvertesiyle, düşman yaklaştığında bir grup savaşçının anında harekete geçmesi için yeterli alana sahip olabilecek şekilde donatılmıştır.[18] Ayrıca geminin alt güvertesindeki depoda savaş esnasında ihtiyaç duyulan ahşap, demir ve deri ile kaplanmış aletler farklı tanım ve türde silahlar bulunduruluyordu.[19]

---

[11] Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kurûb fî ahbâri benî Eyyûb*, thk. Cemâlüddîn Şeyyâl (Kâhire: y.y., 1953), 2/374; 'Abbâde, *Kitâbü Süfüni'l-üsdûli'l-İslâm*, 12; Hamevî, Târîhu ustûli'l-'Arabî, 41; Mâhir, el-Bahriyye fî Mısri'l-İslâmiyye, 368; Dervîş Nuhaylî, *es-Süfünü'l-İslâmiyye alâ hurûfi'l-mu'cem* (İskenderiye: Dâru'l-Kütüb, 1974), 141; Enver 'Abdülalîm, *el-Milâha ve 'ulûmu'l-bihâr 'ınde'l-'Arab* (Kuveyt: 'Âlemü'l-Ma'rife, 1979), 95; Vefîk Berakât, *Fennü'l-harbi'l-bahriyye fi't-târîhi'l 'Arabiyyi'l-İslâm* (b.y: Matbaatü Câmiati Haleb, 1995), 154; Muhammed Hüseyin Muhsin, *Ceyşü'l-Eyyûbî fî ahdi Salâhıddîn* (Erbîl: Dâru Ârâs, 2002), 213.

[12] Es'ad İbn Memmâtî, *Kitâbü Kavânînid'd-devâvîn*, thk. Azîz Süryâl Atıyye (Kâhire: Mektebetü Medbûlî, 1991), 339-340; 'Abdülalîm, el-Milâha ve 'ulûmu'l-bihâr, 95; Muhsin, Ceyşü'l-Eyyûbî, 213.

[13] Hamevî, *Târîhu ustûli'l-'*Arabî, 37.

[14] Habîb Zeyyât, *el-Varâka ve sınâ'atü'l-kitâbe ve mu'cemü's-süfün*, ed. Gâde Yûsuf Hûrî (Beyrût: Dâru'l-Mirâ, 1992), 132; Muhsin, Ceyşü'l-Eyyûbî, 213.

[15] Dozy'nin, müsettah gemisini düz güverteli bir gemi türü olarak tanımladığı, kelimenin anlamını açıklamaya çalışmadığı, sadece düz güverteye sahip bir gemi türü anlamına geldiğini ifade ettiği belirtilmesine rağmen, araştırmamız esnasında baktığımız nüshada Dozy'de böyle bir bilgiye rastlamadığımızı belirtmek isteriz. bk. Reinhart Dozy, *Supplement Aux Dıctıonnaıres Arabes* (Leide-Parıs: EJ Brill-Lıbraırie Orıentale Et Amerıcaıne Maısonneuve Freres, 1927), 2/588-592.

[16] Hamevî, *Târîhu ustûli'l-'Arabî*, 41; Nuhaylî, es-Süfünü'l-İslâmiyye, 141.

[17] 'Abdülmün'ım Mâcid, *Nüzumü'l-Fâtımiyyîn ve rusûmihim fî Mısr* (Kâhire: Mektebetü'l-Anclo el-Mısrıyye, 1955), 1/223.

[18] Fahmy, *Muslim Naval Organisation in the Eastern Mediterranean*, 131.

[19] İbn Memmâtî, *Kitâbü Kavânîn*, 354.

Müsettah, hacim olarak "Butse" (بطسة) gemisine de benzetilmiştir.[20] Butse isimli gemilere, gerektiğinde kaleleri andıran burçlar konuşlandırılmıştır. Çok güverteli ve büyük bir gemi olan butseler, sahip oldukları özellikler sebebiyle, yedi yüz savaşçı yanında çok sayıda savaş ve kuşatma makinelerini taşımak için kullanılmıştır.[21] Müsettah, butse ile aynı amaca hizmet etmiştir. Farklı ülkelerin envanterinde yer alan müsettah, haçlılar tarafından da aynı amaçla kullanılmıştır.[22] Deniz savaşlarının özellikleri ve gemiler arasındaki benzerlikler Memlüklerin sonuna kadar nerdeyse hiç değişmemiştir. Bir açık deniz savaşında sadece yüzen kaleleri andıran şînî, butse ve müsettah kullanılacaksa bu alanda diğer küçük gemilere yer verilmemiştir. Savaş alanında rüzgâr sakinleştiğinde butse ve müsettah gibi büyük gemilere şînîler kılavuzluk ederek onları savaş alanına getirmiştir.[23]

Müsettahın savaş zamanlarında hacminden dolayı ağır kaldığı, bu nedenle yapılacak ani hücumlara cevap veremeyeceği düşünülerek batırılma endişesiyle donanmada yer alan ve kendisine göre nispeten daha küçük şînî gibi diğer gemileri arkadan takip ettiği nakledilmiştir.[24] Bununla birlikte kendinden küçük olan gemilere koruma sağladığı da belirtilmiştir.[25] Ticarî anlamda gemilerin büyüklüğü bir avantaj gibi görünse de savaş zamanlarında bu durum hantallık nedeniyle bazen dezavantaja da dönüşmüştür. Bu nedenle el-Abbâdî'nin müsettah için "Geniş güvertesi sebebiyle en büyük İslâm gemileri arasında yer alır" ifadesi bu tanımlamaya uygun düşmektedir. Hamevî, bu bilgilere ilave olarak Avrupalıların müsettah isimli gemiyi donanmalarında bulundurduklarını, İspanyolların bu gemiyi mestech, Portekizlilerin ise mistiko olarak isimlendirdiğini ifade etmiştir.[26]

Düz satıhlı, levhaları çivilerle sabitlenmiş ilk gemiyi Haccâc b. Yusuf'un (öl. 95/714) yürüttüğü rivayet edilmiştir.[27] Bu bilgi donanma parçalarından kabul edilen müsettahın, bilinenden çok önce İslâm donanması envanterine girdiğini düşündürmektedir. 3. İstanbul kuşatmasında İslâm donanmasında bulunan bazı gemilerin büyüklükleri sebebiyle hantal kaldığı ve bu yüzden hızlı hareket edemedikleri bildirilmiştir.[28] Bu ifadeye göre hacimleri sebebiyle hantal kalan gemiler içerisinde müsettah isimli gemilerin yer aldığı kuvvetle muhtemeldir.

[20] 'Abbâde, *Kitâbü Süfüni'l-üsdûli'l-İslâm*, 12; Berakât, Fennü'l-harbi'l-bahriyye, 154.

[21] *'Abbâde, Kitâbü Süfüni'l-üsdûli'l-İslâm, 7; Hamevî, Târîhu ustûli'l-'Arabî, 40; Nuhaylî, es-Süfünü'l-İslâmiyye, 14; Zeyyât, el-Varâka ve sınâᶜatü'l-kitâbe ve muᶜcemü's-süfün*, 121.

[22] 'Abdülalîm, *el-Milâha ve 'ulûmu'l-bihâr*, 95.

[23] 'Abbâde, *Kitâbü Süfüni'l-üsdûli'l-İslâm*, 15.

[24] 'Abbâde, *Kitâbü Süfüni'l-üsdûli'l-İslâm*, 12; Mâhir, *el-Bahriyye fî Mısri'l-İslâmiyye*, 368; Nuhaylî, *es-Süfünü'l-İslâmiyye*, 142.

[25] Erol, *Memlük Deniz Kuvvetleri*, 57.

[26] Dervîş Nuhaylî, *es-Süfünü'l-İslâmiyye alâ hurûfi'l-mu'cem* (İskenderiye: Dâru'l-Kütüb, 1974), 142. Suâd Mâhir İspanyolların "Mistico", Portekizlilerin ise "Mestech" şeklinde isimlendirdiklerini bildirmiştir. Mâhir, *el-Bahriyye fî Mısri'l-İslâmiyye*, 368. Farklı okumalara müsait bu kavramı biz de *"İlk Dönem İslâm Tarihi'inde Denizcilik ve Deniz Seferleri"* isimli doktora çalışmamızda "Mistah" şeklinde okuduk. bk. Mustafa Çavuşoğlu, *Hz. Peygamber Dönemi'nden Emevîlerin Yıkılışına Kadar Denizcilik* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 157.

[27] Ebû Alî Ahmed b. Ömer İbn Rüste, *el-Aᶜlâku'n-nefîse,* ed. Michael Jan De Goeje (Leyden: Matbaatü Brill, 1892), 195-196; 'Abbâde, *Kitâbü Süfüni'l-üsdûli'l-İslâm*, 10.

[28] Mustafa Çavuşoğlu, *Hz. Peygamber Dönemi'nden Emevîlerin Yıkılışına Kadar Denizcilik* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 127.

2. Müsettah Gemisinin İnşasında Kullanılan Ahşap Çeşitliliği, Kalitesi, Elde Edildiği Ülkeler ve Diğer Malzemeler

Antik Çağ'dan bu yana Akdeniz toplumlarının deniz gücü, bölgede bulunan ormanların büyüklüğüne bağlanmıştır. Bir geminin ana omurgası, döşemeleri, direği ve kürekleri için bu ormanlar hep kereste sağlamıştır. Mısır'da gemi yapımında kullanılan her türlü ağaç çeşidinin bulunduğu ifade edilmiş, bunlar içerisinde en değerli olanının "Lebek" ağacı olduğu belirtilmektedir. Lebek ağacından iki parçanın birbirine sabitlenip bir yıl suda bekletildiğinde ayırt edilemeyecek şekilde yapışarak birleştiği ifade edilmiştir. Gemi yapımı için kullanılan bir başka kereste türü dünyanın en sağlam ağacı olan "Akasya" ağacıdır. Akasya ağacının Mısır'ın harikalarından biri olduğu söylenmiş ve gemi yapımındaki gerekli malzemeler arasında incir ve palmiye ağaçları da zikredilmiştir.[29]

Akdeniz'deki orman popülasyonu sebebiyle Orta Çağ gemilerinin ana malzemesi de ahşap olmuştur. Ahşabın elde edildiği ağaç türleri olan akasya, lebek, lotus, çınar, incir, palmiye, sedir, selvi, meşe vb. ağaçlar, Mısır, Suriye gibi ülkeler ile Kıbrıs, Rodos ve Sicilya gibi adalarda yetişiyordu.[30] Özellikle Mısır'da çeşitli bölgelerde donanma için ormanların bulunduğu, bu konuda bazı köylerin özellikle gemi inşasında kullanılan ağaçların yetiştirilmesiyle meşgul oldukları bildirilmiştir. Bu ormanların korunması, kesilmesi ve ticareti Fâtımî Devleti zamanında kanunla düzenlenmiştir.[31] İhtiyacın karşılanmadığı durumlarda tik, Hindistan cevizi, çam ve köknar gibi ağaçların bir kısmı yurt dışından ithal edilmiştir.[32] Ağaç bolluğu gemiciliğin gelişimine büyük katkı sağlamıştır. Antik Çağ'da Fenikelilerin gemicilik zanaatında mahir olmalarında Lübnan'da yetişen sedir ağaçlarının büyük katkısının olduğu ifade edilmiştir.[33]

Akdeniz'de gemi yapımı sadece keresteye değil aynı zamanda çivi, bağlantı ve çapa için metallere de dayanıyordu. Akdeniz gemilerinde tahtalar demir çivilerle birleştirilmiştir. Geçmişte tahtalar iplerle birbirine bağlanırken Orta Çağ'da çivilerle birbirlerine sabitlenmiştir. Emevî valisi Haccâc'ın (öl. 95/714) kerestelerle gemiler inşa ettirdiği, gemi parçalarını çivilerle birbirine bağlattığı ve kalafatladığı rivayet edilmiştir.[34] Ayrıca Muâviye dönemi deniz seferlerinde kullanılan gemiler, donanmanın ulaştığı gücü ve stratejik önemini gözler önüne sermektedir. Muâviye'nin Kıbrıs seferine yönelik hazırlıklarında, Şînî türü gemilerin üretildiği ve donanmaya dahil edildiği bilinmektedir.[35] Sicilya seferlerinde ise Muâviye b. Hudeyc

[29] Fahmy, *Muslim Naval Organisation in the Eastern Mediterranean*, 75-77.

[30] J. Gabriel Leroux, *İlk Akdeniz Medeniyetleri*, çev. Cevdet Perin - Mithat Perin (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1944), 41; Umberto Eco (ed.), *Ortaçağ -Barbarlar, Hıristiyanlar, Müslümanlar-*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2014), 268; Angeliki E. Laiou - Cecile Morrisson, *Bizans Ekonomisi*, çev. Bahattin Bayram (İstanbul: Runik Kitap, 2020), 40.

[31] Erol, *Memlük Deniz Kuvvetleri*, 28. Behnesâ, Safed, Uşmûniye Asyût, Ahmîm ve Kus ormanları bu konuda kamusallaştırılmış ormanlardır. Eyyûbî Devleti'nin son zamanlarına kadar yürürlükte kalan bu kamusallaştırılma durumu sebebiyle ormanlarda devlet dışında hiç kimse tasarruf hakkına sahip olmamıştır. Ali Muhammed Sallâbî, *Eyyübi Devleti-Selahaddin Eyyübi ve Kudüs'ün Yeniden Fethi*, çev. Şerafettin Şenaslan (İstanbul: Ravza Yayınları, 2010), 451.

[32] Fahmy, *Muslim Naval Organisation in the Eastern Mediterranean*, 75-79; 'Abdülalîm, *el-Milâha ve 'ulûmu'l-bihâr*, 96.

[33] Muhammed b. Abdürrezzâk b. Muhammed Kürd Ali, *Hıtatü'ş-Şâm* (Dımeşk: Mektebetü'n-Nûriye, 1983), 5/32.

[34] Fahmy, *Muslim Naval Organisation in the Eastern Mediterranean*, 80.

[35] 'Abbâde, *Kitâbü Süfüni'l-üsdûli'l-İslâm*, 21; Hamevî, *Târîhu ustûli'l-'Arabî*, 32; Fahmy, *Muslim Naval Organisation in the Eastern Mediterranean*, 132; 'Aselî, *Fennü'l-harbi'l-İslâm*, 1/194.

komutasındaki filo, mancınık desteğine sahip iki yüz adet harrâka gemisinden oluşuyordu.[36] İstanbul kuşatmalarında, mancınıklar ve kuşatma için gerekli ekipmanları taşıyabilen, her biri yüz savaşçıyı barındıran bin adet Tarrâde cinsi gemi kullanılmıştır.[37] Bu gemiler, Mısır tersanelerinde inşa edilmiş olup yelkenleri, bölgenin meşhur taks bitkisinden elde edilen keten halatlarla donatılmıştır. Bu stratejik hamleler, dönemin deniz savaşlarındaki teknik gelişmeleri ve askerî planlamayı göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

3. Müsettah Gemilerinin Kullanıldığı Donanmalar

İnsanoğlu denizciliği başlangıçta ticarî maksatlı kullanmıştır. Ancak zaman içerisinde elde edilen gelir, insanlığı tatmin etmeyince insanlar askerî yollara başvurmuş ve gemilerden oluşan donanmalarla başka ülkelerin kıyılarını ihlal, işgal ve talan etmiştir. Dünyanın batı ucundaki Atlas Okyanusu'ndan doğu ucundaki Çin'e ve Hindistan'a ticarî maksatla başlayan seferler zamanla ticaretin gelişmesine bağlı olarak gemilerin gelişen teknolojiye ayak uydurmasını zorunlu kılmıştır. Aynı şekilde donanmayı oluşturan parçalar da süreç içerisinde teknolojik anlamda gelişme göstermiş, deniz savaşlarında farklı boyut ve özelliklere sahip gemilerin inşa edilmesini zorunlu kılmıştır. Bunlar içerisinde yirmi beşten başlayarak bin savaşçıya kadar taşıma kapasitesi olan gemilerin var olduğu bildirilmiştir.[38]

Emevî Devleti ve sonraki asırlarda Mısır ve Suriye tersanelerinde İslâm devletinin kıyı şeridini korumak ve Akdeniz'de fetihlere çıkmak maksadıyla gemiler inşa edilmiş ve devasa donanmalar oluşturulmuştur. Özellikle Emevîler Dönemi'nde Suriye ve Mısır donanmaları dışında 85/704 yılından sonra Kuzey Afrika'da da bir donanma oluşturulmuştur. Bu üç donanmanın içerisinde Mısır donanmasının özel bir öneme sahip olduğu bildirilmiştir. Bu dönemde Mısır gemi inşasının merkezini teşkil etmiş ve ilk İslâm gemileri burada inşa edilmiştir.[39]

Mısır'da durmaksızın devam eden gemi inşasının gayret ve çabası Emevîlerden itibaren her zaman var olmuştur. Bizans, Abbasîler döneminde 238/853 yılında Dimyat'ı basarak şehri yağmalamış, bu olay, Abbasîler açısından donanmanın stratejik önemini ortaya koymuş ve bu alandaki eksikliklerin giderilmesi gerektiğini göstermiştir. Bu yüzden Abbâsî halifesi Mütevekkil-Alellah zamanında (233-247/847-861) Mısır valisi Anbese b. İshak'ın (öl. ?) Mısır'daki tersanelerde gemiler inşa ettirdiği nakledilmiştir.[40]

Denizcilik alanındaki eksikliği gideren, o sırada Mısır'da henüz hakimiyetini kuran ve 184-288/800-909 yılları arasında Kuzey Afrika'da hükmeden bir başka devlet Ağlebîler olmuştur. O dönemde Akdeniz hâkimiyeti Bizans donanmasını yenerek Sicilya ve Malta'yı ele geçiren, İtalya

[36] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 329; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib fî ahbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. Levi Provençal - C. S. Colin (Beyrût-Lübnân: Dâru's-Sekâfe, 1983), 1/18; İbrâhîm Ahmed el-'Adevî, *el-Ümeviyyûn ve'l-Bizantiyyûn, el-bahru'l-ebyedu'l-mütevessıt buhayratü'l-İslâmiyye* (Kâhire: Mektebetü'l-Anclo el-Mısrıyye, 1953), 90; Şevkî Ebû Halîl, *Fethu Sıkılliye bi kıyâdeti'l fakîhi'l mücâhid Esed b. Furât* (Dımaşk-Beyrût: Dâru'l Fikr-Dâru'l Fikri'l Muâsır, 1998), 59; Fikret Işıltan, "Sicilya", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1966), 10/591.

[37] 'Aselî, *Fennü'l-harbi'l-İslâm*, 1/210.

[38] Nuhaylî, *es-Süfünü'l-İslâmiyye*, 13; Mâhir, *el-Bahriyye fî Mısri'l-İslâmiyye*, 74.

[39] Mâhir, *el-Bahriyye fî Mısri'l-İslâmiyye*, 87.

[40] Mâhir, *el-Bahriyye fî Mısri'l-İslâmiyye*, 313-315.

kıyılarını yağmalayan, hatta bazen Roma'ya kadar ulaşan Ağlebîler'in elindeydi.[41] Bizans İmparatoru, 206/822 yılında Sicilya donanma komutanı Fîmî'yi kışkırtarak Kuzey Afrika sahillerine baskın yaptırmış, bazı tüccarları esir aldırmıştır. Bu baskınları engellemek için Ağlebî hükümdarı Ziyâdetullah, 212/827 yılında Sicilya Adası'na Esed b. Furât komutasında bir filo ile akın düzenlemiş,[42] ayrıca Muhammed b. Abdullah et-Temîmî de Sardinya Adası kıyılarında mücadele etmiştir.[43] Esed b. Furât ve Muhammed b. Abdullah et-Temîmî bölgeye düzenlenen seferlerini 212/827-217/832 yıllarında olduğu gibi belli aralıklarla sürdürmüştür.[44]

Ağlebîler, özellikle Akdeniz'deki stratejik konumları sayesinde iktisadî bakımdan deniz ticaretini geliştirmiş ve askerî bağlamda Bizans İmparatorluğu'na karşı yoğun deniz seferleri düzenlemiştir. Bu seferler neticesinde Sicilya'nın fethi gerçekleşmiştir. 800'lü yılların başlarında gerçekleşen bu fetih stratejisi, 900'lü yıllara kadar devam etmiş, buna bağlı olarak Bizans'ın Batı Akdeniz'deki gücü zayıflarken, Girit fethedilmiştir.[45] İhtişamlı günlerini Ziyâdetullah zamanında yaşayan Ağlebî Devleti, bu dönemde Sicilya'nın yanı sıra, stratejik önemi nedeniyle Malta'ya da seferler düzenlemiş ve adayı fethetmiştir. Ada'nın tam olarak fethi Ağlebî komutanı Ahmed b. Ömer komutasında gerçekleşmiştir.[46]

251-293/865-905 yılları arasında Kuzey Afrika'da hükmeden bir başka hanedan devlet, Tolunoğlu Devleti'dir. Tolunoğlu Devleti de denizciliğin Akdeniz'deki önemini kavrayan, bunun için gerekli önlemleri alan bir başka devlettir. Bu doğrultuda, "Şevânî" olarak bilinen gemileri inşa ederek deniz kuvvetlerini güçlendirmeye çalışmıştır. Tolunoğulları dönemine kadar varlığını sürdüren Ravza Tersanesi, Ahmed b. Tolun tarafından genişletilip yeniden düzenlenmiş ve savaş gemileri inşa edilmeye devam edilmiştir.[47] Bu süreçte, Tinnîs, Dimyat ve İskenderiye tersanelerinde yürütülen faaliyetler sonucunda, Akdeniz'de 100 gemiden oluşan güçlü bir filo oluşturulmuştur.[48] Tolunoğulları zamanında tersanelerde inşa edilen gemi sayısının binlerle ifade edildiği de bildirilmiştir.[49] Ahmed b. Tolun'un hükümdarlığı döneminde (254-270/868-884), 254/867 yılında hamâim, sünbûk, zevrâk ve kârûb gibi çeşitli gemi türlerinin inşa edildiği bilinmektedir.[50] Savaş zamanlarında farklı işlevlere sahip olan bu gemiler, Tolunoğulları Dönemi'nde denizcilik faaliyetlerine verilen önemin bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Donanmanın güçlendirilmesi amacıyla gerçekleştirilen bu gemi üretimi, dönemin stratejik ve savunma politikalarının önemli bir parçasını oluşturmaktadır.

İhşidî Devleti, 324-359/935-969 yılları arasında Kuzey Afrika'da siyasi varlığını sürdürmüş ve güçlü donanmasıyla bölgedeki etkinliğini hissettirmiş bir başka önemli hanedan devletidir.

---

[41] Seyyide İsmâîl Kâşif, *Mısr fî asri'l-İhşîdiyyîn* (Kâhire: Matbaatü Câmiati Fuâd el-Evvel, 1950), 249; Muhammed et-Tâlibî, *ed-Devletü'l-Ağlebiyye 184-296/800-909*, thk. Hammâd es-Sâhilî (Beyrût: Dâru'l-Garbü'l-İslâm, 1995), 503 ve 578.

[42] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/489-493; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/97.

[43] İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/97.

[44] İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/102-104.

[45] Muhittin Kapanşahin, "Ağlebîler", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti -7- Abbâsîler Döneminde Kurulan Devletler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 7/45.

[46] İdris Bostan, "Malta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/539.

[47] 'Abbâde, *Kitâbü Süfüni'l-üsdûli'l-İslâm*, 22; Hamevî, *Târîhu ustûli'l-'Arabî*, 19.

[48] Mâhir, *el-Bahriyye fî Mısri'l-İslâmiyye*, 313-314.

[49] Nadir Özkuyumcu, "Tolunoğulları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/235.

[50] Mâhir, *el-Bahriyye fî Mısri'l-İslâmiyye*, 313-315.

İhşidî Devleti'nin ordusu, Türkler, Sudanlılar ve Berberîler gibi farklı etnik unsurlardan oluşan karma bir yapıya sahipti. Mısır ve Şam'da savaşmaya hazır birliklerin toplam sayısının 400 bin olduğu iddia edilmekle birlikte, bu rakamın ihtiyatla değerlendirilmesi gerekmektedir. Böylesine büyük bir ordunun barınma, lojistik destek ve ikmal imkanlarını sağlamak, dönemin koşulları göz önüne alındığında son derece güç olduğu için, söz konusu sayının abartılı olması muhtemeldir.

Öte yandan, 324/935-936 yılında Abbasî halifesi Râzî Billâh Şam topraklarına ilaveten Mısır'ı da Muhammed b. Tuğç el-İhşidî'ye vermiş,[51] o da Ravza Adası'nda bulunan tersaneyi Fustat sahiline taşıyarak bölgedeki denizcilik faaliyetlerini yeniden düzenlemiş ve geliştirmiştir.[52] Bu hamle, donanmanın daha geniş bir üretim kapasitesine ulaşmasını sağlamış, aynı zamanda savaş gemilerinin inşasına hız kazandırmıştır. Ancak gemilerin denize indirilmesi sırasında yaşanan teknik aksaklıklar ve yapısal sorunlar nedeniyle zaman zaman büyük kazalar meydana gelmiştir. Rivayetlere göre, bu kazaların en ciddi olanlarından birinde yaklaşık 500 kişi hayatını kaybetmiştir.[53] Bu tür olaylar, dönemin gemi yapım teknikleri ve iş güvenliği koşulları hakkında önemli ipuçları sunmakta olup, İhşidîler'in donanma gücü ve gemi üretim süreçleri konusunda karşılaştıkları zorlukları gözler önüne sermektedir.

3.1. Fâtımî Donanması

Emevî Devleti'nde olduğu gibi Fatımîler zamanında da Mısır, Şam ve Kuzey Afrika olmak üzere üç donanma, varlığını sürdürmüştür.[54] Arap İslâm filosunun altın çağı boyunca Akdeniz sularında Mısır tersaneleri savaş gemileriyle dolup taşmıştır. İlk Fatımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî (297-322/909-934), Mağrib'te kendisine atfedilen ve Mehdîye diye bilinen bir tersane kurmuştur. Mehdî'nin halefleri askerî deniz üsleri kurma politikasını sürdürmüş, Sûse[55] ve Mansûre'de[56] tersaneler inşa ettirmişlerdir.[57]

Müsettah gemisi, Mısır'da kurulan hanedan devletlerin donanmasında yer aldığı gibi Fatımî donanması envanterine de dâhil edilmiş ve Fatımî donanmasının temelini oluşturmuştur. Muiz-Lidînillah, halifeliği döneminde 341-365/953-975 Mısır, İskenderiye[58] ve Dimyat'ta[59] yeni tersaneler kurmuş, eski tersaneleri elden geçirerek ıslah etmiş ve buralarda şînî, şelendî ve müsettah isimli savaş gemileri inşa etmiştir. İnşa edilen bu gemileri sahil şeridine göndererek

[51] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/56.

[52] Kâşif, *Mısr fi asri'l-İhşîdiyyîn*, 248; Mâhir, *el-Bahriyye fî Mısri'l-İslâmiyye*, 313-315.

[53] Kâşif, *Mısr fi asri'l-İhşîdiyyîn*, 249-250.

[54] Berakât, *Fennü'l-harbi'l-bahriyye*, 162.

[55] İnsanlarının ten rengi sarıya yakın buğday rengi olan Mağrib'de yer alan büyük bir şehirdir. bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1977), 3/281.

[56] İfrîkıye yönünde Kayrevan yakınlarında, Mansûriye diye de ifade edilen bir şehir. bk. Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân*, 5/211-212.

[57] Berakât, *Fennü'l-harbi'l-bahriyye*, 171-172.

[58] İskenderiye; Asya, Afrika ve Avrupa'yı birbirine bağlayan yolların birleştiği noktada Nil deltasının batı kenarında yer alan önemli bir ticaret ve ulaşım merkezidir. Geniş bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân*, 1/182-188.

[59] Mısır sahilinde Mısır ve Tinnîs arasında havası temiz bir yerleşim birimidir. bk. Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân*, 2/472-475.

Sûr,[60] Akkâ[61] ve Askalân[62] gibi bölgede bulunan yerleşim yerlerini korumaya çalışmıştır.[63] Ayrıca Muiz-Lidînillâh, halifeliği döneminde Meks[64] Tersanesinde de gemiler inşa ettirdiği sadece Meks Tersanesinde inşa edilen gemi sayısının 600 olduğu ifade edilmiş,[65] yine bu 600 gemi arasında şînî, müsettah, butse ve hammâle cinsi gemiler bulunduğu rivayet edilmiştir.[66] Fatımî Halifesi Muiz'den sonra oğullarının hükümdarlığı döneminde de Kahire, İskenderiye ve Dimyat'ta savaş gemilerinin inşası için büyük çalışmalar yapıldığı belirtilmiştir. Bunlar arasında Bizans'a karşı savaşta kullanılmak üzere özellikle Sûr, Akkâ ve Askalân'da inşa edilmiş şînî, şelendî ve müsettah isimli gemiler yer almıştır.[67]

Fatımîler, gemi yapımına büyük önem vermiş, hicrî altıncı yüzyılın sonlarında Akdeniz'deki en güçlü denizci devletlerden biri haline gelmiştir. Ayrıca Septe (Ceuta) limanını inşa ederek limanın girişine iki büyük sütun bina etmiş, zincirlerle bir kapan hazırlayıp izinsiz liman giriş ve çıkışlarına engel olmuşlardır. Bu limanın otuzdan fazla savaş gemisini barındırdığı rivayet edilmiştir.[68] Fatımîler, denizcilik faaliyetlerini sadece İslâm sınırlarını korumakla sınırlı tutmamış, denizdeki hâkimiyetlerini Batı Akdeniz'deki Sicilya, Sardinya, Korsika ve Malta gibi adaların çoğuna da yaymışlardır. Fatımîlerin, denizcilikteki ilerlemelerinde Akdeniz'deki hâkimiyetlerinde kurmuş oldukları *"Dîvân-ı Ustûl"* ile İskenderiye, Dimyat ve Ravza Adası'ndaki tersanelerin büyük etkisi olmuştur.[69]

Fâtımî Devleti'nin son dönemlerine bakıldığında özellikle Muiz-lidînillâh'ın halifeliği döneminde ikbal dönemini yaşayan ve bünyesinde 600 gemi barındıran donanmanın parlak günlerinden eser kalmadığı bildirilmiştir. 600 gemilik donanma parçalarından sadece 80 adet şînî, 10 adet müsettah ve 10 tane de hammâle türü gemi kaldığı ve toplamda 100 kadar geminin filoda bulunduğu ifade edilmiştir.[70]

Fatımî Devleti, Dimyat, Askalân, Sûr ve Akkâ'daki tersanelerde şînî, şelendî ve müsettah türlerinde savaş gemileri inşa etmiş, kendilerine sağladığı özgüven sebebiyle bu gemileri sergilemekten büyük mutluluk duymuştur. Fatımîlerin denizcilik alanında gemi inşasından

[60] Doğu Akdeniz körfezinin girişinde bulunan, Şam kıyısında yer alan ve bir limana sahip olan yerleşim birimidir. bk. Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân*, 3/433; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî el-Himyerî, *er-Ravzü'l-miʿtâr fi haberi'l-aktâr*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Müessesetü Nâsır li's-Sekâfe, 1980), 369.

[61] Şam sahil şeridinde yer alan bir liman şehridir. bk. Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân*, 4/141.

[62] Gazze ve Beyt Cibrîn arasında Filistine bağlı, Şam'ın gözbebeği kabul edilen yerleşim yeridir. bk. Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân*, 4/122.

[63] Nuhaylî, *es-Süfünü'l-İslâmiyye*, 142.

[64] Ümmü Düneyn olarak da bilinen bu bölge, Kâhire ile Nil Nehri arasında konumlanmış olup Mısır fetihleri sırasında önemli bir rol oynamış, Kâhire'nin mahalleleriyle neredeyse iç içe geçmiş bir köy. bk. Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân*, 1/251; Hamevî, *Târîhu ustûli'l-'Arabî*, 21.

[65] Mâhir, *el-Bahriyye fî Mısri'l-İslâmiyye*, 316.

[66] Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâʿiz ve'l-iʿtibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, thk. Halîl Mansûr (Beyrût-Lübnân: Dâru'l Kütübi'l-'Ilmiyye, 1998), 3/338; 'Abdülalîm, *el-Milâha ve 'ulûmu'l-bihâr*, 96.

[67] Fahmy, *Muslim Naval Organisation in the Eastern Mediterranean*, 130.

[68] 'Abdülalîm, *el-Milâha ve 'ulûmu'l-bihâr*, 78.

[69] 'Abdülalîm, *el-Milâha ve 'ulûmu'l-bihâr*, 83.

[70] Makrîzî, *el-Hıtatü'l-Makrîziyye*, 3/338. Bu sayıların 75'ten fazla şînî, 10 müsettah ve 10 hammâle cinsi gemi olduğu da söylenmiştir. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Kalkaşendî, *Kitâbü Subhi'l-aʿşâ* (Kâhire: Dâru'l Kütübi'l-Hudeyviye, 1914), 3/523; Makrîzî, *el-Hıtatü'l-Makrîziyye*, 2/424; Nuhaylî, *es-Süfünü'l-İslâmiyye*, 141-142.

sonra en önemli faaliyetlerinden biri donanmalarıyla birlikte bayram kutlamalarındaki resmi geçitler olduğu bildirilmiştir.[71]

3.2. Eyyûbî Donanması

Müsettah gemisinin, Eyyûbî donanmasında kürekçilerin alt katta kürek çekerken, askerlerin üst güvertede savaşabilmesine olanak sağlayan bir yapıya sahip olduğu,[72] bu yönüyle donanmanın önemli unsurlarından biri kabul edildiği bildirilmektedir. Nitekim müsettah gemisinin Haçlı seferleri sırasında, Eyyûbî donanmasında etkin bir şekilde kullanıldığı bildirilmiştir.[73] Selâhaddin'in 12. yüzyılın sonlarında tarih sahnesine çıkması, Müslümanları birleşmeye ve onları haçlılarla savaşmaya, donanmalarını güçlendirmeye motive etmede büyük bir tesir yaratmıştır. Bu tesir haçlılarla yapılan savaşlarda birçok İslâm kahramanlığının ortaya çıkmasında etkili olmuştur.[74] 565/1170 yılında Frenkler Dimyat'a saldırmış, Selâhaddin Nil üzerinden destek verirken bir yandan Nûreddin'den takviye kuvvet istemiştir.[75] 566/1171 yılında ise birçok gemi inşa ettirerek onları parçalar halinde develer üzerinde taşımış karadan ve denizden Eyle'yi kuşatarak Frenklerin elinden almıştır.[76] 578/1183 yılında Kerak Prensi Renaud de Châtillon, hâkim olduğu bölgede Müslüman hacılara zor zamanlar yaşatmış, birçoğunu esir almış, bu durum Selâhaddin'in esir edilen Müslümanları kurtarmak için önlem almasına yol açmıştır.[77] Söz konusu hadise şöyle gelişmiştir. Renaud de Châtillon, beşi büyük olmak üzere birçok orta ve küçük ölçekli gemi inşa ederek Mısır sahillerini ve Hicaz bölgesini kontrol etmeyi hedeflemiş, bu bağlamda sahillere çıkarmalar yapmış halkını kılıçtan geçirmiştir. Renaud de Châtillon, bu hareketiyle bir yandan bölgeyi kontrol altına almayı bir taraftan da Hindistan ticaret yolunu kontrol etmeyi hedeflemişti. Selâhaddin, kardeşi Melik Adil'e (596-614/1200-

[71] Cemâlüddîn Şeyyâl, *Mücmelü Târîhu Dimyât* (İskenderiye: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2000), 15. Ayrıca Bizans İmparatorluğu ve Endülüs Devletine karşı Fâtımî Devleti'nin mücadeleleri ile Batı Akdeniz'de bulunan Sardinya ve Korsika gibi adaları ele geçirme konusundaki faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bk. Murat Öztürk, *Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 60-99; Furkan Erbaş, "Mağrib Dönemi Fâtımîler'de Denizcilik/Donanma (297-362/909-973)", *Düzce İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 277-296.

[72] Fahmy, *Muslim Naval Organisation in the Eastern Mediterranean*, 131.

[73] Muhsin, *Ceyşü'l-Eyyûbî*, 213.

[74] Nadir Karakuş, "Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Amirali: Hüsameddin Lü'lü", *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 5/1 (Temmuz 2022), 60-80. Ayrıca Yâ'kûb el-Halebî, Akkâ garnizonuna malzeme sağlamak üzere silah, çeşitli teçhizat ve savaşçılarla dolu büyük bir geminin başında Beyrut'tan ayrılmıştır. İngiltere Kralı Richard, onun yolunu kesmiş ve 40 parçadan oluşan gemileriyle onu kuşatmıştı. Müslümanlar onlarla şiddetli bir şekilde savaşmış ve tüm mürettebatıyla birlikte gemi Akdeniz'in derin sularına gömülmüş mürettebat şehit olmuştur. Düşman Müslüman gemisini ele geçirmek üzereyken gemi komutanı Yâ'kûb son kez şöyle dediği nakledilmiştir: "Vallahi, şerefimiz dışında öldürmeyeceğiz ve onlara bu gemiden hiçbir şey vermeyeceğiz." Sonra askerî teçhizat taşıyan geminin yan tarafını parçalayarak geminin su ile dolmasını, böylece batmasını sağladılar. Gemi içindekiler boğulmuş, askerî levazım denizin derinliklerine batmış ve düşman bu saldırıdan hiçbir şey elde edememiştir. bk. Berakât, *Fennü'l-harbi'l-bahriyye*, 124.

[75] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/350; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/199; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1992), 5/362; Şihâbuddîn el-Makdisî Ebû Muhammed Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye* (Kâhire: Matbaatü Vâdi'n-Nîl, 1871), 2/139; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kurûb*, 1/181.

[76] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/361; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kurûb*, 1/199; Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*, thk. Ali Muhammed Hâşim-Abdülmecîd Terhûnî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004), 28/261; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 5/365; Berakât, *Fennü'l-harbi'l-bahriyye*, 215.

[77] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/314; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kurûb*, 2/127; 'Abdülalîm, *el-Milâha ve 'ulûmu'l-bihâr*, 84-85; Şeyyâl, *Mücmelü Târîhu Dimyât*, 18.

1218) bu konu için bir an evvel önlem almasını emretmiş, önceden bunu tahmin eden Melik Adil, gerekli hazırlıkları zamanında yapmış ve Hâcib Hüsameddin Lü'lü'ye (öl. ?) Renaud de Châtillon'a karşı çıkması için emir vermiştir. Hâcib Hüsameddin Mısır ve İskenderiye tersanelerinde bulunan donanmaya ait gemileri parçalara ayırttırarak develerin sırtında taşımış ve Nil Nehri'ne indirmiştir. Burada yeniden bir araya getirilen gemi parçaları iki filoya ayrılmış, filolardan birisiyle Eyle Limanı'na hareket ederek buradaki tüm Hristiyan gemilerini etkisiz hale getirmiştir. İkinci grup filo ise Mısır sahiline yönelmiş fakat Eyle'de başlarına geleni öğrenen Hristiyanlar, Müslümanlar Mısır kıyılarına gelmeden bölgeyi terk etmiştir.[78]

Müslümanlar zor durumda kaldıkları zamanlarda Avrupa'dan gelen saldırılara karşı kuşatmayı kaldırma adına zaman zaman vergi ödemeyi kabul etmişlerdir.[79] Bu yüzden Eyyûbî Devleti'nin kurucusu Selâhaddin, haçlı kuşatmaları sebebiyle yaşanan talihsizlikler nedeniyle denizciliğe önem vermiştir. Bu maksatla *"Dîvân-ı Ustûl"* isminde günümüzdeki manada donanma bakanlığını kurmuştur. Bununla kalmayıp denizcilik faaliyetlerini destekleyebilmek adına Feyyûm[80] gibi bazı şehirlerin yaklaşık 60 bin dinar olan haraç ve zekât gelirini bu bakanlığa tahsis etmiştir.[81] Tahsis edilen bu gelir sayesinde başta Muâviye döneminde inşasına başlanan ve İstanbul fetihlerinde de kullanılan tarîde cinsi gemiler olmak üzere şînî, şelendî ve butse türü gemiler, savaş stratejisi gereği ihtiyaca göre inşa edilmiştir. Bunlar arasında müsettah isimli gemi de yer almıştır.

576/1181 yılında Frenklerin bir hareketlilik halinde olduğunu haber alan Sultan Selâhaddin, Remle'ye gitmiş ve burada yaklaşık 20 gün kalmıştı. Düşmanla aralarında çatışma meydana gelmiş, birçok Frenk ileri geleni ve askeri öldürülürken bir o kadarı esir alınmıştır. Müslümanların üç kayıp verdikleri bu mücadele esnasında biri müsettah olmak üzere bazı Frenk gemilerine el konmuştur.[82]

579/1184 yılının Muharrem ayının onuncu gününde, Eyyûbî donanmasına ait gemilerden oluşan bir filo Akdeniz'de kontrol amaçlı seyrüsefer etmek için Mısır'dan yola çıkmıştı. Filo, içerisinde hepsi silahlı 300[83] veya 375[84] savaşçının bulunduğu ve işgal topraklarına erzak ve silah götüren Frenklere ait büyük bir haçlı gemisiyle karşılaşmıştır. Akdeniz'de karşılaşan haçlı gemisi ile Müslümanlar arasında çatışma çıkmış, çatışma sonucunda Frenkler mağlup olmuş, birçoğu esir alınmış, Müslüman denizciler gemiye el koyarak Mısır'a geri dönmüştür.[85] İsmi belirtilmeyen fakat büyüklüğüne işaret edilen bu geminin müsettah veya butse olma ihtimali yüksektir. Çünkü o dönemde bu sayıda savaşçıyı ancak bu gemiler taşıyabilmekteydi.

584/1188 yılında Sûr kentindeki Eyyûbî kara ordusu üç taraftan kuşatıldığı için zor durumda kalmıştı. Durumu Müslümanların lehine çevirebilmek için Eyyûbî Devleti denizden yardım

[78] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/314; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 28/265; Sallâbî, *Eyyübi Devleti*, 446-448.

[79] Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî, *Kitâbü'l-İstiksâ li ahbâri düveli'l-Mağribi'l-aksâ ed-devletâni Murâbitıyye ve'l-Müvahhidiyye*, çev. Cafer en-Nâsırî-Muhammed en-Nâsırî (b.y.: Dâru'l-Kütüb-Dâru'l-Beydâ, 1997), 2/244.

[80] Amr b. Âs zamanında fethedilen, Fustat ile arası dört günlük mesafe olan bir şehir. bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/286.

[81] Mâhir, *el-Bahriyye fi Mısri'l-İslâmiyye*, 101.

[82] İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kurûb*, 2/374.

[83] İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kurûb*, 2/140.

[84] Sallâbî, *Eyyübi Devleti*, 549.

[85] İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kurûb*, 2/140; Sallâbî, Eyyübi Devleti, 549.

göndermeye çalışmıştır. Ancak şehir deniz tarafından da bir haçlı filosu ile kuşatıldığı için Müslümanlar bu noktada sahile yaklaşamamışlardır. Eyyûbî Devleti Sûr kentinin kuşatması esnasında Akkâ Limanı'ndan destek vermiş, özellikle 5 büyük gemiyle Sûr Limanı'nın girişi kontrol edilerek düşman gemilerinin girişine fırsat verilmemiştir. Fakat Müslümanlar bu görevlerini yerine getirirlerken bir an gevşeklik göstermiş olmalı ki duruma hâkim oldukları ve her şeyi kontrolleri altında tuttukları bir zamanda seher vakti uyudukları bir esnada haçlı askerleri bunu fırsat bilmişler ve gemilere saldırarak müsettah isimli devasa gemileri batırmışlardır. Askerlerin bir kısmı hemen oracıkta ölmüş, bir kısmı gemilerden atlamış ve yüzerek kaçmaya çalışmıştır. Bütün bunlar limanda yaşanırken kara ordusu olup biteni sadece seyretmekle yetinmiştir. Bu mağlubiyet Selâhaddin'i fazlasıyla üzmüştür.[86]

587/1191 yılında Akkâ kuşatıldığı zaman 50 parçadan oluşan İslâm filosu Mısır'dan hareket ederek aniden Frenk gemilerinin yanına gelmiş onları yakmış, düşmana büyük darbe vurmuştur.[87] İslâm filosunda bulunan gemilerin isimleri zikredilmese de Eyyûbî deniz gücü envanterinde yer alan bu filoda şînî, müsettah ve hammâle türü gemilerin bulunduğu bilinmektedir.

Tarihi veriler müsettah cinsi gemilerin Orta Çağ'da Akdeniz sularında hem Müslümanlar hem de Avrupalı devletler tarafından bilindiğini ve kullanıldığını göstermektedir. Frenkler, Selâhaddin ve Nûreddin'in Mısır topraklarını fethettiği haberini alınca, sıranın kendilerine geleceği endişesiyle korkularından Mısır topraklarını işgal etmek üzere harekete geçmiş, Sicilya ve Akdeniz'de bulunan diğer bölgelere mektuplar yazıp silah, teçhizat ve asker yardımı istemiştir. Debbâbe ve mancınıklarla desteklenmiş haçlı donanması, aralarında şînî, müsettah ve şelendî isimli 1100 gemiden oluşan filo ile Dimyat üzerine yürümüş, 565/1170 yılında Dimyat'ı karadan ve denizden kuşatmıştır. Yine 647/1249 yılında Mısır'a yapılan haçlı seferinde Müslümanların müsettah isimli gemilerle kuşatmadan kurtulduğu bildirilmiştir.[88] Mağrib'te elde edilen metinlerde de bu geminin Mağrib ve Endülüs'te bilindiğine işaret etmektedir. 8. Kastilya kralı, sahil güvenliği için Muvahhid halifelerinden yardım istemiş, bu istek şînî, tarîde ve müsettah isimli gemilerle karşılanmıştır.[89] Kadırga sınıfı devasa kürekli müsettah isimli gemiler, Slavlar tarafından da Cebelitarık bölgesinde kıyı boyunca ve genellikle önemli operasyonlarda kullanılmıştır.[90]

İbn Şeddâd, 587/1192 yılında müsettah isimli geminin 500 veya daha fazla yolcu taşıdığını, ancak yolcu kapasitesinin bunun üzerinde olduğunu belirtmiştir. 587/1192 yılının Şevval ayının beşinde bir cumartesi günü, Eyyûbî Devleti'nin Mısır donanması, içinde geniş ve düz güverteli bir geminin de bulunduğu beş Frenk gemisini ele geçirmiş ve bu gemide 500 veya daha fazla kişinin bulunduğu bildirilmiştir.[91] Ele geçirilen bu beş gemiden birinin de müsettah isimli bir gemi olduğu rivayet edilmiştir.[92]

[86] Sallâbî, *Eyyübi Devleti*, 449-450.

[87] İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kurûb*, 2/305; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 28/282; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/369-370.

[88] Nuhaylî, *es-Süfünü'l-İslâmiyye*, 342.

[89] Nuhaylî, *es-Süfünü'l-İslâmiyye*, 143.

[90] Hasan *Emyelî, el-Cihâdü'l-bahriyye fî mesabbi Ebî Rakrâk* (el-Muhammediyye: Dâru Ebî Rakrâk, 2006), 104.

[91] Zeyyât, *el-Varâka ve sınâʿatü'l-kitâbe ve muʿcemü's-süfün*, 132.

[92] İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kurûb*, 2/374; Nuhaylî, es-Süfünü'l-İslâmiyye, 142.

3.3. Endülüs, Muvahhid ve Memlük Donanmaları

Endülüs'te hammâle türü bir gemi olarak bilinen müsettah isimli savaş gemilerinin harp meydanlarında savaşmaktan ziyade lojistik amaçlı kullanıldıkları, bu manada askerin daha çok silah ve gıda gibi ihtiyaç duyduğu levazımatı taşıdıkları nakledilmiştir.[93] Endülüs'te gemi inşa sektörünün çok ileri seviyelere ulaştığı, ancak ticarî faaliyetlerin zayıflamasıyla denizcilik sektörünün olumsuz etkilendiği ve bu durumun gemi inşaatçılığının zamanla kaybolma sürecine girmesine neden olduğu ifade edilmiştir.[94]

Muvahhid halifelerinden Abdülmü'min b. Ali (524-558/1130-1163), Frenklerle hem karada hem denizde savaşabilmek adına hazırlıklar yapmış ve 557/1162 senesinde tüm Endülüs, İfrîkıye ve Mağrib sahillerini koruyabilmek adına 400 parçadan oluşan bir donanma inşa ettirmiştir.[95] Halife Ebü'l Hasan (640/1243) zamanında Avrupalıların Endülüs kıyısındaki Cezîret-ü Hadrâ Adası'nı işgal ederken Ada'ya yaptıkları saldırıya bir donanma ile geldikleri, donanmada bulunan gemilerin mancınık gibi ağır silahlarla desteklendiği belirtilmiştir. Bununla birlikte donanmada bulunan gemilerin isimlerine ve çeşitlerine yer verilmemiştir. Aynı şekilde Müslümanların donanmasında bulunan gemi çeşitlerine de yer verilmemiştir.[96] Bu bize İslâm fetihleriyle başlayan denizcilik hareketlerine Müslüman tarihçilerin mesafeli durmalarını hatırlatmaktadır. Siyasî olarak neredeyse tüm faaliyetleri nakleden kaynaklara baktığımız zaman denizcilikle ilgili savaşlarda ve fetihlerde detaylara girmedikleri dikkat çekmektedir. Bu tutum ve davranış sonraki asırlarda da değişmeden devam etmiştir.

Frenklerin, uzun süren mücadelelerin ardından Mısır topraklarından çekilmesiyle Memlük Sultanı Baybars (659-676/1260-1277), Fâtımî ve Eyyûbî devletlerinde olduğu gibi, Mısır'ın sahil kentlerinin donanma olmaksızın korunmasının mümkün olmadığını idrak eden önemli bir devlet yöneticisi olarak öne çıkmıştır. Bu doğrultuda, Dimyat ve İskenderiye tersanelerinde birçok şînî türü savaş gemisinin inşa edilmesini sağlamış ve bu sürecin takibini doğrudan kendisi gerçekleştirmiştir. Söz konusu tersanelerde öncelikli olarak, içerisinde harrâka, müsettah ve tarîde türü gemilerin bulunduğu 40 parçadan oluşan bir filonun inşasını tamamlamıştır. Ardından, 669/1270 yılında Kıbrıs Adası'nın fethini gerçekleştirmek amacıyla bir donanma filosunu Ada'ya sevk etmiştir.[97]

Klasik siyasî tarih kitaplarında genel anlamda gemi çeşitlerine yer verilmese de Arap şiirinde gemilerin isimlerine yer verilmiştir. Ancak burada akla şu sorular gelmektedir. Şairler isimlerini zikrettikleri gemiler hakkında ne kadar bilgiye sahipti ve zikrettiği gemiyi görmüş müydü? Ya da gören birinden işiterek mi şiirine konu edinmişti? Şiirlere bakıldığında gemi detaylarının verilmemesi akla bu soruları getirmektedir. Çünkü erken dönem İslâm kaynakları bize bu gemilerin boyutları ve işlevleri hakkında detaylı bilgi vermemektedir. Aslında Kur'an[98] ve Arap

[93] 'Abdülalîm, *el-Milâha ve 'ulûmu'l-bihâr*, 95.

[94] Bebel, *Hz. Muhammed ve Arap İslâm Kültürü*, 141 ve 147.

[95] Nâsırî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 2/143.

[96] Nâsırî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 3/137-138.

[97] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 15/428; Şeyyâl, *Mücmelü Târîhu Dimyât*, 42.

[98] *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006). El-Bakara, 2/164; el-'Ârâf, 7/64; el-Hûd, 11/37-38; en-Nahl, 16/14; el-Hac, 22/65; el-Mü'minûn, 23/27-28.

şiiri o dönemde denizcilik zanaatının varlığına şahitlik etmektedir.[99] Ancak bunların yüzyıllar öncesinden de var olduğunu tahmin etmek mümkündür. Fakat her şeye rağmen şiirde geçmesi dahi bazı gemilerin o tarihlerde bilindiği, işitildiği ve görüldüğü anlamına gelmektedir.

Sonuç

Cahiliye Dönemi'nde denizcilik zanaatı hakkında bilgi ve tecrübeye sahip olmayan Hicaz Arapları İslâm fetihlerinden sonra tanıştıkları denizci milletlerden bu zanaatı öğrenmiş ve zamanla denizciliğin kendileri için bir zaruret olduğunu keşfetmiştir. Denizcilik anlamında gayri Arap unsurlarla temas Müslümanlar adına önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu sayede Müslümanlar Mısır ve Suriye'de yaşayan ve denizcilik konusunda oldukça deneyime sahip olan Rum ve Kıbt halkıyla tanışmıştır. Araştırmada bu tanışmanın denizcilik konusunda deneyime sahip olmayan Müslümanlar ile tecrübe sahibi olan halkları birbirine yakınlaştırdığı, Müslüman Arapların denizcilik konusundaki bilgilerini bu insanlar sayesinde çabucak artırdığı tespit edilmiştir. Bu gayret ve çaba Müslümanların bilgi ve tecrübelerini bir yandan artırmış, diğer yandan kendilerini geliştirmelerini sağlamış, böylece yeni inşa ettikleri gemileri kendi kültür formlarına göre şekillendirdikleri görülmüştür. Müslüman denizciler böylece gemileri yeni formlara göre şekillendirmekle kalmamış, bu gemileri yeni adlarla isimlendirmişlerdir. İslâm'ın ilk asrındaki deniz fetihlerinde kullanılan şînî, tarîde ve harrâka gibi gemilere Emevîlerden sonra teknolojinin gelişmesiyle birlikte hacim itibariyle daha küçük ancak daha süratli gemiler inşa edilmiş, donanmada bulunan gemiler arasına berkûs, sümbûk ile müsettah gibi yeni gemilerin ilave edildiği görülmüştür.

Bu çalışmada Orta Çağ'da Akdeniz Havzası'nda büyük öneme sahip olan ve İslâm'ın ilk dönemlerinde İstanbul fetihlerinde de kullanıldığı bildirilen müsettah isimli geminin, İslâm devletlerine ait donanmaların önemli bir parçası olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca Suriye ve Mısır tersanelerinde inşa edilen bu gemilerin hem Müslümanlar hem de Frenkler tarafından kullanıldığı görülmüştür. Elde edilen veriler ışığında Selâhaddin'in Mısır'ı fethinin ardından Frenklerin Akdeniz'deki askeri operasyonları, bu gemilerin stratejik önemini ortaya koymuş, müsettah ve benzeri gemilerin Orta Çağ'da gerek Müslümanların gerek Avrupalı devletlerin donanmalarının vazgeçilmez parçaları olduğu kanaatine ulaşılmıştır. Fâtımîler, Eyyûbîler ve Memlükler dönemlerinde sayıları 500 ile 1000 arasında olan donanma parçalarının arasında mutlaka 10 veya 20 adet müsettah bulunması, bu gemilerin vazgeçilmez olduğu düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Belki de harp meydanlarındaki savaş kabiliyetlerinden ziyade büyüklükleri sebebiyle savaşlarda lojistik maksatlı nakliyede kullanılması onları vazgeçilmez kılmıştır. Hatta Süleyman b. Abdülmelik (96-98/715-717) zamanında 3. İstanbul kuşatmasında da bu amaçla kullanıldığı ifade edilmiştir.

Müsettah isimli gemilerin yapısal olarak büyük olması, hareket gerektiren deniz savaş alanlarında bu gemileri belki de hantal bırakmıştır. Diğer gemilerle kıyaslandığı zaman sayıları 500 ile 1000 arasında değişen donanma parçaları arasında 10 ya da 20 tane bulunmasının sebebinin bu hantallıktan kaynaklandığı daha net bir şekilde anlaşılmaktadır. Ancak savaş meydanlarında dezavantaj olan büyüklük meselesi kuşatma savaşlarında gerek asker gerek savaş

[99] Dionisius A. Agius, *Classic Ships of Islam From Mesopotamia to the Indian Ocean* (Leiden-Boston: Brill, 2008), 279.

araç gereci anlamına gelen levazım taşınması noktasında envanterinde bulunduğu deniz kuvvetlerine büyük bir avantaj sağlamıştır.

Müsettah isimli gemilerin, Akdeniz Havzası'nda yaşamış İslâm devletlerinin donanmasının temel unsurlarından biri olması ve Haçlı Seferleri esnasında önemli roller üstlenmesi, İslâm dünyasının denizcilikteki gücünü ortaya koymuştur. Selâhaddin'in donanmasını güçlendirme çabaları ve "Dîvân-ı Ustûl" gibi bir divanın ayrıca kurulması, denizcilik faaliyetlerine verilen önemi ortaya koymaktadır. Müslümanların Avrupa milletlerinden gelen saldırılar karşısında zaman zaman vergi ödemeyi kabul etmeleri, denizcilikteki stratejik hamlelerin önemini artırmış bu yüzden gemi inşa alanına güçlü yatırımları zorunlu kılmıştır. Hatta Müslüman devletlerin kıyı şeridine zaman zaman yapılan ani haçlı baskınları, bu yatırımların hayati önem taşıdığını ortaya koymuştur.

Bu Araştırmada Orta Çağ'da Akdeniz Havzası'nda denizcilik faaliyetleri bağlamında Müslüman donanmalarında kullanılan müsettah isimli geminin, tarihsel, ekonomik ve askerî anlamda önemi vurgulanmaya çalışılmıştır. Bu çalışmanın, denizcilik faaliyetlerinin İslâm dünyasındaki etkilerini ve bu faaliyetlerin bölgedeki devletlerin güç dengelerine olan katkılarını anlamak için değerli bir kaynak olması beklenirken bir yandan da alanda araştırılmayı bekleyen diğer gemiler için örnek teşkil etmesi temenni edilmektedir.

Kaynakça | References

'Abbâde, 'Abdülfettâh. *Kitâbü Süfûni'l-üsdûli'l-İslâmiyyi ve envâ'ıhâ ve ma'addâtihâ*. Mısır: Matbaatü'l-Hilâl, 1913.

'Abdülalîm, Enver. *el-Milâha ve 'ulûmu'l-bihâr 'ınde'l-'Arab*. Kuveyt: 'Âlemü'l-Ma'rife, 1979.

'Adevî, İbrâhîm Ahmed. *el-Ümeviyyûn ve'l-Bizantiyyûn, el-bahru'l-ebyedu'l-mütevessıt buhayratü'l-İslâmiyye*. Kâhire: Mektebetü'l-Anclo el-Mısrıyye, 1953.

Agius, Dionisius A. *Classic Ships of Islam From Mesopotamia to the Indian Ocean*. Leiden-Boston: Brill, 2008.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2006.

'Aselî, Bessâm. *Fennü'l-harbi'l-İslâm fî 'uhûdi'l-Hulefâi'r-Râşidîn ve'l-Ümeviyyîn 'ameliyyâtü cebehâti'ş-şimâliyye ve'ş-şarkıyye ve'l-bahriyye*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1988.

Bebel, August. *Hz. Muhammed ve Arap İslâm Kültürü*. çev. Sıddık Çelik-Hasan Erdem. İstanbul: Arya Yayıncılık, 2011.

Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-büldân*. thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ'. Beyrût: Müessesetü'l-Maârif, 1987.

Berakât, Vefîk. *Fennü'l-harbi'l-bahriyye fi't-târîhi'l 'Arabiyyi'l-İslâm*. b.y: Matbaatü Câmiati Haleb, 1995.

Bostan, İdris. "Malta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/539-542. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Cevâd Ali. *el-Mufassal fî Târîhı'l-'Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdâd: Câmiatü Bağdâd, 2. Basım, 1993.

Çavuşoğlu, Mustafa. *Hz. Peygamber Dönemi'nden Emevîlerin Yıkılışına Kadar Denizcilik*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.

Çiftci, Mehmet. *Endülüs Emevî Devletinde Donanma (711-1031)*. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Dozy, Reinhart. *Supplement Aux Dıctıonnaires Arabes*. 2 Cilt. Leide-Parıs: EJ Brill-Lıbraırıe Orıentale Et Amerıcaıne Maısonneuve Freres, 2. Basım, 1927.

Ebû Halîl, Şevkî. *Fethu Sıkılliye bi kıyâdeti'l fakîhi'l mücâhid Esed b. Furât*. Dımaşk-Beyrût: Dâru'l Fikr-Dâru'l Fikri'l Muâsır, 2. Basım, 1998.

Ebû Şâme, Şihâbuddîn el-Makdisî Ebû Muhammed Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. 2 Cilt. Kâhire: Matbaatü Vâdi'n-Nîl, 1871.

Eco, Umberto (ed.). *Ortaçağ -Barbarlar, Hıristiyanlar, Müslümanlar-*. çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2. Basım, 2014.

Emyelî, Hasan. *el-Cihâdü'l-bahriyye fî mesabbi Ebî Rakrâk*. el-Muhammediyye: Dâru Ebî Rakrâk, 2006.

Erbaş, Furkan. "Mağrib Dönemi Fâtımîler'de Denizcilik/Donanma (297-362/909-973)". *Düzce İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 276-304. https://doi.org/10.61272/duid.1548079

Erol, Burak Gani. *Memlük Deniz Kuvvetleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Fahmy, Aly Mohamed. *Muslim Naval Organisation in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth A.D.* Cairo: National Publication-Printing House, 2. Basım, 1966.

Hamevî, Muhammed Yâsîn. *Târîhu ustûli'l-'Arabî*. Dımaşk: y.y, 1945.

Himyerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî. *er-Ravzü'l-mi'târ fî haberi'l-aktâr*. thk. İhsân Abbâs. Beyrût: Müessesetü Nâsır li's-Sekâfe, 1980.

Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.

Işıltan, Fikret. "Sicilya". *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 10/589-596. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1966.

İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî el-Ahbârî. *Kitâbü'l-Fütûh*. thk. Ali Şîrî. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Edvâ, ts.

İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî. *el-Beyânü'l-muğrib fî ahbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. thk. Levi Provençal - C. S. Colin. 2 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru's-Sekâfe, 3. Basım, 1983.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdülkâdir el-Arnâût - Beşâr 'Ivâd. 20 Cilt. Beyrût: Dâr-u İbn Kesîr, Özel Baskı., 2015.

İbn Memmâtî, Es'ad. *Kitâbü Kavânînid'd-devâvîn*. thk. Azîz Süryâl Atıyye. Kâhire: Mektebetü Medbûlî, 1991.

İbn Rüste, Ebû Alî Ahmed b. Ömer. *el-Aʿlâku'n-nefise*. ed. Michael Jan De Goeje. Leyden: Matbaatü Brill, 1892.

İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 16 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1992.

İbn Vâsıl, Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim. *Müferricü'l-kurûb fî ahbâri benî Eyyûb*. thk. Cemâlüddîn Şeyyâl. 5 Cilt. Kâhire: y.y., 1953.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. 18 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Ebî Abdilkerîm b. Abdilvâhıd eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. 10 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2012.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed. *Kitâbü Subhu'l-aʿşâ*. 14 Cilt. Kâhire: Dâru'l Kütübi'l-Hudeyviye, 1914.

Kapanşahin, Muhittin. "Ağlebîler". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti -7- Abbâsîler Döneminde Kurulan Devletler*. 7/21-75. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.

Karakuş, Nadir. "Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Amirali: Hüsameddin Lü'lü". *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 5/1 (Temmuz 2022), 62-80. https://doi.org/10.54122/umde.1117252

Kâşif, Seyyide İsmâîl. *Mısr fî asri'l-İhşîdiyyîn*. Kâhire: Matbaatü Câmiati Fuâd el-Evvel, 1950.

Kürd Ali, Muhammed b. Abdürrezzâk b. Muhammed. *Hıtatü'ş-Şâm*. 6 Cilt. Dımeşk: Mektebetü'n-Nûriye, 2. Basım, 1983.

Laiou, Angeliki E.-Morrisson, Cecile. *Bizans Ekonomisi*. çev. Bahattin Bayram. İstanbul: Runik Kitap, 2020.

Leroux, J. Gabriel. *İlk Akdeniz Medeniyetleri*. çev. Cevdet Perin-Mithat Perin. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1944.

Mâcid, 'Abdülmün'ım. *Nazmü'l-Fâtımiyyîn ve rusûmihim fî Mısr*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Anclo el-Mısrıyye, 3. Basım, 1955.

Mâhir, Suâd. *el-Bahriyye fî Mısri'l-İslâmiyye ve âsâruha'l-bâkıyye*. b.y: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1967.

Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *Kitâbü'l-Mevâʿiz ve'l-iʿtibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*. thk. Halîl Mansûr. 4 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l Kütübi'l-'Ilmiyye, 1998.

Muhsin, Muhammed Hüseyin. *Ceyşü'l-Eyyûbî fî ahdi Salâhıddîn*. Erbîl: Dâru Ârâs, 2002.

Nâsırî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid. *Kitâbü'l-İstiksâ li ahbâri düveli'l-Mağribi'l-aksâ ed-devletâni Murâbitıyye ve'l-Müvahhidiyye*. çev. Cafer en-Nâsırî - Muhammed en-Nâsırî. 9 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütüb-Dâru'l-Beydâ, 1997.

Nuhaylî, Dervîş. *es-Süfûnü'l-İslâmiyye alâ hurûfi'l-mu'cem*. İskenderiye: Dâru'l-Kütüb, 1974.

Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. thk. Ali Muhammed Hâşim - Abdülmecîd Terhûnî. 33 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004.

Özkuyumcu, Nadir. "Tolunoğulları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/233-236. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Öztürk, Murat. *Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Öztürk, Murat. "Hz. Osmân Dönemi (23-35/644-656) Denizcilik Faaliyetleri ve Bahrî Seferler". *Hazreti Osman*. ed. Ali Aksu. 113-140. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2020.

Picard, Christophe. *Sea of The Caliphs: The Mediterranean in the Medieval Islamic World*. çev. Nicholas Elliott. London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.

Sallâbî, Ali Muhammed. *Eyyübi Devleti-Selahaddin Eyyübi ve Kudüs'ün Yeniden Fethi*. çev. Şerafettin Şenaslan. İstanbul: Ravza Yayınları, 2010.

Şeyyâl, Cemâlüddîn. *Mücmelü Târîhu Dimyât*. İskenderiye: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2000.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1967.

Tâlibî, Muhammed. *ed-Devletü'l-Ağlebiyye 184-296/800-909*. thk. Hammâd es-Sâhilî. Beyrût: Dâru'l-Garbü'l-İslâm, 2. Basım, 1995.

Utku, Nihal Şahin. *Kızıldeniz: Çöl, Gemi ve Tacir*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Muʿcemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1977.

Zeydân, Corcî. *İslâm Uygarlığı Tarihi*. çev. Nejdet Gök. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2012.

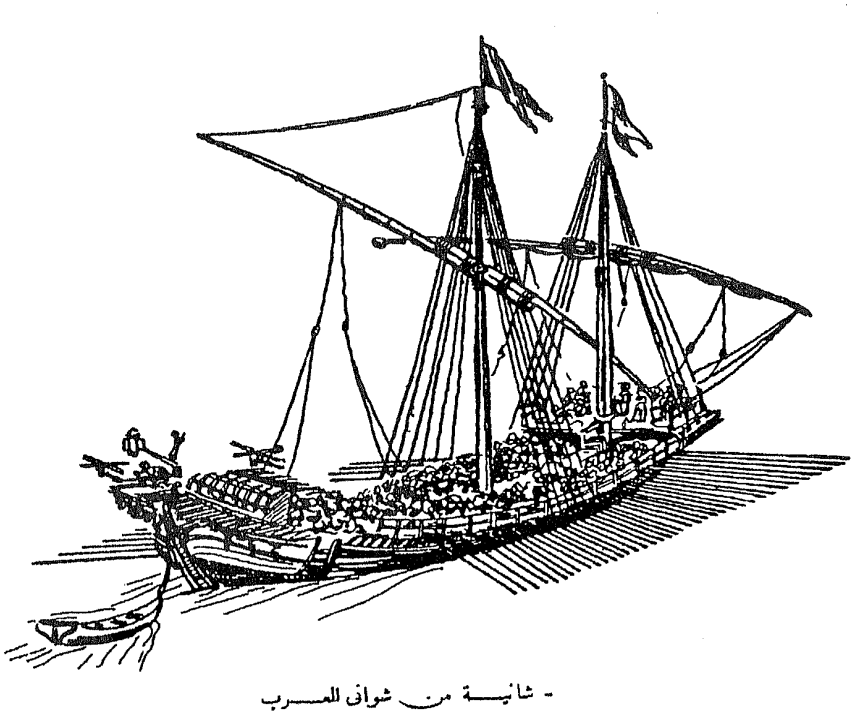
Zeyyât, Habîb. *el-Varâka ve sınâʿatü'l-kitâbe ve muʿcemü's-süfün*. ed. Gâde Yûsuf Hûrî. Beyrût: Dâru'l-Mirâ, 1992.

Ekler | Attachments

Araştırmada müsettah isimli geminin resmine veya temsili çizimine ulaşılamamıştır. Ancak kaynaklarda aralarındaki benzerliğe vurgu yapılan Şînî ve harrâka türü gemilerin "Temsili resim" örnekleri Şekil 1 ve 2'de araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

Şekil 1

Şînî Türü Temsili Gemi Resmi[100]

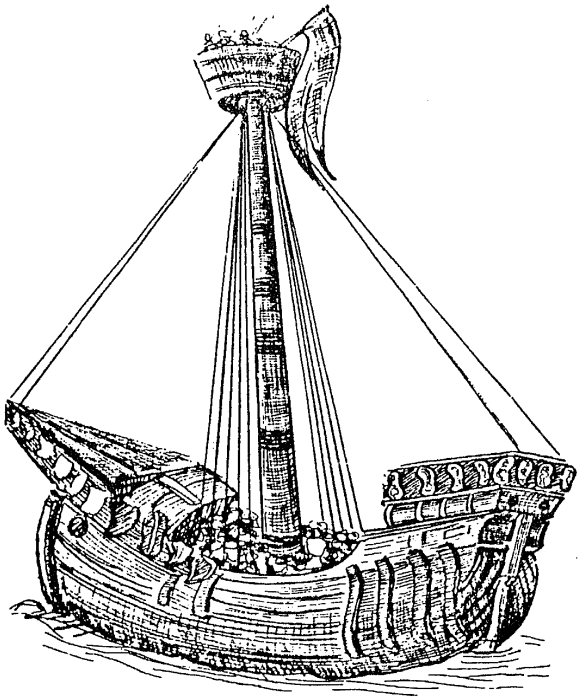


- شانيـــة من شوانى العـــرب

[100] Vefîk Berakât, *Fennü'l-harbi'l-bahriyye fi't-târîhi'l 'Arabiyyi'l-İslâm* (y.y.: Matbaatü Câmiati Haleb, 1995), 150; Muhammed Yâsîn Hamevî, *Târîhu ustûli'l-'Arabî* (Dımaşk: y.y., 1945), 33.

Şekil 2

Harrâka Türü Temsili Gemi Resmi[101]



حرّاقـــة من طرازيق العـــرب

[101] Vefîk Berakât, *Fennü'l-harbi'l-bahriyye fî't-târîhi'l 'Arabiyyi'l-İslâm* (y.y.: Matbaatü Câmiati Haleb, 1995), 152; Muhammed Yâsîn Hamevî, *Târîhu ustûli'l-'Arabî* (Dımaşk: y.y., 1945); Suâd Mâhir, *el-Bahriyye fî Mısri'l-İslâmiyye ve âsâruha'l-bâkıyye* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1967), 472.

Şekil 3

Müsettah Türü Temsili Gemi Resmi[102]



Araştırmada Microsoft 365 Copilot isimli yapay zekâ uygulamasından faydalanılmış, uygulama ile sadece araştırmaya konu "müsettah" isimli geminin özelliklerine ve tanımlamasına uygun bir müsettah gemisi resmi çizimi hazırlanmış ve araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

[102] Microsoft 365 Copilot 25.05.2025-11:24

Klasik Arap Şiirinde Serap Motifi

Muhammed Faruk Çakır
0000-0002-7831-5075 | faruk.cakir@medeniyet.edu.tr
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
ROR ID: 05j1qpr59

Öz

Herhangi bir dile ait edebî mirasın oluşumunda, o dili konuşan toplumları çevreleyen muhitin coğrafi ve iklimsel koşullarının belirleyici bir rol oynadığı bedihi bir hakikattir. İlmî çevrelerce de dillendirilen bu gerçeklik Arap şiirinde de net bir biçimde gözlemlenir. Özellikle Arap yarımadasının orta kısımlarına hâkim olan çöl koşullarının doğal bir neticesi olarak deve, at, su kuyuları, bulut ve yağmur özlemi, göçebelik gibi pek çok unsur Arap kasidesinde sıklıkla işlenen temalar arasında yerini almıştır. Çöle ait bu nevi karakteristiklerin Arap şiirindeki tezahürlerinin bedevilikten hadariliğe geçişte de sürdüğü dikkat çekmektedir. Nitekim yeni dönemde de çöl yaşamına atıfta bulunmak şairlerin vazgeçemediği bir uygulama olmuş; çöl hayatını hiç tecrübe etmemiş bir Arap şairi bile tevarüs ettiği lügavi ve edebi müktesebat saikiyle çöle ait tasvirlerde bulunma gereği duymuştur. Bu bağlamda Arap şiirinin teşekkül ve olgunlaşma dönemlerinde sıklıkla değerlendirilen sahra motiflerinden birisi de seraptır. Çöl ikliminin gizemli bir olgusu olan serap, algıyla gerçeklik arasındaki sınırı bulanıklaştıran yanıltıcı doğasıyla farklı bağlamlarda kullanılmaya uygun bir teşbih unsuru olarak görülmüş; böylece Arap şiirinde zengin bir metaforik çerçevede ele alınmıştır. Mesela gazel türünde sıklıkla sevgili ile ilişkilendirilmiş; âşığı oyalayan, ona vaatlerde bulunup bir türlü yerine getirmeyen, umut verdikten sonra hiçbir şey olmamış gibi çekip giden ve dolayısıyla ulaşılması asla mümkün olmayan maşukun bizzat kendisi yahut verdiği sözler seraba benzetilmiştir. Âşığın, hülyaları ile neticede karşılaştığı acı gerçeklik arasındaki derin uçurumu etkili bir şekilde tasvir etmek isteyen Arap şairlerinin bu fenomene başvurmuş olmaları son derece tabiî bir sanatsal yönelimdir. Çöl ikliminin Arap şiirine armağan ettiği bu etkili imge züht edebiyatı bağlamında da sıklıkla karşımıza çıkar. Zâhidâne beyitler söyleyen şairlerin insanın hayat serüveninde içine düştüğü yanılsama hali, hakikati bulmadaki acizliği, dünya hayatının geçiciliği ve aldatıcılığı sık sık serap teşbihleri üzerinden dile getirilir. Öte yandan sosyal ilişkiler konusunda ciddi bir müktesebat sunan hikemi şiir geleneğinde de bu motife çokça atıf yapıldığı görülür. Bu geleneğin şiir erbabı, bir şahsı, karakteri ya da toplumun belli bir kesimini eleştirirken serabın güçlü sembolizmine başvurur. Onlar iki yüzlülük, hilekârlık, sözünde durmama gibi gayri ahlaki ve samimiyetsiz davranışları serap gibi yanıltıcı ve aldatıcı olarak görmüş, bundan dolayı özüyle sözü bir olmayan kişileri hicvederken serap benzetmesinin metaforik gücünden yararlanmışlardır. Bu çalışmada serap motifinin Cahiliyeden başlayıp modern dönem öncesine kadar uzanan geniş bir zaman aralığındaki kullanımı kapsamlı bir taramayla tespit edilen üç ana tema çerçevesinde incelenmektedir. Öte yandan, söz konusu motifin en yoğun biçimde Abbâsî dönemi şairleri tarafından kullanıldığı görülmüştür. Bu durum, söz konusu devirdeki sanatsal yükselişin serap gibi mazmun ve motiflere de yansımasının tabiî bir neticesi olarak okunabilir. Şunu da ifade etmek gerekir ki serap motifinin teşbih ve istiare sanatlarında vazgeçilmez bir öğe hâline gelmesi, zamanla bir klişeleşme problemini de beraberinde getirmiştir. Bu noktadan hareketle betimleyici bir yöntemin kullanılıp edebi analizlerin yapıldığı bu makalede Arap şiir tarihinin farklı dönemlerinden seçilen şairlerin serap tasvir ve teşbihlerinde ne denli özgün olabildikleri meselesi de eleştirel bir bakış açısıyla ele alınıp değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagatı, Cahiliye, Abbâsî, Arap Şiiri, Çöl, Serap

Atıf Bilgisi

Çakır, Muhammed Faruk. "Klasik Arap Şiirinde Serap Motifi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 947-964. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1669602

Geliş Tarihi	08.04.2025
Kabul Tarihi	12.07.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

Mirage Motif in Classical Arabic Poetry

Muhammed Faruk Çakır
0000-0002-7831-5075 | faruk.cakir@medeniyet.edu.tr
İstanbul Medeniyet University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, İstanbul, Türkiye
ROR ID: 05j1qpr59

Abstract

The formation of a language's literary heritage is significantly influenced by the geographical and climatic conditions surrounding its speaking communities. This reality, frequently acknowledged by academic circles, finds a particularly strong resonance in Arabic poetry. As a natural consequence of the desert climate dominating the central regions of the Arabian Peninsula, elements such as camels, horses, nomadism, water wells, and the longing for clouds and rain have become recurring themes in the Arabic qasida. Remarkably, the manifestations of these desert characteristics in Arabic poetry persisted even during the transitional period from Bedouin life to urban civilization. Referring to desert life became a poetic tradition that Arab poets could not abandon; even those who had never experienced life in the desert felt compelled to depict it, influenced by the linguistic and literary legacy they had inherited. In this context, one of the desert motifs that played a significant role in the formative and developmental periods of Arabic poetry is the mirage. As an enigmatic phenomenon of the desert, the mirage—with its elusive and deceptive nature that blurs the line between perception and reality—has served as a versatile element of simile, and thus, has been elaborated within a rich metaphorical framework in Arabic poetry. For example, in the genre of ghazal, the mirage is frequently associated with the beloved—portrayed as a figure who distracts the lover, makes promises that are never fulfilled, vanishes without explanation after offering hope, and ultimately remains forever unattainable. The poets' frequent recourse to this phenomenon when seeking to portray the chasm between a lover's dreams and the painful reality is a natural artistic inclination. This evocative image, gifted to Arabic poetry by the desert climate, also appears frequently in the context of zuhd (ascetic) literature. Poets composing ascetic verses often employ the mirage as a metaphor to express human delusion, the inability to grasp truth, and the ephemeral and deceptive nature of worldly life. Moreover, the motif is widely referenced within the tradition of hikma (didactic) poetry, which provides a rich repository of reflections on social relations. Poets of this tradition draw upon the powerful symbolism of the mirage to critique individuals, characters, or segments of society. Behaviors such as hypocrisy, deceit, and unreliability are viewed as deceptive as a mirage, and poets have used this metaphor to satirize those whose words and deeds are not aligned. This study examines the use of the mirage motif across a wide temporal spectrum, beginning in the pre-Islamic period and extending to the pre-modern era, within the framework of three major themes identified through comprehensive textual analysis. Notably, it has been observed that the motif is employed most extensively by poets of the Abbasid period. This can be interpreted as a natural outcome of the artistic flourishing of the era, which also influenced the use of established motifs like the mirage. It should also be noted that the motif's integration into the arts of simile and metaphor eventually led to a degree of cliché. Accordingly, this article, employing a descriptive method and literary analysis, critically evaluates the originality of mirage depictions and similes in the works of poets selected from different periods of Arabic literary history.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Jahiliyya, Abbasid, Arabic Poetry, Desert, Mirage

Citation:

Çakır, Muhammed Faruk. "Mirage Motif in Classical Arabic Poetry". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 947-964. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1669602

Date of Submission	04.08.2025
Date of Acceptance	07.12.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Yaratıcının zati sıfatlarından bahsedildiğinde, her şeyden önce O'nun mekân ve zamandan münezzeh aşkın bir varlık olduğu vurgulanır. İnsan ise bir mekân ve zamanda varlık göstermek zorundadır. Bundan dolayıdır ki belirli mekân şartları içerisinde hayata gözlerini açan insanoğlunun dil yetisi de çevresini kuşatan coğrafi nitelik ve faktörlerle şekillenir. Sözgelimi; dört tarafı sularla çevirili, geçim kaynağı balıkçılık olan yemyeşil bir bölgenin dil yapısı ve söz varlığı; çöl, dağ veya kuraklıkla nitelenen bir coğrafyanın lügavi özelliklerinden elbette farklılık gösterecektir. Bu açıdan dil, insanların yaşadığı coğrafi ortamın özelliklerinden etkilenir ve o dilin edebiyatı da doğal olarak bu etkiden payını alır.[1] Buradan hareketle örneğin, otuz kadar göle, uzun sahillere ve dik dağlara sahip bir İskandinav ülkesi olan İsveç'te doğup büyüyen bir şairin, hayatın ızdırabını betimlerken suskun dağlar, soğuk hava ve göl balığı kokusundan bahsetmesi[2] gayet olağandır. Arapların tarih boyu medar-ı iftiharları olan şiir yeteneği de söz konusu coğrafya-edebiyat etkileşimi bağlamında şekillenmiş görünmektedir. Uçsuz bucaksız sahralarla kuşatılmış bir muhitte hayat süren Arap şairleri ister gazel olsun ister mersiye, herhangi bir tema ekseninde bir kaside inşat etmek istedikleri vakit, teşbih ve istiarelerinde çöle ait nesne, olay ve olguları sıklıkla kullanmışlardır. Bu açıdan Arap literatüründen bahsedildiğinde, örneğin çöl yaşamının vazgeçilmezi olan deve unsurunun göz ardı edilmesi düşünülemez.[3]

Çöl ve çöle dair öğeler Arap şiirinde son derece yaygın olduğu için Arap edebiyatı araştırmacıları bu öğelerle yakından ilgilenmişlerdir. Sözgelimi pek çok akademik çalışma çölün Arap edebiyatına yansıyan figürlerini ele almıştır. Cahiliye şiirinde çöl,[4] Arap Sahrasının şiir ve kültürdeki izlerinin antropolojik okuması[5] vb. onlarca tez, makale ve bilimsel kitap çalışması kaleme alınmıştır. Çöl ve Arap edebiyatı ilişkisi gibi genel konuların yanında Arap dünyasında çöle ait figürler, eser ve müellif ölçeğinde çok sayıda akademik yayının başlığını teşkil etmiştir. Emevî şairi Zürrumme'den (öl. 117/735),[6] çağdaş roman yazarlarından Libyalı İbrâhîm el-Kûnî'ye (d. 1948)[7] kadar pek çok şair ve roman yazarının eserleri çöl ve çöle ait unsurlar açısından incelenmeye değer görülmüştür.

Çöl söz konusu olduğunda şüphesiz ilk akla gelen unsurlardan birisi de seraptır. Işığın kırılması sonucu gözlenen optik bir yanılsama olan serabın[8] yanıltıcı hali erken dönemlerden itibaren Arap şairleri tarafından fark edilmiş ve bu bağlamda teşbihlere tam yerinde bir edebi

[1] Coğrafya edebiyat ilişkisi hakkında ayrıntı için bk. Barış Taş, "Coğrafya Penceresinden Dil ve Edebiyat", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (31 Aralık 2021), 91-101.

[2] Lütfi Özkök - Yüksel Peker, *1945 Sonrası İsveç Şiiri Antolojisi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996). 43. İşaret edilen şiir İsveçli şair Werner Aspenström'e (1918-1997) aittir.

[3] Mehmet Sıddık Özalp, *Arap Dilinde Deve Literatürü* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022).

[4] Muhammed Sıddîk Hasen Abdulvehhâb, *es-Sahrâu fi'ş-şi'ri'l-Câhilî* (Sudan: Ummu Dermân Üniversitesi, Arap Dili Araştırmaları Fakültesi, Edebiyat ve Sanat Araştırmaları Bölümü, 2008).

[5] Sa'd el-'Abdillâh es-Sûyân, *es-Sahrâu'l-'Arabiyye Sekâfetuhâ ve şi'ruhâ* (Beyrut: eş-Şebeketu'l-'Arabiyye li'l-Ebhâs, 2010).

[6] Tâlih Aga, *Hayâtü's-sahrâ fi şi'ri Zirrumme* (Beyrut: Beyrut Amerikan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1970).

[7] Abdulhak Mustafâvî, *el-Mihyâlu's-sahrâvî fî edebi İbrâhîm el-Kevnî* (Cezayir: Tebsî Arap Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

[8] Serap hakkında bilimsel bir araştırma için bkz. Craig F. Bohren - Eugene E. Clothiaux, *Fundamentals of Atmospheric Radiation* (Wiley-VCH, 2006), 418-425.

malzeme yapılmıştır. Serabın bir motif olarak Arap şiirinde yoğun kullanımı Arap edebiyatı araştırmacılarının dikkatini çekmiş ve bu sadette çalışmalar yapılagelmiştir. Mesela Cahiliye şiirinde serap olayının nasıl yorumlandığı meselesi makale düzeyinde bir çalışmanın konusunu teşkil etmiştir.[9] Makale seviyesinde diğer bir çalışmada ise Arabistan'ın Necd çöllerinde doğup büyüyen Zürrumme'nin şiirlerindeki serap motifi incelenmiştir.[10] Sahada yaptığımız literatür taramasında Arap şiirinde serap motifi gibi genel bir çalışmanın bulunmadığı dikkatimizi çekmiştir. Bu açığı kapatıp konu hakkında genel bir çerçeve sunmayı amaçlayan bu çalışmada, Arap şairlerinin Cahiliyeden modern dönemin başlarına kadar serap motifini farklı amaçlarla kullanmış olabileceği varsayımıyla hareket edilmiştir. Yapılan taramalar, özellikle çok sayıda gazel şairinin sevgiliye yönelik sitemlerini ifade ederken bu motife başvurduklarını göstermektedir. Bu çerçevede, makalenin ilk başlığı sevgili-serap benzetmelerine ayrılmıştır. Aynı şekilde züht ve hikmet şairlerinin dünya hayatının faniliği ve insanın aldanışına dair düşüncelerini ifade etmek için serap motifine sıkça atıf yaptıkları tespit edilmiş, dolayısıyla bu tema için de bir başlık açılmıştır. Serap imgesinin toplum eleştirisi bağlamında da önemli bir yoğunluk arz ettiği görülmüş ve makalenin son başlığı altında ise motifin bu yönde kullanımı ele alınmıştır. Kapsamlı bir literatür taraması üzerine kurulan bu çalışmada betimleyici bir yöntem takip edilmiş; ayrıca seçilen beyitler üzerinde edebi analiz ve kritikler yapılmıştır. Beyitlerin Türkçeye aktarımında esas olarak kaynak metin odaklı bir çeviri yöntemi benimsenmiş; ancak zaman zaman metnin anlaşılırlığını artırmak ve estetik kaygıları gözetmek amacıyla, hedef dilin ifade imkânlarından da yararlanılmıştır.

1. Serap ve Ulaşılamayan Sevgili

Arap, Türk ve Fars gibi doğu edebiyatlarında gazel türünün önemli bir yekûnu uzrî (platonik) aşk damgası taşır.[11] Çizilen genel portreye göre sevgili; vaat edip sözünde durmayan, ümit verip yüz çeviren, âşığına her türlü cevr u cefayı reva gören ve ulaşılamayan bir karaktere sahiptir. Bu bağlamda bilhassa Arap şiirinde maşukun âşığını oyalayıp kandırması, umut verip sırt dönmesi anlatılırken sıklıkla serap motifinden yararlanılmıştır. Esasında ilhamını yaşadığı çöl ikliminden alan Arap şairi için umut ile hakikat arasındaki bu derin uçurumu en iyi ve etkili tasvir edecek araç da seraptır. Şiir antolojileri, sevgilinin vaatlerine kanıp yüz üstü terk edilen âşıkların sızlanmalarıyla doludur. Âşığı aldatıp duygu dünyasını tarumar eden bu yalancı vaatlerin seraba teşbih edildiği güzel örneklerden birini Abbâsîler devrinin kudretli şairi Buhturî (öl. 284/897)'ye ait aşağıdaki dizelerde görmek mümkündür mesela:

إِنَّما يَستَميحُ نائِلَكِ الصَّبُّ وَيَشْكُو الهَوَى إِلَيكِ العَميدُ
غَرَّهُ وَعْدُكِ السَرابُ وَعادَى بَينَ جَفنَيْهِ قَلْبُكِ الجُلمودُ

Lütfunu diler âşık, sevdandan dert yanar meftun
Aldattı onu serap vaatlerin, uykularını kaçırdı taşlaşmış kalbin[12]

[9] Abdusâlim Halîl, "es-Serâbu fi'ş-şi'ri'l-Câhilî: Dirâse fî teşkîli'z-zâhira ve te'vîlihâ şi'riyyen", *Mu'te li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât* 18/2 (2003), 11-32.

[10] Hâlid Zağrît, "es-Serâbu fî şi'ri Zirrumme", *Mecelletu Câmi'ati Hama* 1/3 (2018).

[11] Detaylı bilgi için bkz. İsmail Durmuş, "Uzrî Aşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

[12] Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd el-Buhturî, *Dîvânu'l-Buhturî*, thk. Abdurrahman Efendi el-Berkûkî (Kahire: Matba´a Hindiyye bi'l-Musekî bi-Mısr, 1911), 1/137.

Aynı dönemin büyük şairlerinden Ebû Nüvâs (öl. 198/813 [?]) sevgilisinin vefasızlığına sitem ederken vaatlerini seraba benzetir. Şairin kullandığı dil akıcı olsa da sanatsal açıdan bu sadette söylenen beyitlerin ortalamasını aşamamıştır:

فَـأَنجِزي لِـيَ وَعْـدِي وَأَقْصِـرِي مِـنْ وَعِيدِي
فَقَد وَعَـدتِ مَـوَاعِي دَ كَـالسَّـرابِ بِـبيدِ

Verdiğin vadi tut, azalt tehditlerini
Sözler verdin ama çöldeki serap gibi[13]

İster sevgilinin vaadiyle olsun ister kendi vehmiyle, âşık içinde daima sevgilisine ulaşma arzusu taşır. Gönül dünyasında vuslata dair besleyip büyüttüğü bu ümit kuvvetli bir darbe aldığında nasıl bir hülyaya kapıldığını idrak eder ve içine düştüğü yanılgıyı serap ile betimler. Mesela platonik âşk şairi Küseyyir ʻAzze (öl. 105/723) böyle bir yanılsamayla yaşadığı sukutuhayali şöyle anlatır:

وَلَمْ أَدْرِ أَنَّ الوَصْلَ مِنْكِ خِلابَةٌ كَجَارِي سَرابٍ رَقْرَقَتْهُ الصَّحَاصِحُ

Bilemedim, sana ermek yanılgıymış meğer / Düzlüklerde beliren serap misali[14]

Gazel türüne bağımsız bir hüviyet kazandıran meşhur aşk şairi Ömer b. Ebû Rebîʻa (öl. 93/711-712) da aşkı uğrunda türlü fedakarlıklar yapmasına rağmen maşuku tarafından terk edilişini serap motifiyle anlatanlardandır:

وَعَصَيْتُ فِيكِ أَقَارِبِي فَتَقَطَّعَتْ بَـيْـنِـي وَبـيْنَهُم عُـرَى الأَسْـبَـابِ
وَتَرَكْتِنِـي لَا بِالـوِصَـالِ مُـمَـتَّعاً يَوْمـاً وَلَا أَسْـعَـفْـتِـنِـي بِـنَـوَابِ
فَـقَعَدْتُ كَالمُهْرِيقِ فَـضْلَةَ مَائِهِ فِـي حَـرِّ هَـاجِـرَةٍ لِـلَـمْـعِ سَـرَابِ
يُشْفِي بِهِ مِـنْـهُ الـصَّدَى فَـأَمَاتَ طَلَبُ السَّرَابِ وَلَاتَ حِينَ طِلَابِ

Senin için yakınlarıma başkaldırdım aramızdaki bağlar kopuverdi
Ne vuslatı tattırdın bir gün ne bir güzellik yaptın, terk ettin beni
Öğlen sıcağında bir serap gördüğü için elindeki suyu döken biri gibi kalakaldım
Kanmayı bekliyordum ama serap arzusu canımı aldı, muradıma eremedim[15]

Vuslatına talip olduğu kadının verdiği ümitler ile yaşadığı hazin son arasındaki ilişkiyi serap motifi üzerinden resmeden sanatkârlardan birisi de Harunürreşid'in saray şairi, uzrî şiirin simge ismi Abbâs b. el-Ahnef (öl. 192/808)'tir. Şöyle der şair:

كُنـتُ وَلَـم أَعرِفْكِ فـي غِبطَـةٍ بَـيـنَ جِـنـانٍ وَمـيـاهٍ عِـذابِ
أَخـرَجتِنـي مِـنهـا وَأَعقَبتِنـي مَخِيلَـةً مِـن كاذِبـاتِ السَّحَابِ
حَتّـى إِذا أَعطَشتِنِي قُلتِ لـي دونَكَ يـا ظَمـآنُ لَمـعَ السَرابِ

Cennetteydim seni tanımadan önce tatlı sular arasında
Çıkardın beni oradan saldın yalancı bulutlara

[13] el-Hasen b. Hânî' Ebû Nüvâs, *Dîvânu Ebî Nüvâs*, thk. Ahmed Abdülmecîd el-Gazâlî (Kahire: Matba´atu Mısr, 1953), 273.

[14] Ebû Sahr Küseyyir b. Abdirrahmân el-Huzâî, *Dîvânu Küseyyir ʻAzze*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1971), 184.

[15] Ebü'l-Hattâb Ömer b. Abdillâh İbn Ebî Rebîʻa, *Dîvânu ʻUmar b. Ebî Rebîʻa*, thk. Fâyiz Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʻArabî, 1996), 75.

"Ey teşne! Al sana bir serap ışıltısı" dedin, beni susuz bırakınca[16]

Güçlü umudun ardından gelen derin hayal kırıklığının serap imgesiyle sembolize edildiği bu şiirin ilk beytinde şair maşukunu tanımadan önceki hayatını cennete benzetir. Kalbini sevgilisine kaptırdıktan sonra sahte vaatlerle dolu acımasız bir dünyaya sürüklendiğini dillendiren şair, güçlü bir anlatıya sahip son beytinde serabın klişeleşmiş kullanımından uzak, sanatlı ve orijinal bir kullanımıyla duygusal aldanışını sahneler.

Emevîler şairlerinden A'şâ Hemdân'ın (öl. 83/702) umutla umutsuzluk arasında mekik dokuyan âşığı resmettiği aşağıdaki dizelerinde de sevgiliye erişememe yine serap motifiyle dillendirilir:

لا تَصُدّي بَعدَ وُدٍّ ثابِتٍ ... وَاسمَعي يا أُمَّ عِيسَى مِن كَلامي
إن تَدُومِي لِي فَوَصلِي دائِمٌ ... أَو تَهُمِّي لي بِهَجْرٍ أَو صِرامِ
أَو تَكوني مِثلَ بَرقٍ خُلَّبٍ ... خادِعٍ يَلمَعُ في عُرضِ الغَمامِ
أَو كَتَخييلِ سَرابٍ مُعرِضٍ ... بِفَلاةٍ أَو طُروقٍ في المَنامِ

Aşkımız sabit olduktan sonra gitme Ümmü İsa kulak ver sözüme
Hazırım ben devam edersen ya da bırakıp gitmek istersen
Belki yalancı şimşek olmayı dilersin bulutların ortasında çakıveren
Çölde beliren bir serap veya uykuda bir düş olmayı yeğlersin[17]

A'şâ'nın sevgilisine hitap ettiği beyitlerinde serap motifi, kullanılan üslubun sadeliğine paralel olarak klişe bir biçimde işlenmiştir. Şairin benzer ifade kalıplarını aşamayıp motife özgün bir katkı getiremediği görülmektedir.

Seyfüddevle'nin saray şairlerinden Serî er-Reffâ ise (öl. 362/973 [?]) âşığın maşuktan yana nasibini ve maşukun değişmeyen tavrını anlatırken serap motifini nispeten sanatlı bir dille kullanır:

حَجَبَت مَحَاسِنَها الخيامُ ولو بَدَتْ ... كانَ العَفافُ لها أَتَمَّ حِجابِ
وأَحَلَّها من قَلْبِ عاشِقِها الهَوَى ... مِنْ وَعْدِها المَمْطُولِ لَمْعَ سَرابِ

Güzelliklerini çadırlar gizlemiş, görünse bile saklar onu tastamam iffet elbisesi
Âşığının kalbine sadece bir serap yâr olur, maşukun hiç gerçekleşmeyecek vaatlerinden[18]

Serap, gazel türündeki şiirlerde genellikle sözü edilen bağlamlarda kullanılmış olsa da elbette bunun dışında başka temalarla da karşımıza çıkabilir. Bir örnek vermek gerekirse; devrinin büyük şairi olarak görülen[19] Ebü'l-Hasan et-Tihâmî (öl. 406/1016) serabı, sevgilinin zaman zaman açığa çıkan saklı güzelliğini betimlemede kullanır:

فَقَدْ شَفَّ مِن تَحتِ البَراقِعِ وَجْهُهَا ... كَمَا شَفَّ مِن تَحتِ الجَهامَةِ كَوكَبُ
يَبِينُ وَيخفَى فِي السَّرابِ كَأَنَّها ... سَنا دُرَّةٍ في البَحرِ تَطفُو وَتَرسبُ

[16] Ebü'l-Fazl el-'Abbâs İbnü'l-Ahnef, *Dîvânu'l-'Abbâs b. el-Ahnef*, thk. Antuvân Na'îm (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1995), 30.

[17] Ebü'l-Musabbih Abdurrahmân A'şâ Hemdân, *Dîvânu A'şâ Hemdân ve Ahbâruh*, thk. Hasan Îsâ Ebû Yâsemîn (Riyad: Dâru'l-'Ulûm, 1983), 158.

[18] Ebü'l-Hasen es-Serî b. Ahmed er-Reffâ', *Dîvânu's-Serî er-Reffâ'*, nşr. Kerem el-Bustânî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1996), 88.

[19] Şemsüddîn Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (b.y.: Müessetü'r-Risâle, 1985), 17/381.

Burkanın ardından yüzü belirdi, bulutların arasından çıkan bir yıldız gibi
Görünür ve kaybolur serapta, tıpkı deniz yüzeyine çıkıp batan bir inci tanesi[20]

2. Serap ve Dünyanın Hakikati

Arap edebiyatı tarihinin seyrine bakıldığında özellikle Abbasîler'in ilk yüzyılından itibaren farklı milletlerle kültürel etkileşimin Arap şiirinde derin izler bırakmaya başladığı görülür. Bilhassa ilmi ve kültürel inkişafın zirveye çıktığı bu dönemde Antik Yunan mirasının Beytülhikme marifetiyle Arapçaya aktarılması, bu etkinin ilk ve en güçlü aşamasını oluşturmuştur. Bunun bir tezahürü olarak bu ve takip eden dönemlerde kalem oynatan bazı şairlerde, felsefi yaklaşımların zaman zaman duygusal ifadelerin önüne geçtiği gözlemlenir. Şiirlerine hikemi ve felsefi derinlik katan şairler daha önce kullanılagelen mazmun ve motiflere farklı açılımlar getirmişlerdir. Bundan payını alan serap motifi hakikat, dünya, ruh, vb. soyut kavramların somutlaştırılmasında da yoğun bir şekilde kullanılır olmuştur. Bu anlamda serap motifinden çokça yararlanan şairlerin başında filozof şair Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî (öl. 449/1057) gelir. Şair bir beytinde şöyle der mesela:

دُنيَاكَ مِثْلُ سَرابٍ إِن ظَنَنتَ بِها ماءً فَخَدعٌ وَإِنْ عَضَبا فَتَهويلُ

Serap gibidir dünyan su sanırsan aldatır / Kılıç zannedersen de elbet korkutacaktır[21]

Şairin tespitine göre dünya hayatının kendisi zatı itibariyle insanın hakiki ihtiyaçlarını tatmin edebilecek bir keyfiyette değildir. Ona göre bir seraptan farksız olan bu âlemin maddi tarafıyla ilgilenen kişi neticede tüm çabalarının beyhude olduğunu görecek; kurduğu hayalleri gerçekleştirmiş ve arzuladığı dünyalığa erişmiş bile olsa, ruhunun ebedi arzularını bunlarla tatmin edemeyeceğini anlayacaktır. Şair bununla yetinmeyip serap-kılıç metaforu üzerinden tüm korkuların da esasında bir vehim olduğuna dikkat çeker. Şairin bu hakîmâne değerlendirmelerine göre dünya hayatı ne peşinde koşulacak kadar değerli ne de korkulacak kadar büyüktür. Her hâlükârda serap gibi asılsız ve aldatıcıdır. Benzer bir forma sahip diğer bir beytinde de yine dünyayı başka bir açıdan seraba benzetir:

دُنياكَ مُشبِهَةُ السَرابِ فَلا تَزُل بِرَزينِ حِلمِكَ موشِكاً خُدَعاتُها

Seraba benzer dünya, sakın sürçme / Yaklaşırken oyunları, sabırlı ve olgun tavrın ile[22]

Bu beytinde ise Ma'arrî dünyayı bir seraba benzetirken cilveli bir dilbere karşı takınılması gereken tavra gönderme yapar. Dünya her ne kadar ihtişamıyla kendisine meftun etmeye çalışsa da güzelliği geçici ve ona aldananların akıbeti de elem ve pişmanlık vericidir. Şaire göre bu ayartıcı güzellik karşısında yapılması gereken vakarlı ve müstağni bir tutum sergilemektir.

İslam toplumunda ekonomik refahla birlikte gelen dünyevilik ve ahlaki çözülme tezahürlerine bir tepki olarak yükselen züht eğilimi Arap şiirinde Ebü'l-'Atâhiye (öl. 210/825 [?]) ile ete kemiğe bürünmüştür. Divanını züht ve ölüm temalarıyla donatan şair, sehl-i mümteni

[20] Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed er-Rebî', *Dîvânu Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed et-Tihâmî*, thk. Muhammed b. Abdurrahmân er-Rebî' (Riyad: Mektebetu'l-Me'ârif, 1982), 79.

[21] Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî, *el-Lüzûmiyyât*, thk. Emîn Abdülazîz el-Hâncî (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1924), 2/183.

[22] el-Ma'arrî, *el-Lüzûmiyyât*, 1/162.

tarzındaki beyitleriyle dünya hayatının iç yüzünü göstermeye çalışır. Vaaz niteliğindeki beyitlerinden birinde serap motifini zarif bir deyişle kullanır:

كَأَنَّ مَحاسِنَ الدُنيا سَرابٌ وَأَيُّ يَدٍ تَناوَلتِ السَرَابا

Seraptır dünyanın güzellikleri serâpâ / Söyle hangi el dokunabilmiş ki seraba[23]

Ebü'l-'Atâhiye diğer bir şiirinde ise kalpte beliren umut ve hayalleri birer seraba benzetir:

كَم مِن مُنًى مَثُلَت لِقَلبِكَ لَم تَكُنْ إِلّا بِمَنزِلَةِ السَرابِ اللامِعِ

Türlü türlü arzu var ki kalbine doğar / Lakin parlak bir serap mesabesinde onlar[24]

Şair dünyaya ait güzelliklerin seraba benzetildiği bir önceki dizeye mukabil bu beytinde insanın iç dünyasına yönelir. Ona göre, dünyayı süsleyen maddi varlıklar nasıl ki anlık bir suretten ibaretse dünyayı algılayan hissiyat dünyası da aynı nispette geçici ve aldatıcıdır. Bu sebeple geleceğe dair plan ve programlar, hayaller ve ümitler bütünüyle kalpte belirip sönen birer serabı andırır. Benzer bir üslupla dünyanın faniliği ve aldatıcılığına karşı teyakkuz çağrısı yapan Şerîf Murtezâ (öl. 436/1044) söz konusu motife herhangi bir edebi özgünlük katmadan şöyle der:

وَلَا تَطلُبِ الدُّنيَا فَإِنَّ نَعيمَها سَرابٌ تَرَاءَى فِي البَسِيطَةِ زَائِلُ

Koşma dünya peşinde, çünkü onun nimetleri / Görünüp kaybolan bir seraptır düzlükteki[25]

Nefsin arzularının seraba teşbih edildiği aşağıdaki beyitte de sade bir deyiş vardır. Beytin sahibi Sarradurr (öl. 465/1073) söz konusu motifi kalıplaşmış biçimiyle kullanmış, sanatsal anlamda malumun ilamından öteye geçememiştir:

إِنَّمَا هَذِه الأَمَانِيُّ فِي النَف سِ سَرابٌ لا يَنقَعُ الأَظْمَاء

Şüphe yok ki nefisteki bu arzular / Bir seraptır susuzları çaresiz kılar[26]

Bilhassa züht konulu beyitlerde daha çok karşılaştığımız bu özgünlük sorunu Endülüslü şair İbn Zümrek'in (öl. 798/1395 [?]) "fani dünyaya aldanış" temalı şiirinde de karşımıza çıkar. Dizelerde sözlerin etki gücünü artıracak herhangi bir edebi çabanın olmayışı dikkat çekmektedir:

والعُمْرُ قد مَرَّ كمرّ السَّحَابِ والملتَقَى بِاللهِ عَمَّا قَرِيبُ
وأنتَ مَخْدُوعٌ بِلَمْعِ السَّرَابِ تَحْسَبُهُ مَاءً ولا تَسْرِيبُ

Bulut misali uğrayıp geçmiş ömür
Allah'a kavuşmak artık pek yakın
Sen ise serabın ışıltısına kanmışsın
Onu su sanıyorsun ama nafile[27]

[23] Ebû İshâk İsmâîl b. el-Kâsım b. Süveyd Ebü'l-'Atâhiye, *Dîvânu Ebi'l-'Atâhiye* (Beyrut: Dâru Beyrût, 1986), 32.

[24] Ebü'l-'Atâhiye, *Dîvânu Ebi'l-'Atâhiye*, 260.

[25] eş-Şerîf el-Murtezâ, *Dîvânu'ş-Şerîf el-Murtezâ*, thk. Muhammed Eltuncî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997), 3/105.

[26] Ebû Mansûr Ali b. el-Hasen İbnü'l-Fazl, *Dîvânu Sarradurr* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1995), 138.

[27] Muhammed b. Yûsuf es-Sarîhî İbn Zümrek el-Endelüsî, *Dîvânu İbn Zümrek*, thk. Muhammed Tevfîk en-Neyfer (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997), 556.

Serap motifi züht edebiyatında özgün ve klişe kullanımlarının yanı sıra, tekellüf ve tasannu içeren beyitlerle de karşımıza çıkar. Bu bağlamda bir örnek vererek eleştirel bir değerlendirme yapmak yerinde olacaktır. Son Abbâdî emiri İbn Abbâd (ö. 487/1094 [?]), dünyanın hakikatine dair şu mısraları kaleme almıştır:

وَلا يَغرُرْكَ مِنها حُسنُ بُردٍ لَـهُ عَلَمـانِ مِـن ذَهَبِ الذَهابِ
فَأَوَّلُهـا رَجـاءٌ مِـن سَرابٍ وَآخِرهـا رِداءٌ مِـن تُـرابِ

Aldatmasın seni dünyanın süslü elbisesi
Onda "fena" altınından iki nişan var
Başı seraptan yana umut sonu toprak kıyafet[28]

Bu iki beyitte edebî sanatların zorlama bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Şair, sırf cinas yapmak amacıyla ذَهَبٌ (altın) ve ذَهَاب (gidiş, fena) kelimelerini anlam ilişkisine aykırı bir şekilde bir araya getirmiştir. Diğer taraftan şair ikinci beytin ilk mısraında, insanların türlü umutlarla peşinden koştuğu dünyayı bir seraba benzetirken, ikinci mısraında ise dünyanın akıbetinin "topraktan bir kıyafet" olduğunu ifade etmiştir. Ancak, bir önceki beyitte dünya elbisesi üzerindeki iki nişandan bahsederken ikinci nişanı da yine bir elbise olarak sunması anlam bütünlüğünü ihlal etmiştir. Bunu da bedî sanatlarından *muvâzene*yi kullanarak bir ses ahengi yakalamak için yaptığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu beyitlerde, anlamdan çok lafızları süsleme kaygısının ön planda olduğu görülmektedir.

Zamanla bir sıradanlık kazansa da yer yer kimi şairler serap motifine yeni açılımlar katmaya devam etmiştir. Örneğin Fâtımiler dönemi şairlerinden Temîm b. Mu'iz (öl. 374/985) aşağıdaki beyitlerinde bu motifi ilgi çekici bir formda sunar:

عَـداوتُهُم وَعَـذلُهمُ جَميعـاً سَـرابٌ فـي سَـرابٍ فـي سَرابِ

Hasımlıkları ve kınamaları büsbütün / Serap içre serap içre seraptır[29]

Şair 14 beyitlik kasidesinde zevk ü sefa içerisinde bir hayat sürmeye teşvik eder. Bu tür bir hayat tarzı elbette İslam toplumunda kınanacaktır. Şair bunun farkında olduğu için mukadder itirazlara bu beytiyle cevap verir. İkinci mısrada kınayanların sözlerinin seraptan çok daha değersiz olduğunu dile getirirken alışık olmadığımız bir üslupla "serap içre serap içre bir seraptır" der. Şair kendisine mahsus olduğunu gördüğümüz bu üslupta sadece serap motifini kullanmaz. Her iki beyitte ikinci mısraları bu formda getirmekle biçimsel bir ahenk oluşturur.[30]

3. Serap ve Toplum Eleştirisi

Arap şiirinde "serap" toplum eleştirisi bağlamında da sıkça kullanılan güçlü bir motiftir. Sahrada susamış yolcuları kandıran bu vehmî varlık, ahlaki ve sosyal bozulmayı dillendirmek isteyen şairler için ilham kaynağı olmuştur. İçi boş vaatlerde bulunan, özü sözü bir olmayan, menfaate dayalı dostluklar kuran hilekâr insanlar seraba benzetilerek yerilmiş; görünen ile

[28] Muhammed İbn 'Abbâd, *Dîvânu'l-Mu'temid b. 'Abbâd*, thk. Hâmid Abdulmecîd - Ahmed Ahmed Bedevî (Kahire: Matba'atü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2000), 93.

[29] Temîm b. el-Mu'izz li-Dînilllâh el-Fâtımî, *Dîvânu Temîm b. el-Mu'izz li-Dînilllâh el-Fâtımî*, thk. Komisyon (Kahire: Matba'atü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1957), 58.

[30] Ayrıca gençlik, içki, göktaşı, kına, bulut ve doğru kelimelerini de aynı formda kullanır.

hakikatte olan arasındaki derin uçurum bu metaforla anlatılmıştır. Serap motifinin toplum eleştirisi bağlamında kullanıldığı etkileyici bir örnek, Ümeyye b. Ebi's-Salt'a (ö. 8/630 [?]) atfedilen şu beyitlerdir:

كَم أَرَجّي الأَراذِلَ اللُّؤَماءَ وَأَخَالُ السَرابَ في القَفرِ مَاءَ
وَيْحَ نَفْسِي أَلا جَعَلتُ لِرَبّي دُونَ هَذا الأَنامِ هَذا الرَجَاءَ

Aşağılık kişilere ne çok umut bağlamışım
Nasıl olmuş da çöldeki serabı su sanmışım
Keşke bu insanları terk edip de
Rabbime niyazda bulunsaymışım[31]

Hakka tevekkül etmek yerine insanlara bel bağlamak gibi bir vehme kapıldığı için kendisini kınayan şaire göre insanlardan hayır ve iyilik ummak, çölde görünen seraptan su beklemek gibi beyhude bir şeydir. Yaşadığı çağın insanından son derece muzdarip ve müşteki bir şair olan Şerîf er-Radî (öl. 406/1015) aşağıdaki beyitlerinde âdemoğlu hakkında son derece karamsar bir tablo çizerken serap motifine yapışır:

والنّاسُ في الدُنيَا إذا جَرّبتَهُمْ إمّا هَباءٌ أو سَرابٌ يَبرُقُ
إمّا صَديقٌ كالعدوّ تَقاعدا عن نُصْرَتِي أو فالعَدوّ المُحْنِقُ

Eğer bir tecrübe etsen, dünyadaki insanlar
Ya saçılmış bir toz ya parlayan bir serap
Ya düşman gibi imdada koşmayan bir dost
Ya da bunaltan düşman[32]

Takip eden dizelerde ise hakiki bir dost arayışına çıktığını anlatan şair el-Anberî'nin (öl. 324/936) uzun uğraşlar sonunda vardığı kötümser kanaate tanık olunur:

تَأَمَّلْتُ أَخْتَبِرُ المُدَّعِينَ بَيْنَ المَوالِي وبَينَ العَبِيد
فَأَلْفَيتُ أَكثَرَهُمْ كَالسَّرَابِ يَرُوقُكَ مَنْظَرُهُ مِنْ بَعِيدِ

Dostluk iddia edeni deneyip durdum
Köle ile efendinin ayırmadan arasını
Çoğu serap gibiymiş hakikati gördüm
Uzaktan bakınca beğenirsin manzarasını[33]

Aktarılan son üç şiirde şairlerin serap motifinin klişeleşmiş kullanımını tekrar ettikleri ve ona herhangi bir katkı sunamayıp sade bir deyişle sınırlı kaldıkları görülmektedir. Buna karşın döneminin önemli ilim ve edebiyat erbabından Kadı el-Mu'âfî b. Zekeriyyâ (öl. 390/1000)'nın aşağıdaki beytinde durum farklıdır:

أَأَقْتَبِسُ الضِيّاءَ مِنَ الضَّبَابِ وأَلْتَمِسُ الشَّرابَ مِن السَّرَاب

Ne beyhude sisten ışık devşirmek / Şarabıysa bir seraptan beklemek[34]

[31] Ebü'l-Kâsım Ümeyye İbn Ebi's-Salt, *Dîvânu Ümeyye b. Ebi's-Salt* (Lübnan: Dâru'l-Evzâ'î, 1990), 36.
[32] el-Murtezâ, *Dîvânu'ş-Şerîf el-Murtezâ*, 2/391.
[33] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 331.
[34] el-Mu´âfî İbn Zekeriyyâ, *el-Celîsü's-sâlihu'l-kâfî ve'l-enîsü'n-nâsihu'ş-şâfî*, thk. Abdulkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005), 7.

Varoluşsal bir sorgulamayı ve derin bir iç bunalımı anlatan bu dize, şairin belirsizlik ve umutsuzluk içindeki ruh hâlini etkili biçimde yansıtan metaforlar içerir. Karanlık bir ortamda ışık aramanın ya da hayati ihtiyaçları hayali varlıklardan beklemenin beyhudeliğini dile getiren şair yanılsama ve yönsüzlüğü simgeleyen sis ve serap imgelerini mahirane bir üslupla kullanır. Bunları yaparken cinas gibi sanatlarla ifadelerine estetik bir boyut katmayı da ihmal etmez.

Hikemi şiir geleneğinin öncü isimlerinden İmam Şâfiî (öl. 204/820) toplum eleştirisiyle de temayüz etmiş bir şairdir. Aşağıdaki şiirinde çevresindeki muhteris ve dünyaperest insanlara yüklenirken serap motifinden de yararlanır:

وَمَن يَـذُقِ الـدُنيا فَإِنّي طَعَمتُها وَسـيقَ إِلَينـا عَـذبُها وَعَـذابُها
فَلَـم أَرَهـا إِلّا غُـروراً وَبـاطِلاً كَمـا لاحَ فـي ظَهـرِ الفَلاةِ سَرابُها
وَمـــاهِيَ إِلّا جِيفَـــةٌ مُسـتَحيلَةٌ عَلَيهـا كِلابٌ هَمُّهُـنَّ اجتِـذابُها

Dünyayı tadan bilsin ki onu yutmuşum ben
Acısı ve tatlısıyla sürülmüş önümüze sürülen
Gördüm ki bir aldanış ve hiçlikmiş külliyen
Bir serap misali ki, sahralarda beliren
Dünya dediğin ancak kokuşmuş bir leştir
Onun için çekişen olsa olsa köpektir[35]

Şiirine dünyanın hem nimetini hem de mihnetini tecrübe etmiş bir bilge edasıyla başlayan İmam Şâfiî, ikinci beyitte dünyayı çölde parıldayan bir seraba benzeterek, onun aldatıcı ve boş bir hayalden ibaret olduğunu söyler. Ancak şairin dünya tasvirindeki eleştirel tonu burada sona ermez; üçüncü beyitte söylemini daha da sertleştirerek, dünyaya düşkün kimseleri bir leşin başına üşüşen köpeklere teşbih eder. Bu çarpıcı benzetmeyle şair, bir yandan dünyanın hakikatte değersizliğini vurgularken diğer yandan ona tutkuyla bağlananların ne denli süfli bir hale düştüğünü ifade eder.

Makaleye son vermeden iki hususa değinmeyi lüzumlu görüyoruz. Birincisi, Cahiliyeden Abbasilere şairlerin serap motifini kendilerine özgü estetik değerde, edebi sanatlarla güncellemelerine karşın Abbasiler sonrası merhaleye geçildiğinde genel manada bir donukluğa şahit olunur. İstisnaları olmakla birlikte bu dönemlerde şairlerin çoğunlukla seleflerini taklitten kurtulamadığı ve söz konusu motife farklı bir açılım getiremedikleri görülür. Bu durum örneğin Abdülganî en-Nâbulsî'nin (öl. 1143/1731) şu dizesinde göze çarpar:

سَـرابٌ ظَنَّــه الظَّمئَانُ مـاءً فَلَمّــا جــاءَه لِلإِرتِشَاف

Bir serap ki susayan onu su sanıvermiş / Yudumlamak için yanına geldiğinde[36]

Bu beyitte şair varlık âlemini seraba teşbih eder. Serap zaten çölde insanın aşırı susuzluk nedeniyle bir şeyleri suya benzetmesidir. Şairin burada söz konusu motife hiçbir şey eklemediği görülür.

[35] Muhammed b. İdrîs eş-Şafi'î, *Dîvânu'ş-Şâfi'î*, thk. Muhammed Abdulmun'im el-Hafâcî (Kahire: Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, 1985), 51.

[36] Abdulganî b. İsmâîl en-Nâbilsî, *Dîvânu'l-hakâik ve mecmû'u'r-rekâik*, nşr. Muhammed Abdulhâlık ez-Zenâtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2013), 347.

Diğer taraftan "şerâb" ve "serâb" kelimelerinde nakıs cinas olduğu için bu ikilinin aynı beyitte getirilmeleri bir adet olmuş, şairler bu ikiliyi çoğu zaman manayı gözetmeden tekellüf ve tasannu ile kullanmışlardır. Halbuki aşağıdaki örnekte de görüleceği üzere bu ikilinin ilk kullanımlarında lafızla anlam arasında bir insicam vardır:

وَلَئِن شَكَوتُ ظَمَايَ إِنَّكِ لِلّتي قِدماً جَعَلتِ مِنَ السَرابِ شَرابي

Ben susuzluğumdan şikâyet etsem / Sen bana hep seraptan şarap çıkarırsın[37]

Yukarıdaki beytin sahibi Buhturî, çizdiği bu edebi tabloda maşukunun duygusuz ve tavizsiz tavrına sitem ederken kendisini de ilgi ve sevgiye teşne bir âşık olarak tasvir eder. Aşk ve hasret illetiyle alevlenen iç yangınını söndürmek için sevgilisinin kapısını çalıp bir "şarap/içecek" dilenen şair her defasında eline tutuşturulmuş bir "serap" ile döndüğünden bahseder. Beyitte "serap" ve "şarap" kelimeleri zorlamadan uzak, doğal bir akış içerisinde bir araya getirilmiştir. Bu ahenkli ve sanatlı söyleşiye mukabil geç dönem şairlerinin cinas yapma kaygısıyla söz konusu kelimeleri ya bir zorlamayla ya da özgünlükten uzak bir formda sundukları dikkat çeker. Literatürde bunun çok örneği vardır. Mesela İbn Ma'sûm bir şiirinde (öl. 1120/1708) غَرَّتهم بشَرابها وَسَرابها "şarabı ve serabı ile onları aldattı" der. Abdülganî en-Nâbulsî (öl. 1143/1731) ise وعِندَهُم سَراب شَراب "onlarda serabın şarabı var" demiş ve benzeri serap-şarap ikilemesini divanının başka bir yerinde daha tekrar etmiştir. Endülüslü İbn Hamdîs (öl. 527/1133) تخالُ سَرَابَ قِيْعَتِها شَرابا "Vadinin serabını şarap sanırsın"[38] diyerek klişeyi tekrarlamıştır. Keza Selçuklu devri şairlerinden İbnü'l-Hebbâriye (öl. 509/1115) de dünya hayatı hakkında شَرابُها سَرَابٌ نَعِيمُهَا عَذَابُ "İçeceği seraptır, nimetleri azaptır"[39] şeklindeki sözleriyle kalıbı sürdürmüştür. Benzer durum Abbasi sonrası başka Arap şairleri için de geçerlidir. Büyük ihtimalle serap-şarap ikilemesinin yaygınlaşması, manadan ziyade lafzın süslenmesinin önem kazanmaya başladığı ve bedî' sanatlarının revaç bulduğu tarihlere tekabül etmektedir.

Çalışmaya son vermeden önce değinmek istediğimiz diğer husus da şudur: Serap motifi Cahiliye şiirinde geçtiği gibi Kur'an'da da bir teşbih unsuru olarak kendisine yer bulmuştur. İslami dönemde çok sayıda Arap şairi bu benzetmeyi Kur'ân'da geçtiği şekliyle iktibas etmiştir. Bu durum serap motifinin Arap şiirindeki yaygın kullanımında Kur'ân etkisinin de var olduğunu göstermektedir. Serap benzetmesi Kur'ân'da şöyle geçer:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللهَ عِنْدَهُ فَوَفَّيهُ حِسَابَهُ وَاللهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ

"İnkâr edenlerin yapıp ettikleri, susamış kimsenin geniş düzlüklerde görüp su zannettiği serap gibidir; sonunda gelip ona ulaşınca orada bir şey bulamaz, ama Allah'ı yanında bulur, O da eksiksiz olarak hesabını görüverir. Allah'ın hesabı pek çabuktur."[40]

[37] el-Buhturî, *Dîvânu'l-Buhturî*, 1/16.

[38] Ebû Muhammed Abdülcebbâr b. Ebî Bekr İbn Hamdîs, *Dîvânu İbn Hamdîs*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 15.

[39] Nizâmuddîn Muhammed b. Muhammed b. Sâlih İbnü'l-Bahâriyye, *Dîvânu's-sâdih ve'l-bâgim*, nşr. İzzet 'Attâr (Kahire: y.y., 1936), 79.

[40] en-Nûr 24/39.

Kur'ân'daki bu teşbihin Arap şiirine yansımasına birkaç örnek vermek gerekirse; mesela Şerîf Murtezâ'nın (öl. 436/1044) bir şiirinde belirli bir kesimin eleştirisi sadedinde karşımıza çıkar bu ifade:

وَمـا أنتُـمُ إلّا سـرَابٌ بقِيعَـةٍ تُغـرُّ بِرُؤيـاه الظِّمـاءُ الخَـوامِسُ

Siz çöldeki serap gibisiniz ki / Susuz onu uzaktan görünce aldanır[41]

Lisânuddîn el-Hatîb (öl. 776/1374-75) aynı benzetmeyi âyetteki bağlama uygun düşecek şekilde dünya hayatının tasviri ve insanoğlunun değişmeyen zaafını vurgularken kullanır:

لا تَغْتَرِرْ فهُوَ السّرابُ بِقِيعَةٍ قدْ خُودِعَ الماضِي بِهِ والآتِي

Hiç aldanma! O vadide bir serap / Gelmiş geçmiş cümle âlem aldandı onunla hep[42]

Aynı ifadeyi geç dönem şairlerinden Faslı Hamdûn b. el-Hâc (öl. 1232/1817)'ın varlık ve hakikat üzerine derin bir sorgulama yaptığı şu felsefi dizelerinde de görürüz:

مَـا الـكَـونُ إلا سَـرَابٌ بِـقِـيعَـــةٍ وَحِـجَـابُ
حِجَـابُ مَـن لاَ حِجَابَ لَـهُ وَهَـذَا الـعُـجَـابُ

Varlık "düzlükte görülen bir serap" ve perdeden ibaret /Perdesi olmayanın perdesidir bu, hayret ki hayret![43]

Literatür incelendiğinde, bu sadette yüzlerce beyit örneğiyle karşılaşılacaktır. Bu durum, incelediğimiz motifin Arap şiirinde rağbet görmesinin yalnızca serap olgusunun fiziksel yönüyle değil, aynı zamanda bir benzetme unsuru olarak Kur'ân'da yer almasıyla da bağlantılı olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, Arapların kendilerini kuşatan coğrafyanın iklimsel koşullarından ilham alarak teşbih ve istiarelerine taşıdıkları serap motifi incelenmiştir. Araştırmanın zamansal kesiti, Cahiliyeden modern dönemin başlarına kadar geniş bir yelpazeyi kapsadığı halde örneklerin çoğunun Abbasi dönemi şairlerine ait olması dikkat çekmektedir. Kanaatimizce bu durum, gerek söz konusu devrin uzun bir zamana yayılması gerekse bu dönemdeki edebî ve sanatsal ilerlemenin, "serap" gibi mazmun ve motiflere de yansımasının doğal bir sonucudur.

Çalışmada örnekleriyle ayrıntılı bir şekilde ele alındığı gibi serap, en başta gazel temalı şiirlerde başvurulan bir motif olmuştur. Arap şairi, yaklaşmaya çalıştıkça kendisinden uzaklaşan, vaatte bulunup cayan, ümit verip yüz üstü bırakan sevgiliyle ilişkisini anlatırken serabın güçlü sembolizminden yararlanmıştır. Maşukun ulaşılmazlığı ve sözlerinin aldatıcılığını seraba benzeten şair kendisini de zımnen aşk çölünde susuzluktan kavrulmuş biri olarak tasvir etmek suretiyle birçok açıdan imgesel zenginlikler sunmuştur. Dünya hayatını tanımlamak üzere son derece manidar bir teşbih unsuru olarak görülen serap, hikemi şiir geleneğinde de sıklıkla

[41] el-Murtezâ, *Dîvânu'ş-Şerîf el-Murtezâ*, 2/160.

[42] Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed İbnü'l-Hatîb, *Dîvânu Lisâniddîn İbni'l-Hatîb*, thk. Muhammed Miftâh (Dârülbeyzâ: Dâru's-Sekâfe, 1989), 1/187.

[43] Hamdûn b. Abdurrahmân İbnü'l-Hâc, *ed-Dîvânu'l-'âmm li-Hamdûn b. el-Hâc es-Silmî* (Fas: Câmi'atu Sîdî Muhammed b. Abdullah, 1995), 2/235.

kullanılmıştır. Bu geleneğin şairleri; bâki zannedilen gençliği ve dinçliği, bitmez sanılan malı-mülkü ve tükenmez vehmedilen ömrü seraba benzeterek muhataplarına âlemin faniliğini öğütlemişlerdir.

Taramalarımız sonucunda serap motifine en çok atıf yapılan diğer bir temanın "toplum eleştirisi" olduğu tespit edilmiştir. Arap şairi hedef aldığı kişi, kesim ve karakterleri eleştirmek istediğinde bu motife başvurmuş; ahde vefasızlık, hilekârlık, ikiyüzlülük gibi kötü hasletlerle muhatabını aldatan kişileri seraba benzeterek yermiştir. Konuyla ilgili ulaştığımız bulgulardan birisi de şudur: Serap olayı Arap şiirinde sıklıkla teşbih ve istiare sanatları için kullanıldığından, çağrıştırdığı anlam ağı zamanla belirli bir zemine oturmuş ve bir klişeleşme sorunu doğmuştur. Bu sebeple serap motifi üzerinden yapılan bir söz sanatının imgesel açıdan özgünlük ifade etmesi düşük bir ihtimal olmuştur ki makalede bu durum detaylıca işlenmiştir.

Arap şiirinde serap motifinin yaygınlık kazanmasında, serabın fiziksel özelliklerinin çağrışım gücünün yanı sıra, Kur'ân'da bir teşbih unsuru olarak yer almasının da önemli ölçüde etkili olduğu gözlemlenmiştir. Nitekim örneklerde görüldüğü üzere, pek çok şair serap teşbihini doğrudan Kur'ân'daki kullanımıyla iktibas etmiştir. Son olarak, serap motifinin Arap şiirindeki kullanımı, klasik Türk ve Fars edebiyatlarındaki yansımalarıyla mukayeseli olarak ele alınabilir; böylece motifin farklı kültürlerde kazandığı anlam katmanları ve estetik işlevleri daha derinlemesine ortaya konulabilir.

Kaynakça | References

Abdulvehhâb, Muhammed Sıddîk Hasen. *es-Sahrâu fi'ş-şi'ri'l-Câhilî*. Sudan: Ummu Dermân Üniversitesi, Arap Dili Araştırmaları Fakültesi, Edebiyat ve Sanat Araştırmaları Bölümü, 2008.

Aga, Tâlih. *Hayâtü's-sahrâ fi şi'ri Zirrumme*. Beyrut: Beyrut Amerikan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1970.

A'şâ Hemdân, Ebü'l-Musabbih Abdurrahmân. *Dîvânu A'şâ Hemdân ve Ahbâruh*. thk. Hasan Îsâ Ebû Yâsemîn. 1 Cilt. Riyad: Dâru'l-'Ulûm, 1. Basım, 1983.

Bohren, Craig F. - Clothiaux, Eugene E. *Fundamentals of Atmospheric Radiation*. Wiley-VCH, 1. Basım, 2006.

Buhturî, Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd. *Dîvânu'l-Buhturî*. thk. Abdurrahman Efendi el-Berkûkî. 2 Cilt. Kahire: Matba´a Hindiyye bi'l-Musekî bi-Mısr, 1. Basım, 1911.

Durmuş, İsmail. "Uzrî Aşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/259-261. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ebû Nüvâs, el-Hasen b. Hâni'. *Dîvânu Ebî Nüvâs*. thk. Ahmed Abdülmecîd el-Gazâlî. 1 Cilt. Kahire: Matba´atu Mısr, 1953.

Ebü'l-'Atâhiye, Ebû İshâk İsmâîl b. el-Kâsım b. Süveyd. *Dîvânu Ebi'l-'Atâhiye*. Beyrut: Dâru Beyrût, 1986.

Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf es-Sarîhî İbn Zümrek. *Dîvânu İbn Zümrek*. thk. Muhammed Tevfîk en-Neyfer. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1997.

Fâtımî, Temîm b. el-Mu'izz li-Dînilllâh. *Dîvânu Temîm b. el-Mu'izz li-Dînilllâh el-Fâtımî*. thk. Komisyon. 1 Cilt. Kahire: Matba'atü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1. Basım, 1957.

Halîl, Abdusâlim. "es-Serâbu fi'ş-şi'ri'l-Câhilî: Dirâse fî teşkîli'z-zâhira ve te'vîlihâ şi'riyyen". *Mu'te li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât* 18/2 (2003), 11-32.

Huzâî, Ebû Sahr Küseyyir b. Abdirrahmân. *Dîvânu Küseyyir 'Azze*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1971.

İbn 'Abbâd, Muhammed. *Dîvânu'l-Mu'temid b. 'Abbâd*. thk. Hâmid Abdulmecîd - Ahmed Ahmed Bedevî. 1 Cilt. Kahire: Matba'atü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 3. Basım, 2000.

İbn Ebî Rebî'a, Ebü'l-Hattâb Ömer b. Abdillâh. *Dîvânu 'Umar b. Ebî Rebî'a*. thk. Fâyiz Muhammed. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1996.

İbn Ebi's-Salt, Ebü'l-Kâsım Ümeyye. *Dîvânu Ümeyye b. Ebi's-Salt*. Lübnan: Dâru'l-Evzâ'î, 1990.

İbn Hamdîs, Ebû Muhammed Abdülcebbâr b. Ebî Bekr. *Dîvânu İbn Hamdîs*. nşr. İhsân Abbâs. 1 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Zekeriyyâ, el-Mu´âfî. *el-Celîsü's-sâlihu'l-kâfî ve'l-enîsü'n-nâsihu'ş-şâfî*. thk. Abdulkerîm Sâmî el-Cündî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 2005.

İbnü'l-Ahnef, Ebü'l-Fazl el-'Abbâs. *Dîvânu'l-'Abbâs b. el-Ahnef*. thk. Antuvân Na'îm. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1. Basım, 1995.

İbnü'l-Bahâriyye, Nizâmuddîn Muhammed b. Muhammed b. Sâlih. *Dîvânu's-sâdih ve'l-bâgim*. nşr. İzzet 'Attâr. Kahire: y.y., 1. Basım, 1936.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Telbîsü İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 2001.

İbnü'l-Fazl, Ebû Mansûr Ali b. el-Hasen. *Dîvânu Sarradurr*. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1995.

İbnü'l-Hâc, Hamdûn b. Abdurrahmân. *ed-Dîvânu'l-'âmm li-Hamdûn b. el-Hâc es-Silmî*. 2 Cilt. Fas: Câmi'atu Sîdî Muhammed b. Abdullah, 1. Basım, 1995.

İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed. *Dîvânu Lisâniddîn İbni'l-Hatîb*. thk. Muhammed Miftâh. 2 Cilt. Dârülbeyzâ: Dâru's-Sekâfe, 1. Basım, 1989.

Me'arrî, Ebü'l-'Alâ. *el-Lüzûmiyyât*. thk. Emîn Abdülazîz el-Hâncî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1924.

Murtezâ, eş-Şerîf. *Dîvânu'ş-Şerîf el-Murtezâ*. thk. Muhammed Eltuncî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1. Basım, 1997.

Mustafâvî, Abdulhak. *el-Mihyâlu's-sahrâvî fî edebi İbrâhîm el-Kevnî*. Cezayir: Tebsî Arap Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Nâbilsî, Abdulganî b. İsmâîl. *Dîvânu'l-hakâik ve mecmû'u'r-rekâik*. nşr. Muhammed Abdulhâlık ez-Zenâtî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2013.

Özalp, Mehmet Sıddık. *Arap Dilinde Deve Literatürü*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.

Özkök, Lütfi - Peker, Yüksel. *1945 Sonrası İsveç Şiiri Antolojisi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.

Rebî', Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Dîvânu Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed et-Tihâmî*. thk. Muhammed b. Abdurrahmân er-Rebî'. 1 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Me'ârif, 1. Basım, 1982.

Reffâ', Ebü'l-Hasen es-Serî b. Ahmed. *Dîvânu's-Serî er-Reffâ'*. nşr. Kerem el-Bustânî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1996.

Sûyân, Sa'd el-'Abdillâh. *es-Sahrâu'l-'Arabiyye Sekâfetuhâ ve şi´ruhâ*. Beyrut: eş-Şebeketu'l-'Arabiyye li'l-Ebhâs, 2010.

Şafi'î, Muhammed b. İdrîs. *Dîvânu'ş-Şâfi'î*. thk. Muhammed Abdulmun'im el-Hafâcî. 1 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, 2. Basım, 1985.

Taş, Barış. "Coğrafya Penceresinden Dil ve Edebiyat". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (31 Aralık 2021), 91-101.

Zağrît, Hâlid. "es-Serâbu fî şi'ri Zirrumme". *Mecelletu Câmi'ati Hama* 1/3 (2018).

Zehebî, Şemsüddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. b.y.: Müessetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/2 (Eylül 2025), 965-986 | Araştırma Makalesi

Şiîlik İddialarının Gölgesinde Bir Siyerci: Yûnus b. Bükeyr

Ahmet Kuray
0000-0002-9458-2990 | ahmetkuray@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Kilis, Türkiye
ROR ID: 048b6qs33

Öz

Yûnus b. Bükeyr, erken dönem siyer yazıcılığının önemli temsilcilerinden biridir. İbn İshâk'ın en önemli râvilerinden biri olan Yûnus b. Bükeyr, siyer/meğâzî rivâyetlerinin aktarımında kritik bir rol üstlenmiştir. Farklı hocalarından topladığı rivâyetleri bir araya getirerek *Ziyâdâtü'l-Meğâzî* isimli eserini yazmıştır. Bu eser, özellikle İbn İshâk'ın siyer rivâyetlerinin sonraki nesillere ulaşmasında ve farklı coğrafyalara yayılmasında etkili olmuştur. Bu yüzden Yûnus b. Bükeyr, her yönüyle dikkate değer bir araştırma konusudur. Nitekim bu çalışmada öncelikle Yûnus b. Bükeyr'in nesebi, ailesi, yaşadığı yerler, ilim yolculuğu, ders aldığı hocaları, ondan rivâyet alan öğrencileri ve eseri ele alınmıştır. Daha sonra siyasi bağlantıları, muhaddislerin ona dair yorumları ve kendisine yönelik Şiîlik iddiaları incelenmiştir. Fars kökenli bir mevâlî olan Yûnus b. Bükeyr, Kûfe'de başladığı ilim yolculuğuna Rey, Zerenc ve Cezîre gibi farklı bölgelerde devam etmiştir. Özellikle Rey veya Kûfe'de İbn İshâk'tan dinlediği meğâzî rivâyetleri, ilmî birikimini artırmış ve kendisine siyerci kimliğini kazandırmıştır. İlimle meşgul olmasının yanı sıra Abbâsî sarayıyla iyi ilişkilere sahip olan Yûnus b. Bükeyr, bir süre Bağdât'ta devlet kademelerinde çalıştıktan sonra Kûfe'ye geri dönmüş ve burada hayatını kaybetmiştir. Çalışmanın amacı, özellikle Yûnus b. Bükeyr'e yönelik Şiîlik iddialarının, onun hakkında yapılan değerlendirmeler üzerindeki etkisini ortaya koymaktır. Bu bağlamda eldeki veriler, münekkit muhaddislerin, Yûnus b. Bükeyr hakkındaki değerlendirmelerinin ilmî kaygılardan ziyade siyasi ve itikadî sebeplere dayandığını göstermektedir. Yûnus'un, kendisi gibi Fars kökenli bir aileden gelen ve Abbâsîler Devleti'nde vezirlik görevini yürüten Bermekîler'le kurduğu yakın ilişkiler, onun ilmî statüsüyle ve güvenirliğiyle ilgili yorumları doğrudan etkilemiştir. Yûnus, Bermekîler'in en önemli isimlerinden olan Cafer b. Yahya el-Bermekî vasıtasıyla devletin merkezi Bağdât'ta mezâlim mahkemelerinde görev almıştır. Bermekîler'in tasfiyesiyle birlikte başkenti terk edip Kûfe'ye dönen ve hayatının sonuna kadar burada yaşayan Yûnus b. Bükeyr, daha sonra bu siyasi geçmişinden dolayı muhaddisler tarafından açıkça eleştirilmiştir. Bu muhaddislerden biri olan Yahyâ b. Maîn, Yûnus b. Bükeyr'in güvenilir olduğunu kabul etmekle birlikte, Bermekîler'le yakınlığını eleştirmiş, ayrıca İbn İshâk'ın meğâzî rivâyetleri konusunda Ziyâd el-Bekkâî'yi tavsiye ederken, Yûnus b. Bükeyr'i zikretmemiştir. Bir diğer eleştiri konusu, mezhebî eğilimiyle ilgilidir. İslâm tarihinin en tartışmalı meselelerinden ve Şiî doktrininde önemli bir yeri olan Hz. Ali'nin vesayetiyle ilgili rivâyetleri veya Şiâ için büyük bir figür olan İmâm Alî er-Rızâ için "efendim" ifadesini kullanması gibi durumlar, eleştirilmesine ve Şiîliğe meyleden bir râvi olarak tanıtılmasına sebep olmuştur. Bu eleştirilerin bir sonucu olarak İbn İshâk'ın meğâzî rivâyetlerini öğrenmek isteyenlere Ziyâd el-Bekkâî, Abdullah b. İdrîs, Abde b. Süleymân veya Seleme b. Fadl önerilirken, Yûnus b. Bükeyr'den hiç bahsedilmemiştir. Tüm bu olumsuzluklara rağmen, Yûnus b. Bükeyr'in Kûfe nüshasına dayanan ve öğrencisi Ahmed b. Abdülcabbâr el-Utâridî'nin çabalarıyla devamlılığını koruyan *Ziyâdâtü'l-Meğâzî* adlı eserindeki rivâyetler, çeşitli tariklerle İbn Asâkir, İbnü'l-Esîr, İbn Kesîr ve İbn Hacer gibi önemli âlimler tarafından sıklıkla kullanılmıştır. Sonuç olarak, Yûnus b. Bükeyr kendisine yönelik eleştirilerden dolayı ikinci planda kalmış bir siyerci olarak değerlendirilse de özellikle İbn İshâk'ın meğâzî rivâyetlerine ulaşma hususunda yadsınamaz bir öneme sahiptir.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Yûnus b. Bükeyr, İbn İshâk, Kûfe, Bermekîler, Şiilik

Atıf Bilgisi

Kuray, Ahmet. "Şiîlik İddialarının Gölgesinde Bir Siyerci: Yûnus b. Bükeyr". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 965-986. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1672623

Geliş Tarihi	09.04.2025
Kabul Tarihi	07.07.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Sira Scholar Overshadowed by Allegations of Shi'ism: Yunus ibn Bukayr

Ahmet Kuray
0000-0002-9458-2990 | ahmetkuray@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Kilis, Türkiye
ROR ID: 048b6qs33

Abstract

Yunus ibn Bukayr is considered one of the prominent figures of early sira historiography. As one of the most significant transmitters of Ibn Ishaq, Yunus played a pivotal role in the transmission of maghazi narratives. He compiled the reports he collected from various scholars and authored his work titled *Ziyadatu'l-Maghazi*. This work played a significant role in the transmission of Ibn Ishaq's sira narratives to subsequent generations and in their dissemination across different regions. For this reason, Yunus constitutes a noteworthy subject of study in many respects. Accordingly, this research first examines his lineage, family background, places of residence, scholarly journeys, teachers from whom he received instruction, students who transmitted reports from him, and his authored work. Subsequently, the study investigates his political affiliations, the assessments of hadith scholars regarding him, and the claims of Shi'ism tendencies attributed to him. Yunus b. Bukayr, a Persian-born mawla, began his scholarly pursuits in Kufa and continued them in various regions such as Rayy, Zaranj, and al-Jazira. His engagement with maghazi traditions, especially the accounts he transmitted from Ibn Ishaq during his time in Rayy or Kufa, significantly enriched his intellectual formation and earned him a reputation as a historian of the sira. In addition to his scholarly endeavors, Yunus maintained favorable relations with the Abbasid court. After serving for a period in administrative roles in Baghdad, he eventually returned to Kufa, where he passed away. The aim of this study is to examine the impact of the allegations of Shi'ism inclination directed particularly at Yunus on the assessments made about him. In this context, the available evidence suggests that the evaluations of Yunus by critical hadith scholars were motivated more by political and theological considerations than by purely scholarly concerns. The close relationship Yunus established with the Barmakids, a family of Persian origin who held vizierial positions in the Abbasid state, had a direct influence on the evaluations of his scholarly status and reliability. Yunus held a position in the mazalim courts in the Abbasid capital, Baghdad, through the patronage of Ja'far ibn Yahya, one of the most prominent figures of the Barmakids. Following the fall of the Barmakids, he left the capital and returned to Kufa, where he spent the remainder of his life. Due to this political background, he was later openly criticized by hadith scholars. One of these hadith scholars, Yahya ibn Ma'in, acknowledged the reliability of Yunus but criticized his close association with the Barmakids. Moreover, while recommending Ziyad al-Bakka'i for the transmission of Ibn Ishaq's maghazi reports, he did not mention Yunus b. Bukayr. Another point of criticism pertains to his sectarian inclination. His narration of reports concerning the guardianship of Ali, a highly disputed issue in Islamic history and central to Shi'i doctrine, as well as his use of the term "my lord" in reference to Ali al-Rida, led to his criticism and portrayal as a transmitter inclined toward Shi'ism. As a result of such criticisms, those seeking to study the maghazi reports of Ibn Ishaq were directed to Ziyad al-Bakka'i, Abdallah ibn Idris, Abda ibn Sulayman, or Salama ibn Fadl, with no mention of Yunus. Despite this marginalization, his work *Ziyadat al-Maghaza*, based on the Kufa recension and preserved through his student Ahmad b. Abd al-Jabbar al-Utaridi, was frequently cited by major scholars such as Ibn Asakir, Ibn al-Athir, Ibn Kathir, and Ibn Hajar. Though often overlooked, Yunus b. Bukayr remains a significant transmitter of Ibn Ishaq's maghaza tradition.

Keywords

Islamic History, Yunus b. Bukayr, Ibn Ishaq, Kufa, Barmakids, Shi'sm

Citation:

Kuray, Ahmet. "A Sira Scholar Overshadowed by Allegations of Shi'ism: Yunus İbn Bukayr". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 965-986. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1672623

Date of Submission	04.09.2025
Date of Acceptance	07.07.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

İslâm tarihçiliğinin temelini oluşturan siyer/meğâzî[1] rivâyetleri alanında en büyük otoritelerden biri Muhammed b. İshâk'tır (ö. 151/768). Onun siyer alanındaki konumu, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfîi,[2] Muhammed b. Cerîr et-Taberî[3] ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr gibi âlimler tarafından açıkça vurgulanmış ve kendisinden övgüyle bahsedilmiştir.[4] İbn İshâk'ın siyer rivâyetleri, Medine, Kûfe, Bağdat, Cezîre, Mısır ve Rey gibi farklı bölgelerde kendisinden ilim tahsil eden öğrencileri vasıtasıyla geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Bu anlamda, onun siyer nüshaları arasında Medine, Kûfe ve Bağdat nüshaları ön plana çıkmaktadır. Bunlardan Kûfe nüshasının, en önemli temsilcilerinden biri Ziyâd b. Abdillah el-Bekkâî'dir (ö. 183/799). Bekkâî'nin nüshasını esas alan Abdülmelik b. Hişâm (ö. 218/833), İbn İshâk'ın rivâyetlerine eklemeler ve çıkarmalar yapmak suretiyle kendi ismiyle anılan *es-Sîretü'n-Nebeviyye* adlı eserini yazmıştır.[5] Bu eser, İbn İshâk'ın siyer rivâyetlerinin günümüze ulaşmasını sağlamış ve birçok müellif tarafından kaynak olarak tercih edilmiştir.[6] Kûfe nüshasının bir diğer önemli temsilcisi, çalışmamızın konusu olan Yûnus b. Bükeyr'dir (ö. 199/814).[7] Yûnus b. Bükeyr, hocasının Kûfe nüshasını esas alarak kitabını kaleme almış, ancak hocasının rivâyetlerine bağlı kalmamış, farklı kaynaklardan da yararlanmıştır. Bu yönüyle, onun eseri, İbn Hişâm'ın eseriyle benzerlik göstermektedir.[8]

Yûnus b. Bükeyr, siyer rivâyetleri konusundaki birikimine ve katkılarına rağmen özellikle muhaddisler tarafından sert bir biçimde eleştirilmiş ve güvenilirliği tartışmalı bir râvi olarak değerlendirilmiştir. Nitekim bu çalışmada, literatür taraması metoduyla öncelikle Yûnus b. Bükeyr'in hayatı ve ilmî kişiliği ele alınmış; ardından hadisçilerin ona yönelik değerlendirmeleri detaylıca tetkik edilmiştir. Bu amaç doğrultusunda başvurulan ana kaynaklar, ricâl disiplinine ait eserlerdir. Münekkit muhaddislerin ona yönelik görüşleri, bu eserlerden elde edilmiştir. Daha sonra İslâm tarihi kaynaklarında, Yûnus b. Bükeyr tarikiyle aktarılmış rivâyetler tespit edilmiştir. Elde edilen bu veriler esas alınarak Yûnus b. Bükeyr'e ait bazı rivayetler içerik açısından değerlendirilmiş; özellikle ilmi gelişiminde etkili olan hocaları belirlenmeye ve aktardığı rivayetler ile mezhep eğilimleri arasında muhtemel bağlantılar tespit edilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak ona yönelik eleştirilerin, kendisine yöneltilen bazı ithamlarla ne

[1] Musa b. Ukbe'nin *Meğâzî* isimli eserinde görüldüğü üzere siyer yazıcılığının ilk dönemlerinde meğâzî ve siyer kavramları aynı anlamda kullanılmıştır. Çalışmamızda da bu kullanım tercih edilmiştir. Bk. Sabri Hizmetli, *İslam Tarihinin İlk Kaynakları* (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 42-43.

[2] Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâ'i'r-Ricâl*, ed. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 24/413.

[3] Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihü'r-Rüsul ve'l-Mülûk* (Beyrut: Dârü't-Türâs, 1387), 11/654.

[4] Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, ed. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1988), 4/73; İbn İshâk hakkındaki değerlendirmeler için ayrıca bk. Mithat Eser, "Eseri Günümüze Ulaşan İlk Siyer Müellifi İbn İshâk'ın Güvenilirliği", *İSTEM* 13 (2009), 261-280; Abdullah Ünalan, "İbn İshak ve Hadis Rivayetindeki Yeri", *Şarkiyat* 2 (2009), 97-113.

[5] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mecdî Fethî (Mısır: Dârü's-Sahâbe,1995).

[6] Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 302.

[7] Ebû Abdillah Muhammed b. İshâk, *Sîretü İbn-i İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1978), Giriş/13.

[8] Mutâ' Tarâbîşî, *Rüvâtu Muhammed b. İshâk*, (Beyrut/Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1994), 107.

ölçüde bağlantılı olduğu incelenmiş ve bu bağlamda, onun siyer yazıcılığında neden görece geri planda kaldığına dair bir çerçeve sunulmuştur.

1. Hayatı

Tam adı Yûnus b. Bükeyr b. Vâsıl'dır. Künyesi Ebu Bekr veya Ebu Bükeyr'dir. Nisbesine dair eş-Şeybânî, el-Kûfî, el-Cemmâl,[9] el-İmâm, el-Hâfız, es-Sadûk, el-Hammâl gibi birçok sıfat kullanılmıştır.[10] Bir kaynakta geçen el-Hâzimî ifadesi muhtemelen bir karışıklıktan veya tahkik hatasından kaynaklanmaktadır.[11] İbn Ebî Muayt ailesinin mevâlîlerinden olduğuna dair bir bilgi olmakla birlikte[12] nerdeyse kaynakların tamamında Benî Şeybân'ın mevâlîlerinden olduğu belirtilmiş ve bu yüzden Şeybânî nisbesiyle tanınmıştır.[13] Adından ve künyesinden anlaşıldığı üzere babasının adı Bükeyr, dedesinin adı Vâsıl'dır. Fadl adında bir kardeşinden[14] ve ilimle uğraşan iki çocuğundan söz edilmektedir. Abdullah isimli oğlunun hem babasından hem de Vekî' gibi önemli ilim adamlarından elde ettiği hadisler, başka râviler tarafından nakledilmiştir.[15] Yûnus b. Bükeyr'in diğer oğlu Bekr ise genellikle münkerü'l-hadîs olarak değerlendirilmiş ve bu nedenle geri planda kalmıştır.[16]

Hicrî ikinci asrın ilk çeyreğinde doğan Yûnus b. Bükeyr,[17] Abbâsî hanedanlığının şöhretli yıllarına tanıklık etmiş ve Me'mûn'un hilafetinin ilk yılında vefat etmiştir. Bu süreçte mevâlîlere karşı izlenen politikalar, onun da aralarında bulunduğu âlimler için uygun bir ortam sağlamıştır. Özellikle Hârûnürreşîd döneminde vezirlik görevine getirilen Bermekî ailesi şairleri, edebiyatçıları, dilcileri, mütercimleri ve tarihçileri finanse edip desteklemiştir. Bunlar arasında şair kimlikleriyle bilinen Süleymân b. Velîd el-Ensârî,[18] İbn Münâzir Muhammed,[19] Kelile ve Dimne eserini Bermekîler için nazma çeken meşhur şair Ebân b. Abdülhamid el-Lahik,[20] dilci Alî b. Hamza el-Kisâî,[21] Bermekîler'in kâtipliğini yapan ve edip karakteriyle bilinen Enes b. Ebî Şeyh,[22] Farsça'dan Arapça'ya çeviriler yapan mütercimler,[23] Vâkıdî[24] ve Yûnus b. Bükeyr gibi siyer-meğâzî rivâyetleriyle temayüz etmiş tarihçiler vardı. Keza Hârûnürreşîd döneminde

[9] Mizzi, *Tehzîb*, 32/494-495.

[10] Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 9/245-246.

[11] Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü'n-Nizâr, h. 1419), 1/172.

[12] Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Sikât*, thk. Muhammed Abdülmu'îd Hân (Haydarabâd: Dâiretü'l-Ma'ârifi'l-Osmâniyye, 1973), 9/289.

[13] Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ,* thk. İhsan Abbas (Beyrut: Darü's-Sadr, 1968), 6/399; Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, ed. Amr b. Garâme (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995), 1/31; Mizzî, *Tehzîb*, 32/494; Salâhuddîn es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000), 29/177.

[14] İbn Hibbân, *Sikât*, 9/289.

[15] İbn Hibbân, *Sikât*, 8/353.

[16] Mizzî, *Tehzîb*, 4/233.

[17] Zehebî, *Siyer*, 9/248.

[18] Ebû Osmân b. Amr el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 7/460.

[19] Ebû Muhammed Abdillah b. Müslim b. Kuteybe, *Maârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Ammetü, 1992), Giriş/36.

[20] Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 7/435.

[21] İbn Kuteybe, *Maârif*, 41.

[22] Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 7/440.

[23] Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 302.

[24] Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dârü'l-A'lemî, 1989), Giriş/6-7.

mezâlimlere bakan Cafer b. Yahya el-Bermekî,[25] Yûnus'u bu mahkemelerde görevlendirerek devletin imkânlarından istifade etmesini sağlamıştır. Kaynaklarda Yûnus'un maddi olarak varlıklı olduğunun belirtilmesi,[26] muhtemelen bu görevinden elde ettiği gelirlerle ve Bermekîler'le olan yakınlığıyla ilgilidir.

Kûfeli bir âlim olan Yûnus b. Bükeyr hayatı boyunca farklı bölgelerde ilim tahsiliyle meşgul olmuştur. Kûfe'de geçen uzun yıllara rağmen, ilim arayışı onu farklı şehirlerde ikamet etmeye yönlendirmiştir. Cezîre bölgesinde bulunduğu dönemde hem rivâyet toplamış hem de kendisinden rivâyet alınmıştır.[27] Rey şehrine yaptığı ziyarette İbn İshâk'tan meğâzî rivâyetlerini dinlemiştir.[28] Başka bir rivâyete göre ise Rey'de İbn İshâk'tan Meğâzî'yi dinleyen sadece üç kişi vardı ve Yûnus onlardan biri değildi.[29] Bununla birlikte İbn İshâk'ın, Medine'den çıktıktan sonra Kûfe, Cezîre, Rey, Bağdat bölgelerine yaptığı seyahatler ve oralarda öğrencilerine Meğâzî'yi okuduğu düşünüldüğünde[30] muhtemelen Yûnus b. Bükeyr de bir veya birkaç kez bahsi geçen yerlerde ondan Meğâzî'yi dinlemiştir. Bunun yanı sıra Sicistân sınırlarındaki Zerenc'e[31] giderek Sinân b. İsmâil gibi önemli bir hadis âliminden ders almıştır.[32] Bağdat'ta ise siyasi iktidarın merkezi olması sebebiyle özellikle Bermekîler vasıtasıyla önemli bir bürokratik göreve getirilmiştir. Bermekîler'in siyasi hayattan çekilmesiyle birlikte muhtemelen Kûfe'ye dönen Yûnus b. Bükeyr, hicretin 199. yılında, yaklaşık 80 yaşında burada vefat etmiştir.[33]

2. İlmî Kişiliği

Hicret'in 17. yılında, Hz. Ömer'in talimatıyla Sa'd b. Ebî Vakkas yönetiminde inşa edilen Kûfe şehri, kısa süre içinde askerî ve idarî açıdan İslâm Devleti'nin en önemli merkezlerinden biri hâline gelmiştir. Kuruluşundan itibaren ilmî çalışmaların yürütüldüğü bu şehirde, Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Ömer tarafından gönderilmesiyle birlikte[34] başlayan çalışmalarla, Kûfe Ekolü'nün temeli oluşmuştur. Bu ekol, fıkıh, kıraat ve gramer alanlarında büyük bir gelişim göstermiş olmakla birlikte,[35] tarih yazıcılığı alanında da önemli isimler yetiştirmiştir. Hicrî 2. yüzyılda, Kûfe kökenli tarihçiler arasında Avâne b. Hakem, Ebu Mihnef ve Seyf b. Ömer gibi isimler öne çıkmış; özellikle ridde hadiseleri, Şam-Irak fetihleri, Cemel Vakası, Sıffîn Savaşı, Hâricî gruplar veya Emevîlerle ilgili eserler yazmışlardır.[36] Bu dönemde Kûfe'de yetişen bir diğer önemli isim ise Yûnus b. Bükeyr'dir. Daha çok siyer ve hadis rivâyetleriyle ön plana çıkan Yûnus b. Bükeyr,[37]

[25] Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *Ahkâmü's-Sultâniyye* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 148; ayrıca bk. Nedâ Musa Abbâs, "el-Mezâlim fî Ahdi'l-Hulefâi'l-Abbâsîyyîn", *Mecelletü Külliyeti'l-Edeb* 90 (2017), 104.

[26] Mizzî, *Tehzîb*, 32/496.

[27] İbn Hibbân, *Sikât*, 9/289.

[28] Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 13/490.

[29] Ebû Ahmed Abdullah b. Adî, *el-Kâmil fî Düafâi'r-Ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvîz (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/369.

[30] Ebû Abdillah Şihabüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, çev. İhsan Abbâs (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 6/2419.

[31] Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Alî İbn Havkâl, *Sûretü'l-Arz* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1938), 2/414.

[32] İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beyrut: Dârü İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1952), 4/253.

[33] Zehebî, *Siyer*, 9/248.

[34] İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/8.

[35] M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadârîliğe Kufe* (Ankara: Ankara Okulu, 2001), 23.

[36] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 119-123.

[37] Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, thk. Ali Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963), 4/477.

İslâm tarihçiliğinde özellikle İbn İshâk'ın rivâyetleri konusunda önemli bir referans olarak tanınmıştır.

Yûnus b. Bükeyr, rivâyet toplama sürecinde birçok âlimden istifade etmiş ve siyer ilminin gelişiminde kayda değer bir rol oynamıştır. Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî (ö. 742/1341), Yûnus'un rivâyet naklettiği hocaların sayısını 29 olarak tespit etmiştir. Bu durum, onun ilmî seviyesini ve rivâyetler konusundaki kaynak çeşitliliğini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Hadis aldığı hocalar şunlardır: "Ebû İshâk İbrâhim b. Yezîd el-Kûfî, Esbât b. Nasr el-Hemedânî, Haccâc b. Ebî Zeyneb, Ebû Halde Hâlid b. Dinâr es-Sa'dî, Hâlid b. Dinâr en-Nîlî, Zekeriyâ b. Ebî Zâide, Seriyye b. İsmâil, Saîd b. Meysere, Süleymân el-A'meş, Seyyâr Ebû İsmâil el-Hanefî, Şu'be b. Haccâc, Sâlih b. Rüstem Ebî Âmir el-Hazzâz, Talha b. Yahya b. Talha b. Ubeydullah, Abdülaziz b. Ömer b. Abdilaziz, Ebü'l-Umeys Utbe b. Abdillah el-Mes'udî, Osmân b. Abdirrahmân ez-Zührî, Alî b. el-Hazevver, Ömer b. Zerr el-Hemedânî, Ebu'l-Verkâ Fâid b. Abdirrahmân, Kehmes b. Hasan, Muhammed b. İshâk, Matar b. Meymûn el-Muhâribî, Nadr Ebu Ömer el-Hazzâr, Hişâm b. Sa'd el-Medenî, Hişâm b. Urve, Velîd b. Abde el-Kûfî, Yûnus b. Ebî İshâk, Ebu Abdillâh el-Cu'fî ve Ebû Ka'b Sahibü'l-Herîr."[38] Zehebî (ö. 748/1348) ismi geçen hocalardan sadece 14 kişinin adını zikretmekle yetinmiş ve Yûnus'un en çok rivâyet aldığı hocasının, İbn İshâk olduğunun altını çizmiştir.[39] Nitekim Yûnus b. Bükeyr'in siyer yazıcılığı alanında tanınmasındaki en belirleyici etken, İbn İshâk'tan naklettiği rivâyetlerdir. Onun, siyer alanında önemli bir isim haline gelmesi, ekseriyetle İbn İshâk'tan aktardığı rivâyetlere dayanmaktadır. Dolayısıyla Yûnus b. Bükeyr, erken dönem İslam tarihçiliğinin temel kaynaklarından biri olarak kabul edilen İbn İshâk'ın rivâyetlerine erişim noktasında kayda değer bir yere sahiptir.

Yûnus b. Bükeyr, başta İbn İshâk olmak üzere çeşitli hocalarından aktardığı rivâyetler doğrultusunda eserini kaleme almış ve bu sebeple *"Sâhibü'l-Meğâzî ve's-Siyer"* unvanıyla tanınmıştır.[40] Onun, *Kitâbü'l-Meğâzî*[41] ve *Ziyâdâtü'l-Meğâzî*[42] olmak üzere iki eserine işaret edilse de bunların aslında tek bir eser olması kuvvetle muhtemeldir. Yûnus, hocası İbn İshâk'ın eserini temel alarak üzerine çeşitli ilaveler yapmış[43] ve bu nedenle eserinin başına *Ziyâdât* ifadesini eklemiştir. Hadisçilerin yöntemini takip etmek kaydıyla, rivâyetleri senetleriyle birlikte aktaran Yûnus b. Bükeyr'in,[44] İbn İshâk'ın eserinin Kûfe[45] veya Medine nüshasını esas aldığına dair iki farklı görüş vardır.[46] Ancak eldeki veriler, Kûfe nüshasını kaynak olarak kullandığına işaret etmektedir. Çünkü İbn İshâk, Medine'yi terk ettikten sonra Hîre'de bulunan Halife Ebû Cafer el-Mansûr'un yanına gelmiş ve burada eserini yeniden yazmıştır. Bu süreçte Kûfeliler ondan Meğâzî'yi dinlemişlerdir. Daha sonra İbn İshâk, Cezîre ve Rey bölgelerine gitmiştir.[47] Yûnus'un,

[38] Mizzî, *Tehzîb*, 32/494-495.

[39] Zehebî, *Siyer*, 9/246.

[40] Zehebî, *Siyer*, 9/245.

[41] Ebû'l-Fazl Şihabüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askâlânî, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/379, 499, 545.

[42] İbn Hacer, *İsâbe*, 1, 379; 3, 357; 4/454, 475; 5/323, 389; 6/485, 511.

[43] İbn Kesîr, *Bidâye*, 9/366-367; İbn Hacer, *İsâbe*, 8/434.

[44] Hüseyin Muradî Neseb, *Kitâbü'l-Meğâzi Yûnus b. Bükeyr*, çev. Muhammed Hasan Hâşimî (Kum: el-Ma'hedü'l-'âlî li-Havza ve'l-Câmi'a, 1394), 45.

[45] Tarâbîşî, *Rüvâtu Muhammed b. İshâk*, 108; Neseb, *Yûnus b. Bükeyr*, 36.

[46] İbn İshâk, *Sîret*, Giriş/13; Neseb, *Yûnus b. Bükeyr*, 24.

[47] Hamevî, *Mu'cem*, 6/2419.

İbn İshâk ile Rey şehrinde bir araya gelmesi veya Kûfe'de ondan Meğâzî'yi dinlemesi, elindeki kaynağın Kûfe nüshasına ait olduğunu göstermektedir.

Yûnus b. Bükeyr, hocası İbn İshâk'ın eserinin Kûfe nüshasını esas almakla birlikte farklı rivâyet kaynaklarından da faydalanmıştır. Nitekim eserinde Hz. Peygamber'in çocukları hakkında İbrâhim b. Osmân,[48] Hz. Peygamber ve Varaka b. Nevfel arasındaki görüşme için Yûnus b. Amr,[49] İsrâ meselesinde Esbât b. Nasr,[50] müşriklerin İslâm karşıtı faaliyetleri hakkında Hişâm b. Urve,[51] Bedir Savaşı için İsâ b. Abdillâh et-Teymî,[52] Hendek Savaşı için Abdülvâhid b. Eymen ve Hişâm b. Sa'd,[53] Hayber Savaşı için İbrâhim b. İsmâil el-Mücemmi' ve Müseyyeb b. Mesleme,[54] Kazâ Umresi için Hişâm b. Sa'd,[55] Mekke Fethi için Sinân b. İsmâil,[56] Huneyn Savaşı için Yusuf b. Süheyb,[57] Necrân heyeti için Sa'd b. Evs,[58] Hz. Peygamber'in delâili hakkında ise İsmâil b. Abdülmelik, Abdülhamîd b. Behrâm, A'meş ve Zekeriyâ b. Ebî Zâide gibi isimleri kaynak olarak kullanmıştır.[59] Bu durum, Yûnus b. Bükeyr'in eserinin, dönemin farklı otoritelerine dayandığını ve oldukça geniş bir rivâyet ağına sahip olduğunu göstermektedir.

Yûnus b. Bükeyr'in ilmî birikimi, öğrencileri vasıtasıyla sonraki yüzyıllara taşınmış ve siyer rivâyetlerinin farklı coğrafyalara yayılması sağlanmıştır. Bu anlamda Mizzî, Yûnus'un öğrencileri hakkında 22 kişinin adını kaydetmiştir. Bunlar; Ahmed b. Abdülcabbâr el-Utâridî, İbn Ebî Şeybe, İshak b. Mûsâ, Yahya b. Saîd, Ebû Heyseme Züheyr b. Harb, Süfyân b. Veki', Saîd b. Süleymân, Abdullah b. Saîd, Abdullah b. Yûnus b. Bükeyr, Muhammed b. Saîd, Abdülhammîd b. Sâlih el-Bürcümî, Abdurrahmân b. Sâlih el-Ezdî, Ubeyd b. Yaîş el-Muhâribî, Ukbe b. Mükrem, Muhammed b. Abdullah, Muhammed b. Osmân el-Kerâme, Ebû Küreyb, Ebû Mûsâ Muhammed b. el-Müsennâ, Musarrif b. Amr el-Yâmî, Hennâd b. Seriyye, Yahya b. Süleymân ve Yahyâ b. Maîn'dir.[60] Zehebî ise bu râvilere ilaveten Sa'deveyh/Sa'duveyh'in de adını kaydetmiştir.[61] Adı geçen râviler arasında Utâridî'nin özel bir yeri vardır. Utâridî, hocasından aldığı rivâyetleri sonraki dönemlere taşımayı başarmıştır. Nitekim hicrî 3. yüzyılda yaşayan Kûfeli muhaddislerden Ebû Küreyb (ö. 248/862) bir veya iki mecliste Yûnus'un meğâzîsini insanlara okumuş ancak muhaddislerden tepki görünce artık bu işi terk etmiş ve talepte bulunanlara, Abdülcabbâr el-Utâridî'yi veya onun oğlu Ahmed'i dinlemelerini tavsiye etmiştir. Ahmed'in yanına gidenler, Yûnus b. Bükeyr'in yazılı nüshasını ondan almışlardır.[62] Bu durum, Yûnus'un siyer rivâyetlerini öğrenme hususunda Ahmed b. Abdülcabbâr el-Utâridî'nin en önemli tarik

[48] İbn Kesîr, *Bidâye*, 3/464.
[49] İbn Kesîr, *Bidâye*, 4/23.
[50] İbn Kesîr, *Bidâye*, 4/269, 274.
[51] İbn Kesîr, *Bidâye*, 4/326, 327, 334.
[52] İbn Kesîr, *Bidâye*, 5/117.
[53] İbn Kesîr, *Bidâye*, 6/21, 22, 46.
[54] İbn Kesîr, *Bidâye*, 6/256, 263, 264, 265.
[55] İbn Kesîr, *Bidâye*, 6/378, 382.
[56] İbn Kesîr, *Bidâye*, 6/534.
[57] İbn Kesîr, *Bidâye*, 7/32.
[58] İbn Kesîr, *Bidâye*, 7/263.
[59] İbn Kesîr, *Bidâye*, 9/16, 25, 61, 162.
[60] Mizzi, *Tehzîb*, 32/495.
[61] Zehebî, *Siyer*, 9/246.
[62] Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşar Avvâd (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 5/437.

olduğuna işaret etmektedir. Keza Hatîb el-Bağdadî'nin hicrî 451 yılında yanına aldığı ve Şam'a götürdüğü İbn İshâk'ın meğâzîsi, Utâridî→Yûnus b. Bükeyr tarikiyle elde ettiği nüshadır.[63] Yine hicrî 6. yüzyılda yaşamış İbnü'l-Arabî'nin aktardığı İbn İshâk'ın meğâzî rivâyetleri de Utâridî→Yûnus b. Bükeyr kanalıyla elde edilmiştir.[64] Dolayısıyla Şam, Irak ve Mağrib gibi farklı coğrafyalarda yayılan İbn İshâk'ın siyer rivâyetlerinde, Utâridî→Yûnus b. Bükeyr tarikinin çok önemli bir rolü vardır.[65]

Yûnus b. Bükeyr, önemli bir siyerci olmasına rağmen çeşitli sebeplerle daha sonra unutulmuştur. Bu yüzden İbn İshâk'ın siyer rivâyetleri genellikle Ziyâd el-Bekkâî→İbn Hişâm vasıtasıyla meşhur olmuştur. Ancak daha sonra Yûnus b. Bükeyr'in eserine ait bazı parçalar farklı kütüphanelerde bulunmuştur. Fas Karaviyyîn Kütüphanesi'nde İbn İshâk'ın Mübtede, Mebas ve Meğâzî rivâyetlerini içeren bir nüsha tespit edilmiştir. Tamamı 99 sayfadan oluşan bu nüsha, iki ciltten oluşmaktadır. İlk cildi 19 sayfa ve tek bölümden müteşekkil iken, İkinci cildi ise 80 sayfa ve dört bölümden oluşmaktadır. Toplam beş bölümden oluşan bu yazma eserin ikinci bölümünün 33. sayfasında, eserin 17 bölümden oluştuğu belirtilmiştir.[66] Bu eser, *Sîretü İbn İshâk* adıyla önce Muhammed Hamidullah tarafından Rabât'ta basılmıştır.[67] Daha sonra Süheyl Zekkâr, eseri basmak istediğinde, bir nüshasını daha tespit etmiştir. Bunun yanı sıra Şam Zahiriyye Kütüphanesi'nde esere ait bir parça daha bulmuştur. O, bunların tamamını bir araya getirerek *Sîretü İbn İshâk* adıyla 1976'da Dımaşk'ta basmıştır.[68] Hamidullah ve Zekkâr'ın kullandığı nüshaların tamamı muhtemelen Yûnus b. Bükeyr kanalıyla gelmiştir. Çünkü Mağrib ve Şam bölgelerinde yayılan İbn İshâk'ın siyer nüshaları, Yûnus b. Bükeyr'in eserine dayanmaktadır. Bu durum, aynı zamanda İbn İshâk'a ait olduğu iddia edilen eserdeki rivâyetlerin ne ölçüde ona ait olduğu veya Yûnus b. Bükeyr'in hangi rivâyetleri diğer hocalarından aldığı iddialarını gündeme getirmektedir.[69]

Hadis kaynaklarında Yûnus b. Bükeyr hakkında farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Yahyâ b. Maîn, onu "sadûk (doğru) ve sikat (güvenilir)" olarak nitelendirirken; İbn Ebu Hâtim de "mahalluhu es-sıdk (böylesine doğru denilebilir)" ifadesiyle Yûnus b. Bükeyr hakkında olumlu görüş bildirmiştir. Buna karşılık Ebû Dâvûd es-Sicistânî, İbn Bükeyr'in, İbn İshâk'ın sözlerini hadislere kattığını belirtmiş ve onunla ilgili "leyse bi-hücce (sağlam değildir)" ifadesini kullanmıştır. Kezâ Ebu Abdirrahmân en-Nesâî ve Ebü'l-Hasan el-İclî, onu zayıf olarak nitelendirmiştir. Ayrıca Alî b. el-Medînî, ondan hadis yazdığını ancak bu hadisleri rivâyet etmediğini belirtmiştir. Ebû Zür'a er-Râzî, hadis konusunda İbn Bükeyr'in neden eleştirildiğini bilmediğini belirtirken, Ebu İshâk el-Cüzcânî ise İbn Bükeyr'in durumunun tespit edilmesi gerektiğini söylemekle yetinmiştir. İbn Bükeyr'e dair yapılan değerlendirmeleri aktaran Zehebî

[63] Tarâbîşî, *Rüvâtu Muhammed b. İshâk*, 113.

[64] Ebü'l-Hayr el-İşbîlî, *Fihrist*, thk. Muhammed Fuad Mansur (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 200.

[65] Tarâbîşî, *Rüvâtu Muhammed b. İshâk*, 117.

[66] Refiüddin İshâk b. Muhammed Kâdî Eberkuh, *Sîret-i Resulillah*, ed. Esğar Mehdevî (Tahrân: İntişârât-i Bünyâd-i Ferheng-i İrân, 582), Giriş/28; Fuad Sezgin, *Târîhu'l-Türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Medine: Câmiatü'i-İmâm Muhammed b. Suud, 1991), 2/29.

[67] Tarâbîşî, *Rüvâtu Muhammed b. İshâk*, 116.

[68] İbn İshâk, *Sîret*, 19-20.

[69] Ramazan Akın, "Siyer Yazıcılığında İbn İshâk'ın Sîre'si Özelinde Rivayet Nakli ve Aidiyeti Sorunu", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 194-195.

ise "hasenü'l-hadîs" şeklinde bir değerlendirme yaparak onun hakkında olumlu görüş bildirmiştir.[70]

Yûnus b. Bükeyr hakkında serdedilen bu farklı değerlendirmeler, onun ilmî konumunun oldukça ihtilaflı olduğunu ortaya koymaktadır. Bazı âlimler onu güvenilir olarak değerlendirirken, bazıları ise onun hatalar yaptığını ve güvenilir olmadığını belirtmiştir. Nitekim İbn İshâk'ın önemli öğrencilerinden biri olmasına rağmen, İbn İshâk'ın siyer rivâyetlerinin naklinde öne çıkanlar arasında ismi zikredilmemiştir. Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî'nin, Yahyâ b. Maîn ile yaptığı konuşmada, siyer rivâyetleri için Yûnus b. Bükeyr'in mi yoksa bir başkasının mı tercih edilmesi gerektiği sorusuna Yahyâ b. Maîn'in, Bekkâî'yi tavsiye etmesi bu durumu desteklemektedir.[71] Nitekim Ebu Zür'a ve Ebu Hâtim, İbn İshâk'ın siyer rivâyetleri için Abdullah b. İdrîs b. Yezîd el-Kûfî, Abde b. Süleymân veya Seleme b. Fadl arasında bir tercih yapmaları istendiğinde, Abdullah b. İdrîs'i tercih etmişlerdir.[72] Bu örneklerde Yûnus b. Bükeyr'den bahsedilmemesi, onun siyer rivâyetlerindeki otoritesinin sorgulandığını göstermektedir.

Yûnus b. Bükeyr'in siyer rivâyetlerinde geri planda kalmasının temel nedeni, ilmî yetersizliğinden ziyade,[73] itikadî görüşleri ve siyasi ilişkileridir. Nitekim hakkında yapılan değerlendirmelerde, kendisinin idarecilerle kurduğu yakın ilişkilere ve Şiî olduğuna dair iddialara gönderme yapılmıştır.[74] Buna karşın, İbn İshâk'tan gelen siyer rivâyetleri için Yûnus b. Bükeyr'den daha makbul kabul edilen Bekkâî'nin ilmî seviyesi, Yûnus'tan üstün değildir. Çünkü Yahyâ b. Maîn'in hem Bekkâî[75] hem de Yûnus hakkındaki değerlendirmeleri benzerlik arz etmektedir. Buna rağmen İbn İshâk'ın siyer rivâyetlerini öğrenme noktasında ısrarla Bekkâî'yi öne çıkarmasının temel sebebi, Yûnus'un siyasi otoriteyle olan ilişkileridir. Yahya, Yûnus'u bu yönüyle eleştirirken, Amr b. Meymûn örneğini vermekte ve güvenilir bir râvi olmasına rağmen idarecilerle olan münasebetlerinden ötürü eleştirildiğini belirtmektedir.[76] Öte yandan, İbn İshâk'ın siyer rivâyetlerini nakletme noktasında Yûnus b. Bükeyr'den hiç bahsetmeyen Ebu Zür'a, Yûnus'un hadis rivâyetleri hususunda neden eleştirildiğini bilmediğini ifade ederek,[77] onunla ilgili değerlendirmelerin yalnızca ilmî bir zemine dayanmadığını, aksine siyasi ve itikadî sebeplerin de bu süreçte etkili olduğunu ima etmektedir.

Yûnus b. Bükeyr, hakkında yöneltilen çeşitli eleştirilere ve siyer rivâyetlerine ulaşma noktasında İbn İshâk'ın diğer öğrencilerine kıyasla ikinci planda bırakılmasına rağmen birçok müellif tarafından kaynak olarak tercih edilmiştir. Onun naklettiği haberler, farklı dönemlerde yaşamış İslâm tarihçileri tarafından sıklıkla referans alınmıştır. Nitekim hicrî 6. yüzyıl

[70] Zehebî, *Siyer*, 4/777-778.

[71] İbn Adî, *Düafâü'r-Ricâl*, 4/136.

[72] İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 5/9.

[73] Tarâbîşî, *Rüvâtu Muhammed b. İshâk*, 105.

[74] Zehebî, *Siyer*, 9/247-248.

[75] Mizzî, *Tehzîb*, 9/478; Yûnus b. Bükeyr'in Ziyâd el-Bekkâî ile kıyaslanması hakkında ayrıca bk. Hüseyin Muradî Neseb, "Berresî-yi Tatbiki-yi Meğâzi-yi Yûnus b. Bükeyr ba Ziyâd b. Abdullah Bekkâî der Takrîi Sîre-i İbn-i İshâk", *Faslnâme-i İlmî Pejûhişy-i Târih-i İslâm* 77 (1398), 47-72.

[76] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Maîn, *Ma'rifetü'r-Ricâl*, thk. Muhammed Kâmil Kassâr (Dımaşk: Müctemeü'l-Lüğati'l-Arabiyye, 1985), 1/157.

[77] İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 9/236.

tarihçilerinden Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir (ö. 571/1176), meğâziye dair birçok haberde Yûnus b. Bükeyr'den gelen rivâyetleri kullanmıştır.[78] Bunun yanı sıra hicrî 7. yüzyıl tarihçilerinden İzzüddîn İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), İbn İshâk'ın rivâyetlerine ulaşma noktasında sıklıkla Yûnus b. Bükeyr'den gelen haberleri tercih etmiştir.[79] Yûnus b. Bükeyr'in rivâyetlerine en fazla yer veren müelliflerden biri de şüphesiz İbn Kesîr'dir. O, nübüvvet öncesi döneme dair hadiseleri aktarırken Yûnus b. Bükeyr'in rivâyetlerinden istifade etmiştir. Fil Vak'ası, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Zemzem Kuyusu, Hz. Peygamber'in Şam'da Bâhira ile karşılaşması, Varaka b. Nevfel, Ka'be'nin yeniden inşası veya İsrâiliyat içerikli rivâyetler, İbn Kesîr'in Yûnus b. Bükeyr'den aktardığı haberler arasındadır.[80] Nübüvvet dönemine dair de geniş bir malzeme sunan İbn Kesîr, ilk Müslümanlar, Hz. Peygamber'in İslâm'ı tebliğ etmesi, müşriklerin Hz. Peygamber'e karşı faaliyetleri, Habeşistân'a hicret, İsrâ hadisesi, Hz. Peygamber'in Hz. Aişe ile evlenmesi, Akabe Biâtları, Medine'ye hicret gibi konularda da Yûnus b. Bükeyr'in nakillerine başvurmuştur.[81] Öte yandan, hicrî 9. yüzyılın önemli otoritelerinden biri olarak kabul edilen İbn Hacer el-Askâlânî de (ö. 852/1499) Yûnus b. Bükeyr'den gelen rivâyetleri eserinde sıklıkla kullanmıştır.[82] Neticede Yûnus b. Bükeyr, siyer rivâyetleri konusunda İbn İshâk'ın diğer öğrencilerine kıyasla ikinci planda değerlendirilmesine rağmen tarih boyunca birçok müellif tarafından bir kaynak olarak kabul edilmiş ve rivâyetleri İslâm tarihçiliğinde önemli bir yer edinerek geniş bir kullanım alanı bulmuştur.[83]

3. Yûnus b. Bükeyr'e Yönelik Eleştiriler

3.1. Siyasi Otorite ile İlişkisi

İslâm tarihinin önemli tartışma alanlarından biri, âlimler ile iktidar arasındaki ilişkidir. Siyasi ya da ideolojik sebeplerle birçok âlim yöneticilerle çeşitli anlaşmazlıklar yaşarken bazı âlimler iktidarla yakın ilişkiler kurmuştur. Ancak bu tür ilişkiler, daha sonra eleştirilere konu olmuştur. Abdullah b. Mübârek bu durumu, "ilimde cimrilik yapan kimse üç musibete uğrar: Ya ölür ya ilmini unutur ya da bir sultanın hizmetine girer," sözleriyle ifade etmiştir.[84] Bu ifade, aynı zamanda âlim-iktidar ilişkilerinin, çelişkilerini ve zorluklarını anlatan bir söylemdir. Yûnus b. Bükeyr hakkında yapılan değerlendirmelerde bu düşüncenin izleri görülmektedir. Abbâsîler döneminde yaşayan Yûnus b. Bükeyr de iktidara yakınlığıyla ön plana çıkan bir âlim olarak bilinmektedir. Emevîler aleyhinde aktardığı rivâyetler ve Abbâsîler lehine naklettiği haberler, onun siyasi duruşuna dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bu bağlamda, kendisinin aktardığı bazı rivâyetler dikkat çekmektedir. İlk rivâyet Emevîlerle ilgilidir. Yûnus b. Bükeyr'in, Abdülgaffâr b.

[78] İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, 1/31, 178, 181; 2/5, 19, 38, 89.

[79] İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahabe* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/118.

[80] İbn Kesîr, *Bidâye,* 3/150, 316, 339, 345, 349, 438, 446, 449, 471, 477, 504, 517.

[81] İbn Kesîr, *Bidâye*, 4/63, 99, 101, 107, 153, 180, 269, 274, 326, 327, 400.

[82] İbn Hacer, *İsâbe*, 1/200, 379, 446, 499, 545, 580; 2/6, 169, 369; 3/8, 33, 65, 178, 357, 431, 505; 4/55, 56, 86, 141, 178, 216, 224, 242, 261, 451, 454, 475.

[83] Ayrıca bk. Ramazan Akın, *İbn İshâk ve İbn Hişâm'ın Sîrelerinin Muhtevâ Açısından Mukâyesesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 113-132; Cihân Ahmed Rewaşde, *Yûnus b. Bükeyr ve Devruhu fi Medreseti'l-Meğâzî* (Ürdün/Mute: Mute Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006); Muhammed Sâlih Atiyye el-Hemdanî, *Yûnus b. Bükeyr ve Eseruhu fi Rivâyeti Siret-i'n-Nebeviyye* (Beyrut: Daru'l-Muktebes, ts.).

[84] Mizzî, *Tehzîb*, 16/22.

Kâsım, Minhâl b. Amr ve Zirri b. Hubeyş tarikiyle aktardığına göre Hz. Ali, fitne konusunda şu ifadeleri kullanmıştır:

"Fitneler yaklaşırken benzeşirler, geri çekildiklerinde ise açıkça belli olurlar. Fitneler rüzgâr gibi eser, kimi yere isabet eder, kimi yeri es geçer. Benim en çok korktuğum fitne, Beni Ümeyye'nin fitnesidir. O, kör ve karanlık bir fitnedir. Fitnesi herkesi kapsar, belası herkese dokunur. Böyle bir fitnede herkes belaya uğrar. O fitnede batıl ehli, hak ehli üzerine galip gelir. Dünya düşmanlık ve kinle dolar. Şunu bilin ki bu fitnenin gücünü ilk olarak kıracak, direklerini parçalayacak, kazıklarını sökecek olan, âlemlerin Rabbi Allah'tır."[85]

Söz konusu rivâyet, Emevîlere yönelik sert ve eleştirel bir siyasi söylem içermektedir. Bu tür rivâyetleri aktaranların, Emevîlerin politikalarına karşı olumsuz bir tutum sergilediği söylenebilir. Emevîlerin Arap olmayanlara karşı uyguladığı siyaset göz önünde bulundurulduğunda, Yûnus b. Bükeyr gibi Fars kökenli âlimlerin bu tarz haberleri nakletmesi olağan bir durumdur. Abbâsîler ise Emevîlerin aksine Arap olmayan toplulukların kendilerini daha az baskı altında hissettikleri bir dönemdir. Bu durum, Fars kökenli âlimlerin tavrına da yansımıştır. Nitekim Abbâsîler hanedanı için önemli bir şahsiyet olan Hz. Peygamber'in amcası Abbâs'ı yücelten rivâyetlerin, Yûnus b. Bükeyr'in de içinde bulunduğu râviler tarafından aktarılması, bu düşüncenin bir yansıması olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, İbn İshâk→Yûnus b. Bükeyr tarikiyle aktarılan bir haber oldukça dikkat çekicidir. Haberde Bedir Savaşı'ndan önce Abbâs ailesinin esasen Müslüman olduğu, bu durumu gizledikleri ve Bedir Savaşı'na istemeyerek katıldıkları ifade edilmiştir.[86] Bir diğer rivâyet ise Enfâl Sûresi'nde geçen *"Ey Nebî! Elinizdeki esirlere şunu söyle: Şayet Allah, kalplerinde bir hayır görürse, sizden alınanlardan daha fazlasını size verir ve sizi bağışlar. Allah rahmet ve mağfiret sahibidir,"*[87] ayetiyle ilgilidir. Bu ayetin, Bedir Savaşı'nda esir düşen Abbâs hakkında olduğu belirtilmiştir. Abbâs, esaretten kurtulmak için kendisinin ve bazı akrabalarının fidyesini ödemek zorunda kalınca biraz sitem etmiş ve ilgili ayet nazil olmuştur. Daha sonra Müslüman olan Abbâs, ilerleyen yıllarda ayette belirtildiği üzere ödediği fidyeden çok daha fazlasını kazanmıştır.[88] Abbâs'ın, Bedir Savaşı'nda müşriklerin safında yer alması ve esir düşmesi elbette Abbâsoğulları için olumsuz bir durumdur. Ancak ilgili ayetin onunla ilişkilendirilmesi, Abbâs için olumlu bir referans niteliği taşımaktadır. Nitekim bir yoruma göre bu rivâyet, Abbâsîlerin lehine bir haberdir ve bu tür haberleri aktaranlar, Abbâsî idarecileriyle yakınlık kurmuşlardır. Bu yüzden ilgili haberi nakleden İbn İshâk[89] ve öğrencisi Yûnus b. Bükeyr'in Abbâsîlerle iyi ilişkiler kurdukları öne sürülmüştür.[90] İbn İshâk'ın veya öğrencisi Yûnus b. Bükeyr'in iktidarla iyi ilişkiler içerisinde olduklarını kabul etmekle birlikte bu tür değerlendirmelere ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Çünkü İbn İshâk'ın, halifenin talebiyle eserinde bazı değişiklikler yaptığı iddia edilse de burada yapılan değişikliklerin mahiyeti hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca Abbâs ailesinin Bedir'den önce Müslüman olduğuna yönelik ilgili rivâyet, iktidarla kurulan yakın ilişkilerin bir

[85] İbrâhim b. Hüseyin b. Dîzîl, *el-Cüz' fîhi Hadîsu el-Hâfız İbn Dizîl*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Buhârî (Medine: Mektebetü'l-Gurebâ, 1413), 83.

[86] Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405), 3/145.

[87] Enfâl Sûresi 8/70.

[88] Zehebî, *Siyer*, 2/82.

[89] İbn İshâk, *Sîret*, Giriş/13.

[90] Neseb, *Yûnus b. Bükeyr*, 24.

sonucu gibi görünse de aynı rivâyetin İbn İshâk'ın başka nüshalarında da aktarılması,[91] söz konusu iddianın zayıf olduğunu göstermektedir.[92] Dolayısıyla İbn İshâk veya öğrencisi Yûnus b. Bükeyr'in Abbâsî sarayıyla yakınlıkları, tarihsel bir gerçek olmakla birlikte bu durumun onların naklettikleri rivâyetlere ne ölçüde yansıdığı meselesi tartışmaya açık bir konudur.

Yûnus b. Bükeyr'in, Emevî karşıtı veya Abbâsîleri övmek maksadıyla üretildiği iddia edilen haberleri aktarmasının yanı sıra özellikle Bermekîler'le olan yakınlığı ve devlet mahkemelerinde üstlendiği görevler, onun iktidarla güçlü ilişkiler geliştirdiğini göstermektedir. Bu yakınlık, zamanla Yûnus b. Bükeyr hakkında yapılan değerlendirmelere doğrudan yansımıştır. Örneğin, Yahyâ b. Maîn, Yûnus'un güvenilir bir âlim olduğunu belirtikten hemen sonra "O, iktidara tabi olan bir Mürcîî idi,"[93] ifadeleriyle Yûnus'u eleştirmiştir. Mürcie, esasında İslâm'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan, uzlaşmacı tavırlarıyla tanınan siyasi ve itikadî bir fırkayı tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu fırkaya mensup olanlar, diğer mezhepler kadar siyasetin içine girmeseler de Abbâsîler tarafından bazı amaçlar doğrultusunda desteklenmişler ve resmi görevlerde çalışmışlardır.[94] Onların bu tutumu daha sonraki dönemde eleştiri konusu haline gelmiştir. Bu yüzden Ricâl eserlerinde râvileri cerh etmek için kullanılan tabirlerden biri de "Mürciî" ifadesidir.[95] Dolayısıyla Yûnus b. Bükeyr, itikadî görüşlerinden ziyade siyasi tavırlarından dolayı Mürciî olarak suçlanmıştır. Nitekim Yahyâ b. Maîn, başka bir yerde Yûnus'ın güvenilir olduğunu belirtikten hemen sonra "Ancak Cafer b. Yahya el-Bermekî ile hareket ediyordu," ifadesiyle Yûnus'un siyasi ilişkilerine gönderme yapmıştır.[96]

Yûnus b. Bükeyr'e yöneltilen eleştirilerden biri de zındıklık ithamıdır. Yahya b. Mâin, Ebu Şeybe'nin iki oğlunun Yûnus'tan istedikleri bir kitabı temin edememeleri üzerine onu zındıklıkla itham ettiklerini belirtmektedir.[97] Yûnus'a yönelik bu itham, sıradan bir husumetten kaynaklı gibi görünmekle birlikte aynı zamanda Yûnus'un Abbâsî yönetimiyle kurduğu yakın ilişkilerin bittiğini göstermektedir. Çünkü "zındık" terimi başlangıçta Allah'ın varlığını inkâr edenler için kullanılmış olsa da zamanla anlam genişlemesine uğramış, özellikle Abbâsîler döneminde siyasi otoriteye muhalif olanlar veya bu çevrelerle ilişkili görülen kimseler için bir suçlama aracı hâline gelmiştir.[98] Bu itham genellikle Araplardan ziyade İran kökenli şahsiyetler için kullanılmıştır.[99] Bu bağlamda, Abbâsîler döneminde zındıklık suçlamasına maruz kalanlar arasında Bermekîler öne çıkmaktadır.[100] Yûnus b. Bükeyr'in Bermekîler'le kurduğu yakın ilişki, benzer ithamlarla karşı karşıya kalmasına neden olmuştur.[101] Abbâsîlerin ilk dönemlerinde Bermekîler aracılığıyla

[91] İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/10. Bu rivâyeti aktaran İbrâhim b. Sa'd'ın (ö. 183/799), İbn İshâk'ın Medine veya Bağdât nüshasını mı esas aldığına dair belirsizlik meselenin tahlilini daha da zorlaştırmaktadır.

[92] Horowitz, *İslami Tarihçiliğinin Doğuşu*, 171-172.

[93] Zehebî, *Siyer*, 9/247.

[94] Sönmez Kutlu, "Mürcie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/41-43.

[95] Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *Kitâbü'd-Duafâ*, ed. Abdülmu'tî Emîn el-Kal'eci (Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1984), 2/151; İbn Hibbân, *Sikât*, 4/160; İbn Adî, *Düafâü'r-Ricâl*, 3/5-6.

[96] Mizzî, *Tehzîb*, 32/496.

[97] Mizzî, *Tehzîb*, 32/496.

[98] Erkan Göksu, "Siyasi Bir Argüman Olarak İslam Tarihinde Zındıklık ve Meşhur Zındıklar", *Türk Yurdu Dergisi* 324 (2014), 26-27; ayrıca bk.Yusuf Ağkuş, *Sünni Tefsir Geleneğinde Zındıklık Algısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 35.

[99] Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Mısır: Müessesetü'l-Hindâvî, 2012), 1/147.

[100] Melhem Chokr, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 122.

[101] Reyme bt. Abdillah b. Sâlih el-Avvâd, *Yûnus b. Bükeyr ve Merviyâtuhu fî Mizâni'n-Nakd* (Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 2018), 68.

iktidarla yakın temas içinde bulunan Yûnus, onların tasfiyesinden sonra (h. 187)[102] muhtemelen Bağdat'tan ayrılarak Kûfe'ye çekilmiş ve bu tür suçlamalara maruz kalmıştır.

3.2. Hakkındaki Şiîlik İddiaları

Münekkit muhaddislerin, siyer ilmiyle ilgilenen bazı râvilere yönelik ileri sürdükleri temel eleştiriler arasında ilmî gerekçelere dayalı tenkitlerin yanı sıra bazı siyer râvilerinin Şiî eğilimler taşıdıkları iddiası da bulunmaktadır.[103] Ehl-i Beyt'e duyulan muhabbet, onların faziletlerine dair rivâyetlerin nakledilmesi, hilafet meselesinde Hz. Ali'nin diğer halifelerden üstün tutulması veya sahâbenin hatalarına işaret eden haberlerin aktarılması gibi hususlar, râvîlerin teşeyyu' eğilimli olduklarına dair göstergeler olarak değerlendirilmiştir.[104] Bu bağlamda, Siyer ilmiyle ilgilenen bazı âlimlerin bu tür rivâyetleri nakletmeleri, onların doğrudan Şiî olmakla suçlanmalarına yol açmıştır. Nitekim Zehebî (ö. 748/1348), Hz. Osmân gibi şehit olan sahâbîler için rahmet okumayan kişilerin "فإن فيه شيئا من تشيع" ifadesiyle Şiî eğilimler taşıdıklarını, sahâbeye yönelik olumsuz bir üslup benimseyenlerin ise doğrudan "شيعي" Şiî olarak nitelendirilmeleri gerektiğini belirtmiştir.[105] Bununla birlikte muhaddisler, râvîlerin mezhebî eğilimlerini değerlendirmek amacıyla شيعي (Şiî),[106] يتشيع (Şiîliğe meyilli),[107] تشيع (Şiîliğe meyilli),[108] رافضي (Râfizî),[109] خشبي (Haşebî),[110] يؤمن بالرجعة (Rec'ate inanırdı),[111] غالي في التشيع (Aşırı şiî eğilimli),[112] شيعي قدري (Şiî-Kaderî)[113] gibi çeşitli ifadeler kullanarak onları cerh etmişlerdir.[114] Bu tür tanımlamalar, râvîlerin güvenilirliğini belirlemek ve onların mezhep aidiyetlerini ortaya koymak amacıyla muhaddisler tarafından özellikle kullanılmıştır. Bu muhaddislerden biri olan İbn Hacer, râvileri on ikili bir tasnifle kategorize edip, beşinci kategorideki râvileri, "sadûk yehim", "sadûk seyyiü'l-hıfz", "sadûk zâiğ", "sadûk indehu menâkir", "seyyiü'l-hıfz", "la yühmedu hifzuhu", "la yuhteccu bih", "fi hadisihi evhâm", "leyse bi'l-meşhur", "leyse bi'l-metîn", "leyse bi zâde", "leyse bi zâbıt", leyse bi'l-kavî", "leyse bi sika" ve "leyse bi'l-hâfız" ifadeleriyle cerh ettikten sonra teşeyyu', kaderî ve ircâ lafızlarını ilave etmiştir. Böylece Şiî eğilimli râvilerin zayıf kabul edildiklerine dikkat çekmiştir.[115] Bu bağlamda, Şiî eğilimlere sahip oldukları iddia edilenler arasında önemli âlimlerin adı geçmektedir. Özellikle siyer ilmiyle meşgul olan Fars kökenli âlimler, doğrudan Şiî olmakla

[102] Ebü'l-Hasen İzüddîn İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1997), 5/348.

[103] Siyer âlimleri, muhaddislerin benimsediği kriterlere uymadıkları gerekçesiyle eleştirilmişlerdir. Özellikle dönemin ilmî ortamının muhaddislerin denetiminde olması, siyer râvilerinin yoğun eleştirilere maruz kalmalarına, zaman zaman naklettikleri rivâyetlerin tercih edilmemesine ve ilmî otoritelerinin sorgulanmasına sebep olmuştur. Bk. Şaban Öz, "Siyer Literatürünün Güvenilirliği Problemi", *Journal of Islamic Research* 29/1 (2018), 3-4; Haci Ataş, *Siyer ve Hadis Kaynaklarında Kitâbü'l-Meğâzî* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 21.

[104] Muhammed Enes Topgül, "Erken Dönem Hadis Çalışmalarında Şiîlik İthamları -Hadis Tarihi Çerçevesinde Bir İnceleme-", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/55 (2018), 57.

[105] Zehebî, *Siyer*, 1/44.

[106] Ukaylî, *Kitâbü'd-Duafâ*, 3/465, 4/65; İbn Adî, *Düafâü'r-Ricâl*, 1/318, 2/389.

[107] Ukaylî, *Kitâbü'd-Duafâ*, 1/186, 360; İbn Adî, *Düafâü'r-Ricâl*, 2/380, 7/145, 157.

[108] Ukaylî, *Kitâbü'd-Duafâ*, 3/255; İbn Adî, *Düafâü'r-Ricâl*, 1/504.

[109] Ukaylî, *Kitâbü'd-Duafâ*, 1/62, 191, 316.

[110] Ukaylî, *Kitâbü'd-Duafâ*, 3/334; İbn Adî, *Düafâü'r-Ricâl*, 2/452.

[111] Ukaylî, *Kitâbü'd-Duafâ*, 1/172; İbn Adî, *Düafâü'r-Ricâl*, 2/329.

[112] İbn Adî, *Düafâü'r-Ricâl*, 5/552.

[113] Ukaylî, *Kitâbü'd-Duafâ*, 1/172.

[114] Daha fazla bilgi için ayrıca bk. Muhammed Enes Topgül, *Hadis Râvilerinde Şiîlik Eğilimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2010), 343.

[115] İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, ed. Halîl Memûn Şîhâ vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1996), 1/42-43.

itham edilmişlerdir. Nitekim İbn İshâk, Hz. Ali'yi Hz. Osmân'dan üstün gördüğü yönündeki görüşleri sebebiyle Şiî olmakla suçlanmıştır.[116] Benzer şekilde Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî (ö. 207/823), Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak gösteren bir rivâyeti aktarması nedeniyle takıyye yapan bir Şiî olarak nitelendirilmiştir.[117] Araştırmamızın konusunu teşkil eden Yûnus b. Bükeyr hakkında da benzer iddialar ortaya atılmıştır.[118]

Yûnus b. Bükeyr'in Şiî olduğuna dair iddiaların en önemli dayanaklarından biri Hz. Ali'nin vesayetine ilişkin aktardığı rivâyettir. Söz konusu rivâyete göre nazil olan ayetlerle birlikte Hz. Peygamber'in, yakınlarını İslâm'a davet etmesi emredilmiş ve bu doğrultuda bir toplantı düzenlenmiştir. Bu toplantıda Hz. Peygamber, kendisinden sonra yerini alacak kişinin Hz. Ali olduğunu ifade etmiştir. Bu rivâyetin temel kaynağı, İbn İshâk'ın *Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî* isimli eseridir. İlgili vesayet rivâyeti, farklı tariklerle sonraki kaynaklarda yer almış ve günümüze ulaşmış olmakla birlikte, bazı eserlerde tahrife uğradığı görülmektedir. Bu bağlamda, vesayet rivâyetini ayrıntılı bir biçimde aktaran en önemli tariklerden biri, İbn İshâḳ'ın önde gelen râvîlerinden biri olan Yûnus b. Bükeyr'dir. Nitekim vesayet iddialarının açıkça dile getirildiği *Menâkıbü'l-İmâm* adlı eserde bu rivâyetin "Muhammed b. Mansûr→ Cübâr b. Muğallis→ Yûnus b. Bükeyr→ İbn İshâk→ Abdullah b. Hâris→ Meçhul→ İbn Abbâs→ Hz. Ali" şeklindeki senedle nakledildiği belirtilmektedir. Dolayısıyla bu rivâyeti İbn İshâk'tan nakleden kişinin Yûnus b. Bükeyr olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber ve kabilesi arasında şu konuşma gerçekleşmiştir:

"Hz. Peygamber, 'En yakın akrabalarından başlayarak uyar, sana uyan müminlere kol kanat ger,'[119] ayetleri nazil olunca, insanları uyarma konusunda öncelikle kötülüklerine maruz kaldığı akrabalarından başlaması gerektiğini anladı. Buna rağmen Hz. Peygamber onlara bir şey söylemedi. Bunun üzerine Cebrâil gelerek şunu söyledi: 'Ya Muhammed! Rabbinin emrini yerine getirmezsen, rabbin seni cezalandırır.' Bu ayet üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ali ile konuşarak yemek hazırlamasını ve Abdülmuttaliboğullarını davet etmesini istedi. Hz. Ali, hazırlıkları yapıp, onları topladı. Aralarında Hz. Peygamber'in amcalarından Ebu Tâlib, Abbâs, Hamza ve Ebu Leheb'in de olduğu yaklaşık 40 kişi vardı. Bu ilk toplantı, Ebu Leheb'in sabote etmesiyle sonuçsuz kaldı. Hz. Peygamber sonraki gün tekrar akrabalarını toplayıp yemek verdi ve akabinde akrabalarına şöyle seslendi: 'Ey Benî Abdilmuttalib! Benim size getirdiğimden daha iyisini getiren herhangi bir Arap gencini bilmiyorum. Size dünya ve ahiret hayatıyla ilgili bir şey getirdim. İçinizden hanginiz işlerim konusunda vezirim (yardımcım) olur ki, o benim kardeşim, vasim ve halefim olsun.' Aralarında yaşça en küçük, bacakları hepsinden ince, karnı hepsinden büyük ve gözleri çapaklı olmasına rağmen Hz. Ali öne çıkarak 'Senin vezirin olurum,' yanıtını verdi. Hz. Ali'nin bu sözleri üzerine Hz. Peygamber, 'Bu (Ali), kardeşimdir ve halifemdir. Onu dinleyip bana itaat edin,' ifadelerini kullandı. Orada bulunanlar Ebu Tâlib'e dönerek, oğlunun dediklerini dinleyip itaat etmen için sana emir verdi şeklinde alaycı ifadeler kullandılar."[120]

[116] Hamevî, *Mu'cem*, 6/2419.

[117] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 127.

[118] Zehebî, *el-Muğnî fî Du'afâ* (Katar: İdâretü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, ts.), 2/765.

[119] Şu'arâ Sûresi, 26/214-215.

[120] Muhammed b. Süleymân, *Menâkıbü'l-İmâm Emirü'l-Mü'minin Alî b. Ebî Tâlib*, thk. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî (Kum: İhyâü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1412), 1/372-374; Metnin sonunda geçen "Onu dinleyip, bana itaat edin," ifadesi, diğer

Bu konuşmada geçen vesayet iddialarının gerçekliği elbette tartışmalıdır. Özellikle Hz. Ali'nin hilafetinin gasp edildiğine yönelik Şia'nın iddialarını pekiştiren bu tarz haberlerin Fars kökenli ve Şiî eğilimli râviler tarafından nakledilmesi, söz konusu rivâyetlere şüpheyle yaklaşılmasına sebep olmaktadır. Nitekim yukarıdaki haberin senedinde yer alan ve ismi gizlenen kişinin Abdülgaffâr b. Kâsım olması,[121] bu rivâyetin değerini düşürmektedir. Çünkü Abdülgaffâr, aşırı Şiî eğilimli olduğu ve hadis uydurduğu gerekçesiyle münekkit muhaddisler tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir.[122] Keza bu rivâyeti İbn İshâk'tan alan ve olduğu gibi aktararak vesayet meselesini açıkça dillendirenlerden biri olan Seleme b. Fadl'ın da Şiî olduğu belirtilmiştir.[123] Onun aktardığı rivâyeti eserine alan Taberî, rivâyetin senedini İbn Humeyd→ Seleme b. Fadl→ İbn İshâk→ Abdülgaffâr b. Kâsım→ Minhâl b. Amr→ Abdullah b. Hâris b. Nevfel→ İbn Abbâs→ Hz. Ali olarak kaydetmiştir. Bu haberde Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in halefi olduğuna dair ifadeler olduğu gibi aktarılmıştır."[124]

İbn İshâk'ın iki önemli öğrencisi olan Yûnus b. Bükeyr ve Seleme b. Fadl tarafından nakledilen vesayet iddiaları bazı râviler tarafından kaydedilmemiştir. Bu anlamda İbn Hişâm'ın *Siretü'n-Nebeviyye* adlı eseri önemlidir. İbn İshâk'ın öğrencilerinden Bekkâî'ye ait nüshanın esas alındığı bu eserde vesayet iddialarından hiç bahsedilmemiştir.[125] Muhtemelen Bekkâî, vesayet rivâyetini nakletmeyi tercih etmemiş veya bu bilgi İbn Hişâm tarafından tahrif edilmiştir. Keza Yûnus b. Bükeyr'in aktardığı vesayet rivâyeti, bazı öğrencileri tarafından aktarılmamıştır. Bu anlamda elimizdeki en önemli kaynak Muhammed Hamidullah ve Süheyl Zekkâr tarafından ayrı ayrı olarak neşredilen İbn İshâk'ın *Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî* isimli eseridir. Bu eserde, Ahmed b. Abdülcabbâr el-Utâridî, hocası Yûnus b. Bükeyr vasıtasıyla ulaştığı İbn İshâk'ın siyer rivâyetlerini aktarmıştır. Burada, Hz. Peygamber ve kabilesi arasındaki toplantı şu şekilde aktarılmıştır:

"Hz. Peygamber, 'En yakın akrabalarından başlayarak uyar, sana uyan müminlere kol kanat ger' ayetleri nazil olunca, insanları uyarma konusunda öncelikle kötülüklerine maruz kaldığı akrabalarından başlaması gerektiğini anlamıştır. Buna rağmen Hz. Peygamber onlara bir şey söylememiştir. Bunun üzerine Cibril gelerek şunu söylemiştir: 'Ya Muhammed! Rabbinin emrini yerine getirmezsen, rabbin seni cezalandırır.' Bu yüzden Hz. Peygamber, durumu Hz. Ali'ye anlatmış ve kabilesiyle yemekli bir toplantı yapmak için gerekli hazırlıkları yapmasını istemiştir. Aralarında Hz. Peygamber'in amcaları Ebu Tâlib, Hz. Hamza, Abbâs ve Ebu Leheb vardı. İlk toplantı, Ebu Leheb'in sabote etmesiyle sonuçsuz kalmıştır. Hz. Peygamber sonraki gün bir toplantı daha düzenlese de istediği neticeyi elde edememiştir."[126]

Kaynaklar, vesayet iddialarının yer almadığı bu rivâyeti Yûnus b. Bükeyr'den nakleden kişinin Ahmed b. Abdülcabbâr el-Utâridî olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü Beyhakî

kaynaklarda "فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا (Onu dinleyip, itaat edin!)" şeklinde kaydedilmiştir. Bu ikinci kullanım metnin bütünlüğüne daha uygun görünmektedir. Bk. Taberî, *Târih*, 2/231; İbnü'l-Esir, *Târih*, 1/661.

[121] Muhammed Hüseyin Neseb, "Yûnus b. Bükeyr ez-Pişgâmânî Şia Der Sîre-Nigârî", *Mütalaat-i Târih-i İslâm* 24 (1394), 181.

[122] İbn Adî, *Düafâi'r-Ricâl*, 7/18-20.

[123] Mizzî, *Tehzîb*, 11/307.

[124] Taberî, *Târih*, 2/319-321.

[125] İbn Hişâm, *Sîre*, 255-256.

[126] İbn İshâk, *Sîret*, 146-147; Muhammed b. İshâk, *Siyer*, ed. Muhammed Hamidullah, çev. Sezai Özel (İstanbul: Akabe Yayınları, 1988), 201-202.

yukarıdaki rivâyeti olduğu gibi eserine almış ve rivâyetin senedi için Ahmed b. Abdülcabbâr el-Utâridî→Yûnus b. Bükeyr→ İbn İshâk→ Abdullah b. Hâris b. Nevfel→ Meçhul→ İbn Abbâs→ Hz. Ali bilgisini kaydetmiştir.[127] Dolayısıyla bu bilgilerin Utâridî tarafından tahrif edilerek kaydedildiği anlaşılmaktadır. Benzer bir durum İbn Kesîr'in eserinde de görülmektedir. Burada, Taberî'den alıntılanan vesayet rivâyeti olduğu gibi aktarılmış ancak Hz. Peygamber'in Hz. Ali için söylediği 'Kardeşim, vasim ve halifemdir,' kısmına yer verilmemiştir.[128]

Vesayet rivâyetinin gerçekliğinin tartışmalı olması, bu bilginin râviler tarafından farklı değerlendirmelere tabi tutularak tahrif edilmesi veya vesayet iddialarının olduğu gibi aktarılması önemli bir hususdur. Ancak burada asıl mesele, böyle bir rivâyetin varlığı ve Yûnus b. Bükeyr tarafından nakledilmiş olmasıdır. Zira İslâm tarihinde siyasi bir mahiyet taşıyan bu tür rivâyetlerin nakledilmesi, râvilerin siyasi ve mezhep eğilimleri hakkında önemli ipuçları vermektedir. Yûnus b. Bükeyr'in söz konusu vesayet rivâyetini açık bir şekilde aktarması, onun Şiî görüşlere yakın olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Nitekim Yûnus'a dair mevcut diğer veriler de bu değerlendirmeyi destekler niteliktedir. Bu çerçevede, senedinde Yûnus b. Bükeyr'in yer aldığı bir başka vesayet rivâyeti daha bulunmaktadır. Yûnus'un, Matar b. Meymûn aracılığıyla[129] Enes b. Mâlik'e dayandırdığı rivâyet şu şekildedir:

"Hz. Peygamber'e bir şey sormak istediğimizde, ashâb arasında en cesurlar olarak Hz. Ali, Selmân-ı Fârisî veya Sâbit b. Muâz'a sorardık. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatının yaklaştığını anlayınca işlerimizi kime emanet edeceğimizi sorması için Selmân'dan yardım istedik. Bunun üzerine Selmân, bu soruyu iki kez sormuş ancak Hz. Peygamber yüzünü çevirmiş ve Selmân, Hz. Peygamber'in kendisine kızdığını ve darıldığını düşünmüştür. Bir süre sonra Selmân ile karşılaşan Hz. Peygamber, 'Ey Selmân! Kardeşim, vezirim, ehli beytimdeki halifem ve benden sonra bıraktığım en hayırlı kişi, dinimi yerine getirecek ve vaadimi yerine getirecek olan Ali b. Ebi Talib'tir,' dedi."[130]

Yûnus b. Bükeyr'in Şiî eğilimler taşıdığına dair değerlendirilen bir diğer husus, İsnâaşeriyye'ye göre sekizinci İmâm olan Ali er-Rızâ[131] ile kurduğu yakın ilişkidir. Yûnus b. Bükeyr, İmâm Rızâ ile görüştüğünde ona "efendim" şeklinde hitap etmiş ve sıkıntılı zamanlarında hangi duayı okuması gerektiğini sormuştur. Bunun üzerine İmâm Rızâ, Hz. Ali'yi öven ifadeler içeren uzun bir duayı ona öğretmiştir.[132] Yûnus b. Bükeyr'in İmâm Rızâ ile kurduğu bu ilişki ve ona hitap etme şekli, Yûnus'un Şiîliğine bir delil olarak değerlendirilmiştir.[133]

Yûnus b. Bükeyr'in Hz. Ali'nin vesayetiyle ilgili aktardığı rivâyetler ve Ehl-i Beyt'in önemli şahsiyetlerinden İmâm Rızâ ile kurduğu yakın ilişkiler, onun Şiî düşünceyle paralellik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca İbn İshâk, İbnü Ebî Fâtıma el-Ganevî ve Hişâm b. Sa'd

[127] Beyhakî, *Delâil*, 2/179.

[128] İbn Kesîr, *Bidâye*, 4/101-102.

[129] İbn Hibbân, *el-Mecrûhîne mine'l-Muhaddissîne ve'd-Du'afâ' ve'l-Metrûkîne*, thk. Muhammed İbrâhîm Zâyid (Halep: Dârü'l-Va'y, 1396), 3/5.

[130] İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, 42/56.

[131] Ahmet Saim Kılavuz, "Ali er-Rızâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/436.

[132] Alî b. Mûsâ b. Ca'fer b. Muhammed İbnTâvûs, *Muhcu'd-Deavât* (Tahrân: Şemsü'd-Duhâ es-Sekâfiyye, 1388), 312.

[133] Neseb, *Yûnus b. Bükeyr*, Giriş/7.

gibi teşeyyu' ile itham edilen râvîlerden hadis nakletmesi,[134] Yûnus b. Bükeyr'in teşeyyu' eğilimli olduğu veya doğrudan Şiî kimliği taşıdığı yönündeki yorumları güçlendirmiştir.

Sonuç

Yûnus b. Bükeyr'in, İbn İshâk'ın siyer mirasını aktarması, onu erken dönem siyer geleneği içerisinde ön plana çıkarmıştır. Kûfe, Rey, Cezîre ve Bağdat gibi ilim merkezlerinde topladığı rivayetlere dayanan eseri, öğrencileri vasıtasıyla ilmî çevrelerde okutulmuş ve bu sayede siyer rivayetlerinin yaygınlık kazanmasına katkı sağlamıştır. Bu yönüyle Yûnus b. Bükeyr'in siyer yazıcılığında önemli bir râvi olduğu anlaşılmaktadır.

Yapılan değerlendirmeler, İbn İshâk'ın siyer rivâyetlerinin aktarımında en önemli râvilerden biri olan Yûnus b. Bükeyr'in, Bermekîler'le yakınlaşması ve Abbâsî devlet kademelerinde görev alması sebebiyle muhaddisler tarafından ciddi tenkitlere maruz kaldığını ortaya koymaktadır. Bu durum, münekkit muhaddislerin, râviler hakkındaki değerlendirmelerinin ilmî gerekçelerle sınırlı olmadığını ve siyasi gerekçelerin de dikkate alındığını göstermektedir. Nitekim Yûnus b. Bükeyr siyasi geçmişiyle bağlantılı olarak zaman zaman Mürciî veya Zındık olmakla da itham edilmiştir. Ancak eldeki bulgular, bu suçlamaların dönemin siyasi atmosferinin etkisiyle ortaya atılmış asılsız söylemlerden ibaret olduğuna işaret etmektedir. Özellikle muhaddisler tarafından onaylanmayan râviler, zaman zaman bu tür suçlamalara maruz kalmışlardır.

Muhaddislerin, Yûnus b. Bükeyr'le ilgili değerlendirmeleri, İslâm tarihinin en tartışmalı meselelerinden biri olan vesayet konusunda doğrudan veya dolaylı olarak Hz. Ali lehine görüş bildiren âlimlerin, çeşitli suçlamalara maruz kaldıklarını ortaya koymaktadır. Nitekim Fars kökenli bir âlim olarak Yûnus b. Bükeyr'in, vesayet iddialarıyla ilgili rivâyetleri aktararak Şiî doktrinini desteklemesi eleştiri konusu olmuş ve kendisinin Şiî olduğu iddia edilmiştir. Yûnus b. Bükeyr'in kesin olarak Şiî olduğunu söylemek mümkün değildir; ancak bazı söylemleri ve Hz. Ali hakkındaki rivayetleri aktarma biçimi nedeniyle Şiî eğilimler taşıdığı söylenebilir. Bu anlamda muhaddislerin tespitleri yerindedir. Fakat bu durumun, onun ilmî statüsüyle ve güvenirliğiyle ilgili yorumları doğrudan etkilediği, İbn İshâk'ın diğer öğrencilerinin aksine geri planda kalmasına sebep olduğu ve muhaddisler tarafından tercih edilmeyen bir siyerci olarak algılanmasına neden olduğu görülmektedir. Bütün bu eleştirilere rağmen, Yûnus b. Bükeyr'in rivâyetlerinin, İslam coğrafyasının geniş bir alanına yayılması ve İbn İshâk'ın siyer rivayetlerini koruyup aktarmadaki rolü, onun siyer yazıcılığındaki gerçek değerini ortaya koymaktadır.

[134] Reyme el-Avvâd, *Yûnus b. Bükeyr*, 66.

Kaynakça | References

Ağkuş, Yusuf. *Sünni Tefsir Geleneğinde Zındıklık Algısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Akın, Ramazan. *İbn İshâk ve İbn Hişâm'ın Sîrelerinin Muhtevâ Açısından Mukâyesesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

Akın, Ramazan. "Siyer Yazıcılığında İbn İshâk'ın Sîre'si Özelinde Rivayet Nakli ve Aidiyeti Sorunu". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 191-210.

Ataş, Haci. *Siyer ve Hadis Kaynaklarında Kitâbu'l-Meğâzî.* Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Delâilü'n-Nübüvve*. 7 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.

Câhız, Ebû Osmân b. Amr. *Kitâbü'l-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.

Chokr, Melhem. *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. 2 Cilt. Mısır: Müessesetü'l-Hindâvî, 2012.

Eser, Mithat. "Eseri Günümüze Ulaşan İlk Siyer Müellifi İbn İshâk'ın Güvenilirliği". *İSTEM* 13 (2009), 261-280.

Göksu, Erkan. "Siyasi Bir Argüman Olarak İslam Tarihinde Zındıklık ve Meşhur Zındıklar". *Türk Yurdu Dergisi* 324 (2014), 26-31.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.

Hemdanî, Muhammed Sâlih Atiyye. *Yûnus b. Bükeyr ve Eseruhu fi Rivâyeti Siret-i'n-Nebeviyye*. Beyrut: Daru'l-Muktebes, ts.

Hizmetli, Sabri. *İslam Tarihinin İlk Kaynakları*. Ankara: Ankara Okulu, 2018.

Horowitz, Josef. *İslami Tarihçiliğinin Doğuşu*. çev. Ramazan Özmen - Ramazan Altınay. Ankara: Ankara Okulu, 2019.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fi Düafâi'r-Ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvîz. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım. *Târihu Dımaşk*. ed. Amr b. Garâme. 80 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995.

İbn Dîzîl, İbrâhim b. Hüseyin. *el-Cüz' fîhi Hadîsu el-Hâfız İbn Dizîl*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Buhârî. Medine: Mektebetü'l-Gurebâ, 1413.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1952.

İbn Ebû Hâtim. *Tefsîr*. thk. Es'ad Muhammed Tayyib. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü'n-Nizâr, 2. Basım, 1419.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihabüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

İbn Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. ed. Halîl Memûn Şîhâ vd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1996.

İbn Havkâl, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Alî. *Sûretü'l-Arz*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1938.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *el-Mecrûhîne mine'l-Muhaddissîne ve'd-Du'afâ' ve'l-Metrûkîne*. thk. Muhammed İbrâhîm Zâyid. 3 Cilt. Halep: Dârü'l-Va'y, 1396.

İbn Hibbân. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmu'îd Hân. 9 Cilt. Haydarabâd: Dâiretü'l-Ma'ârifi'l-Osmâniyye, 1973.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mecdî Fethî (Mısır: Dârü's-Sahâbe,1995.

İbn İshâk, Ebû Abdillah Muhammed. *Sîretü İbn-i İshâk*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1978.

İbn İshâk, Ebû Abdillah Muhammed. *Siyer*. ed. Muhammed Hamidullah. çev. Sezai Özel. İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. ed. Ali Şîrî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1988.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillah b. Müslim. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Ammetü, 1992.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1968.

İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzüddîn. *el-Kâmil fi't-Târih*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1997.

İbnü'l-Esir. *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1997.

İşbîlî, Ebü'l-Hayr. *Fihrist*. thk. Muhammed Fuad Mansur. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Kâdî Eberkuh, Refiüddin İshâk b. Muhammed. *Sîret-i Resulillah*. ed. Esğar Mehdevî. Tahrân: İntişârât-i Bünyâd-i Ferheng-i İrân, 582.

Kılavuz, Ahmet Saim. "Ali er-Rızâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/436-438. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Kutlu, Sönmez. "Mürcie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/41-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *Ahkâmü's-Sultâniyye*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.

Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâ'i'r-Ricâl*. ed. Beşşar Avvad. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

Muhammed b. Süleymân. *Menâkıbü'l-İmâm Emirü'l-Mü'minin Alî b. Ebî Tâlib*. thk. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî. Kum: İhyâü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1412.

Nedâ Musa Abbâs. "el-Mezâlim fî ahdi'l-hulefâi'l-Abbasiyyîn". *Mecelletü Külliyeti'l-Edeb* 90 (2017), 96-123.

Neseb, Hüseyin Muradî. "Berresî-yi Tatbiki-yi Meğâzi-yi Yûnus b. Bükeyr ba Ziyâd b. Abdullah Bekkâî der Takrîr-i Sîre-i İbn-i İshâk". *Faslnâme-i İlmî Pejûhişy-i Târih-i İslâm* 77 (1398), 47-72.

Neseb, Hüseyin Muradî. *Kitâbü'l-Meğâzi Yûnus b. Bükeyr*. çev. Muhammed Hasan Hâşimî. Kum: el-Ma'hedü'l-'âlî li-Havza ve'l-Câmi'a, 1394.

Neseb, Hüseyin Muradî. "Yûnus b. Bükeyr ez-Pişgâmânî Şia Der Sîre-Nigârî". *Mütalaat-i Târih-i İslâm* 24 (1394), 171-186.

Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Öz, Şaban. "Siyer Literatürünün Güvenilirliği Problemi". *Journal of Islamic Research* 29/1 (2018), 1-9.

Rewaşde, Cihân Ahmed. *Yûnus b. Bükeyr ve Devruhu fi Medreseti'l-Meğâzî*. Ürdün/Mute: Mute Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006.

Reyme bt. Abdillah b. Sâlih el-Avvâd. *Yûnus b. Bükeyr b. Vâsıl eş-Şeybânî ve Merviyâtuhu fî Mizâni'n-Nakd*. Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 2018.

Safedî, Salâhuddîn. *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi, 2000.

İbn Tâvûs, Alî b. Mûsâ b. Ca'fer b. Muhammed. *Muhcu'd-Deavât*. Tahrân: Şemsü'd-Duhâ es-Sekâfiyye, 1388.

Sezgin, Fuad. *Târîhu'l-Türâsi'l-Arabî*. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî. 4 Cilt. Medine: Câmiatü'i-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991.

Söylemez, M. Mahfuz. *Bedevîlikten Hadârîliğe Kufe*. Ankara: Ankara Okulu, 2001.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târihü'r-Rüsul ve'l-Mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü't-Türâs, 2. Basım, 1387.

Tarâbîşî, Mutâ'. *Rüvâtu Muhammed b. İshâk*. Beyrut/Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1994.

Topgül, Muhammed Enes. "Erken Dönem Hadis Çalışmalarında Şiîlik İthamları -Hadis Tarihi Çerçevesinde Bir İnceleme-". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/55 (2018), 52-77.

Topgül, Muhammed Enes. *Hadis Râvilerinde Şiîlik Eğilimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. *Kitâbü'd-Duafâ*. ed. Abdülmu'tî Emîn el-Kal'eci. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1984.

Ünalan, Abdullah. "İbn İshak ve Hadis Rivayetindeki Yeri". *Şarkiyat* 2 (2009), 97-113.

Vâkıdî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-A'lemî, 3. Basım, 1989.

Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekeriyyâ. *Ma'rifetü'r-Ricâl*. thk. Muhammed Kâmil Kassâr. 2 Cilt. Dımaşk: Müctemeü'l-Lüğati'l-Arabiyye, 1985.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillah Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-Üdebâ*. çev. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Muğnî fi Du'afâ*. 2 Cilt. Katar: İdâretü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, ts.

Zehebî. *Mîzânü'l-İ'tidâl*. thk. Ali Muhammed. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963.

Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zehebî. *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî. 52 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1993.

Mukarrirler Meclisi'nin Erken Dönemine Işık Tutan Bir Metin: İsmail Müfid'in Tevbe Sûresi 1-2. Âyetlerinin Tefsiri

Harun Abacı
0000-0003-2259-5722 | harunabaci@pau.edu.tr
Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Denizli, Türkiye
ROR ID: 01etz1309

Öz

Osmanlı döneminde Ramazan aylarında, padişahın himayesinde ve huzurunda, devrin önde gelen âlimlerinin iştirakiyle belirli usul ve kaideler çerçevesinde tertip edilen özel tefsir dersleri icra edilmekteydi. "Huzur Dersleri" olarak adlandırılan bu dersler, resmî olarak 1172/1759 yılında başlamış ve hilafetin ilgasına kadar, 1924 yılına dek devam etmiştir. Bu süreçte, pek çok âlim mukarrir ve muhatap olarak derslere iştirak etmiştir. Huzur derslerine bağlı olarak ve ön hazırlık mahiyetinde icra edilen tefsir dersleri ise "Mukarrirler Meclisi" olarak adlandırılmaktaydı. Hem huzur derslerinde hem de mukarrirler meclisinde mukarrir olarak vazife icra eden âlimlerden biri de ömrünün büyük bir kısmını müderris olarak geçiren İsmail Müfid'dir. Çeşitli ilim sahalarında pek çok eser kaleme alan velûd bir âlim olmasına rağmen, kendisi hakkında kaynaklardaki mevcut bilgiler oldukça sınırlıdır. Makalede, İsmail Müfid'in 1199/1785 yılı Ramazan'ında, dokuzuncu mukarrirler meclisinde mukarrir olarak takrir ettiği Tevbe Sûresi'nin ilk iki ayetinin tefsirine dair çalışması merkeze alınmıştır. Söz konusu risalenin bilinen tek nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır. Çalışmada, önce İsmail Müfid'in biyografisi ve ilmî mirası ele alınmış, ardından risale içerik ve yöntem açısından değerlendirilmiş, kaynakları tespit edilerek ilmî analizi yapılmıştır. Risalenin tahkikli neşrine ise son bölümde yer verilmiştir. Huzur dersleri ve mukarrirler meclisine dair günümüze ulaşan belgeler oldukça sınırlıdır. Kaynaklarda, 1197/1783 yılına ait ilk huzur derslerinde İsmail Müfid'in mukarrirlik yaptığı belirtilmekteyse de dersin içeriği hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır. Derslerde işlenen ayetlere göre yapılan kronolojik tasnif çalışmalarında ilk döneme dair bazı tespitler bulunmakla birlikte, İsmail Müfid'in 1199/1785 yılında dokuzuncu mukarrirler meclisinde işlediği Tevbe Sûresi'nin 1-2. ayetleri hakkında herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. İşte söz konusu boşluğu doldurmaya yönelik olarak, yazma eserler arasında tespit edilen ve aynı meclise ait olduğu anlaşılan bu nüsha, mukarrirler meclisinin işleyişi ve içeriğine dair şimdiye kadar ortaya çıkarılan en eski metinlerden biri olarak önem taşımaktadır. Bu bağlamda, makalede mukarrirler meclisinin erken dönemine dair önemli bilgiler sunan, kaynaklarda ismi zikredilmeyen oldukça eski bir metin tespit edilerek, tahkik ve tahlili gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla bu çalışma, mukarrirler meclisiyle ilgili araştırmalara önemli bir katkı sağlamakta ve bu alandaki literatürü zenginleştirmesi açısından değer taşımaktadır. İsmail Müfid, bu risalede -tıpkı huzur derslerinde olduğu gibi- mukarrirler meclisinde de Beyzâvî tefsirini temel kaynak olarak esas almış; tefsir ilminde ise dil ve anlam derinliğine dayalı dirayet metodunu benimsemiştir. Ancak yalnızca Beyzâvî tefsiriyle yetinmeyip, Zemahşerî, Ebüssuûd ve Hafâcî gibi muteber müfessirlerin eserlerinden de istifade ederek meseleleri geniş bir perspektifle ele almış, böylelikle ilmî açıdan sağlam ve kıymetli bir metin vücuda getirmiştir. Bu durum, müellifin ders öncesinde titiz bir hazırlık süreci yürüttüğünü ve tefsir ilmine olan vukufiyetini göstermektedir. Ayrıca İsmail Müfid'in, risalede birebir iktibaslara çok az yer vermesi, onun ilmî derinliğini ve metnin özgün karakterini ortaya koymaktadır. Müellifin, Tevbe Sûresi'nin 1-2. ayetlerine dair yaptığı açıklamalar, tahlil, tercih ve değerlendirmeler ise tefsir ilmindeki birikimini ve yorum gücünü açıkça yansıtmaktadır. Ancak bu hususta daha geniş kapsamlı bir değerlendirme yapabilmek için müellifin tefsir sahasındaki diğer eserlerinin de detaylı bir şekilde tetkik edilmesi elzemdir. Bu makalenin ardından, bilhassa Beyzâvî tefsiri üzerine kaleme aldığı haşiyesi bağlamında İsmail Müfid'in müfessirlik yönünü ele alan ve tefsir ilmindeki katkılarını ortaya koyan daha kapsamlı bir araştırmaya ihtiyaç olduğu aşikârdır. Bu

doğrultuda gerçekleştirilecek bir ilmî çalışmanın, alandaki önemli bir boşluğu dolduracağı ve tefsir literatürüne kıymetli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Mukarrirler Meclisi, Huzur Dersleri, İsmail Müfid, Tefsir Geleneği, Tahkikli Neşir

Atıf Bilgisi

Abacı, Harun. "Mukarrirler Meclisi'nin Erken Dönemine Işık Tutan Bir Metin: İsmail Müfid'in Tevbe Sûresi 1-2. Âyetlerinin Tefsiri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 987-1008. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1670049

Geliş Tarihi	04.04.2025
Kabul Tarihi	11.07.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Text Shedding Light on the Early Period of the Muqarrirs' Assembly: Ismāʿīl Mufīd's Exegesis of the First-Two Verses of Surah al-Tawbah

Harun Abacı
0000-0003-2259-5722 | harunabaci@pau.edu.tr
Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Denizli, Türkiye
ROR ID: 01etz1309

Abstract

During the Ottoman period, special tafsīr (exegesis) lectures were conducted in the presence and under the patronage of the sultan during the month of Ramaḍān, with the participation of the leading scholars of the time, within a structured framework of principles and procedures. These lectures, known as the "Huzur Lectures", officially commenced in 1172/1759 and continued until the abolition of the caliphate in 1924. Throughout this period, numerous scholars participated in these sessions as muqarrirs (lecturers) and muḥāṭabs (respondents). The preparatory tafsīr discussions held in connection with the Huzur Lectures were referred to as "the Muqarrirs' Assembly" (Majlis al-Muqarrirīn). One of the scholars who served as a muqarrir in both the Huzur Lectures and the Muqarrirs' Assembly was Ismāʿīl Mufīd, who spent most of his life as a mudarris. Despite being a prolific scholar who authored numerous works in various disciplines, biographical information about him is quite limited in the sources. This article examines the life, works, and scholarly gatherings in which Ismāʿīl Mufīd participated. Additionally, it analyzes his role as a muqarrir in the ninth Muqarrirs' Assembly convened in Ramaḍān 1199/1785, during which he delivered an exegesis on the first two verses of Sūrat al-Tawbah. The only known manuscript of this treatise is preserved in the Süleymaniye Library. The study first explores Ismāʿīl Mufīd's biography and scholarly contributions, followed by an evaluation of the treatise in terms of content and methodology, along with an assessment of its sources through a scholarly analysis. The critical edition of the treatise is presented in the final section. The extant records of the Huzur Lectures and the Muqarrirs' Assembly are quite scarce. Sources indicate that Ismāʿīl Mufīd participated as a muqarrir in the first Huzur Lecture of 1197/1783, though no detailed information about the content of his lecture is available. Although a chronological classification of the verses discussed in these lectures has provided some insights into the early period, no information is available regarding Ismāʿīl Mufīd's exposition of Sūrat al-Tawbah 1-2 in the ninth Muqarrirs' Assembly of 1199/1785. To fill this gap, this study examines a manuscript identified among handwritten sources, which is now understood to belong to the same assembly. This text is one of the earliest known documents concerning the Muqarrirs' Assembly and provides significant insights into its operation and content. In this context, the article presents the critical edition and analysis of this previously unmentioned and notably early text, shedding light on the formative period of the Muqarrirs' Assembly. Thus, this study offers an important contribution to research on the Muqarrirs' Assembly and enriches the academic literature in this field. In this work, like in the Huzur Lectures, Ismāʿīl Mufīd mainly referred to al-Bayḍāwī's tafsīr and used the dirāyah method, which focusses on language and meaning in tafsīr studies. However, he did not solely rely on al-Bayḍāwī's tafsīr; he also utilized the works of esteemed commentators such as al-Zamakhsharī, Abū al-Suʿūd, and al-Ḥafājī, thereby examining the issues from a broad perspective and producing a well-grounded and valuable scholarly text. This demonstrates that the author engaged in a meticulous preparatory process before delivering his lesson and highlights his profound expertise in the science of tafsīr. Another noteworthy aspect of the treatise is its carefully crafted and original nature. While tafsīr works generally feature extensive quotations from earlier sources, Ismāʿīl Mufīd's exposition contains remarkably few verbatim citations, further showcasing his scholarly depth and the unique character of the text. His

explanations, analyses, preferences, and assessments regarding the exegesis of Sūrat al-Tawbah 1-2 provide valuable insights into his exegetical proficiency. However, a more comprehensive evaluation of his contributions to the science of tafsīr necessitates an in-depth examination of his other works in this field. Following this study, it is evident that a more extensive scholarly investigation is required to explore Ismāʿīl Mufīd's exegetical approach, particularly within the framework of his glosses (ḥāshiyah) on al-Bayḍāwī's tafsīr. Such research is anticipated to fill a significant gap in the field and provide a valuable contribution to tafsīr studies.

Keywords

Tafsīr, Muqarrirs' Assembly, Huzur Lectures, Ismāil Mufīd, Tafsīr Tradition, Critical Edition

Citation:

Abacı, Harun. "A Text Shedding Light on the Early Period of the Muqarrirs' Assembly: Ismāʿīl Mufīd's Exegesis of the First-Two Verses of Surah al-Tawbah". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 987-1008. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1670049

Date of Submission	04.04.2025
Date of Acceptance	07.11.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Huzur dersleri, yapı itibarıyla "sultanın huzurunda icra edilen dersler" anlamına gelmektedir. Bu dersleri temel ilke ve esasları göz önünde bulundurarak şu şekilde ifade etmek mümkündür: Esas olarak 1136/1724 yılında Damat İbrahim Paşa'nın sadrazamlığı döneminde başlayan ve 1172/1759 yılında III. Mustafa'nın (ö. 1187/1774) emriyle resmiyet kazanan bu ilmî toplantılar, padişahın biniş[1] merasiminin ardından, onun belirlediği mekânlarda düzenlenirdi. Dersler, şeyhülislâm tarafından seçilip padişahın onayıyla belirlenen yetkin ulemadan müteşekkil bir heyet tarafından icra edilir ve her sene Ramazan ayının bazı günlerinde gerçekleşirdi. Huzur dersleri, Kadı Beyzâvî'nin tefsiri merkeze alınarak, münazara yöntemiyle tedris edilen ve Osmanlı ilim geleneğinde müstesna bir yere sahip olan ilmî meclisler arasında yer almaktaydı.[2] Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, huzur dersleri konusunda pek çok mühim mesele bulunmaktadır. Konunun tarihçesi, mahiyeti ve icrası gibi hususlar, daha önce kaleme alınan eserlerde tafsilatlı bir şekilde ele alındığından,[3] tekrar ihtimaline mahal vermemek adına bu çalışmada bu konular ayrıntılı olarak işlenmeyecek; yalnızca ilmî açıdan ehemmiyet arz eden bazı hususlara kısaca temas edilmekle iktifâ edilecektir.

Huzur dersleri, sultan ve devlet erkânının yanı sıra, dönemin önde gelen âlimlerinin katılımıyla gerçekleştirilen, tefsir konularının derinlemesine müzakere edildiği yüksek seviyeli ilmî meclislerdir. Bu meclislerde, dersi takrir etmekle vazifeli bir mukarrir yanında, ona sorular yöneltmek ve meseleleri müzakere etmekle vazifeli muhataplar da hazır bulunurdu. Son derece ciddiyet ve disiplin içerisinde icra edilen bu derslerde, mukarrirler önceden belirlenen ayet(ler) hakkında tafsilatlı izahlar yapar, ardından muhatapların yönelttiği sorular çerçevesinde ilmî tartışmalar vuku bulurdu. Yalnızca Ramazan ayında tertip edilen ve ekseriyetle Beyzâvî tefsirinin esas alındığı bu meclislerde, ayet tefsiri sürecinin çok yavaş ilerlediği görülmektedir. Nitekim, 1201/1787 ile 1205/1791 yılları arasındaki zaman diliminde yalnızca Bakara Sûresi'nin ilk otuz ayetinin tefsir edilebildiği tespit edilmektedir.[4] Bu durumun meydana gelmesinde, ders sırasında dil ilimlerine dair derinlemesine tartışmalara girilmesinin ve ayetle doğrudan ilişkili olmayan meselelere de yer verilmesinin önemli rol oynadığı söylenebilir.

Huzur dersleri, ilmî ve toplumsal yönden birçok mühim fayda sağlamıştır. Padişahın huzurunda icra edilmesi hasebiyle, bu dersler ilim erbabının toplum nezdinde itibar

[1] Biniş: Osmanlı padişahlarının özellikle son yüzyıllarda at veya saltanat kayığı ile yaptıkları kısa süreli gezintiler için kullanılan bir tabirdir. bk. Abdülkadir Özcan, "Biniş", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Mayıs 2025).

[2] Ömer Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* IX/18 (2011), 522.

[3] Geniş bilgi için bk. Ömer Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* IX/18 (2011), 519-539; Aydın Temizer, "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/28 (2013), 65-73; Ebü'l-Ula Mardin, *Huzur Dersleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 1/1-345; Aydın Temizer, "Osmanlı Dönemi Türk Tefsir Ekolünde Huzur Dersleri", *Osmanlı Döneminde Tefsir* II (2018), 450-458; Süleyman Gür, "Giritli Ahmed Efendi ve Huzur Dersi Risâlesi'nin Tahlili Neşri", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* IV/2 (2020), 605-609; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022), 221-227; Rıdvan Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Kronolojisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVI/49 (2024), 53-100; Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Mart 2025); Mustafa Cihad Bakkal, "İlk Dönem Huzur Dersleri Mukarrirlerinden İsmail Müfid Efendi ve Enfâl Suresi 26. Ayetini Tefsiri: Tahkikli Neşir ve Değerlendirme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 540-542.

[4] İpşirli, "Huzur Dersleri", TDV İslâm Ansiklopedisi (Erişim 24 Mart 2025).

kazanmasına vesile olmuş, ilme ve eğitime verilen ehemmiyetin artmasına katkıda bulunmuştur. Bunun yanı sıra, derslerde tefsir edilen ayetlerin ayrıntılı bir şekilde tahlil edilmesi, âlimlerin farklı görüşler beyan etmesi ve bu görüşlerin serbest bir ilmî zeminde müzakere edilmesi, hususen tefsir ilminin, umumen ise İslâmî ilimlerin gelişimine büyük ölçüde katkı sunmuştur.[5] Huzur derslerinin ortaya çıkışıyla birlikte, bu derslere ön hazırlık mahiyetinde mukarrirler meclisi adı verilen bir ilmî toplantı daha teşekkül etmiştir. Bu meclis, o yılın Ramazan ayında huzur derslerinde mukarrirlik yapan âlimlerin bir araya gelerek gelecek yılın huzur derslerine hazırlık yaptığı bir platform niteliğindedir. Huzur dersleri üzerine birçok akademik çalışma yapılmış olsa da mukarrirler meclisine dair müstakil bir araştırmaya rastlanmamaktadır. Mevcut çalışmalarda ise mukarrirler meclisine yalnızca sınırlı ölçüde temas edilmiş olup, bu konu hakkında geniş çaplı bir akademik araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

Osmanlı ilmî geleneğinde huzur dersleri ve mukarrirler meclisi, özellikle Ramazan ayında icra edilen yüksek seviyeli akademik toplantılar olup, her ikisi de ilmiye sınıfının en üst düzey temsilcilerinin katıldığı ilmî müzakerelere sahne olmuştur. Mahiyet, işlev ve etki bakımından aralarında belirli farklılıklar bulunmakla birlikte, her iki meclis de Osmanlı medrese sisteminin en seçkin tartışma platformlarını teşkil etmiştir. Huzur dersleri, doğrudan padişahın huzurunda icra edilen bir ilmî toplantı olup, genellikle tefsir merkezli bir konunun mukarrir (baş müderris) tarafından takdim edilmesi esasına dayanırdı. Mukarrir'in tefsirini sunduğu bu derslerde, muhataplar (diğer ulema) çeşitli açılardan eleştiriler getirir, konunun farklı yönleri tartışmaya açılır ve nihayetinde ilmî bir sonuca ulaşılmaya çalışılırdı. Huzur derslerinin en önemli özelliği, sarayda, devlet ricalinin ve bizzat padişahın huzurunda gerçekleştirilmesi ve bu sayede Osmanlı ilmî geleneğinin devlet ile doğrudan etkileşim içinde bulunmasını sağlamasıdır. Mukarrirler meclisi ise daha çok ilmiye sınıfı içerisinde icra edilen bir tartışma platformu olup, burada padişah bulunmaz, ilmî meseleler daha serbest ve detaylı bir şekilde müzakere edilirdi. Huzur derslerinin temel amacı, ilmî müzakereleri padişahın huzurunda icra etmek suretiyle Osmanlı yönetiminin ilmî geleneği desteklediğini ve ulema ile devlet arasındaki bağı kuvvetlendirdiğini göstermekken, mukarrirler meclisi daha çok ulema arasındaki iç istişareyi, ilmî ehliyetin test edilmesini ve derinlemesine tartışmaları önceleyen bir yapı arz etmekteydi. Bu bağlamda, mukarrirler meclisinin huzur derslerine bir hazırlık aşaması teşkil ettiği söylenebilir. Zira huzur derslerinde müzakere edilen konular, çoğu zaman öncesinde mukarrirler meclisinde ele alınmış, farklı bakış açıları değerlendirilmiş ve meseleler ilmî açıdan olgunlaştırılmıştır. Mukarrirler meclisinde bir mukarrir, sunacağı tefsir veya ilmî görüş üzerine derinlemesine hazırlanır ve karşıt görüşleri önceden değerlendirerek, daha sonra sunacağı huzur dersinde padişah huzurunda güçlü bir ilmî duruş sergileyebilirdi. Dolayısıyla mukarrirler meclisi, ilmî istişare ve hazırlık zemini oluştururken, huzur dersleri bu hazırlıkların devlet nezdinde ve resmî bir çerçevede takdim edilmesi anlamına gelmekteydi. Mukarrirler meclisinin mukarrir ve muhatapları, o yıl düzenlenen huzur derslerinde görev alan âlimlerden teşekkül ederdi. Mukarrir ve muhataplar padişah tarafından belirlenir ve mukarrirler meclisi, gelecek yıl veya ilerleyen yıllarda gerçekleştirilecek huzur derslerinin mukarrir ve muhataplarını tayin etmede önemli bir rol oynardı.[6]

[5] Detaylı bilgi için bkz. Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/9-11.

[6] Mukarrirler meclisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Mardin, *Huzur Dersleri*, 85-90.

Huzur dersleri ve Mukarrirler Meclisleri'ne dair günümüze ulaşan belgeler oldukça sınırlıdır. Kaynaklarda, 1197/1783 yılının ilk huzur dersi meclisinde İsmail Müfid'in mukarrirlik yaptığı nakledilmekteyse de dersin muhtevasına dair herhangi bir bilgi verilmemektedir.[7] Konuya dair kaleme alınan başka bir çalışmada, günümüze ulaşan en eski tarihli huzur dersleri metninin, 1177/1764 senesine ait olduğu saptanmış ve yayımlanmıştır. Aynı çalışmada, tarih sıralaması açısından ikinci en eski metnin, 1200/1786 senesine ait olduğu belirtilmiştir.[8] Derslerde tefsiri yapılan ayetleri baz alarak kronolojik sıralama esasına dayalı bir tasnif çalışmasının yapıldığı bir diğer araştırmada, ilk döneme dair bazı önemli tespitlere yer verilmiş olmakla birlikte,[9] bizim çalışmamızda ele alınan İsmail Müfid ve onun 1199/1785 yılında dokuzuncu mukarrirler meclisinde takrir ettiği Tevbe Sûresi'nin 1-2. ayetleri hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.[10] Yazma eserler arasında tespit ettiğimiz bu nüsha, 1199/1785 yılında icra edilen dokuzuncu mukarrirler meclisine ait olup, yaptığımız değerlendirmelere göre "Mukarrirler Meclisi" hakkında keşfedilen en eski tarihli metinlerden biri niteliğindedir. Bu doğrultuda, makalemizde mukarrirler meclisinin erken dönemine ışık tutan ve mevcut kaynaklarda zikredilmeyen oldukça eski bir metin neşredilmiş ve ilmî açıdan kapsamlı bir analiz gerçekleştirilmiştir. Bu yönüyle çalışma, ayrı bir ehemmiyete sahip olup, mukarrirler meclisine dair yapılan araştırmalara kıymetli bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

Eldeki bulgulara göre, akademik câmiada İsmail Müfid ve eserlerine dair yalnızca beş çalışma bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Kevser Kösem tarafından 2008 yılında hazırlanmış olan "İsmail Müfid b. Ali el-İstanbulî'nin Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye" adlı yüksek lisans tezidir. İkinci çalışma, Anar Gafarov'un kaleme aldığı "İsmail Müfid İstanbûlî'nin Adudiyye Geleneğine Katkısı ve Siyaset Düşüncesi" başlıklı makaledir. Üçüncüsü, Ersin Afacan ile Hayrettin Hayri Tokmakçı'nın birlikte hazırladıkları "Sporda Öfkenin Kaynağı Problemi: İsmail Müfid İstanbuli Merkezli Bir Çözümleme" adlı makaledir. Dördüncü olarak, Mustafa Cihad Bakkal tarafından yazılan "İlk Dönem Huzur Dersleri Mukarrirlerinden İsmail Müfid Efendi ve Enfâl Sûresi 26. Ayetini Tefsiri: Tahkikli Neşir ve Değerlendirme" başlıklı makale mevcuttur. Bu akademik çalışmaların yanı sıra, İsmail Müfid'in "Terceme-i Levâih" adlı eseri üzerine bir kitap çalışması da bulunmaktadır. Söz konusu eser, Fatih Yıldız tarafından "Tecelliler: Levâyih" adıyla 2023 yılında neşredilmiştir. İslâmî ilimlerin çeşitli sahalarında çok sayıda eser telif etmiş olan böylesine velûd bir âlim hakkında, büyük ölçüde İslâm ahlâk felsefesiyle sınırlı yalnızca beş çalışmanın yapılmış olması, kanaatimizce önemli bir eksiklik teşkil etmektedir. Müellifin büyük kısmı yazma hâlinde bulunan, özellikle tefsir, fıkıh, hadis, kelâm ve tasavvuf gibi temel İslâmî ilimlere dair eserleri, araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

Bu makalede, İsmail Müfid'in mukarrirler meclisinde sunduğu bir metin ortaya çıkarılarak, bu alandaki eksikliğin bir nebze olsun giderilmesi hedeflenmiştir. Müellifin huzur derslerinde takrir ettiği ilk metin, 1197/1783 Ramazan ayının ilk huzur dersi meclisinde sunduğu çalışma

[7] Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/172.

[8] Detaylı bilgi için bkz. Gür, "Giritli Ahmed Efendi ve Huzur Dersi Risâlesi'nin Tahlili Neşri", 607-608.

[9] Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Kronolojisi", 283-284.

[10] Bkz. Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Kronolojisi", 282.

olup, Mustafa Cihad Bakkal tarafından neşredilmiştir.[11] Bu çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, İsmail Müfid'in biyografisi, kaleme aldığı eserleri ve iştirak ettiği ilmî meclisler hakkında kapsamlı bilgi sunulmuştur. İkinci bölümde ise risalenin tanıtımı ve değerlendirilmesi ele alınmış; bu kapsamda nüshanın tanıtımı, yazılış gayesi ve tahkik sürecinde takip edilen yöntem detaylandırılmıştır. Ardından metin, muhteva ve yöntem açısından tahlil edilmiş, risalede başvurulan kaynaklar incelenmiştir. Çalışmanın son kısmında, risalenin tahkikli neşri sunulmuştur.

1. İsmail Müfid: Hayatı, Eserleri ve İştirak Ettiği İlmî Meclisler

1.1. Biyografisi ve İlmî Mirası

İsmail Müfid Efendi'nin hayatına dair mevcut kaynaklarda sınırlı bilgiler yer almaktadır. Babası Attar Ali Efendi olup aslen İstanbulludur.[12] 1132/1720 yılında Davutpaşa'da dünyaya gelmiştir.[13] "Rûmî, Nakşibendî, Hanefî ve İstanbûlî" nisbeleriyle anılmıştır.[14] İlim tahsilini, dönemin kıymetli âlimlerinden Akkirmânî Mehmed Efendi (ö. 1174/1760), Konevî İsmail Efendi (ö. 1195/1780) ve Kudsî Efendi (ö. ?) gibi zatların ders halkalarında bulunarak tamamlamıştır.[15] Tahsilini tamamlamasının ardından, Şeyhülislâm Mehmed Salih Efendi'nin (ö. 1175/1762) 1172/1758 tarihinde düzenlediği imtihanda üstün başarı göstererek haric-i ruûs payesiyle müderrislik makamına layık görülmüştür. Ardından Mekke payesini de elde etmiştir.[16]

Çok sayıda talebe yetiştirdiği ifade edilmekle birlikte, biyografik kaynaklarda talebelerine dair isimler zikredilmemektedir.[17] Huzur dersleri üzerine dair bir çalışmada, kendisinden "Hâfız-ı Kütüb[18] İsmail Efendi" şeklinde söz edilmektedir.[19] Bu ifadeden, kendisinin kütüphanelerde görev yaptığı ve kitaplar hususunda geniş bir bilgiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kaynaklar, bir süre Hekimoğlu Ali Paşa Kütüphanesi'nde "hâfız-ı kütüb" olarak vazife yaptığını belirtmektedir. Bunun yanı sıra, ömrünün büyük bir kısmını müderrislik ve eser telifi ile geçirmiştir.[20] Tefsir, fıkıh, edebiyat ve hat sanatları gibi pek çok ilim dalında mahir bir âlim olan İsmail Müfid Efendi, Nakşibendî tarikatının halifelerinden olup 1217/1802 yılında vefat etmiştir.[21] Kabri, Davutpaşa Camii haziresinde bulunmaktadır.[22]

---

[11] Mustafa Cihad Bakkal, bu çalışmayı hazırlarken mukarrirler meclisine ait olan söz konusu metni tespit etmiş ve bu çalışmayı tarafımızca ele alınmasını teklif etmiştir. Yapılan bu kıymetli teklif ve tavsiyesi dolayısıyla kendisine teşekkürü bir borç bilirim.

[12] Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 2/733.

[13] İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, ts.), 1/223; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, haz. Nuri Akbayar, çev. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 4/1213.

[14] Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâzır* (Beyrut: Müessesetü Nuveyhizi's-Sekâfiyye, 1988), 1/94.

[15] Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 4/1213.

[16] Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç, ed. Mustafa Çiçekler (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016), 1/253.

[17] Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 4/1213.

[18] bkz. İsmail E. Erünsal, "Hâfız-ı Kütüb", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mart 2025).

[19] Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/172.

[20] Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/253.

[21] Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/94.

[22] Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/253.

İsmail Müfid Efendi, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf, İslâm tarihi ve İslâm felsefesi gibi çeşitli ilim dallarında kıymetli eserler telif etmiştir. Şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisar ve tercüme türlerinde kaleme aldığı eserleri, ilmî derinliği ve titizliğiyle dikkat çekmektedir. Türkiye kütüphanelerinde bulunan eserlerinin büyük bir kısmı yazma hâlinde olup, toplamda otuza yakın eseri günümüze ulaşmıştır. İsmail Müfid Efendi'nin öne çıkan eserleri şunlardır:

- *Hâşiye alâ tefsiri'l-Beyzâvî*: Bu çalışma, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl* adlı tefsirinin ilk beş sûresine yazdığı haşiyeleri ihtiva etmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi Koleksiyonu'nda yer alan 101 numaralı müellif nüshası, bu haşiyelerin tamamını kapsamaktadır. Ayrıca, her bir sûreye ait ayrı ferağ kaydı bulunan nüsha, Recep 1217/1802 tarihinde tamamlanmıştır. Söz konusu eserin, dibacesi ile ilk iki sûrenin ilk beş ayetine dair haşiyeyi kapsayan kısım, aynı kütüphanede Esad Efendi koleksiyonunun 218 numaralı bir nüshasında mevcuttur.
- *Şerhu'l-ahlâki'l-Adudiyye:* Adudüddîn el-Îcî'nin ahlâk felsefesine dair eserinin şerhi olup İslam ahlâkının temel ilkelerini ele alır. Bu eser, 2014 tarihinde Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı tarafından neşredilmiştir.
- *Şerhu'ş-şemâili'n-nebeviyye:* Tirmizî'nin "eş-Şemâilü'n-Nebeviyye" adlı eserinin şerhi olup Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ahlâkî ve fizikî özelliklerini ele alır.
- *Hediyyetü efkâri'l-abîd İsmâil Müfîd:* Tasavvufun temel konularına dair yazılmış Türkçe bir eserdir.
- *Terceme-i fıkh-ı ekber:* İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin itikadî konularını ele aldığı "el-Fıkhü'l-Ekber" adlı eserinin tercümesidir.
- *Terceme-i muhtasari'l-Kudûrî:* Hanefi fıkhının temel kaynaklarından "Muhtasarü'l-Kudûrî"nin tercümesidir.
- *Terceme-i ehâdîs-i erbain:* Kırk hadis derlemesi olup Hz. Peygamber'in (s.a.v.) önemli hadislerini içerir.
- *Terceme-i levâih:* Abdurrahman el-Câmî'nin (ö. 898/1492) tasavvufî konuları işlediği "Levâih" adlı eserinin tercümesidir. Bu eser, *Tecelliler: Levâyih* adıyla 2023 yılında Fatih Yıldız tarafından yayımlanmıştır.[23]

Hayatına dair kaynaklarda çok sınırlı bilgi yer alan İsmail Müfid'in eserleri incelendiğinde, İslamî ilimlerin farklı alanlarında etkin, velûd bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Eserlerinin yanı sıra, huzur derslerinde ve mukarrirler meclisinde takrir ettiği iki metin de mevcuttur. Bunlardan ilki, 1197/1783 yılı Ramazan ayında yapılan ilk huzur dersinde Enfâl sûresi 26. ayetin tefsirini içeren metindir.[24] İkinci metin ise, bu makalenin de konusu olan 26 Ramazan 1199/1785 tarihinde düzenlenen Ramazan ayının son ilmî meclisinde, yani mukarrirler meclisinde Berâe sûresinin ilk iki ayetine ilişkin verdiği dersin metnidir.[25]

[23] Müellifin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/223; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/253; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*, 2/733; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 381.

[24] İsmail Müfid b. Ali el-Attâr el-Hanefî İstanbulî, *Risâle fi Tefsîri'l-Âyeti "Ve'zkürû iz Entüm Kalîlün Müstez'afûne fi'l-Arz"* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 00080-008), 88b-91b.

[25] İsmail Müfid b. Ali el-Attâr el-Hanefî İstanbulî, *Risâle fi tefsîri evveli sûreti'l-Berâe* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 00080-007), 85b-88a.

1.2. Katıldığı Huzur Dersleri ve Mukarrirler Meclisi

Kaynaklarda, İsmail Müfid Efendi'nin hicrî 1185/1771, 1188/1774, 1197/1783, 1198/1784, 1199/1785 ve 1200/1786 tarihlerinde toplam altı defa huzur derslerine mukarrir olarak katıldığı belirtilmektedir.[26] 1185/1771 ve 1188/1774 tarihlerinde İsmail Müfid'in hangi meclislerde mukarrirlik yaptığına dair kaynaklarda net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak, 1198/1784 yılının ilk huzur dersinde İsmail Müfid'in mukarrirlik yaptığı ve Fetih sûresinden bazı âyetleri takrir ettiği bilinmektedir.[27] 1199/1785 yılı Ramazan ayında ise toplam dokuz meclis icra edilmiştir. Bu meclislerin ilk sekizi huzur derslerinden, dokuzuncusu ise mukarrirler meclisinden müteşekkildir. Söz konusu yıl tertip edilen meclislerde mukarrirlik vazifesi üstlenen âlimler şu şekildedir:

- *Birinci Meclis:* Bu yılın ilk huzur dersinde mukarrirlik vazifesini, bir önceki yılın ilk meclisinde olduğu gibi, İsmail Müfid Efendi üstlenmiştir. 1199/1785 yılı 2 Ramazan Cumartesi günü icra edilen bu mecliste, Saf sûresinin 13. âyetinin tefsiri ele alınmıştır. Ancak, kütüphanelerde mevcut yazma eserler arasında bu derse ait takrir metnine henüz rastlanmamıştır.
- *İkinci Meclis:* Mukarrir, Mazrubî Ahmed Efendidir.
- *Üçüncü Meclis:* Mukarrir, Viranşehirli Hasan Efendidir.
- *Dördüncü Meclis:* Mukarrir, Abdi (Abdulhalim'in kısaltılmışı) Efendidir.
- *Beşinci Meclis:* Mukarrir, Kuyucaklı Abdurrahman Efendidir.
- *Altıncı Meclis:* Mukarrir, Çorumlu Ebû Bekir Efendidir.
- *Yedinci Meclis:* Mukarrir, Ödemişli Ali Efendidir.
- *Sekizinci Meclis:* Mukarrir, Münip Efendidir.
- *Dokuzuncu Meclis (Mukarrirler Meclisi):* Bu makalenin ana konusunu teşkil eden 1199/1785 yılı Ramazan ayının 26'sında,[28] Kâşilî Kasrı'nda icra edilen dokuzuncu ve son meclis olan mukarrirler meclisinin mukarriri, yılın ilk huzur dersinde de mukarrirlik vazifesini üstlenen İsmail Müfid Efendi olmuştur. Bu meclisin muhatapları ise, Ramazan boyunca gerçekleştirilen sekiz ayrı huzur dersi meclisinin mukarrirlerinden oluşmaktadır. Zira yerleşik huzur dersleri geleneğine göre, yılın sonunda düzenlenen ve huzur dersi niteliğinde olmayan mukarrirler meclisinin mukarriri ve muhatapları, o yılın huzur derslerinde mukarrirlik yapan isimlerden seçilirdi. Mukarrirler meclisi, gelecek yıl ve ilerleyen yıllarda icra edilecek huzur derslerine yönelik ilmî hazırlıkların yapıldığı bir zemin teşkil etmekteydi. Nitekim, bir sonraki yıl gerçekleştirilen huzur derslerinin mukarrirleri, bu mecliste mukarrir ve muhatap olarak bulunan âlimlerden oluşmuştur. Böylece, iki yıl üst üste aynı isimler mukarrirlik görevini ifa etmiştir. Daha sonraki yıllarda vazife alan mukarrirlerin büyük bir kısmı da yine bu mecliste yer alan âlimler arasından seçilmiştir.[29]

[26] Mardin, *Huzur Dersleri*, 3/929.

[27] Mardin, *Huzur Dersleri*, 2/68.

[28] Mardin'nin Huzur Dersleri eserinde bu tarih 25 Haziran diye belirtilmektedir. bk. Mardin, *Huzur Dersleri*, 3/70. Ancak yazma nüshanın mukaddimesinde bu tarihin yazı ile 26 Ramazan olduğu açık bir şekilde belirtilmektedir. bk. İstanbulî, *Risâle fî tefsîri evveli sûreti'l-Berâe* (Hasan Hüsnü Paşa, 00080-007), 85b.

[29] Mardin, *Huzur Dersleri*, 3/69-73.

Yazma nüshada yer alan *minhuvât* kayıtlarına göre, bu meclisteki muhataplardan Çorumlu Ebû Bekir ve Ödemişli Ali Efendi dışındaki altı muhatap, ders esnasında sorular yöneltmiştir. Görüldüğü üzere, Çorumlu Ebû Bekir ve Ödemişli Ali Efendi herhangi bir soru sormamış, dersi dinlemekle yetinmişlerdir.

İsmail Müfid Efendi'nin mukarrirlik yaptığı 1199/1785 yılı, I. Abdülhamid'in hükümdarlık dönemine (1187-1203/1774-1789) tekabül etmektedir.[30] Bu durum, İsmail Müfid Efendi'nin huzur dersi takririni bizzat Sultan I. Abdülhamid'in huzurunda gerçekleştirdiğini göstermektedir. Aynı şekilde, icra ettiği mukarrirler meclisindeki mukarrirlik vazifesine de yine Sultan I. Abdülhamid tarafından tayin edildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, yazma nüshanın önsözünde İsmail Müfid Efendi'nin *Sultan* unvanıyla bahsettiği zatın, Sultan I. Abdülhamid olduğu anlaşılmaktadır.[31]

2. Risalenin Tanıtımı ve Değerlendirmesi

2.1. Nüshanın Tanıtımı ve Yazılış Amacı

Yaptığımız araştırmalar neticesinde, İsmail Müfid Efendi'nin 26 Ramazan 1199/1785 tarihinde dokuzuncu mukarrirler meclisinde takrir ettiği metne dair yalnızca bir nüsha tespit edilebilmiştir. Tespit edilen bu nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Koleksiyonu'nda 80 numarada kayıtlı bulunan mecmuanın 7. risalesi olup, 85b-88a varakları arasında yer almaktadır.[32] Talik hattı kullanılarak, oldukça okunaklı biçimde yazılmış metnin ilk sayfası 15, son sayfası 19 olup, ara sayfalar 23 satırdan oluşmaktadır. Sayfa kenarlarında çok sayıda minhuvât kaydı yer almaktadır; bu kayıtlardan yalnızca ikisi metne ilişkin bilgi notu içerirken, diğerleri soruyu soran muhatapların isimlerini belirtmektedir. Minhuvât kayıtları dışında, ayrıca minhuvât kategorisine girmeyen dört not daha bulunmaktadır. Bu notların her biri, soruyu soran muhatapların isimlerini içermektedir. Muhtemelen bunlar da aslında birer minhuvât kaydıdır. Ancak notların sonunda "minhuvât" (مِنْهُ) işaretinin konulması unutulmuştur.

Nüshada risalenin ismine dair herhangi bir bilgi olmamakla birlikte, katalogda ana konusu göz önüne alınarak eser, "Risâle fî tefsîri evveli sûreti'l-Berâe" / "رسالة في تفسير أول سورة البراءة" şeklinde isimlendirilmiştir. İstinsah tarihi 1199 olarak belirtilmiş olup müstensih ile ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Kaydedilen 1199 istinsah tarihi, müellifin te'lif tarihi ile aynıdır; bu husus, nüshanın müellif nüshası olma ihtimalini güçlendirmektedir. Nitekim mecmua içinde müellife ait peş peşe yer alan iki risale bulunmakta ve her iki risalenin yazı stili birbirine benzemekte, ayrıca bu risalelerin yazısı diğer risalelerden farklılık göstermektedir. Bu özellikler, ilgili iki risalenin müellif nüshası olduğuna işaret etmektedir.

İsmail Müfid, metnin başında 1199/1785 yılının 26 Ramazan'ında, dokuzuncu mukarrirler meclisinde takrir ettiği Berae/Tevbe sûresinin ilk iki âyetinin tefsirini kaleme aldığını belirtmektedir.[33] Mukaddimede, Sultanın huzurunda icra edilen ilk meclisten sonraki dokuzuncu meclis ifadesi kullanılmış olup bu ifade, müellifin o yıl ilk huzur dersinde mukarrirlik görevini

[30] Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Kronolojisi", 283.

[31] Mardin, *Huzur Dersleri*, 2/189.

[32] İstanbulî, *Risâle fi Tefsîri'l-Âyeti "Ve'zkürû iz Entüm Kalîlün Müstez'afûne fi'l-Arz"* (Hasan Hüsnü Paşa, 00080-008), 85b-88a.

[33] İstanbulî, *Risâle fi Tefsîri'l-Âyeti "Ve'zkürû iz Entüm Kalîlün Müstez'afûne fi'l-Arz"* (Hasan Hüsnü Paşa, 00080-008), 88b.

üstlendikten sonra, dokuzuncu mukarrirler meclisine kadar bir daha mukarrirlik yapmadığını işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle, İsmail Müfid, o yıl hem huzur dersinde hem de mukarrirler meclisinde olmak üzere iki kez mukarrirlik yapmıştır. Dolayısıyla, bu risale, İsmail Müfid'in 1199/1785 yılının 26 Ramazan ayının dokuzuncu meclisinde sunduğu dersin metnini ihtiva etmektedir. Söz konusu ders, sözlü olarak gerçekleştirilmiş; ders sonrasında hafızasında kalan bilgiler risale şeklinde kaleme alınmıştır. Müellif, risalenin hem önsözünde hem de ferağ kaydında (مَا بَقِيَ فِي الْخَاطِرِ) "hafızamda kalan bilgiler" ifadesine yer vererek bu hususa temas etmektedir. Bu nedenle, metin takrir sırasında doğrudan kaleme alınmadığından, ders esnasında ifade edilen bazı bilgilerin eksik kalma ihtimali bulunmaktadır.

2.2. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Risalenin tahkik sürecinde ve dipnotların düzenlenmesinde, İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu temel alınmıştır. İzlenen metot hakkında ana hatlarıyla şu hususları belirtmek mümkündür:

- Metin içerisinde geçen ayetler, okuyucunun kolaylıkla takip edebilmesi amacıyla çiçekli parantez içine alınarak harekelenmiştir.
- Kelimelerin yazımında, günümüzün Arapça imla ilkeleri esas alınmıştır. Örneğin, risalede noktasız yazılan ى harfi, uygun noktalar eklenerek ي şeklinde; ayrıca ا harfiyle yazılan hemze, أ şeklinde düzeltilmiştir.
- Metnin kolay okunup anlaşılmasını sağlamak için, asıl nüshada kırmızı mürekkeple çizili olan ifadeler, paragraf başı yapılarak parantez içine alınmış ve harekelenmiştir.
- Yazım hatası olduğu düşünülen kelimeler düzeltilmiş; bu husus dipnotlarda belirtilmiştir. Örneğin, asıl nüshada "عقلت" şeklinde geçen fiil, "علقت" olarak tashih edilmiş ve ilgili dipnotta bilgilendirme yapılmıştır.
- Hâmişte yer alan bilgiler, ilgili yerlere dipnot eklenerek belirtilmiştir. Örneğin, hâmişte yer alan "ويندفع به ما ذكره ابن الكمال من أن هذا التوجيه غير صحيح لأنه مبني على الرأي والسور وترتيبها توقيفية، فافهم" notuyla ilgili olarak bu metot takip edilmiştir. Özellikle, minhuvat kayıtlarına ayrı bir önem verilmiş; bu kapsamda, hâmişte yer alan bilginin sonuna «منه» simgesi eklenerek, bilginin minhuvat kaydı olduğuna işaret edilmiştir.
- Risalede, eser veya yazar adı belirtilerek yapılan atıfların kaynakları saptanmış ve ilgili dipnotlarda belirtilmiştir. Ayrıca, İsmail Müfid herhangi bir kaynağa doğrudan atıfta bulunmamakla birlikte yer verdiği bazı fikirlerinde çeşitli kaynaklardan faydalandığı tespit edilmiş ve bu hususlar dipnotlarda ifade edilmiştir.

3. Metnin Tahlili

Bu bölümde, risalenin içeriği ve metodu kapsamlı bir şekilde değerlendirilecek; metinde yararlanılan kaynaklar ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Akademik çerçevede yapılacak bu analizde, risalenin sunduğu argümanların temelleri ve kaynakların katkıları irdelenerek, eserin genel ilmî değeri ortaya konulacaktır.

3.1. Muhteva ve Metot Analizi

Bu risale, özellikle Tevbe Sûresi'nin başında Besmelenin yer almamasına dair yapılan tartışmaları ve bu hususta delilleri ele alan ilmî bir metin olarak dikkat çekmektedir. Müellif, öncelikle Besmelenin zikredilmeyişini "*Bu sûrenin başında emanın kaldırılmış olması*" gerekçesiyle

açıklamakta, Besmelenin mahiyetinin güvenlik, rahmet ve bereket unsurlarını içermesi sebebiyle burada yer almayışının hikmetli olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda, müellifin mantık ve münâzara ilimlerinin yöntemlerini takip ettiği ve delillerini mukaddime-netice ilişkisi çerçevesinde sistematik bir şekilde sunduğu görülmektedir.

Risâlede, Besmelenin zikredilmeyişine dair ortaya konan gerekçelere yönelik itirazlar ve bunlara verilen cevaplar sistematik bir biçimde ele alınmaktadır. Müellif, Besmelenin yalnızca teberrük için kullanıldığı ve her durumda emana delalet etmediği yönündeki itiraza karşı, Besmelenin hem teberrük hem de Allah'ın isimleriyle istiane ve rahmet sıfatlarını hatırlatma fonksiyonlarına sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu çerçevede, Besmelenin terk edilmesinin sûreyle olan uyumuna yönelik deliller ortaya konulmakta ve münâzara ilim geleneğinde yaygın olan delil-karşı delil sistematiğinin risalede güçlü bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.

Müellif, hadis rivayetlerini de dikkate alarak, Tevbe Sûresi'nin inişiyle ilgili olarak Resûlullah'ın (s.a.v.) tatbikatını delil getiren görüşleri ele almaktadır. "Her önemli iş Besmele ile başlanmazsa noksan kalır" mealindeki hadisle yapılan itiraza karşılık olarak, bu hadisin mutlak olmadığı ve bazı durumlarda Besmelenin zikredilmeyişinin hikmete muvafık olabileceği yönünde bir açıklama sunulmaktadır. Bu değerlendirme, hadis metinlerinin usûl-i fıkıh bağlamında nasıl ele alındığına dair klasik ilmî yaklaşımlarla örtüşmektedir.

Dil açısından incelendiğinde, risalede belâgatin önemli bir unsur olarak ön plana çıktığı görülmektedir. Özellikle istidlâl ve reddiye bölümlerinde kullanılan kelime seçimleri, Arap dili ve edebiyatına vakıf kimselerin dikkatini çekecek bir ihtimamla şekillendirilmiştir. Örneğin, "كيف ويسن التبرك بها" gibi cümlelerde nahiv ve sarf açısından sağlam bir yapı inşa edilmiştir. Bu durum, risalenin yalnızca içerik açısından değil, dilbilim ve belâgat yönünden de yüksek bir ilmî seviyeye sahip olduğunu göstermektedir.

Müellif, risalede fıkıh usulü ve kelam ilmi açısından da dikkate değer bir tartışmaya yer vermektedir. Besmelenin zikredilmeyişinin Allah Teâlâ'nın bir fiili olduğu ve dolayısıyla bir hikmete mebni olması gerektiği yönündeki yaklaşımı, klasik Hanefî ve Mâturîdî düşünce sistematiğiyle uyum arz etmektedir. Zira Hanefî usûlünde, Allah Teâlâ'nın fiillerinin hikmet üzere cereyan ettiği ve her fiilin maslahat taşıdığı esası benimsenmektedir. Müellif, bu çerçevede "Allah Teâlâ bir şeyi terk ettiğinde, bunun hikmeten bir gerekliliği vardır" şeklinde bir ön kabulü esas alarak meseleyi açıklamaktadır.

Risâlenin son kısmında, kelâmî bir tartışmaya yer verilmekte ve Allah'ın kelâm sıfatı bağlamında Kur'ân'ın mahiyeti ele alınmaktadır. Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığına dair hususlar, Muʿtezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki klasik ihtilafları hatırlatır nitelikte olmakla birlikte, müellif bu meseleyi daha çok lafız ve mana ilişkisi çerçevesinde değerlendirmektedir. Müellif, Kur'ân'ın Allah'ın ezelî sıfatı olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamakla birlikte, lafızlarının insana intikal eden yönü itibarıyla mahlûk olduğunu ifade etmektedir. Bu yaklaşım, Ehl-i Sünnet'in temel görüşleriyle uyumlu olup, özellikle Eşʿarî ve Mâturîdî ekollerine yakın bir anlayışı yansıtmaktadır.

Risale, ayrıca Kur'ân'ın tertibi, ayet ve sûrelerin dizilişi konularında da önemli tespitler sunmaktadır. Tevbe Sûresi'nin nüzulü ve tertibi ile ilgili aktarılan rivayetlerde, sahabe içindeki

icmâ ve ihtilaf noktaları ele alınmakta, sûrelerin sıralanmasının vahiy kaynaklı olup olmadığına dair tartışmalara değinilmektedir. Özellikle sahabe dönemindeki bazı uygulamalar ışığında, Tevbe Sûresi'nin tertibi hususunda farklı görüşlerin değerlendirildiği görülmektedir. Bunun yanı sıra, risale Kur'ân'ın iç yapısındaki lafzî ve manevî uyum meselesine de dikkat çekmektedir. Tevbe Sûresi'nin besmelesiz başlaması ile sûrenin muhtevası arasındaki irtibat üzerinde durulmakta, buradan hareketle Kur'ân'ın nazmî yapısına dair bazı ipuçları sunulmaktadır. Müellif, dilbilimsel açıdan da meseleyi ele almakta ve kelimeler arasındaki mana ilişkilerini inceleyerek Kur'ân'ın nazmî yapısının inceliklerine dair önemli tespitlerde bulunmaktadır. Sonuç olarak, bu risale, Besmelenin Tevbe Sûresi'nin başında neden yer almadığı meselesini, tefsir, hadis, usûl, kelâm ve belâgat perspektiflerinden ele alan kapsamlı ilmî bir çalışma niteliğindedir.

Risâle, ilmî disiplinler arası bir bütünlük içinde ele alınmış olup klasik İslamî ilim geleneğinin tartışma üslubuna uygun bir metot takip edilmiştir. Müellifin konuya dair derin vukufiyeti ve meseleyi çok yönlü ele alışı, risalenin yalnızca bir tefsir çalışması değil, aynı zamanda bir kelâm ve usûl analizi niteliği taşıdığını göstermektedir. Bu yönüyle metin, hem klasik İslâmî ilimlerde derinleşmek isteyenler hem de akademik düzeyde meseleleri incelemek isteyenler için kıymetli bir kaynak niteliğindedir. Bu risale, klasik İslamî ilimlerin metodolojik derinliğini yansıtan bir tefsir çalışmasının ürünü olup özellikle kelâm ve usûl-i fıkıh perspektiflerini iç içe geçiren bir analiz sunmaktadır. Metnin temel yapısı, besmelesiz başlayan Tevbe Sûresi'ne dair yapılan bir inceleme ekseninde şekillenmektedir. Risalenin en dikkat çekici hususlarından biri, bir mesele etrafında üretilen itirazların kademeli olarak ele alınıp, bunların usûlî bir yöntemle değerlendirilmesidir. Bu açıdan metnin, klasik cedel geleneğine sıkı sıkıya bağlı olduğu görülmektedir.

Müellifin risalede ileri sürdüğü görüşleri destekleme yöntemi, yalnızca naklî delillere dayanmamakta, aynı zamanda aklî istidlâl ve lafızlar arası ilişkileri çözümlemeye yönelik semantik analizleri de içermektedir. Özellikle "بسم الله أمانٌ" önermesi üzerine yapılan tartışma hem mantıkî hem de dilbilimsel bir yöntemle ele alınmıştır. Besmelenin terk edilmesinin "رفع الأمان" ilkesiyle ilişkilendirilmesi, metnin kelâmî arka planını gözler önüne sermektedir. Ancak bu ilkenin zorunlu olup olmadığına dair muhalif yaklaşımlar da usûlî bir metotla ele alınarak, sünnet ve sahabe tatbikatına dair verilerle mukayese edilmiştir.

Risalenin iç örgüsünde, her iddianın karşısına bir itiraz koyma ve ardından bu itirazı çürüten bir karşı delil sunma metodu belirgin şekilde hissedilmektedir. Bu yöntem hem Hanefî hem de Şafiî usûl literatüründe yaygın olarak görülmektedir. Özellikle "حديث الابتداء" bağlamında ortaya konan mülahazalar, kelâmî çerçevede "العام والخاص" ve "الحكم المتعلق بالحكمة أو العلة" ilkeleri ekseninde şekillenmektedir. Müellif, belâgatin inceliklerini de kullanarak "عدم الذكر" ile "الترك" arasındaki farkı vurgulamış ve bunun kelâmî ve fıkhî sonuçlarına dair önemli tespitlerde bulunmuştur.

Dilbilim açısından bakıldığında, risalenin belâgat ilminin kurallarına titizlikle riayet edilerek inşa edildiği görülmektedir. Bilhassa "قصر الموصوف على الصفة" tekniğiyle, besmelenin terk edilmesinin tek gerekçesi olarak "رفع الأمان" ilkesinin gösterilmesi, risalenin metodolojik yönünü

kuvvetlendiren bir unsur olmuştur. Ancak müellif, taassuba düşmeden muhalif görüşlerin kelâmî ve tefsirî dayanaklarını da ele almış ve bunları detaylı bir şekilde tartışmıştır.

Risalenin en güçlü yönlerinden biri, fıkhî ve kelâmî boyutlar arasında kurduğu dengedir. "ترك البسملة" konusunun yalnızca bir tefsir veya nahiv meselesi olmadığı, bunun doğrudan furû fıkıh ve ibadetler bağlamında da ele alınması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu sebeple sahabe uygulamalarına yapılan atıflar ve kıraat rivayetlerinin değerlendirilmesi, meseleyi yalnızca nazarî bir tartışma olmaktan çıkarıp pratik bir boyuta taşımaktadır. Son olarak, risalenin ele aldığı meselelerin derinliği kadar, kullanılan dilin ihtişamı da göz ardı edilmemelidir. Hem lafız hem de mana açısından titizlikle seçilmiş terkipler, metnin belâgat açısından güçlü bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum, müellifin yalnızca bir müfessir veya fakih olmadığını, aynı zamanda belâgat ve Arap dili konusunda da derin bir vukufiyet sahibi olduğunu ortaya koymaktadır. Risale boyunca kullanılan itiraz/soru-cevap yöntemi, bir yandan mantıkî tutarlılığı sağlarken, diğer yandan okuyucunun zihnini diri tutarak ilmî bir risalenin nasıl olması gerektiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

3.2. Kullanılan Kaynaklar

Risalede en fazla başvurulan kaynak, derslerin temel metni olan Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) tefsiridir. İkinci en önemli kaynak ise, Beyzâvî tefsirinin esas aldığı Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı eseridir. Bunların yanı sıra, İsmail Müfid metin içerisinde farklı eserlere de doğrudan atıfta bulunmaktadır. Risalede ismi geçen kaynaklar arasında Ebussuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-'akli's-Selîm*, Sehâvî'nin (ö. 643/1245) *Cemâlü'l-Kurrâ* ve Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *et-Telvîh* adlı eserleri de bulunmaktadır. Bununla birlikte, eser ismi zikredilmeksizin Şihâbüddîn el-Hafâcî (ö. 1069/1659), Hayâlî (ö. 875/1470), Sa'dî Çelebî (ö. 945/1539) ve Kul Ahmed (ö. 950/1543) gibi âlimlerden de söz edilmektedir. Ancak, bu şahıslara yapılan atıflarda, onların hangi eserlerinden yararlanıldığına dair açık bir bilgi verilmemektedir. Bununla birlikte, anılan isimlerin *Keşşâf* veya Beyzâvî üzerine hâşiyeler kaleme aldıkları bilindiğinden, İsmail Müfid'in de doğrudan bu hâşiyelere müracaat ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca, risâlenin münhüvât kaydında Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) bir sözüne de atıfta bulunulmaktadır.

İsmail Müfid'in kaynak ismi vermeksizin aktardığı bilgiler incelendiğinde, özellikle iki eserden yoğun bir şekilde faydalandığı görülmektedir. Dahası, muhataplarının sordukları soruların da büyük ölçüde bu iki kaynaktan beslendiği anlaşılmaktadır. Söz konusu eserler, Hafâcî'nin Beyzâvî hâşiyesi ile Ebussuûd Efendi'nin tefsiridir. Nitekim, İsmail Müfid her ne kadar yalnızca üç yerde Ebussuûd'un, bir yerde ise Şihâb'ın ismini açıkça zikretmiş olsa da aslında birçok yerde onların adını anmaksızın tefsirlerinden iktibaslar yapmıştır. Bu durum, risâlenin temel eksenini bu iki eserin oluşturduğunu göstermektedir. Aynı zamanda, huzur dersleri ve mukarrirler meclisinde Beyzâvî tefsirinin anlaşılmasında bu iki kaynağın ne kadar kıymetli görüldüğü anlaşılmaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, Osmanlı ilmî geleneğinde önemli bir yer tutan huzur dersleri ve mukarrirler meclisi bağlamında İsmail Müfid'in ilmî katkılarını ele almıştır. Huzur dersleri, padişahın huzurunda gerçekleştirilen ve Osmanlı ilim dünyasında büyük bir itibara sahip olan tefsir

müzakereleri olarak dikkat çekmektedir. Mukarrirler meclisi ise bu derslere ön hazırlık mahiyetinde olup, ulema arasında derinlemesine ilmî tartışmaların yürütüldüğü önemli bir platformdur.

Çalışmada, İsmail Müfid'in mukarrirler meclisinde takrir ettiği Tevbe Sûresi'nin 1-2. ayetlerinin tefsirine dair yazma eserler arasında tespit edilen tek nüsha ele alınmış ve tahkikli neşri gerçekleştirilmiştir. Mukarrirler meclisine dair günümüze ulaşan kayıtların son derece sınırlı olması, bu çalışmanın ilmî önemini artırmaktadır. Söz konusu risale, yalnızca bir tefsir metni olmanın ötesinde, Osmanlı medrese sisteminde ilmî münazaraların nasıl yürütüldüğünü ve dönemin ilmî anlayışını ortaya koyan kıymetli bir vesika niteliğindedir.

Elde edilen bulgular, İsmail Müfid'in özellikle Beyzâvî tefsiri üzerine yoğunlaştığını, ancak Zemahşerî, Ebussuûd Efendi ve Şihâbüddîn el-Hafâcî gibi muteber müfessirlerin eserlerinden de geniş ölçüde istifade ettiğini göstermektedir. Müellif, kelâm, usûl-i fıkıh ve belâgat gibi farklı ilim dallarına vâkıf olduğunu risalesinde ortaya koymuş, Besmelenin Tevbe Sûresi'nin başında neden yer almadığına dair meseleyi çeşitli açılardan değerlendirmiştir.

Bu çalışmanın en önemli katkılarından biri, mukarrirler meclisine ait gün yüzüne çıkarılmış en eski metinlerden birini akademik camiaya kazandırmasıdır. Ayrıca, Osmanlı medrese sisteminde ilmî yeterliliğin nasıl test edildiği ve ilmî otoritenin nasıl şekillendiği konusunda önemli ipuçları sunmaktadır.

Sonuç olarak, İsmail Müfid'in bu risalesi, Osmanlı tefsir geleneğinin anlaşılmasına yönelik önemli bir katkı sağlamaktadır. Gelecekte, müellifin diğer eserleri üzerine yapılacak ayrıntılı çalışmalar, Osmanlı ilim geleneğinin daha geniş bir perspektifle değerlendirilmesine imkân tanıyacaktır. Bu bağlamda, mukarrirler meclisi ve huzur dersleri ile ilgili daha fazla yazma eser tespit edilerek neşredildiğinde, Osmanlı ilmî geleneğinin gelişimi üzerine daha derinlemesine analizler yapılabilecektir.

Kaynakça | References

Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, ts.

Bakkal, Mustafa Cihad. "İlk Dönem Huzur Dersleri Mukarrirlerinden İsmail Müfid Efendi ve Enfâl Suresi 26. Ayetini Tefsiri: Tahkikli Neşir ve Değerlendirme". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 536-557.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.

Erünsal, İsmail E. "Hâfız-ı Kütüb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mart 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/hafiz-i-kutub

Gür, Süleyman. "Giritli Ahmed Efendi ve Huzur Dersi Risâlesi'nin Tahlili Neşri". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* IV/2 (2020), 604-630.

İpşirli, Mehmet. "Huzur Dersleri". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Mart 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/huzur-dersleri

İstanbulî, İsmail Müfid b. Ali el-Attâr el-Hanefî. *Risâle fî tefsîri evveli sûreti'l-Berâe*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 00080-007, 85b-88a.

İstanbulî, İsmail Müfid b. Ali el-Attâr el-Hanefî. *Risâle fi Tefsîri'l-Âyeti "Ve'zkürû iz Entüm Kalîlün Müstez'afûne fi'l-Arz"*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 00080-008, 88b-91b.

Kara, Ömer. "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* IX/18 (2011), 519-539.

Kara, Ömer. "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* IX/18 (2011), 519-539.

Kara, Rıdvan. "Osmanlı'da Huzur Dersleri Kronolojisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVI/49 (2024), 275-302.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı., 1993.

Mardin, Ebü'l-Ula. *Huzur Dersleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.

Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâzır*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nuveyhizi's-Sekâfiyye, 3. Baskı., 1988.

Özcan, Abdülkadir. "Biniş". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Mayıs 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/binis

Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmani*. çev. Seyit Ali Kahraman. haz. Nuri Akbayar. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. ed. Mustafa Çiçekler. haz. M. A. Yekta Saraç. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016.

Temizer, Aydın. "Osmanlı Dönemi Türk Tefsir Ekolünde Huzur Dersleri". *Osmanlı Döneminde Tefsir* II (2018), 439-461.

Temizer, Aydın. "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/28 (2013), 65-92.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 5. Baskı., 2022.

Ekler | Attachments

Tahkikli Neşr

بسم الله وبحمده، والصلاة على نبيه وآله من بعده، وبعد:

فهذا تحرير تقرير صدر من العبد الفقير أحقر العبيد إسماعيل مفيد وفّقه الله تعالى لحسن الإفادة بعد الاستفادة ورزقه الحسنى وزيادة في المجلس التاسع الغاصّ الخاصّ بالمقرّرين بعد التقرير في المجلس الأول السلطان بالتعيين من أول سورة البراءة إلى آخر قوله تعالى ﴿وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ﴾ [التوبة 2/9] في اليوم السادس والعشرين من شهر رمضان المبارك لسنة مائة وألف وتسع وتسعين بتوفيق الله الملك المعين، وما وقع من المباحثات الجارية والمدافعات الزاريّة مما بقي في الخاطر الفاتر، وهو حسبي ونعم الوكيل في كل وقت وحين.

قوله (**وَإِنَّمَا تُرِكَتْ التَّسْمِيَةُ فِيهَا لِأَنَّهَا نَزَلَتْ لِرَفْعِ الْأَمَانِ وَبِسْمِ اللَّهِ أَمَانٌ**): تقريره أن البسملة تركها في أوّل سورة البراءة من اللَّهِ تَعَالَى لَائِقٌ، لأنّ البسملة أمان من كل مضرة وكل ما هذا شأنه فتركه في أول سورة البراءة الّتي هي لرفع الأمان لائق.

قيل:[34] الصغرى ممنوعة، كيف وهي لمجرد التبرك والتيمن لا للتأمّن، ولو سلّم فالكبرى ممنوعة، كيف ويسنّ التبرك بها فيما يبتدأ فيه من كل آية متضمنة لرفع الأمان نحو ﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ [التحريم 9/66] على أن حديث الابتداء[35] دالّ على لزوم ذكرها في أوّل كلّ **[86و]** أمر ذي بال مطلقا وإن كان فيه رفع الأمان، ولا شك أن سورة البراءة أمر ذو بال فيلزم الابتداء فيها بالبسملة على كل حال بأجيب[36] أن الصغرى بديهيّة لاشتمال البسملة على التبرك والاستعانة باسم الله الأعظم وعلى وصفه بالإنعام العامّ على الوجه الأتم.

وأما الكبرى فلأن ما هو أمان يكون ذكره في أول ما هو لرفع الأمان كالجمع بين المتنافيين وكل ما هذا شأنه فتركه لائق من الله تعالى في أوّل هذه السورة، وقوله "كيف ويسنّ التبرك بها" غير صالح للسندية، إذ لا يلزم من كون التبرك بها سنّة لنا فيما إذا ابتدأنا في الآية الدالة على رفع الأمان بطريق التعبد عدم لياقة تركه تعالى لها في ابتداء هذه السورة بالاستقلال أو الجزئيّة على القولين بطريق التشريع والتكليف، وأين هذا من ذاك على أن المراد بهذا التعليل تصحيح الترك بعد الوقوع، فلا يلزم تركها في سورة أخرى لرفع الأمان كسورة تَبَّتْ مثلا، وأيّد هذا الجواب بعض الحضار[37] واستحسنه بنوع تفصيل وإقرار.[38]

وقوله "على أن حديث الابتداء" إلخ. ظاهره معارضة بعد المنع بأن سورة البراءة أمر ذو بال، وكل أمر ذي بال لا ينبغي ترك البسملة في أوّله بل يكون ذكرها لازما، وفيه أنّ كبرى هذه المعارضة ممنوعة إن أريد بنفي لياقة الترك نفيها مطلقا لجواز وجود مانع عن ذكرها لرفع الأمان في هذه السورة، وإن أريد مقيد الحيثية كون المبتدأ فيه ذا بال فمسلّم، لكن لا يتم التقريب، إذ المراد ههنا تركها من حيث اشتمال السورة على رفع الأمان، فيجوز أن يكون مانعا من ذكرها حذرا عن صورة التناقي، ومحصوله أنّ في هذه السورة جهتين جهة كونه ذا بال وجهة ما ذكر من الاشتمال فكون ذكرها لائقا من الجهة الأول لا يستلزم اللياقة من الجهة الثانية، وقد اعتبرت ههنا الجهة الثانية فتركت البسملة لأنه تعالى ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [آل عمران 40/3؛ الحج 18/22] و﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة 1/5]، وقد سبق أن ما ذكر تعليل مصحّح بعد الوقوع فلا إشكال أصلا، ويؤيده ما ذكره **[86ظ]** السخاوي في **جمال القراء**: أن ترك البسملة ههنا مستحب منا ليوافق ترك الله تعالى وإن قال بعض الشافعية أنه واجب وذكر البسملة حرام،[39] وقد نقل عن عاصم أن الترك مختص بالله تعالى ويسنّ ذكرنا كما في سائر السور على ما فصّله الشهاب.[40]

---

[34] في الهامش: القائل قيوجقلي السيد عبد الرحمن أفندي.

[35] حديث الابتداء: "كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِبِاسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فَهُوَ أَبْتَرُ" انظر: **صحيح** ابن حبان، 173/1؛ **السنن الكبرى** للبيهقي، 208/3.

[36] في الأصل هكذا، والصحيح: "أجيب بأن".

[37] في الهامش: السيد عبدي أفندي.

[38] في الهامش: ويندفع به ما ذكره ابن الكمال من أن هذا التوجيه غير صحيح لأنه مبني على الرأي والسور وترتيبها توقيفية، فافهم. «منه».

[39] جمال القراء للسخاوي، 504/2.

[40] عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي للشهاب الخفاجي، 295/4.

ثم القصر المنفهم من (**إِنَّمَا**) من قبيل الموصوف على الصفة بطريق الادعاء أي: ترك البسملة مقصور على كونه معلَّلا بما ذكر لا يتعدى إلى كونه معلَّلا بعلة أخرى وإن علَّل ذلك بما ليس بأخرى، وإنما قال (**تُرِكَتْ**) ولم يقل (**لم يذكر**)، لأن عدم الذكر لا يستلزم عدم التقدير والقصد بخلاف الترك.

ثم قيل:[41] التسمية ذكر الاسم مطلقا، وهو أعم من البسملة ولا دلالة للعامّ على الخاصّ بإحدى الدلالات الثلاث، أجيب بأن اللام للعهد بقرينة المقام والمراد البسملة المذكورة في أوائل السور فلا كلام.

قوله (**قيل كان عليه السلام إذا نزلت سورة إلخ**): قيل:[42] ما وجه الضعف أجيب بأن عدم بيان موضع السورة لا يستلزم ترك التسمية، وإنما يلزم ذلك لو لم يتبين كونها سورة، والقائل لا يريد ذلك بقرينة المقابلة بالوجه الثالث فلا يتم التقريب سواء كانت البسملة جزء من السورة كما قاله الشافعية أو آية مستقلة لمجرد التبرك كما يقوله الحنفية، اللهم إلا أن يبنى على رأي قدماء الحنفية القائلين بعدم كونها آية أصلا وهو قول مرجوح لا اعتبار له قطعا كما ذكره الفاضل أبو السعود في **الإرشاد**[43] على أن عدم البيان في مثل هذا الشأن مع مساعدة الزمان حيث قالوا عاش النبي عليه السلام بعد نزول هذه السورة في السنة التاسعة من الهجرة مقدار سنة كاملة من فضول البيان.

فقيل:[44] تأييدا لما ذكر أن عدم البيان في محلّ الحاجة بيان العدم.[45]

قوله (**وَتُنَاسِبُهَا**): وقيل:[46] لا مناسبة بينهما لأن ذكر العهود ونبذها متضادّان، أجيب بأن المراد مناسبة التضادّ وقد اعتبروها جهة جامعة في باب العطف وهو عطف تفسير لقوله (**تشابهها**) إشارة إلى أن المشابهة في مجرد تعلق العهد وإن كان **[87و]** ذلك في الأول من جهة الإثبات وفي الثاني من جهة النفي.

قوله (**وَقِيلَ لَمَّا اخْتَلَفَتْ إلخ**): قيل:[47] ما وجه الضعف لهذا التعليل، أجيب بأن الاختلاف فيما لا بد له من البيان مع مساعدة إلا وإنّ خلاف الظاهر على أن ترتيب السور من الأمور التوقيفية لا الاجتهادية حتى يكون محل الاختلاف بل يلزم فيه التوقف إلى أن يظهر بيان الشارع بلا خلاف.

قوله (**أي هذه براءة**): أي ما يتلى عليكم بيان براءة أو ما يذكر براءة على أن المراد بهذا اللفظ أو المعنى والتأنيث باعتبار الخبر.

قيل:[48] الأحسن أن يشار إلى المعنى. وقيل:[49] الظاهر الإشارة إلى الخصلة الآتية بلا حاجة إلى التأويل، أجيب بأن الشائع في مثل هذا بيانه بما ذكر ممّا يتلى عليكم أو يذكر كما يظهر لمن تتبع كلام القاضي[50] وصاحب الكشاف[51] وأبي السعود،[52] وإن جاز فيه توجيه آخر. ثم قيل:[53] البراءة من الله تعالى تشريع ومن الرسول عليه السلام بيان وإظهار فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز، أجيب بأنه لو سلّم ذلك فيكون بطريق عموم المجاز مع أن الجمع المذكور جائز عند الشافعي وهو مذهب القاضي.

قيل:[54] إن هذا كلام الله تعالى وهو إن كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى أو لما يدل عليه من الألفاظ المخصوصة بأن يكون علما شخصيا له يلزم أن لا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بل مثله وهو باطل قطعا للإجماع على أن ما يقرؤه كل واحد منا كلام الله تعالى،

---

[41] في الهامش: القائل قيوجقلي عبد الرحمن أفندي.
[42] في الهامش: القائل أحمد منيب أفندي.
[43] **إرشاد العقل السليم** لأبي السعود، 39/4.
[44] في الهامش: القائل أوده مشلي علي أفندي وقد أخذه من كلام الشهاب. «منه».
[45] **إرشاد العقل السليم** لأبي السعود، 39/4.
[46] في الهامش: القائل چنوي السيد أحمد أفندي. «منه».
[47] في الهامش: منيب أحمد أفندي. «منه».
[48] في الهامش: چنوي أحمد أفندي. «منه».
[49] في الهامش: أحمد منيب أفندي. «منه».
[50] **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** للبيضاوي، 70/3.
[51] **الكشاف** للزمخشري، 242/2.
[52] **إرشاد العقل السليم** لأبي السعود، 39/4.
[53] في الهامش: چنوي أحمد أفندي. «منه».
[54] في الهامش: أحمد منيب أفندي. «منه».

والقرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام وإن كان اسما للنوع القائم بذاته تعالى وعلما جنسيا له كما يقال في أسماء الكتب يلزم أن يكون إطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة، وإن قلنا إنه من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضا وهذا الإشكال ذكره الخيالي في بحث الكلام على هذا المنوال،[55] أجيب بأنه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى لكنه متعدّد **[87ظ]** بتعدّد المحال.

فقيل:[56] إنه يلزم حينئذ قيام العرض الشخصي بمحال مختلفة وهو باطل كما بيّن في محلّه وقيل: هذا تدقيق فلسفي لا يقبله أهل الشرع ثم كثر فيه الجدال وتجاذبوا أذيال القيل والقال.

فقيل:[57] إنه اسم كلي ولا محذور فيه بناء على أن إطلاقه على كل فرد حقيقة باعتبار أنه فرد وإن كان مجازا بالإرادة كما بين في محله.

وقيل:[58] جزئي قائم بمحال متعددة ولا ضير في ذلك، وقد أجاب عنه الخيالي رحمه الله بقوله: ولا مخلص عنه إلا بأن يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد والخاص.[59] وقال الفاضل قول أحمد إلا صح أنه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه القارئ نفسه لا مثله،[60] وهذا الجواب مأخوذ من **التلويح**.[61]

قوله (**تَقْدِيرُهُ وَأَصْلُهُ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ**): قلت ما تقولون في توجيه أنه قدّر وأصله دون حاصلة مع أن الظرف المستقر أظهر وأكثر، أجيب[62] بأنه ظرف مستقر أيضا لكون المتعلق محذوفا وإن لم يكن من الأفعال العامّة على ما صرح به الشريف قدّس سرّه[63] ولم يقدّر حاصلة لئلا يحتاج إلى تقدير آخر يتعلق به قوله إلى، وقد صرّح به المحشون في هذا المقام.

قوله (**وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بَرَاءَةٌ**): قلت لم أحرّ هذا الوجه مع أن فيه سلامة عن الحذف، أجيب[64] بأن البراءة غير معلومة الوقوع والمطلوب إيقاعها ههنا ليتضمّن الأمر بها بخلاف إيقاع وصولها إلى ﴿**الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾، فإنه وإن لم يكن معلوما أيضا، لكن المقصود إيقاع البراءة المتضمن لإيقاع الوصول المذكور بطريق الوصف وهو مأخوذ مما ذكره الفاضل أبو السعود رحمه الله في **الإرشاد**.[65]

قوله (**على اسمعوا براءة**): قيل:[66] لم اختار (**اسمعوا**) على (الزموا) ونحوه، وأجيب[67] بأنه مطلوب السماع حيث أمر عليّ رضي الله عنه بقراءته في موسم الحج، قلت: الشائع في مثله أن يكون مفعولا مطلقا بفعل محذوف.

قيل:[68] فيكون واجب الحذف بنحو خلافا له ولا ضير في ذلك ويؤيده قوله الآتي (**برئا من العهد**). وإنما علّقت البراءة دفع ما يتوهّم **[88و]** من أنّ نابذ العهد يلزم أن يكون عين ناقضة، فلم أسند البراءة إلى الله ورسوله والعهد إلى المسلمين.

وإنما قال (**علقت**)[69] دون أسندت نظرا إلى ظاهر حرف الجر (**للدلالة على أنه يجب**).

---

[55] **حاشية على شرح العقائد النسفية** للخيالي، 73.

[56] في الهامش: منيب أفندي. «منه».

[57] في الهامش: ويران شهري حسن أفندي. «منه».

[58] في الهامش: عبدي أفندي أوده مشلي على أفندي. «منه».

[59] **حاشية على شرح العقائد النسفية** للخيالي، 75.

[60] **حاشية على الخيالي** لقول أحمد، 78.

[61] **التلويح على التوضيح** للتفتازاني ، 165/1.

[62] في الهامش: جنوي أحمد أفندي وعبدي أفندي. «منه».

[63] **حاشية على الكشاف** للجرجاني، 128.

[64] في الهامش: جنوي أحمد أفندي. «منه».

[65] **إرشاد العقل السليم** لأبي السعود، 39/4.

[66] في الهامش: منيب أفندي. «منه».

[67] في الهامش: جنوي أحمد أفندي. «منه».

[68] في الهامش: منيب أفندي. «منه».

[69] في الأصل: (عقلت)، لكن في نسخ تفسير البيضاوي (علقت).

قيل: من أين يفهم وجوب البراءة ومجرد صدور العهد بطريق الإباحة، أجيب بأن براءتهما يوجب براءة المسلمين لأنه في معنى الأمر فكأنه قيل: "ابرؤا"، ولذا علّل الوجوب بقوله فإنهما برئا منها.

قيل:[70] لِمَ لَمْ يوجب الله تعالى عليهم أوّلا بقوله "ابرؤا" ونحوه، أجيب بأنه أقوى من الإيجاب أوّلا لأنه فيه من الاهتمام بأمر البراءة مالا يخفى وليكون الكلام على الطريق برهاني كما أشار إليه بقوله **(فإنهما برئا منها)**.

قيل:[71] أين وجه تعليق المعاهدة بالمسلمين، أجيب بأنه غير داخل في التوجيه على أن قوله **(والمعاهدة بالمسلمين)** جملة حالية، لأن المعاهدة عطف على البراءة، ولو سلم فهو منفهم من قوله **(وإن كانت صادرة)** على أنه ظاهر في نفسه فلا حاجة إلى ذكره برأسه كما ذكره الفاضل السعدي.[72]

هذا ما بقي في الخاطر الفاتر من الأبحاث الجارية والمدافعات الزارية مع تشعب شجرة الخلاف وتقطع أذيال القيل والقال، وإن روعي في ذلك خاطر الإنصاف وحسن الآداب والأوصاف.[73] تمت سنة 1199.

المصادر والمراجع

إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم؛

أبو السعود بن محمد العمادي الحنفي (ت. 982/1574). تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض د. ت.

أنوار التنزيل وأسرار التأويل؛

ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت. 685/1286). تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، دار صادر، بيروت 2001م.

التلويح على التوضيح؛

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت. 792/1390). مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر، مصر 1377/1957.

حاشية على تفسير البيضاوي؛

السعدي جلبي (ت. 945/1539). مكتبة سليمانية قسم عمجه زاده حسين باشا رقم: 41، إستانبول، مخطوط.

حاشية على الخيالي؛

قول أحمد بن محمد (ت. 950/1543). درسعادت، إستانبول 1287هـ.

حاشية على شرح القعائد النسفية؛

شمس الدين أحمد الخيالي (ت. 875هـ/1470م)، درسعادت، إستانبول 1322هـ.

حاشية على الكشاف؛

علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت. 816هـ/1413م). دار الفكر، بيروت 1397هـ/1977م.

السنن الكبرى؛

أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت. 458هـ/1066م). تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت 1424/2003.

الصحيح؛

أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البُستي (ت. 354هـ/965م). تحقيق: محمد علي سونمز، خالص آي دمير، دار ابن حزم، بيروت 1433هـ/2012م.

جمال القراء؛

علم الدين السخاوي (ت. 643هـ/1245م). تحقيق: عبد الحق عبد الدايم سيف القاضي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت 1419هـ/1999م.

[70] في الهامش: منيب أفندي. «منه».

[71] في الهامش: منيب أفندي. «منه».

[72] حاشية على البيضاوي للسعدي، 75ظ.

[73] في الهامش: ولذا قال رئيس الأطبّاء حين سئل وليّ النعم كيفية البحث عن الداعي الفقير أن ذلك المجلس مجلس يقرأ مع اشتماله على حسن الآداب وخلوّه عن العتاب والإتعاب. «منه».

عنايةُ القاضي وكفايةُ الراضي على تفسير البيضاوي؛

شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي (ت. 1069هـ/1659م). دار صادر، بيروت د. ت.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل؛

جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري (ت. 538هـ/1144م). تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود – علي محمد معوض مكتبة العبيكان، الرياض 1418هـ/1998م.

Kapadokyalı Aziz Georges ve Başmelek Aziz Mikâil: İki Hıristiyan Azizi ve Kültlerine Dair Bir Mukayese

Halil Özel
0000-0002-0906-6810 | ozelhalil16@gmail.com
Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, Türkiye
ROR ID: 00jga9g46

Öz

Hıristiyanlıkta mühim bir yer işgal eden azizler kültü, melek ve insan azizleri ihtiva etmektedir. Antik çağdan günümüze kadar pek çok azizin etrafında kendi menkıbe, mucize anlatısı, rol, vasıf ve işlevleriyle temayüz eden kültler teşekkül etmiştir. Bu makalede, sayıları oldukça kalabalık olan azizlerin içinde, Hıristiyanlığın ilk asırlarından orta çağa ve günümüze kadar popülerliğini korumayı başarabilmiş iki büyük aziz ile kültleri incelenmektedir. Bu azizler, iki ayrı varlık kategorisine ait, dolayısıyla birbirinden farklı tabiatları haiz Kapadokyalı Georges ile Başmelek Mikâil'dir. Mukayeseli bir metotla incelenmek üzere seçilen bu iki azizin, yaratılışları itibariyle her ne kadar farklılaşsalar ve biri semavî diğeri beşerî varlık sınıflarına ait olsalar da birçok yönden müştereklikler taşıdıkları görülür. Makale, öncelikle iki azizin bu en büyük farkına odaklanarak buradan hareketle birini diğerinden ayıran yönlere eğilmekte, ardından da bu farklılığın beraberinde getirdiği hususların bazı noktalarda iki azizi birbirine yaklaştırdığı ortaklıklara dikkat çekmektedir. Aziz Georges, çileli ve faziletli bir hayatın ardından şehitliği tatmasıyla azizlik mertebesine erişirken Mikâil için durum bundan biraz daha farklıdır. O, azizliğini Georges gibi ölümünden sonra almış değildir. Mikâil, aziz unvanını bir melek oluşuna borçludur ve Georges'ın aksine yaşayan bir azizdir. Bundan başka beşer azizlerin kültlerinin ayrılmaz parçasını oluşturan relik/mukaddes emanet hususu da Mikâil için farklıdır. Bedensiz bir melek olduğundan onun insan azizler gibi vücut parçalarından ibaret relikleri bulunmamaktadır. Fakat yine de bir aziz olarak onun da kendine mahsus relikleri vardır ve bunlar ekseriyetle tabiat üzerinde gerçekleştirdiği kalıcı değişiklikler ya da tabiatın unsurlarına müdahalesi gibi faaliyetlerden ibarettir. Bunu takiben Georges ile Mikâil'in menkıbeleri ve buradan doğan kültleri ele alınmaktadır. Buradaki ilk müşterek husus, her iki azizin de -Georges'ı Kapadokyalı olarak takdim eden baskın geleneğin tercihiyle- etraflarında teşekkül eden kültün bugün Anadolu olarak adlandırılan coğrafyada, doğmasıdır. Bundan sonraki adımlarda iki azizin kültlerinin antik çağdan günümüze dek en popüler yönleri ve her iki azize atfedilen rollerle işlevler karşılaştırılmaktadır. Her ikisi de ejderha avcısı, savaşçı, şifacı ve ziraat ile hayvanclılığın himayecisi azizlerdir. Bütün bunlara ilaveten, menkıbelerde her iki azizi bir arada, birlikte faaliyet gösterirken ya da bir şekilde birbirleriyle irtibat halinde sunan bazı detaylar da yer almaktadır. Tüm bu müştereklikler, iki aziz arasındaki mezkûr bağlantıların tesadüfî değil de şuurlu bir tercihle şekillendiği, yani bir etkilenme durumunun vaki olduğunu düşündüren güçlü işaretlerdir. Bütün bu karşılaştırmaların yapılabilmesi için, Dinler Tarihi'nde en çok kullanılan metotlardan mukayese yöntemine başvurulmuş, azizlerin menkıbe ve kültleri ayrı ayrı ele alınırken de tasvir yöntemine müracaat edilmiştir. Aziz kültlerine dair araştırmalarda karşılaştırma yöntemi sıklıkla kullanılmakta ve bu sayede azizler çeşitli kategoriler altında sınıflandırılmaktadır. Fakat farklı sınıflara ait ve ayrı tabiatları haiz iki azizin tematik bir mukayese ve analize tabi tutulduğu çalışmalar nadirdir. Makale, tam da bu türden bir amaç taşımakta ve biri insan diğeri melek fakat ikisi de aziz olan iki mukaddes figürü birçok açıdan mukayeseye tabi tutarak analiz etmektedir.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Azizler Kültü, Kapadokyalı Aziz Georges, Başmelek Aziz Mikâil, Ejderha Avcısı Azizler, Savaşçı Azizler, Şifacı Azizler

Atıf Bilgisi

Özel, Halil. "Kapadokyalı Aziz Georges ve Başmelek Aziz Mikâil: İki Hıristiyan Azizi ve Kültlerine Dair Bir Mukayese". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 1009-1044. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1683247

Geliş Tarihi	25.04.2025
Kabul Tarihi	02.07.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

St. Georges of Cappadocia and St. Michael the Archangel: A Comparison of Two Christian Saints and Their Cults

Halil Özel
0000-0002-0906-6810 | ozelhalil16@gmail.com
Ministry of National Education, Ankara, Türkiye
ROR ID: 00jga9g46

Abstract

The cult of saints, which occupies an important place in Christianity, includes angelic and human saints. From the Christianity of antiquity to the present day, many saints have been surrounded by cults with their myths, miracle narratives, roles, attributes and functions. In this article, two great saints and their cults, who have managed to maintain their popularity from the first centuries of Christianity to the Middle Ages and up to the present day, are examined in a comparative perspective. These saints are Georges of Cappadocia and Michael the Archangel, who belong to two different categories of being and therefore have different natures. Although these two saints, who were chosen to be analyzed with a comparative method, differ in terms of their creation and belong to two different classes of beings, one celestial and the other human, they share many commonalities. The article first focuses on this major difference between two saints and from this point of view focuses on the aspects that distinguish one from the other, and then draws attention to the commonalities that bring the two saints closer together in some points. Whereas St. Georges attained sainthood by tasting martyrdom after a life of suffering and virtue, this is not the case for Michael. He did not receive his sainthood after death like Georges. Michael owes his sainthood to the fact that he is an angel, and unlike Georges, he is a living saint. Furthermore, the issue of relics, an integral part of the cult of human saints, is different for Michael. As a disembodied angel, he does not have relics consisting of body parts like human saints. Nevertheless, as a saint, he does have his relics, and these are mostly permanent changes he makes in nature or his intervention in the elements of nature. The first point is that the cult around both saints was born in Anatolia, in preference to the dominant tradition that presents George as a Cappadocian. The next steps compare the most popular aspects of the cults of the two saints from antiquity to the present day and the roles and functions attributed to both saints. Both of them are dragon hunters, warriors, healers, and patron saints of agriculture and animal husbandry. Finally, there are some details in the legends that present both saints together, working together, or in some way in contact with each other. All these commonalities are strong signs that suggest that these connections between the two saints were not coincidental but shaped by a conscious choice, that is, that a state of influence occurred. To make all these comparisons, the method of comparison, which is one of the most commonly used methods in the History of Religions, was used, and the method of description was used when the legends and cults of the saints were examined separately. In studies on saint cults, the comparative method is frequently used, and thus saints are classified under various categories. However, studies in which two saints belonging to different classes and having different natures are subjected to a thematic comparison and analysis are rare. The article has exactly this kind of purpose and analyzes two holy figures, one human and the other angelic, but both saints, by comparing them from many perspectives.

Keywords

History of Religions, Cult of Saints, St. Georges of Cappadocia, St. Michael the Archangel, Dragon-slaying Saints, Warrior Saints, Healing Saints

Citation:

Özel, Halil. "St. Georges of Cappadocia and St. Michael the Archangel: A Comparison of Two Christian Saints and Their Cults". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 1009-1044. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1683247

Date of Submission	04.25.2025
Date of Acceptance	07.02.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Hıristiyan tarih ve teolojisinde azizler ve şehitler kültü mühim bir yer tutmaktadır. Batı dillerine Latince *sanctus*'tan geçen ve Eski Ahit'in Yunanca tercümesi Septuaginta'da *hagios* ile karşılanan, Türkçeye ise *aziz* şeklinde çevrilen kavram, "mukaddes", "diğer insanlardan temayüz eden, Tanrı dostu veya Tanrı nazarında kıymetli" gibi manalara gelmektedir.[1] *Şehit* ise Hıristiyan imanı uğruna canını veren kimseler için kullanılmıştır. Azizlik başlangıçta şehitler kültüyle özdeşleştirilmişse de 3. yüzyılın ortalarında azizlerin şefaati açıkça tanınmış ve kabul edilmiştir. 4. ve 5. yüzyıllarda ise kült, şehitlerden münzevilere kadar genişletilmiş ve münzevi bir hayat sürmek, şehitliğe denk sayılmıştır.[2] Bu gelişme, kutsiyet atfedilen kimselerin sayısının hızla artmasını da beraberinde getirmiştir.

Tıpkı şehitlerde olduğu gibi, azizlere hasredilen kültün ayrılmaz parçalarından birini, azizin mukaddes sayılan emanetleri (relikler) oluşturmaktadır. Bu emanetler genellikle vücut parçalarıdır. Şehitlerin veya aziz ilan edilen kimselerin uzuvlarından parçalar ya da vücut çürüdükten sonra mezarlarından toplanan kemikler de mukaddes sayılıp dinî bir ihtiram nesnesi haline getirilmiş ve şifa başta olmak üzere çeşitli faydalar için kullanılmıştır.[3] Azizlerin mucizelerle dolu, numûne-i imtisal gösterilen hayatları, biyografiler ve hagiyografiler vasıtasıyla nakledilmiş ve bu eserler, azizin anma gününde kiliselerde düzenlenen ayinlerde okuna gelmiştir.

Azizlerin diğer bir sınıfını melekler oluşturmaktadır. Aziz kavramı söz konusu olduğunda akla genellikle insan azizler gelse de peygamberler, havariler, İsa Mesih, melekler ve hatta Tanrı, "mukaddes" manası ile bu unvanla nitelenmiştir. Azizlerin listelendiği aziz defterlerinde (Fra. martyrologe) ise Bakire Meryem başta olmak üzere havariler, İncil yazarları ve öteki azizler, ehemmiyet ve üstünlük derecelerine göre sıralanmıştır.[4] Bu sınıfa dahil edilen melekler içinde bilhassa Mikâil, Cebrail ve Rafael'in aziz unvanıyla anıldığı görülür. Esasen diğer melekler de bu unvana sahip olsa da Kitâb-ı Mukaddes'te yalnız bu üç meleğin ismen zikredilmesi,[5] onları diğerlerinin önüne geçirerek başmelekler sınıfına dahil etmiş ve isimlerinin başına söz konusu unvanın getirilmesi gelenek olmuştur. Ancak diğer azizler arasında olduğu gibi melekler arasında da üstünlük esaslı bir hiyerarşi bulunmaktadır.[6]

---

[1] Ömer Faruk Harman, "Azîz", *DİA* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991), 4/332.

[2] C. O'Neill, "Saints, Devotion to the", *The New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler, (Washington, D.C.: Gale, 2003), 12/596.

[3] Reliklere ihtiram ve kullanıldıkları sahalar için bkz. Wilfrid Bonser, "The Cult of Relics in the Middle Ages", *Folklore* 73/4 (1962), 234-256.

[4] Harman, "Azîz", 4/332.

[5] Kitâb-ı Mukaddes'te Mikâil'den Daniel, 10:13, 21 ve 12:1; Yahuda'nın Mektubu, 9; Vahiy, 12:7'de, Cebrail'den Daniel, 8:16-18, 9:21; Luka, 1:19'da ve Rafael'den yalnızca deuterokanoniklerden Tobit, 11:7'de bahisler bulunmaktadır.

[6] Hıristiyan angelolojisinde melek hiyerarşisi, Yeni Ahit'teki benzer bir konseptten hareketle dokuz melek sınıfından bahsederek her bir sınıfa ait melekleri belirleyen, genellikle *Sözde Dionysius (Pseudo Dionysius)* şeklinde adlandırılan, Elçilerin İşleri'nde (17:34) Pavlus'un Atina misyonu sırasında Hıristiyanlığı kabul ettiği anlatılan Dionsysius adlı keşişe atfedilen *Heavenly Hierarchy* isimli esere dayanmaktadır. Mezkûr eser ve melek tasnifi için bkz. Pseudo Dionysius, Celestial Hierarchy, III, VI-IX: Dionysius the Areopagite, *On The Heavenly Hierarchy*, çev. John Parker (Wroclaw: Amazon Fulfillment, 2015), 18-120.

Azizlerin hayatları ve efsanelerine göz atıldığında birçoğunun benzer hikâyelere, mucizelere, efsanelere ve kültlere sahip olduğu, öyle ki çoğu zaman yalnızca isimlerinin ve yaşadıkları yer ile devrin farklılaştığı, geri kalan unsurların ise neredeyse aynı kaldığı görülür. Mesela bunları asker/savaşçı, doktor/şifacı, bakire, ejderha avcısı, sütuncu, münzevi/çileci, şehit gibi ayrı sınıflar altında toplamak dahi mümkündür. Genel olarak şefaat, şifa, koruma/himaye gibi ortak rol ve işlevlere mâlik sayısız aziz/azizenin efsanevi hayat hikâyelerinin ve kültlerinin birbirleriyle büyük oranda benzeşmesi, aslında beklenmedik bir durum değildir. Fakat bunların içinde farklı tabiatlara sahip ve dolayısıyla farklı varlık kategorilerine ait olmalarına rağmen dikkat çekici paralellikler arz eden, bu yüzden de karşılaştırmalı bir bakışla müstakil olarak incelenmeyi hak eden iki aziz mevcuttur: Kapadokyalı Georges ve Başmelek Mikâil.

Georges ile Mikâil'in azizlik unvanlarını, menkıbelerini, onlara atfedilen mucize, rol ve işlevleri ve nihayet etraflarında teşekkül eden kültü inceleyen bu makale, iki azizin bütün bu yönlerden benzerlik ve farklılıklarını araştırarak analiz etme amacını taşımaktadır. Araştırma için tercih edilen yöntem ise böylesi araştırmalarda en sık müracaat edilen tasvir ve karşılaştırma metotlarıdır. Ele alınan her bir mevzu için azizlerin ikisinin de ilgili mevzuda taşıdıkları özellikler tasvir ve mukayese edilmiştir. Azizler ve kültlerine dair çalışmalar, onları genellikle tek tek ele almayı yahut savaşçı, şifacı, koruyucu/hâmi gibi belirli başlıklar altında işlemeyi tercih ederken bir kısmı da benzer kült ve menkıbelere sahip azizleri birlikte konu edinmektedir. Fakat Georges ve Mikâil gibi biri beşerî diğeri melekî iki farklı tabiatı haiz azizlerin tematik bir mukayese ve analizle incelendiği araştırmalar nadirdir.

1. İki Aziz: Bir Melek, Bir İnsan

Sayıları oldukça kabarık olan Hıristiyan azizleri içinde Bakire Meryem başta olmak üzere bazıları daha çok ihtiram görmüş, çeşitli maksatlarla yardıma çağrılmış ve etraflarında teşekküllü bir kült oluşmuştur. Bunlar arasında Aziz Georges ve Başmelek Aziz Mikâil, müstesna bir yere sahiptir. Mikâil, Hıristiyan angelolojisinde diğer tüm meleklerden üstün ve ön planda tutulan, adına pek çok kült merkezi kurulan, eski-yeni faaliyet ve mucizelerine dair efsaneleri anlatılagelen bir aziz-başmelektir. Georges[7] için de benzer durum söz konusudur. O, bütün Katolik ve Ortodoks Hıristiyan âleminde taziz edilen, menkıbesi, mucizeleri ve kültü Hıristiyan dünyanın hemen her köşesinde popüler olan azizlerdendir. Antik çağın sonundan beri popülerlikleri artarak devam eden ve kültleri belirli coğrafyalarla sınırlı kalmayan bu iki aziz arasında çeşitli yönlerden ciddi benzerlikler mevcuttur. Aşağıda her ikisinin de kült ve başka yönlerden benzerlikleri ele alınacaktır ancak öncesinde, sahip oldukları aziz unvanı özelinde bir mukayese yerinde olacaktır.

Başmelek Mikâil ve Kapadokyalı Georges, aynı unvanla anılmaları dolayısıyla aynı sınıfa dahil edilen iki aziz olmakla birlikte iki farklı varlık kategorisine ait olmaları, yani birinin melek diğerinin ise insan oluşu, onların azizlik vasıflarında ontolojik temelli bir farklılaşmayı da beraberinde getirmektedir. Başlangıçta tüm Hıristiyanlar, kutsî kimse manasına aziz unvanıyla

[7] Ya da George/Georgios.

anılsa da[8] daha sonra hususen evvela şehitler, sonra da dindarca hayat süren ve belirli bazı şartları taşıyan kimseler aziz ilan edilmiştir. Dolayısıyla aziz kültünün başlangıcında bu unvanla kastedilen, meleklerden ziyade insanlardı. Bir kimsenin aziz ilan edilebilmesi için gerekli şartlar içinde işkencelere rağmen imanından dönmemek ve bu hal üzere ölmek, hayattayken de kerametler ve mucizeler izhar etmek başta gelmektedir. Bunun için azizliği ilan edilecek kişinin hayatı, kerametleri, faziletleri gibi belli başlı hususlarda araştırmalar yapılır ve münasip bir hayat ile kerametler vakiyse kişinin azizliği kanonize edilir. Fakat bu işlem, hayatta olan biri için yürütülmez.[9] Böylelikle aziz unvanına layık görülmenin ilk şartının aslında *ölmüş* veya *öldürülmüş* bir Hıristiyan olmak olduğu anlaşılmaktadır.

Aziz Georges, bu ilk şartı sağlamaktadır. Ölümlü bir insan-aziz olarak Georges'ın hayatı, faaliyetleri ve mucizeleri, onun biyografisini konu alan pek çok eserde, bilhassa hagiyografilerde detaylıca işlenmiştir. O, iki farklı rivayete dayanan menkıbesine bakılacak olursa İmparator Diocletianus (ö. 316) devrinde yaşamış, dinini terk etmesi için ağır işkencelere maruz kalmış ve 303 yılında kahramanca şehit olmuş, yani inancı uğruna ölümü tatmış rütbeli bir askerdi.[10] İmanında ölümü pahasına sebatı ve hayattayken gösterdiği mucizeler, ona azizlik mertebesini kazandırmıştır.

Başmelek Aziz Mikâil için ise durum farklıdır. Öncelikle bir melek olduğu için ölüm onun için söz konusu değildir. Dolayısıyla o, klasik azizlerden farklı olarak, *yaşayan* bir azizdir. Onun azizliği, Georges'ınki gibi herhangi bir zorlu imtihanla kazanılmış ya da gerçekleştirdiği mucizeleri dayanak gösterilen bir azizlik de değildir. O, bir melek oluşu, hele ki başmelekler sınıfına dahil olması hasebiyle, yaratıldığı andan beri azizdir.

Georges ve Mikâil arasındaki, ilkinin beşerî ikincisinin ise melekî tabiatlarından kaynaklanan bu keskin farklılık, daha ileri bazı farklılaşmaları da beraberinde getirmektedir. Relikler hususundaki farklılaşma bunlardan biridir. Reliklere sahip olmak, onları taşımak ya da onlarla teberrükte bulunmak, hem imtiyaz hem de şifa, korunma vb. faydalar elde etmek için adeta bir rekabet meselesine dönüşmüş ve ileriki süreçte İkinci İznik Konsili'nde, reliksiz bir kilisenin kutsanmayacağı kararının alınmasına neden olmuştur.[11] Aziz Georges, antik çağdan beri çeşitli relikleri elden ele dolaşan azizlerden biridir. Onun reliklerinin tutulduğu yerlerden biri de Başmelek Aziz Mikâil'in ilk kült merkezlerinden biri olan Germia'dır (Yörme-Gümüşkonak/Eskişehir). Kilise piskoposu Aemilianus, Georges'ın kafatasından bir parçayı,

[8] Alexander Kazhdan, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander Kazhdan (New York, Oxford: Oxford University Press, 1991), "Saint", 3/1828.

[9] Annamarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş* (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 227-228.

[10] Aziz Georges'ın hayatını, mucizelerini ve şehitliğini tahkiye eden ve Süryanice, Kıptice, Grekçe, Latince gibi farklı dillerde versiyonları bulunan hagiyografilere temel başvuru kaynakları için bkz. Joanne Carnandet (ed.), "De S. Georgio Megalo-Martyre, Lyddæ Seu Diospoli in Palæstina", *Acta Sanctorum April* (Parisiis et Romæ: Victorem Palmé, 1866), 3/101-165; Jacobus De Voragine, *The Golden Legend: Readings on The Saints*, çev. William Granger Ryan (Princeton: Princeton University Press, 2012), 238-242; Budge, E. A. Wallis (ed.), *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia* (London: D. Nutt, 1888), 201-235. Georges'ı şehit eden imparatorun, orijinal metinde Persli Dadianus olduğu, daha sonraki versiyonlarda bu egzotik kralın yerine tarihî bir şahsiyet olan Diocletianus'un geçirildiği vurgulanmaktadır. Bkz. Temily Mark-Weiner, *Narrative Cycles of the Life of St. George in Byzantine Art* (New York University, Doktora Tezi, 1977), 22-23.

[11] Bonser, "The Cult of Relics in the Middle Ages", 236.

dişlerinden birini, bir parmağını ve vücudundan diğer bir parçayı kilisede tutuyordu.[12] Buradan başka daha pek çok yerde Georges'ın çeşitli relikleri ve bunlar aracılığıyla gerçekleşen mucize anlatılarına dair kayıtlar mevcuttur.[13] Başmelek Mikâil ise bedensiz ve ölümsüz bir melek[14] olduğuna göre bu tür bir relik sahibi olamazdı. Nitekim kültünün Küçük Asya'dan Avrupa'ya taşınmasına kadar geçen sürede kaleme alınan eserlerde Mikâil'in herhangi bir reliğinden söz edilmez. Fakat nihayetinde o da bir aziz ve relikler de azizlerin vazgeçilmez bir parçası olduğuna göre Aziz Mikâil'in de kendi formuna mahsus reliklere sahip olması gerektiği kabul edilmiş olmalıdır. Başlangıçta bunların, mucizelerini gösterdiği sırada Mikâil'in tabiat üzerinde bıraktığı kalıcı değişiklik ve izler olduğu anlaşılmaktadır. Mesela Chonae'daki (Honaz/Denizli) en eski efsanevi mucizesinde o, paganlar tarafından yönlendirilen nehir sularından kilisesini ve ayazmasını korumak için kayayı yararak nehrin buraya dökülmesini sağlamıştır.[15] Daha sonra buraya, nehir sularının yarığa bir huniden aşağı akar gibi akması sebebiyle Chonae denmeye başlanmış[16] ve bu isim Türk fethinden sonra Honaz şeklinde yerleşmiştir. Mikâil'in bırakabileceği relik, herhangi bir vücut azâsı değil, melekî tabiatıyla mütenasip olarak, yabani tabiatta ancak ilahî bir güçle gerçekleşebilecek, görenleri hayretler içinde bırakan kalıcı bir değişiklikten ibarettir. Honaz, Mikâil'in ilk kült merkezi olmuş, şifalı suyu ve garip şekilde yer altına dökülüp belirli bir noktada yeniden doğan nehriyle Hıristiyan hacıları kendine çekmiştir.

Dolayısıyla Aziz Mikâil'in, kültünün en azından başlangıcında, insan azizler gibi bedenî relikleri bulunmamaktaydı. Kendine mahsus olanlar da taşınamaz ve gizlenemez mahiyetteydi. Görüldüğü üzere melek ve insan iki aziz arasında, tabiatlarından kaynaklanan bazı farklılıklar ve bu farklılıkların altında daha alt özellikler içinde ise küçük bazı benzerlikler bulunmaktadır.

---

[12] Bu bilgi, Sykeonlu Aziz Theodore'un biyografisinde (*Vita*, 100) kaydedilmiştir. Bkz. *Theodore of Sykeon: The Life by George and the Encomium by Nicephorus*, çev. Michael Whitby - Richard Price (Liverpool: Liverpool University Press, 2024), 176.

[13] Georges uzun asırlardır çok popüler bir aziz olduğundan onun hem relikleri hem de bu relikler kaynaklı mucizeleri, tahmin edilebileceği üzere hayli fazladır. Mesela Tourslu piskopos, tarihçi ve hagiyograf Gregory (ö. 594), kendi çağında anlatılagelen, Aziz Georges'ın relikleri ve bunlar vasıtasıyla gerçekleşen mucizelere dair bazı misaller sunmaktadır. Bkz. *Gloriam Martyrum*, 100; Georgius Florentius Gregorius of Tours, *Glory of The Martyrs*, çev. Raymond Van Dam (Liverpool: Liverpool University Press, 2004), 93. 1. Haçlı Seferi sırasında haçlıların, Georges'ın bir kol kemiğini bir Bizans manastırından alarak 1099 yılında Kudüs'e taşıdıklarından söz edilmektedir. Bkz. Giles Morgan, *St George* (Harpenden: Pocket Essentials, 2006), 83. Georges'ın reliklerine ve mucizelerine dair anlatılara orta çağlar boyunca Doğu ve Batı Hıristiyan dünyasının birçok bölgesinde, bilhassa azize adanan kiliselerde de rastlanmaktadır. Batı Şeria'da (Filistin) Mor Saba Manastırı'ndaki Aziz Georges Şapeli'nde gümüş bir şişe içinde Georges'ın kanının kalıntıları ve Kahire'de Georges'ın bağlandığı zincirler, şifa maksadıyla kullanılan reliklerine örnektir. Bkz. Samantha Riches, *Saint George A Saint for All* (London: Reaktion Books, 2015), 41. Aziz Georges'tan bahseden en eski kitabe de ona ithaf edilmiş bir kiliseye ve azizin bu kilisede tutulan reliklerine atıfta bulunmaktadır. Söz konusu Yunanca kitabe, Roma'nın Arabistan eyaletindeki Zorava'da (günümüzde Izra') bulunmaktadır ve 515-516 yıllarına tarihlenmektedir. Bkz. Ivan Miroshnikov vd., *The Coptic Versions of the Martyrdom of Saint George* (Lovanii: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 2024), xxviii. Örnekler buraya sığmayacak kadar çok ve çeşitlidir.

[14] Glenn Peers, *Subtle Bodies: Representing Angels in Byzantium* (London: University of California Press, 2001), 6.

[15] Başmelek Mikâil'in Chonae mucizesinin anlatıldığı en eski nüsha, Grekçe bir yazma olup (BHG 1282) Bonnet ve F. Nau - J. Bousquet'nin teşebbüsleriyle yayınlanmıştır. Bkz. Max Bonnet (ed.), *Narratio de miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato* (Paris: Librairie Hachette et Cie, 1890); F. Nau - J. Bousquet (ed.), "Le Miracle de S. Michel à Colosses", *PO* (Paris: Firmin-Didot, 1908), 542-562. Metnin İngilizce tercümesi için bkz. Alan H. Cadwallader - Michael Trainor (ed.), "The Story of the Archistrategos, St Michael of Chonai", çev. Alan H. Cadwallader, *Colossae in Space and Time Linking to an Ancient City* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 323-330.

[16] Basileios II, "De Menologio Basilii Imperatoris", *PG*, ed. Jacques Paul Migne (Parisiis: BCU, 1894), 117/33-34, Pars I: September, C-D.

Ancak iki azizin benzerlikleri, onlara atfedilen rol, işlev, mucize ve efsaneler üzerinden yapılacak karşılaştırmalarla daha net görülebilmektedir.

2. Küçük Asyalı İki Aziz

Hıristiyanlığın teşekkül ve yayılma devrinin büyük merkezlerinin başında gelen Küçük Asya, bu yeni dinin ilk şehit ve azizlerinin birçoğuna da ev sahipliği yapmış, böylece antik ve orta çağ Küçük Asya'sının her köşesi muhtelif azizler ile bunların kültleriyle dolmuştur.[17] Bu azizler arasında Mikâil ile Georges da bulunur. Bir melek olarak Mikâil, ikamet ettiği esas yer gökler olan semavî bir varlıksa da onun kültü ilk defa Küçük Asya'da ortaya çıkmış, teşekkülünü burada tamamlamış, resmi kiliseye kendisini burada kabul ettirmiş ve yayıldığı diğer coğrafyalara Küçük Asyalı motiflerini taşımıştır. Yani Mikâil'in kendisinin değilse de kültünün doğum yeri Küçük Asya'dır. Dolayısıyla onu en azından bir aziz olarak Küçük Asyalı saymak abes olmayacaktır.

Başmelek Mikâil'in ilk kült merkezi Küçük Asya'da, Frigya'nın Kolose kentine yakın Chonae adlı küçük bir beldede kurulmuştur. Frigya ve hususen Kolose bölgesi, Hıristiyanlığın ortaya çıktığı devirde melek kültleriyle bilinmekteydi.[18] İleriki süreçte tam da melekperest kültleriyle maruf bu bölgede, Başmelek Mikâil'in, sıcak kaplıca sularıyla şifa, koruma, tabiat üzerinde tasarruf gibi mucizeleri anlatılmaya başlanacak ve Chonae, Mikâil'e adanmış kilisesi ve onun şifalı sularıyla bir hac merkezine dönüşecektir. Bu mucizeler, Mikâil'in çıkardığına inanılan sıcak memba sularıyla yıkanarak maddi ve manevi her tür hastalıktan şifa bulma, mabede ve ayazmaya saldıran pagan Yunanlara karşı muhafaza ve nehrin yönünü değiştirme şeklinde karşımıza çıkmaktadır.[19] Bölgede şifalı membalar etrafında kültleri bulunan çeşitli şifacı pagan tanrılarına[20] atfedilen mucizevi su şifası, Hıristiyanlıktan sonra Başmelek Mikâil'e transfer edilmiş görünmektedir. Antik devir kilisesi Mikâil'in pagan geleneklerinin ve bölgedeki melek kültlerinin nüfuzu altında ortaya çıkmış bu yeni kültten de onun hac merkezine dönüştürülen şifalı ayazması ile mabedinden de büyük ölçüde rahatsız olmuş ve Chonae'a çok yakın mesafedeki Laodikya'da yaklaşık 360-380 yılları arasında topladığı bir konsille bu faaliyetleri kınayarak

[17] Anadolulu meşhur azizler ve efsaneleri hakkında başvuru niteliğinde bir çalışma için bkz. Hanspeter Tiefenbach, *Anadolu'nun Azizleri* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2024).

[18] Bölgedeki melek kültleri, antik Yunan paganizmiyle ilişkili bazı kitabeler üzerinden de görülebilmektedir. Bir örnek olarak Klaros antik kentinde bulunan bir kitabede tanrıların "melekler" ve "Tanrıların gözleri" şeklinde anılmasına dair bkz. Alan H. Cadwallader, *Fragments of Colossae: Sifting Through The Traces* (Adelaide: ATF Press, 2015), 183. Bunun içeriden bir delil olarak en kayda değer izi, Pavlus'un Koloseliler'e mektubunda karşımıza çıkmaktadır. O, kentin kilise cemaatini, "meleklere tapınmakta direnen" kimselere karşı ikaz etmektedir. Bkz. Koloseliler, 2:18.

[19] Efsane, mabedi yıkmak üzere hareket geçen Yunanların Mikâil'in emriyle taşlara dönüştüğünü anlatır. Mucize anlatısının yazmaları ve detayları için bkz. 14 nolu dipnot.

[20] Bunlar arasında Kibele, Attis, Zeus, Asklepios, Apollo, Hygeia gibi tanrılar vardır. Kolose'de Roma devrine ait hamamlar ve bunlarla ilişkili şifacı tanrı kültleri için bkz. Cadwallader, *Fragments of Colossae*, 145-150. Yine komşu kentlerden Hierapolis'te Asklepios ve Hygeia kültlerinin varlığı, uzun zaman önce bazı nümizmatik delillerle de ispatlanmıştır. Bkz. Wilhelm Lueken, *Michael: Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenMndisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1898), 78. Aynı yerde bir Apollon tapınağı da mevcuttur. Bkz. Luigi Piccardi, "The AD 60 Denizli Basin Earthquake and the Apparition of Archangel Michael at Colossae (Aegean Turkey)", *Geological Society, London, Special Publications* 273 (2007), 98. Laodikya'da Zeus ve Apollo kültlerinin varlığı için bkz. George E. Bean, *Turkey Beyond The Maeander: Archaeological Guide* (London: Ernest Benn Limited, 1971), 249-250.

yasaklamıştır.[21] Ancak kilisenin bu teşebbüsleri başarıya ulaşamamış ve kült hızla yayılmaya başlamıştır. Nitekim hemen sonraki asırda Kyrrhos kenti piskoposu Theodoret (ö. yak. 460), Pavlus'un mezkûr mektubu üzerine kaleme aldığı yorumunda, bahsi geçen melekperestliği, doğrudan "bu hastalık" şeklinde işaret ettiği Mikâil kültüyle bağdaştırmış ve Laodikya Konsili'nin yasağına rağmen her yerde Aziz Mikâil'e adanmış mabetlerin varlığından yakınmıştır.[22] Theodoret, Mikâil'e perestişin bilhassa Frigya ve Pisidya'da yayılmasına değinse de Başmeleğin Chonae'dan sonraki ikinci büyük ve şöhretli hac merkezi, Galatya'nın küçük köylerinden Germia'da bulunuyordu. Burada Mikâil'e ithaf edilen ve Anadolu'nun en geniş kilisesi haline gelen bazilika tipli mabet, bölgenin dört bir yanından ve ötesinden hacıları ağırlamış görünmektedir.[23] Kiliseyi ziyaret eden isimlerin arasında, başkenti bütün saltanatı boyunca yalnız iki defa terk eden, 80 yaşındaki yaşlı imparator I. Justinian de vardı.[24] Mitchell, Aziz Mikâil'in Germia'daki bu hac merkezinin, sahip olduğu büyük şöhreti ile kültün Bizans başkentinde popülerleşmesine sebep olduğunu düşünürken[25] haklı görünmektedir. Nitekim kült hızla başkente ulaşmış ve kentin birçok yerinde Mikâil mabetleri kurulmuştur.[26] Tahmin edilebileceği üzere kült, önce bütün Küçük Asya'ya, Akdeniz havzasına ve daha sonra da Avrupa'ya taşınmış, yayıldığı bu farklı coğrafyalarda Küçük Asyalı köklerini, yani kültünün ana unsurları olan şifa, koruma ve tabiatta fevkalade müdahalelerde bulunma motiflerini yanında götürmüştür.

Aziz Georges'ın hagiyografileri, onun, Aziz Mikâil'in kültünün doğuşuyla çağdaş olduğunu göstermektedir. Frigya'da Mikâil kültü ortaya çıkarken Aziz Georges'ın kültü de İmparator Büyük Konstantin devrinde resmen tanınmıştır.[27] Georges'ın, onun Lüd'e (Lydda-Diospolis) defnedildiğine dair yaygın gelenek sebebiyle Filistinli olduğu da öne sürülse de en eski Yunan geleneklerinden birine[28] göre o, Kapadokya'da, Kapadokyalı pagan bir baba ile Filistinli Hıristiyan bir anneden dünyaya gelmiş, dindar bir Hıristiyan olarak büyümüş ve daha sonra

[21] İlgili yasak maddesi, konsilin 35 nolu kanonunda yer almaktadır. Bkz. CLaod, Can. 35; Charles Joseph Hefele, *A History of the Councils of the Church: From the Original Documents: A.D. 326 to A.D. 429*, çev. Henry Nutcombe Oxenham (Edinburgh: T. & T. Clarck, 1876), 317.

[22] 5 Interpretatio Epist. Ad Coloss. Cap. II: Vers.18. Bkz. Theodoreti Episcopi Cyrensis, "Interpretatio Epistolae Ad Colossenses", *PG*, ed. Jacques Paul Migne (Parisiis: BCU, 1864), 82/82/613-614B.

[23] Bu çıkarımı, Germia'dan (Yörme/Eskişehir) günümüze ulaşan bir dizi mezar kitabesi desteklemektedir. Bazıları için bkz. Cyril Mango, "The Pilgrimage Centre of St. Michael at Germia", *JÖB* 36 (1986), 126-127; Andreas Victor Walser, "Germia – ein anatolischer Pilgerort in byzantinischer Zeit", *Für Seelenheil und Lebensglück: Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln*, ed. Ariantzi - Ina Eichner (Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2018), 177-178; Andreas Victor Walser, "Germia, Türkei: Epigraphischer Survey in der Umgebung von Germia in Nordwestgalatien", *e-Forschungsberichte* 2 (2014), 130.

[24] John Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, çev. Elizabeth Jeffreys vd. (Leiden: Brill, 2017), 305; Theophanes Confessor, *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, çev. Cyril Mango - Roger Scott (Oxford: Clarendon Press, 1997), 353. Justinian'in bu ziyareti için ayrıca bkz. Brian Croke, "Emperor and Archangel: Justinian at Germia", *DOP* 77 (2023), 23-46.

[25] Stephen Mitchell, *The Christians of Phrygia from Rome to the Turkish Conquest* (Leiden, Boston: Brill, 2023), 522.

[26] Konstantinopolis'te en ünlüleri Sosthenion ve Anaplous olmak üzere Mikâil'e atfedilen mabetler için bkz. Raymond Janin, "Les sanctuaires byzantins de saint Michel (Constantinople et banlieue)", *Échos d'Orient* 33/173 (1934), 28-52.

[27] Ahmet Yaşar Ocak, "XIII.-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dinî Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü", *BELLETEN* 55/214 (1991), 663. Başmelek Mikâil hakkındaki bir efsane, onu Georges'ın kültünü resmileştirdiği ileri sürülen Konstantin ile de ilişkilendirmekte ve başkentteki Sosthenion'da bulunan Mikâil kilisesini Konstantin'in gördüğü bir rü'yete dayandırmaktadır. Bkz. Chronographia, IV.13; John Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, 38.

[28] Hippolyte Delehaye, *Les Légendes Grecques des Saints Militaires* (Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils, 1909), 51-52.

askerlik mesleğiyle devlet hizmetine girmiş[29] fakat işkencelere rağmen dininden dönmemesi üzerine 23 Nisan 303'te Nicomedia'da (İzmit) başı kesilerek şehit edilmiştir.[30] Kapadokya'da (Göreme) Georges'a ithaf edilen bir şapelin duvarında azizi sorgulanırken ve işkence edilirken gösteren resim, onun günümüze ulaşmış en eski duvar resmi olarak sunulmaktadır.[31] Yine Kapadokya, meşhur kaya kiliselerinin birinde, Georges'ın ejderha ile savaşının en eski temsillerinden birine de ev sahipliği yapmaktadır.[32] Bunlar, Aziz Georges'ın kültünün bölgede yaygınlığını da göstermektedir.

Azizlerin Küçük Asya ve Kapadokya hususundaki müşterekliği belirli bazı vakıalarla da görülebilmektedir. Kapadokya, Georges gibi Mikâil'in de kültünün yaygın olduğu bir bölgedir. Buna dair delilleri yine kaya kiliseleri ortaya koymaktadır. Bölgede Georges'a olduğu gibi Mikâil'e de şapel ve kiliseler ithaf edilmiştir. Bezirhane'deki, Ihlara'daki[33] ve Ürgüp'teki (Keşlik Manastırı/Cemil Köyü) Başmelek Mikâil kiliseleri bunlara örnektir. Mikâil'in Honaz mucizesini gösteren en eski duvar resmi de bu bölgede, Güllü Dere'deki şapellerin birinde bulunmaktadır.[34] Kapadokya'daki bu kaya kiliselerinin duvarlarında Aziz Georges'ın ve Başmelek Mikâil'in resimlerine sık sık rastlanır. Mesela yine Ihlara Vadisi'ndeki Yılanlı Kilise[35] ile Bezirhane ve Keşlik Manastırı,[36] iki azizin buluştuğu kiliseler arasındadır. Ancak daha ilginç örnekler de mevcuttur. Başmelek Mikâil'in zamanla Anadolu'nun en büyük ve meşhur kült merkezi haline gelen Germia'daki Başmelek Aziz Mikâil Kilisesi'nde, yukarıda da bahsi geçtiği üzere Georges'ın bazı relikleri tutuluyordu. Georges'ı koruyucu ve hâmi azizi belleyen Sykeonlu Theodore, Germia'ya 600 yılı civarındaki ziyaretlerinden birini, onun reliklerini alıp kendi köyündeki Aziz Georges Kilisesi'ne nakletmek için yapmıştır. Theodore'nin biyografisi, Georges'ın, Germia piskoposu Aemilianus'a rüyada görünerek, reliklerini Theodore'ye vermesini rica ettiğini kaydetmektedir. Akabinde Theodore Germia'ya, Başmelek Mikâil Kilisesi'ne gelir, piskoposla görüşür ve Aziz Georges'ın reliklerini teslim alarak köyünde azize adadığı kiliseye götürür.[37] Theodore'nin biyografisi konuyla ilgili kayda değer başka detaylar da sunmaktadır. Yine Germia'daki kilisenin sonraki piskoposu Yuhanna, köye su sağlamak için bir sarnıç kazısı başlatır

[29] Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 205.

[30] Mark-Weiner, *Narrative Cycles of the Life of St. George in Byzantine Art*, 1-2. Yazar, Georges'ın daha eski bir tarihte öldüğüne dair diğer Yunan kaynaklarının referanslarından söz etmektedir. Bkz. Age, s. 2, dipnot 3. Azizin ilk mezarı, diğer bir geleneğe göre Georges'ın doğduğu antik kent olan Diospolis-Lydda'dadır (Lüd) ve onun kesilen başı veya vücudundan parçaları bu mezara gömülmüştür. Bkz. Butrus Abu-Manneh, "Lüd", *DİA* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003), 27/254.

[31] Duvar resmi 10. yüzyıl tarihlidir. Bkz. Mark-Weiner, *Narrative Cycles of the Life of St. George in Byzantine Art*, 35. İkonoklast öncesi en eski temsiller ise 6. yüzyıl Mısır'ına aittir. Bkz. Christopher Walter, "The Origins of the Cult of Saint George", *Revue des études byzantines* 53 (1995), 317.

[32] Söz konusu duvar resmi Soğanlı Kilise'de bulunmakta ve 1006 ilâ 1022 yıllarına tarihlenmektedir. Bkz. Guillaume De Jerphanion, *Les églises rupeslres de Cappadoce* (Paris: Libraire Orientaliste Paul Geuthner, 1936), II.1/322. Ancak orijinal adı Azize Barbara Kilisesi olan söz konusu kilise 7. yüzyılın başlarına, yani Georges'ın ejderha avı mitinin dolaşıma başladığı asra dayanmaktadır. Bkz. Walter, "The Origins of the Cult of Saint George", 320. Dolayısıyla bahsi geçen duvar resimlerinin ve muhtemel orijinallerinin tarihlendirmesine de ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.

[33] Lyn Rodley, *Cave monasteries of Byzantine Cappadocia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 32, 117.

[34] Peers, *Subtle Bodies*, 154.

[35] Gülçin Pehlivan, *Kappadokia Kaya Kiliselerindeki Melek Tasvirleri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 228; Frederick William Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam*, çev. Timuçin Binder (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/47-48.

[36] Rodley, *Cave monasteries of Byzantine Cappadocia*, 31, 157.

[37] Vita, 100; *Theodore of Sykeon: The Life by George and the Encomium by Nicephorus*, 176.

ancak bu sırada rastlanan antik mezarlardan, bunlara hapsedilmiş kötü ruhlar serbest kalarak bütün ahaliye musallat olurlar. Halk, Başmelek Mikâil Kilisesi'ne doluşarak piskoposu azarlar ve Theodore'yi yardıma çağırır. Theodore, kötü ruhların ele geçirdiği bedenleri gördüğünde, onları ertesi gün Tanrı, Tanrı'nın Anası (Meryem), mukaddes Başkomutan (*Archistrategos*/Mikâil) ve mukaddes (hagios) şehit Georges'ın emriyle toplanmaya çağırır. Sonraki gün kazının yapıldığı alana gidince, kötü ruhlara yine seslenir: "*Burada, ey habis ruhlar, efendimiz Mesih'in, tam mukaddes Tanrı Anası'nın, mukaddes Başkomutan'ın ve Aziz Georges'ın adıyla size insanların bedenlerinden çıkmanızı ve yerinize dönmenizi emrediyorum!*" Bunun üzerine habis ruhların biri şaşkınlık ve korkuyla sorar: "*Meryem ve Kapadokyalı*[38] *Georges['ın adı] ile mi?!*" Demonların şaşkınlık ve korkusu biraz sonra daha iyi anlaşılmaktadır. İçlerinden iki kadın, kendilerinin bu bölgeden olmadıklarını, Kapadokya'dan geldiklerini, fakat musallat oldukları bedenlere sarnıç kazısından önce girdiklerini söyleyerek, hemşerileri Kapadokyalı Georges'ın adıyla, kendilerini de Germia'daki bu çukura hapsetmemesi için yalvarırlar ve Theodore de bazı şart ve teminatlar ile bu talebi kabul eder.[39] Theodore'nin, demonları kovmak için zikrettiği isimlerin hiçbiri tesadüfi değildir. İsa Mesih ile Meryem'in Hıristiyan teolojisi için ehemmiyeti bir tarafa, Germia'da bahsi geçen bu isimlerin hepsinin buluştuğu görülür. Tourslu Gregory (ö. 594), Georges'ın relikleri de tutulan Germia'daki Başmelek Aziz Mikâil Kilisesi'nin mahzeninde İsa Mesih'e ait bir tunik parçası saklandığını not etmiştir.[40] Germia'nın 2 km kadar yakınında, güneydoğuda bir tepenin yamacında, Aligete olarak da anılan Tanrı'nın Anası Manastırı bulunuyordu[41] ve Germia halkının da katıldığı alay, Mousge adlı bir köye vararak burada "Tanrı'nın Anası" Meryem için kutladıkları yıllık bayramı kutluyordu.[42]

İki azizin kültünün de yine hemen hemen eş zamanlı olarak başkent[43] de dahil olmak üzere önce bütün Küçük Asya'ya, ardından da Avrupa'ya yayıldığı bilinmektedir. Hem Mikâil'in[44] hem de Georges'ın kültleri Avrupa'ya 6. yüzyılda ulaşmış, 8. yüzyıla kadar da kıtanın her köşesine yayılmıştır.[45] Aşağıda görüleceği üzere her iki azizin kültleri de bu bölgelerde şifacılık, savaşçılık, koruyuculuk, himaye edicilik ve şefaat motifleri ile popüler olmuş ve ikonografide genellikle ejderha katlederken tasvir edilmişlerdir. Her iki aziz de bu rol ve işlevlerini, kültlerinin ilk kez

[38] Biyografide Georges'ın defalarca Kapadokyalı olarak anılışı, 6 ve 7. yüzyıllarda onun en azından Küçük Asya'da Kapadokyalı olarak kabul edildiğini göstermektedir.

[39] Vita, 161; *Theodore of Sykeon: The Life by George and the Encomium by Nicephorus*, 249-256.

[40] Gloriam Martyrum, 7; Georgius Florentius Gregorius of Tours, *Glory of The Martyrs*, 9.

[41] Vita, 100; *Theodore of Sykeon: The Life by George and the Encomium by Nicephorus*, 176.

[42] Vita, 71; *Theodore of Sykeon: The Life by George and the Encomium by Nicephorus*, 150.

[43] Konstantinopolis'te Aziz Georges'a ithaf edilmiş en az dokuz kilise kurulduğu belirtilmektedir. Bkz. Christopher Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition* (New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2016), 113. Başkent ve havalisinde Georges'a ithaf edilen mabetler için bkz. Raymond Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins* (Paris: Institut Français D'Etudes Byzantines, 1975), 6-82.

[44] Mikâil'in Avrupa'daki ilk kült merkezi ve gerçekleştirdiği mucizeler 5. asrın son on yılı ile 6. asrın ilk on yılı arasına tarihlenmektedir. Mucize metninin en eski nüshasının 5. veya 6. yüzyılda derlendiği, efsanenin orijinal anlatısının ise 492-493 yıllarına tarihlenmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Bkz. Alessandro Lagioia, "Una versione greca inedita della Apparitio sancti Michaelis in monte Gargano (BHG 1288h, Messan. gr. 29)", *Vetera Christianorum* 51 (2014), 164; Richard F. Johnson, *Saint Michael The Archangel in Medieval English Legend* (Woodbridge: The Boydell Press, 2005), 37; P. Jan Bogacki, *Saint Michael's Shrine on the Gargano*, çev. Christine Fesq (Monte S. Angelo: Padri Micheliti, 2018), 5-6.

[45] Riches, *Saint George A Saint for All*, 25-26.

ortaya çıktığı ve teşekkül ettiği Küçük Asya'da kazanmıştır. Şimdi bunları daha yakından inceleyebiliriz.

3. Ejderha Avcısı İki Aziz

Hıristiyan azizleri içinde bazılarına, antik çağın mitoslarıyla mütenasip şekilde[46] ejderha avcılığı da yakıştırılmıştır. Aslında ejderha ya da yılanla savaş, Küçük Asya ve çevresinde çok eski devirlerden beri bilinen mitlerdendir. Hıristiyan gelenekte ise Havari Philip,[47] Azize Martha,[48] Theodore Stratelates,[49] Papa Silvester[50] ve Romanus[51] ejderha avcısı azizlerin sadece birkaçıdır. Fakat ikonografide ejderha avcısı azizler söz konusu olduğunda bunların yalnızca ikisi çok popülerdir: Georges ve Mikâil.

Georges'ın menkıbeleri onu savaşçı bir şehit olarak tanıtırken daha sonra ortaya çıkan fakat hızla kabul görerek popüler hale gelen bir gelenek, onun hayat hikâyesine ejderha avı motifi ilave etmektedir. Jacobus de Voragine'in *The Golden Legend*'ına göre Kapadokyalı Georges, bir defasında Libya'daki Silena adlı bir şehri ziyaret eder. Buraya geldiğinde, kralın kızını görür. Ondan, buradaki geniş bir gölette yaşayan ejderhanın şehir ahalisine musallat olduğunu, onu besleyebilmek için şehirden kura ile genç kız ve erkeklerin seçildiğini ve kuranın bu sefer kendisine isabet ettiğini öğrenir. Ejderha ortaya çıkınca hemen haç işareti ile saldırıya geçip mızrağıyla bağlar ve kıza, kuşağını ejderhanın boynuna dolamasını söyler. Kız bunu yapınca ejderha onu, tasmalı bir köpek eniği gibi takip eder. Kral kızı, ejderha ve Georges hep birlikte şehre dönerler. Georges'ın talebi üzerine herkes vaftiz olunca da kılıcını çekip ejderhayı katleder. Ejderhanın leşi öküz arabalarıyla şehir dışına atılır. Kral, bu hadiselerden sonra Meryem Ana'ya ve Georges'a adadığı ihtişamlı bir kilise inşa ettirir. Çok geçmeden kilisenin sunağından, tüm hastalıkları iyileştiren şifalı bir su nebean eder.[52]

Kapadokyalı Georges'ın ejderha avcılığına dair orijinal efsanenin ejderha ile ilgili kısmı kısaca bu şekildedir. Fakat ejderha motifinin, Georges'ın hagiyografisinin orijinalinde yer almadığı ve çok sonraları ilave edildiği düşünülmektedir.[53] Ancak aşağıda işaret edileceği üzere

[46] Antik Yunan ve Roma mitlerinde ejderha ve avcıları için bkz. Daniel Ogden, *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

[47] Montague Rhodes James, *The Apocryphal New Testament: Being The Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses With Other Narratives and Fragments* (Oxford: Clarendon Press, 1983), 447-448; De Voragine, *The Golden Legend*, 267-268.

[48] De Voragine, *The Golden Legend*, 409-410.

[49] Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, 44-66.

[50] Ogden, *Drakōn*, 391-394.

[51] Frederick William Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam*, çev. Timuçin Binder (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013).

[52] De Voragine, *The Golden Legend*, 238-240. Bazı mahallî efsanelerde, mesela Kapadokya'da Georges'ın öküz ve boğa diriltme mucizeleri de anlatılagelmiştir. Bkz. F. Cumont, "La plus ancienne légende de saint Georges", *Revue de l'histoire des religions* 114 (1936), 25; Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 218. Başka bazı mucizelerde ise sahipleri tarafından Georges'ın türbesine adanan fakat teslim edilmeyen sığırlar, sanki onları birisi yönlendiriyormuşçasına kendiliklerinden çıkıp türbeye varırlar. Bkz. The Martyrdom of Saint George; Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 259.

[53] Nitekim bu motifi işleyen en eski yazma, *Codex Romanus Angelicus*'ta yer alan *Miracula Sancti Georgii*'dir ve De Voragine'den hemen önceki asra, 12. yüzyıla aittir. Bkz. Joannes B. Aufhauser (ed.), *Miracula S. Georgii* (Lipslae: Typis B. G. Teubneri, 1913).

bu motifin, antik çağın sonlarından beri bilinmekte olduğunu gösteren işaretler de mevcuttur.[54] Başmelek Mikâil'in ejderha ile savaşı ise bizzat Kitâb-ı Mukaddes'te yer almaktadır:

Gökte savaş oldu. Mikail'le melekleri ejderhayla savaştılar. Ejderha kendi melekleriyle birlikte karşı koydu, ama gücü yetmedi. Bu yüzden gökteki yerlerini yitirdiler. Büyük ejderha –İblis ya da Şeytan denen, bütün dünyayı saptıran o eski yılan– melekleriyle birlikte yeryüzüne atıldı.[55]

Georges ve Mikâil'in tabiatlarındaki farklılık, böylece bir kere daha karşımıza çıkmaktadır. Beşerî bir aziz olarak Georges, ejderhayla mücadelesini yeryüzünde vermiştir. Öldürdüğü ejderha ise insan bir azizin, üstesinden gelebileceği vahşi bir hayvandan ibarettir. Mikâil'in savaşı ise kendi ikametinde, göklerde cereyan etmiştir ve *Vahiy*'deki pasaj, iki farklı komutanın kumanda ettiği orduların çarpışmasının nihai sahnesini ortaya koymaktadır. Bir tarafta Mikâil'in kumandasındaki melekler, diğer tarafta ise "İblis ya da Şeytan denen o eski yılan", yani büyük ejderha vardır. Georges'ınkinin aksine bu ejderha hayvani bir yaratık değil de göklere mahsus, kumandası altında kendi safında yer alan melekler bulunan, üstelik anlaşıldığı kadarıyla kendisi de bir melek olan semavî bir ejderhadır. Pasajın yer aldığı bölümün başında, yine göklerde gebe bir kadından ve Mikâil'in yenerek yeryüzüne attığı ejderhanın hususiyetlerinden söz edilmektedir. Bu kızıl renkli, yedi başında yedi taç bulunan, on boynuzlu, büyük bir ejderhadır ve doğum yapar yapmaz bebeğini yutmak üzere gebe kadına saldırmayı beklemektedir. Ancak kadın doğum yaptıktan sonra çocuğu derhal kurtarılır, ejderha da bozguna uğrayıp yeryüzüne düşer.[56] Kadını kurtaranın Mikâil olduğu açıkça ifade edilmese de bağlamdan bu sonuç çıkarılabilir. Böylece Georges ve Mikâil'in ejderhaya karşı savaşlarında müşterek bir kadın motifi de tebellür etmektedir. Bütün bu benzerlikler, Georges'ın efsanesinin Mikâil'in göklerdeki ejderha avını anlatan Vahiy, 12 ve müteakip pasajlardan etkilenmiş olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu düşündürmektedir. Kiraz, orijinal metinde ejderha (dragon) yerine yılan (serpent) kelimesinin, ayrı bir hayvani varlık için değil de Georges'ı işkenceden geçirerek şehit eden Pers kralı Dadianus'u yaftalamak için kullanıldığına[57] işaret ederek ilk tasvirlerinde onun, küçük bir yılanla gösterildiğine, sonraki ikonografide, bilhassa Batı'da bu küçük yılanın yerini büyük bir ejderhanın aldığına dikkat çekip yılan kelimesinin ve resimlerinin, yerini sonraki versiyonlarda ejderhaya bıraktığını ima etmektedir.[58] Ancak *Vahiy*'deki pasajda görüldüğü gibi

[54] Ejderha ve ilgili diğer detayların kayda geçtiği günümüze ulaşmış en eski kaynak, mezkûr eserin yazarı De Voragine'dir (ö. 1298). Fakat konumuz açısından mühim olan, böyle bir motifin sonradan eklense de mevcudiyetidir. Kiraz, ejderha motifinin ve kelimesinin, orijinal metnin daha sonraki Grekçe formlarında ve Latince versiyonlarında yer almaya başladığına dikkat çekmektedir. Efsanede Georges'ın kurtardığı prenses de hayvani bir ejderhadan değil de Persli "yılan" kral Dadianus'un elinden kurtulmuştur. Bkz. George Anton Kiraz, *The Acts of Saint George and the Story of his Father From the Syriac and Garshuni Versions* (New Jersey: Gorgias Press, 2009), 4-5. Dadianus'un bu şekilde nitelenmesi, anlaşılacağı üzere onu tahkir etmek içindir.

[55] Vahiy, 12:7-9.

[56] Vahiy, 12:1-9.

[57] Dadianus'un *asp-serpent* şeklinde nitelendiği metin için bkz. E. W. Brooks, *Acts of Saint George* (New Jersey: Gorgias Press, 2006), 98.

[58] Kiraz, *The Acts of Saint George and the Story of his Father From the Syriac and Garshuni Versions*, 4-5.

Mikâil'in mücadele ettiği varlığın, yani Şeytan'ın, hem yılan hem de ejderha[59] olarak vasfedildiğine de dikkat etmek gerekmektedir.

Aziz Mikâil'in, Hıristiyan mukaddes kitabında kayda geçen ejderhaya karşı bu kanonik semavî savaşı, orta çağlarda mahallî bazı efsaneleri üretmiş görünmektedir. O, bazı efsanelerde, bu sefer göklerde değil de yeryüzünde, genellikle Avrupa'nın muhtelif bölgelerinde ejderha avlarken/katlederken anlatılmaktadır. Mesela Avrupa'daki ilk kült merkezi Monte Gargano'da (Puglia/İtalya) alevli kılıcıyla öldürdüğü ejderhayı dokuz parçaya ayırmış ve her parçayı ancak on öküz çekebilmiştir. Diğer bir kült merkezi Mont Saint-Michel'de (Normandiya/Fransa) ise ejderhayı alevli kılıcıyla on iki parçaya böler ve bunlar on iki öküzle denize götürülüp atılır.[60] Georges'ın da Mikâil'in de öldürdüğü ejderhalar belirli sayıda parçalara bölünmekte ve muhakkak öküzlerle çekilerek uzaklaştırılmakta, bazen her iki azizin bu kahramanca kurtarıcılıklarından sonra onlara kiliseler adanmaktadır. Georges'a ithaf edilen kilisede çıkan şifalı su da Mikâil'in Chonae, Monte Gargano,[61] Sacra di San Michele[62] ve Mont Saint-Michel[63] kiliselerinde veya yakınlarında kaynayan şifalı sularla ortaktır.

Georges ve Mikâil, ikonografide kahir ekseriyetle ejderhayı alt ederken tasvir edilmiştir. Her iki azizin hem kendilerinin hem de yendikleri ejderhaların tabiatları farklı olsa da Mikâil'i Georges'tan ayıran en temel fark, genellikle sahip olduğu kanatlardan ibaretmiş gibi görünmektedir. Georges'ı ejderhayı avlarken gösteren en eski temsil, onun memleketinde, Kapadokya'da, Mavrucan'da (Güzelöz/Yeşilhisar) bir kilisenin 7. asrın başlarına tarihlenen bir duvar resminde yer almaktadır[64] ki bu delil, onun, Sykeonlu Theodore'nin Germia'yı ziyaret ettiği asırda bölgede ejderha avcısı bir aziz olarak tanındığını gösterir. Bundan sonraki en eski duvar resmi ise Viniça'da (Kuzey Makedonya) yer almakta ve 733 yılına tarihlenmektedir.[65] Bu da azizin, en azından 8. asrın başlarından itibaren Avrupa'da yine ejderha avcısı olarak bilindiğini göstermektedir.

[59] *Vahiy*'deki bu ejderha, bilhassa İstanbul'un fethinden sonra ressamlar tarafından sık sık Hıristiyan âleminin baş düşmanı Müslüman Osmanlı Türkleri olarak yorumlanmış, Türkler hem korkunç bir ejderha hem de Şeytan yakıştırmasıyla anılmışlardır. Bkz. Alison C. Barker, *The Dissemination of Saint George in Early Modern Art* (New York: Routledge, 2025), 147.

[60] Daniel Ogden, *The Dragon in the West: From Ancient Myth to Modern Legend* (Oxford: Oxford University Press, 2021), 224. İlginç bir İngiliz efsanesi ise, Asya'da bir ülkenin halkı ile kilisesine musallat olan bir ejderhayı hikâye eder. Tanrı, insanları ve kiliseyi kurtarmak için alevli bir kılıç kuşanmış yırtıcı bir kuş gönderir. Bu kuş, aslında Başmelek Mikâil'den başkası değildir. Mikâil, ejderhayı öldürdükten sonra halk, ejderhanın on iki parçasını on iki öküze yükleyip denize bırakır ve Başmelek Mikâil'e bir kilise ithaf eder. Bkz. Edward H. Weatherly, *Speculum Sacerdotale: Early English Text Society Original Series, No. 200* (London: Humphrey Milford, 1936), 214.

[61] Mikâil'in buradaki mağarasının kayalarından şifalı bir su damlamaya başlar. Bkz. George Waitz (ed.), "Liber de Apparitione: Sancti Michaelis in Monte Gargano", *MGH SRL* (Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1878), 540-543.

[62] Efsaneye göre Mikâil'in emriyle inşa edilen Pirchiriano Dağı'nın zirvesinde kilisenin yapılmasından sonra bir pınar doğar. Bkz. Pierre Bouet vd. (ed.), "Les Sources: Textes et Traductions", *Culte et Pèlerinages à Saint Michel en Occident: Les Trois Monts Dédiés à l'Archange* (Rome: École Française de Rome, 2003), 37.

[63] Yine Mikâil'in emriyle Normandiya'daki bir gelgit adasının tepesinde inşa edilen kilisenin hemen yanında yarılan kayadan şifalı bir su fışkırır. Bkz. Bouet vd., "Les Sources: Textes et Traductions", 15.

[64] Ogden, *The Dragon in the West*, 296; Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, 61. Georges'ın ejderhayı katletmesiyle ilgili efsane ve ilgili rölyef, ikona, tasvir gibi eserler için şu müstakil çalışmaya bkz. Jan Svanberg, *Saint George and the Dragon* (Stockholm: Rabén Prisma, 1998).

[65] Ogden, *The Dragon in the West*, 296.

Yukarıda iki azizin, Georges ile Mikâil'in bazı müştereklikleri arasında kimi kiliselerde bazen yan yana geldiklerinden söz edilmiş ve duvar resimleri özelinde bazı misaller de sunulmuştu. Aynı durumu gösteren dikkat çekici diğer bir örnek de ejderha avcısı bu iki azizin söz konusu ikonografileri ile kendilerine adanan yahut başka kiliselerde buluşturulduğuna dair eski ve yeni bazı vakıalardır. Başmelek Mikâil'e ithaf edilen bazı kiliselerde (Şekil 1, 2 ve 3) ya da diğerlerinde (Şekil 4 ve 5) her iki azizin de ejderha katlederken gösterildiği eski ve yeni tablo, heykel ve ikonalarla karşılaşmak mümkündür. Mikâil'in zaferini tema edinen bazı eserlerde ise ejderha, Şeytan'ı ya da Deccal'i simgeleyen bir insana dönüşebilmektedir. Her iki ejderha avcısı azizin güncel popülerliği, Avrupa'nın farklı kentlerinin meydan ve sokaklarında sıkça rastlanabilecek heykel ve büstlerle de görülebilmektedir (Şekil 6, 7 ve 8).

Şekil 1

Zırhlı bir şövalye kılığındaki Aziz Georges, atının ayakları altındaki ejderhayı kılıcıyla alt ediyor. Kurtardığı prenses ise, ucundan tuttuğu kuşağını ejderhanın boynuna dolamış vaziyette görülüyor. Pirchiriano Dağı'nın zirvesinde kurulu Sacra di San Michele Manastırı iç duvarı, Lombardiya/İtalya (Fotoğraf: Halil Özel)



Şekil 2

16. yüzyıl tarihli bir tabloda Aziz Lorenzo (solda), Bakire Meryem (ortada) ve elindeki mızrağı, ayaklarının altındaki ejderha/iblisin ağzına saplayan Aziz Mikâil. Sacra di San Michele (Fotoğraf: Halil Özel)



Şekil 3

Atlı Aziz Georges'ın, mızrağıyla ejderhayı avlarken gösterildiği bir ikona. Arka taraftaki kulenin altında, Georges'ın kurtardığı prenses seçiliyor. Başmelekler Mikâil ve Cebrail Kilisesi, Saraybosna/Bosna Hersek (Fotoğraf: Halil Özel)



Şekil 4

Zırhlı Başmelek Mikâil'i ejderhayı simgeleyen Deccal'i katlederken gösteren bir heykel. Aziz Nicholas Kilisesi sunağı sağ tarafı, Prag/Çekya (Fotoğraf: Halil Özel)



Şekil 5

Georges'ı ejderhayı katlederken gösteren bir heykel. Aziz Nicholas Kilisesi sunağı sol tarafı (Fotoğraf: Halil Özel)



Şekil 6

Beyaz bir at sırtındaki Aziz Georges, mızrağıyla ejderhayı öldürüyor. Kahlenbergerdorf, Viyana/Avusturya (Fotoğraf: Halil Özel)



Şekil 7

Budapeşte sokaklarında bir apartmanın dış cephesinde Başmelek Mikâil'i ejderhayı öldürürken tasvir eden modern bir heykel. Macaristan (Fotoğraf: Halil Özel)



Şekil 8

Riga'da bir kamu binası önünde ejderha avcısı Aziz Georges'ın modern bir heykeli. Letonya (Fotoğraf: Halil Özel)



Azizlerin ejderhalara karşı zaferle neticelenen savaşları ve bu savaşı tasvir eden çeşitli sanat eserlerinde zırh, miğfer, kılıç ve mızrak gibi silahlarla donanmış şekilde arz-ı endam etmeleri, onlara yakıştırılan diğer bir rolü de akla getirmektedir: Savaşçılık.

4. Savaşçı İki Aziz

Hıristiyan azizleri içinde savaşçı azizler ayrı bir kategori teşkil ederler.[66] Bunların ortak özellikleri ölümlerinden ya da şehitliklerinden önce askerlik mesleği icra etmeleri ve ölümlerinden sonra da çeşitli savaşlarda mucizevî şekilde Hıristiyanların yardımına koşmalarıdır. Bu rol ve işlevle bilinen Theodore Tiron, Theodore Stratelates, Demetrius, Procopius, Mercurius gibi asker azizler içinde Georges ve Mikâil'in hususi bir yeri vardır.

Georges'ın menkıbeleri, onun rütbeli bir asker oluşunu vurgular. O, Kapadokyalı bir aileden gelen ve Roma ordusunda yüksek rütbeli subay olarak hizmet eden bir askerdi.[67] Hagiyografilerinde de bu durum onun ağzından vurgulanır: *"Doğuştan Kapadokyalıyım, meşhur bir bölükte askerdim ve hizmet ettiğim Filistin'de yüksek rütbeli subaylık vazifelerimi başarıyla icra ettim."*[68] Kral, onu general olarak atamış ve yüksek bir maaş bağlamıştı. Dövüşte, savaşta ve güzellikte onun emsali başka bir asker bulunmuyordu. Düşmanları ondan çok korkardı.[69] Şehit edildiğinde Tanrı, ona "iyi ve çalışkan asker" şeklinde seslenir.[70] İlk menkıbelerinin ortaya çıktığı devrede ise Georges'ın, mesela en azından Theodore kadar bile savaşçı bir aziz olarak popüler olmadığı belirtilmektedir.[71] Bu da ona askerlik rütbesinin ve ilgili rol ve işlevlerin, daha çok sonraki asırların yakıştırması olduğunu göstermektedir. Fakat Georges'ı hususi azizi belleyen Sykeonlu Theodore'nin biyografisi her ne kadar onu savaşçı veya asker olarak anmasa da bu unvanlara işaret eden bazı emareler de ihtiva etmektedir. Mesela Theodore, İmparator Phocas'ın (ö. 610) yeğeni General Domnitziolos'ı, Aziz Georges'ın korumasına emanet eder. Generalin ordusu Persliler tarafından büyük zayiata uğradığında Georges yetişir ve generalin hayatını kurtarır. O da minnettarlığını, Aziz Georges'ın yeni kilisesine yaptığı masraflar ve bağışladığı hediyelerle gösterir.[72] Azizin askerî kıyafetleri, kuşandığı kılıç ve savaşlarda askerleri koruma faaliyetleri, onun savaşçı rollerine açık göndermelerdir. Bu detaylar, antik çağın sonu ve orta çağın başlarındaki Bizanslı Aziz Georges'ın kültünün veçhelerine dair fikir vermektedir. Fakat onun

[66] Bizans savaşçı azizlerine dair şu iki çalışmaya bkz. Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*; Piotr Ł. Grotowski, *Arms and Armour of the Warrior Saints Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843–1261)*, çev. Richard Brzezinski (Leiden, Boston: Brill, 2010).

[67] De Voragine, *The Golden Legend*, 238; Brooks, *Acts of Saint George*, 98; Miroshnikov vd., *The Coptic Versions of the Martyrdom of Saint George*, 78.

[68] Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 206.

[69] The Encomium of Bishop Abba Theodotus; Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 281-282.

[70] Brooks, *Acts of Saint George*, 114.

[71] Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, 112-113.

[72] Vita, 120; *Theodore of Sykeon: The Life by George and the Encomium by Nicephorus*, 195-196. Diğer bir misalde de Theodore daha çocukken Georges'ın izole bir yerdeki şapelini şafak sökmeden tek başına ziyaret etmeyi alışkanlık haline getirince ve hatta uyuyakaldığı zaman bizzat Georges tarafından kendisini ziyaret etsin diye uyandırılmaya başlayınca annesi, oğlunun kırlarda başına bir şey gelmesinden korkar, ona bu şapeli ziyareti yasaklar ve sonuncusunda saçlarından sürükleyerek eve getirtip ellerini bağlar ve aç bırakır. O gece Georges, kadına kılıcını kuşanmış vaziyette zuhur eder. Kadını, Theodore'nin kendisini ziyaretine mâni olduğu için kılıcıyla kafasını gövdesinden ayırmakla tehdit eder. Bkz. Vita, 9; *Theodore of Sykeon: The Life by George and the Encomium by Nicephorus*, 93.

savaşçılığına dair çok daha aşikâr gelenekler daha sonra gelişmiş görünmektedir. Nitekim Georges'ın mucizelerine dair kaleme alınan koleksiyonlarda ağırlığın savaşlar veya askerlerle ilgili mucizeler olduğu görülür. 6. yüzyıla gelindiğinde Hıristiyanlar arasında, savaşçı azizlerin bütün Hıristiyan topluluklarının müdafileri olduklarına ve Kilise'yi korumak için, ölümlerinden sonra, çeşitli mucizelerle dünyaya geri döndüklerine/döneceklerine dair inanç yaygındı.[73] Anlaşılan Georges, menkıbelerinin verdiği detaylar ve anlatılagelen mucizeleriyle bu konsepte en uygun azizlerin başında gelmekteydi. Hıristiyanlara yönelik saldırılar yahut Hıristiyanların düşmana taarruzları sırasında onun Hıristiyanları koruduğu ve/veya kurtardığı, savaş meydanında görüldüğüyle ilgili pek çok anlatı mevcuttur. Georges, kimi zaman siyasi rekabet halindeki diğer Hıristiyanlara karşı koruma sağlarken, çok defa ise Müslümanlara karşı koyarken tahayyül edilmiştir.[74] O, gerek harp için gerekse de başka mucizeler göstermek için zuhur ettiğinde genellikle askerî libaslar içinde görünür.[75] İmparator Diocletianus'un, türbe ve kilisesini yıkmak için gönderdiği general de Georges'ın cezasına çarptırılır ve general, rüyasında Georges adlı bir askerin attığı okun kafasına saplandığını görüp başına gelenlerin failini idrak eder.[76] Haçlıların Kudüs'ü kuşatıp ele geçirmesi de Georges'ın yardımına bağlanmıştır. Efsaneye göre Hıristiyanlar şehri kuşatmak için yola çıktıklarında çok yakışıklı genç bir adam, bir rahibe görünerek kendisinin Hıristiyan ordusunun komutanı Georges olduğunu, şayet Haçlılar onun reliklerini Kudüs'e taşırlarsa onlara refakat edeceğini söyler. Ordu şehri kuşattığı zaman askerler, Sarazenlerin yani Müslümanların direnişi karşısında surlara dayadıkları merdivenleri tırmanmaya cüret edemez. Bu sırada Georges, kırmızı haçlı beyaz bir zırhla zuhur eder. Bundan cesaret alan Haçlılar, Georges'ı takip ederek şehir duvarlarını aşmaya muvaffak olur ve tüm Müslümanları katlederler.[77] Haçlı seferleri, Georges'ın sık sık zuhur ettiği savaşların başında gelmektedir ve buna dair pek çok efsane üretilmiştir.[78] Sicilya'da Normanlar ile Müslümanlar arasındaki Cerami Muharebesi (1063) gibi bazı savaşlarda ise askerlerin, Tanrı'nın ve Georges'ın

[73] Heather A. Badamo, *Saint George between Empires: Image and Encounter in the Medieval East* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2023), 46.

[74] Badamo, *Saint George between Empires: Image and Encounter in the Medieval East*, 66.

[75] Mesela kendisine adanan bir şapelden bazı eşyaları çalan Yahudi'ye asker kılığında ve elinde öküz derisinden bir kırbaçla zuhur eder. Bkz. The Encomium by St Theodosius, The third miracle; Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 250.

[76] The Encomium by St Theodosius, The ninth miracle; Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 269-272.

[77] De Voragine, *The Golden Legend*, 242.

[78] Birinci Haçlı Seferi'nin Latince anonim kroniği *Gesta Francorum*'da Georges'ın, azizler Demetrius ve Mercurius'un eşliğinde gelerek komutasındaki beyaz atlı ve beyaz sancaklı sayısız askerle birlikte Hıristiyanların yardımına koşup Türklere karşı savaştığı, pek çok kişinin de buna şahit olduğu anlatılır. Bkz. Hill Rosalind (ed.), *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum: The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem* (Oxford: Clarendon Press, 1967), 68. Diğer örnekler için bkz. Elizabeth Lapina, *Warfare and the Miraculous in the Chronicles of the First Crusade* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2015), 55-58, 62, 74 vd; Sándor Ónadi, "Relics as Instruments of Divine Leadership in the First Crusade", *Religions* 16 (4)/486 (2025), 8-9; Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, 133-134. Budge, Georges'ın kültüne zaten aşina olan Haçlı ordusunun Kudüs'e ilerlerken geçtiği güzergahın üzerinde yer alan Konstantinopol, Nicomedia, Nicea, Tarsus, Melitene, Tyre ve Lydda'da Aziz Georges'ın ya kiliseleri ya da menkıbesinin bu şehirlerdeki parçalarıyla karşılaşarak neticede azizin kendilerine refakat ve yardım ettiği kanaatine varmış olmaları gerektiği çıkarımında bulunmaktadır. Bkz. Budge, E. A. Wallis, *George of Lydda: The Patron Saint of England* (London: Luzac & Co., 1930), 27-28.

yardımını celbetmek için "Tanrı ve Aziz Georges!" diye bağırdıkları kaydedilmiştir.[79] Georges, orta çağın başlarından itibaren hemen tüm Hıristiyan krallık, imparatorluk, ülke, şehir ve milletin koruyucu azizi olarak benimsenmiştir.[80] Düşmana karşı koymak için kurulan Aziz Georges askerî tarikatları da mevcuttur. Mesela Kutsal Roma imparatoru III. Friedrich'in, 1468'de, Türk fetihlerine karşı koymak için kurduğu ve Papa III. Pavlus'un 1534'te yine Türklerle savaşmak için ihdas ettiği Aziz Georges tarikatları bunların yalnızca ikisidir.[81] Daha güncel örnekler de mevcuttur. Kıbrıs Barış Harekâtı sırasında Yunanlardan ele geçen sancaklardan birinde beyaz atlı Georges'ın bir tasviri bulunmaktadır.[82]

Aziz Mikâil'e gelince, o, Eski ve Yeni Ahit'lerin hem kanonik hem de apokriflerinde[83] askerî unvan ve rolleriyle tanınan bir melektir. Eski Ahit'te o, "baş önderlerden, halkını koruyan büyük önder" şeklinde nitelenmekte ve Mikâil'in, Medler ile Persler gibi diğer milletlere karşı savaşta Yahudi halkının destekçisi olduğuna işaret edilmektedir.[84] Yeni Ahit'te ise onun askerî unvanlarına işaret edilmese de Şeytan'la mücadele ettiği[85] ve komutasındaki ordusuyla göklerdeki savaşta onu yendiği[86] anlatılmaktadır. Yahudi geleneğinde İsrailoğulları'nın koruyucusu sayılan Mikâil'e, Archistratig (başgeneral/başkomutan)[87] ve Hıristiyan Bizans'ta ise yine Archistrategos ile Taxiarch (tuğgeneral) gibi askerî unvanlar yakıştırılmış ve Bizans orduları, en geç 7. yüzyıldan itibaren savaşta yardım ve koruma sunması için ona ihtiram etmeye başlamıştır.[88] Kültünün ilk efsanesi sayılan Chonae (Honaz) mucizesinde de Archistrategos olarak anılan Mikâil, ayazmasını, türbesini ve türbedarı münzevi Arhippus'u pagan Yunanlardan koruyup Yunanları cezaya çarptırırken gösterilir.[89] Sonraki efsanelerde de bu motifin benzerleriyle karşılaşılır. Onun Avrupa'daki ilk hac merkezi Monte Gargano'daki efsanesi ise tam bir savaşçı aziz-melek anlatısı sunmaktadır. Efsaneye göre o, pagan Napolililerle savaşta Hıristiyan Beneventolular ile Sipontoluları desteklemiş, paganları gök gürlemeleri, yıldırımlar

[79] De rebus gestis Rogerii Calabriae, 2.33; Goffredo Malaterra, *The Deeds Of Count Roger Of Calabria And Sicily And Of His Brother Duke Robert Guiscard*, çev. Kenneth Baxter Wolf (Michigan: The University of Michigan Press, 2005), 109-110. Budge, Aziz Georges'ın adının, İngilizler için de savaş nidası haline geldiğini kaydetmektedir. Bkz. Budge, E. A. Wallis, *George of Lydda: The Patron Saint of England*, 80.

[80] Bunların içinde akla gelen ilk ülke, kuşkusuz İngiltere'dir. O, 14 veya 15. yüzyıldan itibaren İngiltere'nin milli azizi ve koruyucusu haline gelmiştir. İngiltere'nin milli azizi olarak Georges hakkında müstakil bir çalışma için bkz. Jonathan Good, *The Cult of Saint George in Medieval England* (Woodbridge: The Boydell Press, 2009).

[81] K. Schwarzenberg, "St. George, Orders of", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler, (Washington: Gale, 2003), 12/547.

[82] Ocak, "XIII.-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dinî Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü", 663. Bir başka güncel sayılabilecek misal de 6-7 Eylül 1955 yılındaki hadiseler sırasında Büyükada'daki Aziz Georges Manastırı'nı yakmaya teşebbüs edenlere beyaz atlı ve mızraklı Georges'ın zuhur ederek manastırı koruduğu şeklindeki folklorik bir anlatıdır. Bkz. Orhan Türker, *Prinkipo'dan Büyükada'ya - Bir Prens Adasının Hikayesi* (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2004), 42. Misalleri çoğaltmak mümkündür. Georges'ın adı, yardımını çağırmak için zırhlara ve kalkanlara da yazılmıştır. Mesela Kutsal Roma imparatoru I. Maximilian'ın (ö. 1519) zırh takımında büyük harflerle "Yardım et mukaddes şövalye Georges" yazıyordu. Bkz. Barker, *The Dissemination of Saint George in Early Modern Art*, 54.

[83] Eski ve Yeni Ahit apokriflerinde Mikâil ile ilgili temalar için bkz. Halil Özel, *Kilisenin Muhafızı Başmelek Aziz Mikâil* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2025), 55-75, 184-220.

[84] Daniel, 10:13, 10:21, 11:1, 12:1.

[85] Yahuda, 1:9.

[86] Vahiy, 12:7-9.

[87] 2. Hanok, 22:1-10; Ezra'nın Apokalipsi, 1-2:1-3;

[88] Simon Yarrow, *The Saints: A Short History* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 53.

[89] Cadwallader - Trainor, "The Story of the Archistrategos, St Michael of Chonai", 323-330.

ve ateşli oklarla bozguna uğratmıştır.[90] Bu iki eski efsane, Mikâil'in önce Bizans, ardından da tüm Hıristiyan imparatorluk ve halkları ile kilise için koruyucu azizlerin başında gelmesine sebep olmuş, savaşlarda onun yardımına başvurulmuş, elde edilen birçok zafer ona atfedilmiş ve Mikâil'in savaşlardaki müdahalelerine dair çeşitli efsaneler üretilmiştir. Buna dair örnekleri ilk Hıristiyan imparator Büyük Konstantin ile ilgili efsanelerle başlatmak mümkündür. Bunlardan birine göre Mikâil, Argonotlara bahşettiği zaferin ardından dikilen heykelini asırlar sonra gören Konstantin'e zuhur ederek dinsiz tiranlara karşı savaşında onu desteklediğini bildirmiş[91] ve Konstantin, başkentteki ilk Mikâil mabedini inşa etmiştir.[92] Sonraki asırlarda Mikâil, Bizans'ın kazandığı zaferlerin mimarı olarak karşımıza çıkmaktadır. İmparator Herakleios'un (ö. 641) Persleri mağlup etmesi Mikâil'in müdahalesine atfedilmiştir.[93] 739/740'ta Akroinon Savaşı'nda Emevîler'e karşı elde edilen zafer de bunlardan biridir.[94] Mikâil, bundan hemen iki asır sonra bu sefer de Bizans savaş sancaklarında İsa ve Meryem ile birlikte yer almıştır.[95] Bazı savaşlarda ise Hıristiyan ordusuna Mikâil ile Georges beraber yardım ederler. Kandiye kuşatmasında (961) Nicephorus'un imdadına yetişmeleri buna bir misaldir.[96] Onun müdahil olduğu savaşlardan biri de Georges'ın da bulunduğu Haçlı Seferleri'dir. Birinci Haçlı Seferi'nin öncüsü sayılan Mehdiye saldırısında Mikâil'in, Müslümanlara karşı savaşmak üzere savaş meydanına indiği söylentisi yayılmıştır.[97] Mikâil'in adı, Georges'ın adı gibi savaş nârası olarak da kullanılmıştır. Yirmi güçten müteşekkil Haçlı ordusuyla yapılan Niğbolu Savaşı'nda Macarların, Osmanlı askerlerine karşı "Tanrı! Aziz Mikâil!" bağırtılarıyla saldırdıkları kaydedilmiştir.[98] Yine tıpkı Georges adını taşıyanlar gibi Mikâil adı verilen askerî tarikatlar ve lejyonlar da kurulmuştur. Bunun yine güncel bir örneği, İkinci Dünya Savaşı öncesinde Romanya'da kurulan, Başmelek Mikâil Lejyonu (Legiunea Arhanghelul Mihail) isimli faşist örgüttür.[99] Georges'ta olduğu gibi Mikâil'in savaşlardaki koruma ve desteğiyle ilgili güncel örnekler de bulunmaktadır. Bunlardan biri Kıbrıs

[90] Johnson, *Saint Michael The Archangel in Medieval English Legend*, 111-115.

[91] Ecclesiastica Historia, Lib. VII, Cap. 50; Nicephori Callisti, "Eccleasiasticae Historiae", *PG*, ed. Jacques Paul Migne (Parisiis: BCU, 1857), 145/145/1330 A.

[92] John Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, 38.

[93] Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley, California: University of California Press, 1971), 38.

[94] William Mitchell Ramsay, *The Church in the Roman Empire Before A.D. 170* (New York and London: G. P. Putnam's Sons, 1893), 477.

[95] De Cerimoniis Aulae Byzantinae Lib. I. – Append. 277. Constantini Porphyrogeniti, "Appendix Ad Librum Primum", *PG*, ed. Jacques Paul Migne (Parisiis: BCU, 1897), 112/112/918 D-919 A. Çok sonraları, tıpkı Georges gibi Mikâil'in adına da askerî teçhizat ve kıyafetler üzerinde rastlanacaktır. 12-13. yüzyıllara tarihlenen bir Rus miğferinin alınlığına yazılmış "Ulu Başmelek Mikâil, kulun Theodore'a yardım et" yazısı, buna bir örnektir. Bkz. Yulia Mikhailova, "Praying Rulers, Elusive Clerics, and the Romano-Byzantine 'Just War': Interaction between Religion and Warfare in Pre-Mongol Rus", *Religious Rites of War beyond the Medieval West: Central and Eastern Europe*, ed. Radosław Kotecki vd. (Leiden, Boston: Brill, 2023), 2/21-22.

[96] Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, 133. Walter, s. 134'te başka bir örnekten de söz etmektedir.

[97] Carmen in victoriam Pisanorum, 33. Bkz. H. E. J. Cowdrey, "The Mahdia Campaign of 1087", *The English Historical Review* 92/362 (1977), 26.

[98] László Veszprémy, "Religious Rites of War in Medieval Hungary: A Reconnaissance", *Religious Rites of War beyond the Medieval West: Central and Eastern Europe*, ed. Radosław Kotecki vd. (Leiden, Boston: Brill, 2023), 2/183, 196.

[99] Roland Clark, *European Fascists and Local Activists: Romania's Legion of the Archangel Michael (1922-1938)* (Pittsburgh: University of Pittsburgh, Doktora Tezi, 2012), 182-183. Demir Muhafız (Mişcarea Legionară) adıyla da bilinen lejyonun tasarladığı "Aziz Mikâil'in Haçı" adlı sembole, 2019'da Yeni Zelanda'daki bir camiyi basarak pek çok Müslümanı şehit eden Hıristiyan terörist Brenton Tarrant'ın silahında rastlanmıştır. Bkz. Miles Asher Cohen, *Symbols of Hate: The History of White Supremacism Through Symbolic Representation* (Middletown: Miles Asher, Lisans Tezi, 2023), 35-36.

Barış Harekâtı ile ilgilidir. Bir Yunan efsanesine göre Mikâil, Türk makineli tüfeği karşısında ölümle burun buruna geldiği sırada kendisini çağırıp kurtulursa kendisine bir keçi sunacağı adağında bulunan Rum bir askeri kurtarır ve Türk'ü öldürür.[100] En güncel örnek ise hâlen devam eden Rus-Ukrayna savaşı sırasında meydana gelmiştir. Savaşın başlamasından bir müddet sonra Mikâil'in, Ukrayna tarafında semada çeşitli şekillerde zuhur ettiği ve Ukrayna ile ordusunu koruduğu yönünde şehir efsaneleri yayılmış,[101] Mikâil'in, komutası altındaki melek ordularıyla birlikte Rusya'ya karşı savaşması için dualar edilmiştir.[102]

Georges, beşerî ve dolayısıyla dünyevî bir askerken Mikâil, melekî ve semavî bir asker daha doğrusu en yüksek rütbeli komutandır. Mikâil'in ilk askerî faaliyeti göklerde vuku bulmuşsa da daha sonra her iki aziz de çeşitli saldırı ve savaşlarda Hıristiyanların yardımına koşmuş veya koşmaları için çağrılmışlardır. Görüldüğü üzere her iki azizin kültlerinin koruma ve savaşçılık veçhelerinde de ciddi benzerlikler bulunmaktadır.

Georges ve Mikâil, beşerî düşmanlara olduğu gibi manevi hasımlar olan kötü ruhlara, bunların sebep oldukları rahatsızlıklara ve bunlarla bağlantılı yahut bağlantısız türlü hastalıklara karşı savaşıp, kendilerine sığınanları korurken icra ettikleri temel rollerinden bir diğeriyle de karşımızdadır: Şifacılık.

5. Şifacı İki Aziz

Hıristiyan azizlerin müşterek rol ve işlevlerinin başta gelenlerinden birini de mucizevi şifacılık oluşturmaktadır. Onlar gerek relikleriyle gerek ayazmalarıyla gerekse de kendilerine yakarılması yoluyla şifa dağıtmaktadırlar. Bu fonksiyon, biri beşerî diğeri melekî azizler olan Georges ile Mikâil'in kültlerinde de mevcuttur. İki aziz de çeşitli yollarla şifa bahşetmektedir. Ancak burada, neredeyse tüm azizlerde rastlanan bu genel fonksiyonun, Georges ile Mikâil'in kültlerinde göze çarpan hususi yönlerine dikkat çekilecektir.

Hıristiyan gelenekte Mikâil'in şifa kültü, onun en eski efsanesi Chonae mucizesinde bahsi geçen şifalı ayazmasına dair anlatılarla başlatılabilir. Onun buradaki ayazması, türlü hastalıklardan mustarip olanları iyileştiriyordu. Bu hastalıklar, Mikâil'in kendi ağzından şöyle sıralanır:

"*Bu yerde her hastalık, her illet, büyü, efsun ve şerir ruhların her hilesi paramparça olacak. Burada zincire vurulmuş olanlar serbest bırakılacak ve kirli ruhlar tarafından eziyet edilenler ve hasta olanlar iyileşecek.*"[103]

Görüldüğü üzere bunlar arasında kötü ruhların sebep olduğu rahatsızlıklar dikkat çekici bir yere sahiptir. Mikâil'in Küçük Asya'daki Germia, Pythia ve Konstantinopol gibi ilk kült merkezlerinde, kendisine atfedilen şifalı memba suları etrafında gelişen şifa kültü oldukça yaygındı. Ona atfedilen bu rol, daha sonra, kültünün yayıldığı Balkanlar, Afrika ve Avrupa gibi farklı coğrafyalarda da karşımıza çıkmaktadır. Hepsi de Mikâil'in emri ve kontrolü altında

[100] "Miracles of the Archangel Michael of Mantamados in Lesvos", *Orthodox Christianity Then and Now* (blog), 2009.

[101] Mykola Palinchak - Viktoriya Bokoch, "Religious Factor in the Current Russia-Ukraine War", *Skhidnoievropeiskyi istorychnyi visnyk* 26 (2023), 166.

[102] Diane Apostolos-Cappadona, "Why Ukraine Calls Upon Michael the Archangel", *Christianity Today* (2022).

[103] Cadwallader - Trainor, "The Story of the Archistrategos, St Michael of Chonai", 330.

bulunan Chonae'daki mezkûr şifalı ayazma, Germia'daki balıklı havuz,[104] Pythia'daki hamamlar,[105] Konstantinopolis'teki diğer Mikâil kilise ve manastırları, Avrupa'da ise Monte Gargano ve Mont Saint-Michel başta olmak üzere belli başlı merkezler onun buralarda gerçekleştirdiği şifa mucizeleri anlatılarıyla şöhret kazanmıştır. Mesela onun Monte Gargano'da ve Roma'da veba salgınını sona erdirdiği ve vebalıları iyileştirdiğine dair efsaneler meşhurdur.[106] Burada bunları ayrı ayrı ele almak yerine Mikâil ve Georges için müşterek oluşuyla dikkat çeken motiflere işaret edeceğiz.

Mikâil'in Chonae mucizesinde delilik, akıl hastalıkları ve kötü ruhların sebep olduğu türlü hastalıkları iyileştirmesi, kültünün bir parçası haline gelmiş ve bu en eski örnekten çok sonraki dönemlerde, hatta Osmanlı'nın son devrinde Anadolu'da ona adanmış çeşitli mabetlerde tekrar tekrar işlenmiştir. Mesela Bursa'nın Tepecik,[107] Uluabat[108] ve Kumyaka[109] köylerindeki ve Sakız adasının Nenita[110] köyündeki Mikâil kiliseleri, bilhassa deliliğin tedavisi için ziyaret ediliyor ve Mikâil'in şifası talep ediliyordu. Onun yardımına, kötü ruhların ve iblislerin musallat olduğu bedenlerin iyileştirilmesinde de müracaat edilmiştir. Sykeonlu Theodore'nin, Germia'da halka musallat olan kötü ruhları kovarken Mikâil ile Georges'ın adını beraber andığını görmüştük. İşlemi başarıyla tamamladıktan sonra aziz, kafileyle birlikte doğruca Aziz Mikâil Kilisesi'ne giderek burada ayini, şükranla icra eder.[111] Onun, köyü Sykeon'da Aziz Georges'a ithaf ettiği ve hastalara şifa dağıtan ancak yoğun talebe cevap vermekte yetersiz kalan manastırın hemen yanı başına, aynı maksatla yani şifa dağıtması ve kötü ruhların kovulması için bir Aziz Mikâil Kilisesi inşa ettirmesi de bu açıdan manidardır.[112] Bu mühim detaylar, Mikâil ile Georges'ın 6. asırda şifacı azizler arasında yer aldığını göstermektedir. Mikâil'e, kötü ruhlardan korunmak, onları kiliseden uzak tutmak için de sığınılmıştır.[113] Sonraki asırlarda ise Mikâil'in ismi, Vatikan makamınca din adamlarının istifadesine sunulan şeytan çıkarma formüllerinde görülür. Modern dönemden, *Acta Apostolicae Sedis*'in 1890-91 yılı baskısından bir örnek, onun kültünün bu yönünün canlılığını göstermesi açısından kayda değerdir.[114]

[104] Mikâil'in Germia'daki balıklı havuzu ve kült merkezi için bkz. Mango, "The Pilgrimage Centre of St. Michael at Germia".

[105] Philipp Niewöhner, "Healing Springs of Anatolia: St. Michael and the Problem of the Pagan Legacy", *Life is Short, Art Long: The Art of Healing in Byzantium-New Perspectives*, ed. Brigitte Pitarakis - Gülru Tanman (İstanbul: İstanbul Research Institute Publications, 2018), 120.

[106] Bollandistler, "Saxa ecclesiase montis Gargani salutaria contra pestem anno 1656 saevientem, ut apparens S. Michael archiepiscopo promiserat", *AASS* (Antverpiae: Apud Berbardum Alb. Vander Plassche, 1762), VIII/65-69; Tom Holland, *Dominion: Hristiyanlık Batı'yı ve Dünyayı Nasıl Dönüştürdü?*, çev. Ilgın Yağmur Eker (İstanbul: Kronik Kitap, 2023), 242. Ancak Mikâil, zaman zaman vebayı ceza aracı olarak da kullanmış ve öfkelendiği kişi ya da topluluklara veba getirmiştir. Bkz. Ibrahim Saweros, "Angels in Coptic Tradition", *Shedet* 6 (2019), 83.

[107] Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam*, 2012, 1/60, 79.

[108] Mary Hamilton, *Incubation or The Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches* (London: W. C. Henderson & Son, 1906), 219.

[109] Charles MacFarlane, *Turkey and Its Destiny* (London: John Murray, 1850), I/87-88.

[110] Frederick William Hasluck, "Bithynica", *The Annual of the British School at Athens* 13 (1907), 298.

[111] Vita, 161; *Theodore of Sykeon: The Life by George and the Encomium by Nicephorus*, 249-257.

[112] Vita, 40; *Theodore of Sykeon: The Life by George and the Encomium by Nicephorus*, 124-125.

[113] Don C. Skemer, *Binding Words: Textual Amulets in The Middle Ages* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006), 275.

[114] *Acta Sanctae Sedis* (New York: Johnson Reprint Corporation, 1969), XXIII/743-745.

Mikâil gibi Georges'ın kültünde de şifa fenomeni mühim bir yer tutmaktadır. Onun menkıbeleri, Georges'ın şifa mucizeleriyle ilgili motiflerle doludur. Mucizelerine dair bir methiyede onun, deliliğe sebep olan habis bir ruhun tasallutundan iki kişiyi[115] ve cüzzamlı bir başkasını[116] iyileştirdiği anlatılır. Sykeonlu Theodore'nin biyografisi, "Georges'ın şefaati vasıtasıyla" gerçekleşen şifa mucizelerine dair örnekler açısından zengindir.[117] Bahsi geçtiği üzere Sykeon'da 6. yüzyılın sonunda şifa mucizeleriyle meşhur bir Georges manastırı mevcuttu. Bundan çok sonraları, 11. asrın sonunda başkente gelen ilk Haçlı ordusu, burada yine şifa mucizeleriyle ünlü bir Georges kilisesiyle karşılaşırlar.[118] Georges'ın şifa kültü, daha sonraları suyla ilgili motifler de kazanmış ve onun suyla ilişkisine dair çeşitli gelenekler gelişmiştir. Bunlardan biri de şifanın, onun adını taşıyan kuyuların suları vasıtasıyla temin edilmesidir.[119] Bazı örneklerde ise bazı şifalı memba veya kaplıca suları Georges ile ilişkilendirilmiştir. Dahası, Georges'ın adını taşıyan bazı mülklerde kurulu kaplıca ve hastanelerde mental ve psikiyatrik hastalıkların tedavi edildiğine dair misaller de mevcuttur.[120] Onun en eski kült merkezlerinden Lydda'daki (Lüd) kilisesi, deliliğe şifa aramak için ziyaret edilmiştir.[121] Mikâil'in, Osmanlı'nın son devrinde deliliğin tedavisi için yakarıldığı kiliselerinde aynı maksatla Georges'ın tasvir ve ikonalarından da yararlanılması kayda değerdir. MacFarlane, Kumyaka'daki Başmelek Mikâil Kilisesi'nin akıl hastalıklarının tedavisi için mühim bir merkez olduğunu kaydetmiş ve tedavide Georges'ın tasvirlerinin de kullanıldığına ve Türkler tarafından da ziyaret edildiğine şahit olmuştur.[122] Georges'ın kimi kiliselerinde ise zihnî rahatsızlıkları olanlar şifa bulmaları için burada sabahlamak üzere kilise avlusunda zincirlenmişlerdir[123] ki bu vaka, Mikâil'in Uluabat'taki kilisesinde uygulanan[124] zincirli tedavi usulüyle[125] birebir aynıdır. Bazı güncel saha çalışmaları, Georges'ın kimi manastırlarında mukaddes addedilen suların, akıl hastalıklarının iyileşmesi ümidiyle yoğun bir şekilde kullanılmaya devam edildiğine vurgu yapmaktadır.[126]

İki azizin müşterek yönlerinden birini teşkil eden şifacılığın, onların ejderha avcısı oluşlarıyla da ilgisi var görünmektedir. Hastalıklara, genellikle Şeytan'ın, iblislerin ve kötü ruhların sebep olduğu yönünde yaygın bir Hıristiyanî kabul mevcuttur. Mikâil'in mağlup ettiği ejderhanın, bizzat kanonik metinde İblis olarak adlandırıldığı hatırlanacaktır. Georges'ın katlettiği ejderha da Şeytan olarak yorumlanmış, aziz ile ejderhanın savaşın iyi ile kötü,

[115] The Encomium by St Theodosius, The second and sixth miracles; Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 245-246, 256-258.

[116] The Encomium by St Theodosius, The fourth miracle; Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 253-254. Cüzzamı iyileştirdiği gibi bazen de sağlıklı birini cezalandırmak için cüzzam hastalığını gönderir. Bkz. The ninth miracle; Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 271.

[117] Vita, 96;

[118] Budge, E. A. Wallis, *George of Lydda: The Patron Saint of England*, 27.

[119] Riches, *Saint George A Saint for All*, 89.

[120] Riches, *Saint George A Saint for All*, 95-97.

[121] Badamo, *Saint George between Empires: Image and Encounter in the Medieval East*, 26.

[122] MacFarlane, *Turkey and Its Destiny*, I/87-88.

[123] Riches, *Saint George A Saint for All*, 98.

[124] Hamilton, *Incubation or The Cure of Disease*, 219.

[125] Hastaların zincire vurulması, onları mabette zorla tutma gayesine matuf olmalıdır ancak Mikâil'in Chonae'daki mucizesini anlatan menkıbesinde onun ağzından aktarılan sözler içinde geçen *"Burada zincire vurulmuş olanlar serbest bırakılacak..."* ifadesiyle birlikte düşünüldüğünde ayrıca dikkate şayandır.

[126] F. Adissu vd., "Prevalence of mental illness and associated factors among holy water users at Andassa Saint George Monastery North-West Ethiopia in 2023", *Research Square*, (2025), 1-19.

kahraman ile pagan arasındaki savaşı temsil ettiği düşünülmüştür.[127] Nitekim aşağıda görüleceği üzere şehit edilmesinden sonra onun kemiklerini bir çukura attıran da Şeytan'dır. Menkıbede "uçurumun ejderi" şeklinde geçen Şeytan, azizin kemiklerinin bulunup üzerine bir türbe inşa edilmesini ve böylelikle bu reliklerin onlara, yani kendisi ve avenesi olan iblislerle kötü ruhlara karşı kullanılmasını engellemek için bu çareyi telkin eder.[128] Ancak daha sonra Mikâil gelecek ve ejderhanın/Şeytan'ın tuzağını boşa çıkaracaktır. Dolayısıyla her iki azizin de Şeytan'ın ve iblislerin aktif muhalifi olduklarının ve onları yenilgiye uğrattıklarının tasavvur edildiği anlaşılmaktadır. Onların Şeytan'a karşı kazandıkları zafer, onun sebep olduğu hastalıklara, bilhassa aklî rahatsızlıklar ile şerir ruhların tasallutuna karşı da galip gelmek demek olduğundan, bu illetler için bilhassa ikisine bazen ayrı ayrı bazen de beraberce müracaat edilmiş görünmektedir. Bununla beraber iki azizin şifa ve hayat bahşettiği tek varlık insanlar değildir.

6. Ziraatçılığın ve Hayvanların Hâmisi İki Aziz

Liturjik takvimde Georges (23 Nisan ve 6 Mayıs) ile Mikâil'in (29 Eylül, 8 Kasım ve 8 Mayıs) günleri birbirinden farklı olsa da onların bayramları, baharın gelişiyle irtibatlandırılmış ve bu minvalde çeşitli gelenekler oluşmuştur. Ziraat, hayvancılık, mahsuller ve yağmur, bunların en başta gelenleridir. Öncelikle Georges'ın menkıbelerinde, onun bitkiler üzerinden gösterdiği mucizelere atıflar vardır. Mesela birinde o, tahtların kuru odundan bacaklarını yeşertip meyve verdirir,[129] bir başkasında ise yaslandığı tahta sütun hemen kök salıp yaprak çıkarır ve uzayıp devasa bir ağaç oluverir.[130] Yine onun, Kapadokya'da bir kadının yahut da çiftçinin ölmüş öküzünü dirilttiğine dair bir efsane de vardır.[131] Öküzün çiftçilik için ehemmiyeti malumdur. Burrows'a göre bu motifler, Georges'ın bilhassa Doğu Avrupa'da köylülerin ve çiftçilerin azizi olarak benimsenmesine sebep olmuştur.[132] Nitekim Frazer'ın örneklerle gösterdiği üzere bu bölgede Georges, gerçekten de sıklıkla sığırlar, ağaçlar, bahar şenlikleri, mahsuller ve yağmurla irtibatlandırılmıştır.[133] Slovenya ve Transilvanya'da, yapraklarla kaplanmış Yeşil Georges'lı şenliklerden söz edilir.[134] Fakat onun sadece bu bölgede değil, Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde ve Levant mıntıkalarında da ziraatla ilişkilendirildiği görülmektedir. Balkan coğrafyası ve İngiltere, bu açıdan dikkat çekici bölgelerin başında gelmektedir. Balkanlarda onun kültü, tıpkı Mikâil'inki gibi, otlatma mevsimi, çayırlar, bereket ve hayvancılıkla sıkı sıkıya irtibatlıdır.[135] Lübnan halk geleneğinde onun, kıtlık zamanında denize vurduğu ve denizden, yeryüzüne yağmur olarak inecek suyu gökyüzüne gönderdiği tahayyül edilmiş[136] ve dolayısıyla yağmurun gelmesi için kendisinden yardım umulmuştur. Benzer şekilde Georges'ı denizle ilişkilendiren İngiliz

[127] Rosemary Ellen Guiley, *The Encyclopedia of Saints* (New York: Facts On File, Inc., 2001), 130; Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam*, 2013, 2/255.

[128] Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 212.

[129] Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 216.

[130] Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 222.

[131] Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 218.

[132] E. Burrows, "The Name of St George and Agriculture", *The Journal of Theological Studies* 40/160 (1939), 364.

[133] Frazer, James George, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Payel Yayınevi, 2004), 1/87-88.

[134] Robert D. Miller II, *Baal, St. George, and Khidr: A Study of the Historical Geography of the Levant* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2019), 84.

[135] Mirjam Mencej, "The Christian and Pre-Christian Conception of the Master of Wolves", *Saints of the Balkans*, ed. Mirjana Detelić - Graham Jones (Donington: Shaun Tyas Publishing, 2006), 166.

[136] Miller, *Baal, St. George, and Khidr: A Study of the Historical Geography of the Levant*, 86.

gelenekleri de mevcuttur.[137] Halk geleneklerinde o, kuru ve ölü toprağı, ağaçları, tabiatı bir nevi şifalandırarak canlandırdığı gibi hayvanlara da şifa bahşeder. Ona, evcil hayvanların vebadan korunması için yakarılmıştır.[138] İngiltere, İrlanda, Litvanya gibi ülkelerde ise Georges, atların hâmisidir ve kendisine ait kuyuların şifalı sularının atları iyileştirdiğine inanılmaktadır. İtalya gibi ülkelerde ise mandıralar ve buralardaki sığırlarla ürünleri Georges'ın koruması altındadır.[139]

Bu motiflerin neredeyse tümüne Mikâil kültünde de rastlanır. Küçük Asya'da şifalı sularla ilişkilendirilen Mikâil, bilhassa Mısır, Levant bölgesi ve Balkanlar'da bereket, yağmur, çiy, hayvancılık ve tarımla da ilişkilendirilmiş ve bütün bunların hâmisi addedilmiştir. Mısır ve havalisinde Mikâil, bilhassa Nil nehri ile ilgili inanış, anlatı ve pratiklerle dikkat çeker. Kıpti takviminde ona her ayın 12. günü ayrılmıştır.[140] Ancak bunlardan 12 Hatūr, yani Ortodoks liturjik takviminde Mikâil'e hasredilen 8 Kasım, en mühimidir. Nil nehrinin taşması, çiy ve yağmurun yağması için ayin düzenlenen bu günde Mikâil'in mucizelerinden bazılarını ihtiva eden menkıbeler de okunur.[141] 12 Ba'ūna yani 6 Haziran günü ile ilişkili bir gelenekte ise Mikâil, Nil nehrinin sularının yükselmesi, çiy ve yağmur yağması, mahsulün bereketli olması için o gün Tanrı'ya yakarır.[142] Kıpti geleneğinde buna dair örnekler ziyadesiyle mevcuttur.[143] Hatta Kıptice bir apokrifte yeryüzüne ilk buğday tanesini getirenin ve Âdem'e ziraatı öğretenin Mikâil olduğu hikaye edilir. O, yeryüzüne çiyin yağmasıyla vazifeli meleklerin âmiri mertebesindedir.[144] Onun liturjik takvimdeki günleri Mısır'da özellikle Nil nehri, çiy ve yağmurla ilişkilendirildiği gibi Balkanlar'da hayvanların otlama mevsimi, kışın ve baharın başlangıcı, çobanlık, atlar gibi çiftçilikle alakalı çeşitli unsurlarla irtibatlıdır.[145] Benzer gelenekler İskoç, Pikt, Kelt ve İngiliz halklarının folklorunda da karşımıza çıkmaktadır. Bu kuzeyli halkların dinî tahayyülünde Mikâil, sığırların, koyunların ve atların koruyucusu, onları vebadan koruyan, mahsule ve tahıl başaklarına bereket veren bir aziz-melektir.[146] Bütün bunlardan başka temas edilebilecek başka

[137] Miller, *Baal, St. George, and Khidr: A Study of the Historical Geography of the Levant*, 86.

[138] Guiley, *The Encyclopedia of Saints*, 130.

[139] Riches, *Saint George A Saint for All*, 73, 76.

[140] Ingvild Sælid Gilhus, "Introduction: Christian Egypt", *The Archangel Michael in Africa: History, Cult, and Persona*, ed. Ingvild Sælid Gilhus vd. (London, New York: Bloomsbury Publishing, 2019), 171.

[141] *Synaxaire Arabie Jacobite*'te 12 Hatūr başlığı altında derç edilen meşhur bir menkıbe için bkz. R. Graffin - F. Nau (ed.), "Synaxaire Arabie Jacobite (Mois de Hatour et de Kihak)", çev. René Basset (Paris: Firmin-Didot, 1909), 3/279 [203]-283 [207].

[142] *St. Michael The Archangel Three Encomiums By Theodosius, Archbishop Of Alexandira, Severus, Patriarch Of Antioch, and Eustathius, Bishop Of Trake*, çev. E. A. Wallis Budge (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., LTD., 1894), 90-105.

[143] Başka bir örnek için bkz. E. A. Wallis Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in The Dialect of Upper Egypt: With Forty Plates and Twenty Illustrations in The Texts* (London: Order of The Trustees, 1915), 1026-1029.

[144] E. A. Wallis Budge, *Coptic Apocrypha in The Dialect of Upper Egypt* (London: Order of The Trustees, 1913), 242-255. Mikâil'in ilk tohumu getirişi ve ziraatı öğretmesi motifleri açıkça Yahudi apokrifi *Âdem ile Havva'nın Hayatı*'ndan alınmadır. Söz konusu apokrif için bkz. M. D. Johnson, "Life of Adam and Eve (First Century A.D.)", *The Old Testament Pseudepigrapha: Expansions of The "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, ed. James H. Charlesworth (New York: Doubleday, 1985), 249-295.

[145] Misaller için bkz. Mencej, "The Christian and Pre-Christian Conception of the Master of Wolves", 166-168; Mario Sensi, "Santuari e Culto di S. Michele nell'Italia centrale", *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*, ed. Pierre Bouet vd. (Bari: Edipuglia, 2007), 262-263.

[146] Birkaç örnek için bkz. Mihailo Popović, "The 'Hagiogeography' of Saint Archangel Michael in Byzantine Macedonia and the Kingdom of the Scots (4th-15th Centuries): A Succinct Comparative Approach for Future Research", *Niš i Vizantija* XX (2022), 534; Alexander Carmichael, *The Celtic Vision: Selected from Carmina Gadelica*, ed. Esther De Waal (London: Darton, Longman & Todd Ltd, 1990), 205-206.

bazı müştereklikler de söz konusudur.[147] Bununla beraber Georges ile Mikâil'in birlikteliği, onların yalnızca kült benzerliklerinden ya da rollerinden ibaret değildir.

7. İki Aziz Birlikte

Georges ile Mikâil'in kültleri ile kendilerine atfedilen rol, işlev ve mucize anlatılarında benzer birçok yönün bulunduğunu gösterdik. Bunun daha ileri bir adımı, her iki azizin de aynı menkıbede buluşması ve bazı durumlarda isimlerinin birlikte zikredilmesidir. Buna ilk örnek, bizatihi Georges'ın menkıbeleridir. Onun çilesini ve şehitliğini tahkiye eden hagiyografiler, mezkûr durumla ilgili mühim bazı detaylar da sunar. Georges'ın tekrar tekrar öldürüldüğü ve dirildiğine dair anlatılarda Mikâil'in faal olduğu göze çarpar. Mesela onun ilk öldürülüşünden sonra "uçurumun ejderhası", yani Şeytan, Georges'ın kemiklerinin bir çukura atılmasını emreder. Kemikler atıldıktan sonra Başmelek Mikâil, büyük bir zelzeleyle, borazanı üfleyerek birdenbire çıkagelir. İsa'nın emri üzerine Mikâil, Georges'ın kemiklerini çukurdan toplar ve Georges diriltilir.[148] Daha sonra Mikâil, açlık çeken Georges'a güzel yiyeceklerle dolu bir sofra getirirken görülür.[149] Bir diğerinde de o, Georges'ı iyileştirirken zuhur eder.[150] İmparator Diocletianus'un, Georges'ın türbesini yıktırmak ve Hıristiyanları öldürtmek için gönderdiği generalin âkıbeti yukarıda zikredilmişti. Menkıbe, imparatorun bunun üzerine bölgeye bizzat kendisinin gitmeye niyetlendiğinden söz eder. Ancak tam o sırada Mikâil ile Georges göklerden iner ve onun tahtını devirirler. Tahtın tepesindeki altın narlar Diocletianus'un gözlerine düşüp onu kör eder. İmparator hemen tövbekâr olur ancak Mikâil, onun tövbesinin kabul edilmeyeceğini ve hükümranlığın, ondan çok daha üstün olan Konstantin'e verileceğini söyler.[151] Konstantin'in, efsanelerde Mikâil'in başkentteki ilk kilisesini inşa ettiği ve Mikâil'in, imparatora rüyasında görünerek kendisini, ona yardım eden orduları gönderen melek şeklinde tanıttığı hatırlanacaktır. Budge, aynı Konstantin'in, başkentte ve Lydda'da Georges için kiliseler inşa ettirdiğini kaydetmektedir.[152] Son olarak Mikâil, Georges'ın nihai ölümünde de sahnededir. Ruhunu teslim ettikten sonra onu ışıktan libaslara sarıp İsa'ya teslim eder.[153] Sonraki geleneklerde de iki azizin birlikte görüldüğü anlatılarla karşılaşılabilmektedir. Mesela bunlardan birine göre Georges'a ithaf edilmiş bir kilise, bir Mikâil kilisesine bağış toplayıp gönderir. Bağışı

[147] Her ikisi de denizcilerin koruyucu azizidir. Georges için bkz. Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 259-262; Riches, *Saint George A Saint for All*, 89-90. Her iki aziz için bkz. Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam*, 2012, 1/278; Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam*, 2013, 2/30. İki aziz de mağara, kuyu ve çukurlarla ilişkilendirilmiştir. Mikâil'in mağara ve çukurlarından yukarıda söz edilmişti. Georges'ın, yine menkıbesinde kemiklerinin atıldığı kuyudan neşet ettiği anlaşılan bir gelenekte o, kuyuya düşenlerin yardımcısı ve kurtarıcısı olarak zuhur eder. Bkz. Riches, *Saint George A Saint for All*, 94. İki azizin mucizelerine dair methiye ve vaazlarda bazı paralellikler göze çarpar. Bkz. Miroshnikov vd., *The Coptic Versions of the Martyrdom of Saint George*, lvii. Aralarındaki tüm bu benzerliklerden olsa gerek, ikona ve madalyon gibi eşyalarda iki azizin yan yana tasvir edildiği de vakidir. Bkz. Good, *The Cult of Saint George in Medieval England*, 102.

[148] Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 213.

[149] The Encomium of Bishop Abba Theodotus; Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 222.

[150] Budge, E. A. Wallis, *George of Lydda: The Patron Saint of England*, 86.

[151] Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 273. Benzer bir anlatı Theodosius için de mevcuttur. Georges ile Mikâil gelerek onu tahta oturturlar. Bkz. The Encomium of Bishop Abba Theodotus; Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 326, 330.

[152] Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 326 (2 nolu dipnot).

[153] The Encomium of Bishop Abba Theodotus; Budge, E. A. Wallis, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, 323.

gönderdikleri genç, eşkıyalara yakalanır ve Georges, genci kurtarıp bağışın Başmeleğe teslim edilmesini sağlar.[154]

Sonuç

Hıristiyan azizleri içinde bazıları, menkıbelerindeki detaylar, çileleri, gösterdikleri mucizeler ve öne çıkan fazilet ve yönleri gibi hususlar açısından birbirleriyle benzerlik arz ederler. Binaenaleyh, bu azizler, her biri azizlik unvanı itibariyle aynı sınıfa ait olsalar da alt bir gruplandırmaya dahil edilmiştir. Bu grupların başlıcalarını geleneksel olarak şehitler, savaşçı, şifacı, koruyucu azizler vb. şeklinde saymak mümkündür. Bu azizler içinde birçoğu bazı açılardan benzerlik gösterse de içlerinde kimileri çok daha yakın paralellikler taşır. Başmelek Aziz Mikâil ve Kapadokyalı Aziz Georges, bu tür azizlere en güzel örneklerdendir. Mikâil ile Georges, Hristiyan azizler kültünün önde gelen ve en popüler azizlerindendir. Mikâil bir melek ve Georges ise bir insan olduklarından esasen farklı varlık sınıflarına ait, birbirinden tamamen farklı tabiatlara sahip iki azizdir. Bununla birlikte her ikisi de azizlikleri dolayısıyla aynı üst kategori içindedir. Tabiat ve ontolojik temelli ayrılıklarından kaynaklanan bazı farklılıklar söz konusuysa da daha yakından bir inceleme, ikisini de relikler, mucizeler vb. gibi kendilerine mahsus olmak üzere bazı ortak noktalarda buluşturan detayları ele vermektedir. Bununla birlikte iki azizi benzer kılan hususlar, onların menkıbelerinde ve zamanla etraflarında oluşan kültlerinde yer almaktadır. Öncelikle iki azizin kültlerinin doğduğu coğrafyanın Küçük Asya ile Kapadokya oluşu, onları en azından kültleri açısından Anadolulu azizler kategorisinde birleştirir. Başmelek Mikâil'in en eski mucizesinin Chonae'da (Honaz) gerçekleştiği kaydedilirken Georges'ın Kapadokya'da doğup büyüdüğüne, ilk mucizelerini Küçük Asya'da gerçekleştirdiğine ve nihayetinde burada şehit olduğuna inanılır. Kültleri buradan diğer coğrafyalara yayılırken buraya ait köklerini de beraberinde götürecektir. Bu kökler arasında iki azizin de savaşçı ve şifacı oluşları başı çekmektedir. Bu gibi özellikler, onları ana vatanlarında da diğer coğrafyalarda da çok defa aynı kült merkezinde veya manastır ve kilise gibi mabetlerde buluşturmuştur. Georges ile Mikâil'in ortak noktalarından biri de menkıbelerinde ikisinin de kendi tabiatlarına uygun birer ejderhayı yendikleri/öldürdüklerine dair efsanevi anlatıdır. Mikâil'in ejderhası göklerde, Georges'ınki ise dünyada; Mikâil'in ejderhası düşmüş fakat kendisi gibi bir melek olduğu kabul edilen Şeytan, Georges'ınki ise vahşi, korkunç bir hayvandır. Fakat ikisinin de Şeytan'ı, kötülüğü, paganizmi temsil ettiğine dair görüşler vardır. Her iki aziz de savaşçı azizler arasında sayılmakta ve Hıristiyanların, kilisenin ve dolayısıyla Hıristiyanlığın koruyucusu addedilmektedir. Georges, savaşçılığını menkıbelerinde onun bir asker olduğuna dair detaylardan alırken Mikâil'in savaşçılığı, onun meleklerin başı ve semavî orduların lideri/başgenerali oluşuna dair gelenekten neşet etmektedir. Onların, en büyükleri Türkler ve diğer Müslümanlar olan hasımlarının karşısında Hıristiyanlara ve Haçlılara yardım ettiği, onları yönlendirdiği, koruduğu ve kurtardığına dair eski ve çok yeni pek çok örnek efsane mevcuttur. Bundan başka her ikisi de şifacı; ziraatın, ziraatçılığın, çiftçilerin, çiftlik hayvanlarının koruyucusu; yağmur, çiy, bahar, bereket gibi tarımla ilişkili unsurların hâmisi veya idarecisi yahut en azından bunlar üzerinde tabiatüstü tasarruf sahibi azizler olarak kabul edilmiş ve bütün bunlarla ilgili gelenekler vücuda gelmiştir. Dahası, iki azizin beraber görüldüğü menkıbelerle karşılaşmak da mümkündür ve

[154] Miracula S. Georgii, De Manuele: 11; Aufhauser, *Miracula S. Georgii*, 107-113.

bunların başında Georges'ın menkıbeleri gelmektedir. Bütün bu benzerliklerin bize anlattığı, Hıristiyan azizlerin bazılarının birbirine benzer yönleri bulunsa da Mikâil ile Georges örneğindekiler gibi vakalarda, bir etkileşimin kuvvetle muhtemel olduğudur. Üstelik farklı varlıklardan olmalarına rağmen bunca paralellik, bu örnek vakayı çok daha ilginç ve dikkat çekici duruma getirmektedir. Kanaatimiz, söz konusu etkileşimin sürekli birinden ötekine doğru oluşundan ziyade kendilerine atfedilen mucize ve rollerin bu benzerliğe zamanla daha fazla katkı sağladığı yönündedir. Nitekim yukarıda dikkat çekildiği üzere mesela Georges'ın en eski menkıbelerinin ejderha avı motifinden habersiz olduğu, bu eski menkıbelerde ejderha ya da yılan gibi kelimelerin, aslında Georges'ı şehit eden kral Dadianus'u yaftalamak için kullanıldığı ortaya konulmuş ve ejderha avı motifinin zamanla buradan türediği öne sürülmüştür. Sonraları ise bu ejderha, Hıristiyan ortak tasavvurundaki Şeytanla iltibas edilmiş ve birleştirilmiştir. Şeytan ve emrindeki kötü ruhlarla iblisler ise hastalıkların, bilhassa da delilik gibi akıl hastalıklarının müsebbibidir. Buradan hareketle de Georges'ın şifacı azizler sınıfına dahil edildiği düşünülebilir. Dolayısıyla onlara zamanla yakıştırılan bu gibi roller, kültün gidişatını belirlemiş olmalıdır. Ancak bir noktadan sonra Mikâil'in rol ve işlerinin ona çok benzeyen Georges'a da zamanla yakıştırıldığı tahmin edilebilir. Georges'ın Mikâil ile benzerliği, ikonografide çarpıcı şekilde ikisinin de çok benzer bir süreç ve görüntüyle tasvir edilmesini beraberinde getirmiştir. Önceleri ikisi de sade bir şekilde resmedilirken sonraları hâkim moda onları ejderhayı katlederken sahnelemek şeklinde değişmiştir. Bu tasvirler incelendiğinde ise göze ilk bakışta çarpan fark, Mikâil'in bir çift kanadından ibarettir.

Kaynakça | References

Abu-Manneh, Butrus. "Lüd". DİA. 27/254-255. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003. https://islamansiklopedisi.org.tr/lud

Adissu, F. vd. "Prevalence of mental illness and associated factors among holy water users at Andassa Saint George Monastery North-West Ethiopia in 2023". Research Square, 1-19. https://doi.org/10.21203/rs.3.rs-5795533/v1

Apostolos-Cappadona, Diane. "Why Ukraine Calls Upon Michael the Archangel". Christianity Today. 2022. Erişim 12 Nisan 2024. https://www.christianitytoday.com/ct/2022/april-web-only/michael-archangel-ukraine-kyiv-patron-saint.html

Aufhauser, Joannes B. (ed.). Miracula S. Georgii. Lipslae: Typis B. G. Teubneri, 1913.

Badamo, Heather A. Saint George between Empires: Image and Encounter in the Medieval East. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2023.

Barker, Alison C. The Dissemination of Saint George in Early Modern Art. New York: Routledge, 2025.

Basileios II. "De Menologio Basilii Imperatoris". PG. ed. Jacques Paul Migne. 117/14-614. Parisiis: BCU, 1894.

Bean, George E. Turkey Beyond The Maeander: Archaeological Guide. London: Ernest Benn Limited, 1971.

Bogacki, P. Jan. Saint Michael's Shrine on the Gargano. çev. Christine Fesq. Monte S. Angelo: Padri Micheliti, 7. Basım, 2018.

Bollandistler. "Saxa ecclesiase montis Gargani salutaria contra pestem anno 1656 saevientem, ut apparens S. Michael archiepiscopo promiserat". AASS. VIII/65-69. Antverpiae: Apud Berbardum Alb. Vander Plassche, 1762.

Bonnet, Max (ed.). Narratio de miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1890.

Bonser, Wilfrid. "The Cult of Relics in the Middle Ages". Folklore 73/4 (1962), 234-256.

Bouet, Pierre vd. (ed.). "Les Sources: Textes et Traductions". Culte et Pèlerinages à Saint Michel en Occident: Les Trois Monts Dédiés à l'Archange. 1-41. Rome: École Française de Rome, 2003.

Brooks, E. W. Acts of Saint George. New Jersey: Gorgias Press, 2006.

Budge, E. A. Wallis. Coptic Apocrypha in The Dialect of Upper Egypt. London: Order of The Trustees, 1913.

Budge, E. A. Wallis. George of Lydda: The Patron Saint of England. London: Luzac & Co., 1930.

Budge, E. A. Wallis. Miscellaneous Coptic Texts in The Dialect of Upper Egypt: With Forty Plates and Twenty Illustrations in The Texts. London: Order of The Trustees, 1915.

St. Michael The Archangel Three Encomiums By Theodosius, Archbishop Of Alexandira, Severus, Patriarch Of Antioch, and Eustathius, Bishop Of Trake. çev. E. A. Wallis Budge. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., LTD., 1894.

Budge, E. A. Wallis (ed.). The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia. London: D. Nutt, 1888.

Burrows, E. "The Name of St George and Agriculture". The Journal of Theological Studies 40/160 (1939), 360-365.

Cadwallader, Alan H. Fragments of Colossae: Sifting Through The Traces. Adelaide: ATF Press, 2015.

Cadwallader, Alan H. - Michael Trainor (ed.). "The Story of the Archistrategos, St Michael of Chonai". çev. Alan H. Cadwallader. Colossae in Space and Time Linking to an Ancient City. 323-330. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

Carmichael, Alexander. The Celtic Vision: Selected from Carmina Gadelica. ed. Esther De Waal. London: Darton, Longman & Todd Ltd, 2. Basım, 1990.

Carnandet, Joanne (ed.). "De S. Georgio Megalo-Martyre, Lyddæ Seu Diospoli in Palæstina". Acta Sanctorum April. 3/101-165. Parisiis et Romæ: Victorem Palmé, 1866.

Clark, Roland. European Fascists and Local Activists: Romania's Legion of the Archangel Michael (1922-1938). Pittsburgh: University of Pittsburgh, Doktora Tezi, 2012.

Cohen, Miles Asher. Symbols of Hate: The History of White Supremacism Through Symbolic Representation. Middletown: Miles Asher, Lisans Tezi, 2023.

Constantini Porphyrogeniti. "Appendix Ad Librum Primum". PG. ed. Jacques Paul Migne. 112/825-960. Parisiis: BCU, 1897.

Cowdrey, H. E. J. "The Mahdia Campaign of 1087". The English Historical Review 92/362 (1977), 1-29.

Croke, Brian. "Emperor and Archangel: Justinian at Germia". DOP 77 (2023), 23-46.

Cumont, F. "La plus ancienne légende de saint Georges". Revue de l'histoire des religions 114 (1936), 5-51.

De Jerphanion, Guillaume. Les églises rupeslres de Cappadoce. Paris: Libraire Orientaliste Paul Geuthner, 1936.

De Voragine, Jacobus. The Golden Legend: Readings on The Saints. çev. William Granger Ryan. Princeton: Princeton University Press, 2. Basım, 2012.

Delehaye, Hippolyte. Les Légendes Grecques des Saints Militaires. Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils, 1909.

Dionysius the Areopagite. On The Heavenly Hierarchy. çev. John Parker. Wroclaw: Amazon Fulfillment, 2015.

Frazer, James George. Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel Yayınevi, 2. Basım, 2004.

Georgius Florentius Gregorius of Tours. Glory of The Martyrs. çev. Raymond Van Dam. Liverpool: Liverpool University Press, 2004.

Gilhus, Ingvild Sælid. "Introduction: Christian Egypt". The Archangel Michael in Africa: History, Cult, and Persona. ed. Ingvild Sælid Gilhus vd. 31-33. London, New York: Bloomsbury Publishing, 2019.

Good, Jonathan. The Cult of Saint George in Medieval England. Woodbridge: The Boydell Press, 2009.

Graffin, R. - F. Nau (ed.). "Synaxaire Arabie Jacobite (Mois de Hatour et de Kihak)". çev. René Basset. 3/245-545. Paris: Firmin-Didot, 1909.

Grotowski, Piotr Ł. Arms and Armour of the Warrior Saints Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843–1261). çev. Richard Brzezinski. Leiden, Boston: Brill, 2010.

Guiley, Rosemary Ellen. The Encyclopedia of Saints. New York: Facts On File, Inc., 2001.

Hamilton, Mary. Incubation or The Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches. London: W. C. Henderson & Son, 1906.

Harman, Ömer Faruk. "Azîz". DİA. 4/332. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991. https://islamansiklopedisi.org.tr/aziz--hristiyanlik

Hasluck, Frederick William. "Bithynica". The Annual of the British School at Athens 13 (1907), 285-308.

Hasluck, Frederick William. Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam. çev. Timuçin Binder. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Hasluck, Frederick William. Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam. çev. Timuçin Binder. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Hefele, Charles Joseph. A History of the Councils of the Church: From the Original Documents: A.D. 326 to A.D. 429. çev. Henry Nutcombe Oxenham. Edinburgh: T. & T. Clarck, 1876.

Holland, Tom. Dominion: Hristiyanlık Batı'yı ve Dünyayı Nasıl Dönüştürdü? çev. Ilgın Yağmur Eker. İstanbul: Kronik Kitap, 2023.

James, Montague Rhodes. The Apocryphal New Testament: Being The Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses With Other Narratives and Fragments. Oxford: Clarendon Press, 14. Basım, 1983.

Janin, Raymond. Les églises et les monastères des grands centres byzantins. Paris: Institut Français D'Etudes Byzantines, 1975.

Janin, Raymond. "Les sanctuaires byzantins de saint Michel (Constantinople et banlieue)". Échos d'Orient 33/173 (1934), 28-52.

John Malalas. The Chronicle of John Malalas. çev. Elizabeth Jeffreys vd. Leiden: Brill, 2017.

Johnson, M. D. "Life of Adam and Eve (First Century A.D.)". The Old Testament Pseudepigrapha: Expansions of The "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. ed. James H. Charlesworth. 2/249-295. New York: Doubleday, 1985.

Johnson, Richard F. Saint Michael The Archangel in Medieval English Legend. Woodbridge: The Boydell Press, 2005.

Kazhdan, Alexander. The Oxford Dictionary of Byzantium. ed. Alexander Kazhdan. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991.

Kiraz, George Anton. The Acts of Saint George and the Story of his Father From the Syriac and Garshuni Versions. New Jersey: Gorgias Press, 2009.

Lagioia, Alessandro. "Una versione greca inedita della Apparitio sancti Michaelis in monte Gargano (BHG 1288h, Messan. gr. 29)". Vetera Christianorum 51 (2014), 163-195.

Lapina, Elizabeth. Warfare and the Miraculous in the Chronicles of the First Crusade. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2015.

Lueken, Wilhelm. Michael: Eine Darstellung und Vergleichung der jiidischen und der morgenMndisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1898.

MacFarlane, Charles. Turkey and Its Destiny. London: John Murray, 1850.

Malaterra, Goffredo. The Deeds Of Count Roger Of Calabria And Sicily And Of His Brother Duke Robert Guiscard. çev. Kenneth Baxter Wolf. Michigan: The University of Michigan Press, 2005.

Mango, Cyril. "The Pilgrimage Centre of St. Michael at Germia". JÖB 36 (1986), 117-132.

Mark-Weiner, Temily. Narrative Cycles of the Life of St. George in Byzantine Art. New York University, Doktora Tezi, 1977.

Mencej, Mirjam. "The Christian and Pre-Christian Conception of the Master of Wolves". Saints of the Balkans. ed. Mirjana Detelić - Graham Jones. 162-184. Donington: Shaun Tyas Publishing, 2006.

Mikhailova, Yulia. "Praying Rulers, Elusive Clerics, and the Romano-Byzantine 'Just War': Interaction between Religion and Warfare in Pre-Mongol Rus". Religious Rites of War beyond the Medieval West: Central and Eastern Europe. ed. Radosław Kotecki vd. 2/3-47. Leiden, Boston: Brill, 2023.

Miller, Robert D., II. Baal, St. George, and Khidr: A Study of the Historical Geography of the Levant. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2019.

Miroshnikov, Ivan vd. The Coptic Versions of the Martyrdom of Saint George. Lovanii: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 2024.

Mitchell, Stephen. The Christians of Phrygia from Rome to the Turkish Conquest. Leiden, Boston: Brill, 2023.

Morgan, Giles. St George. Harpenden: Pocket Essentials, 2006.

Nau, F. - J. Bousquet (ed.). "Le Miracle de S. Michel à Colosses". PO. 4/542-562. Paris: Firmin-Didot, 1908.

Nicephori Callisti. "Eccleasiasticae Historiae". PG. ed. Jacques Paul Migne. 145/603-1332. Parisiis: BCU, 1857.

Niewöhner, Philipp. "Healing Springs of Anatolia: St. Michael and the Problem of the Pagan Legacy". Life is Short, Art Long: The Art of Healing in Byzantium-New Perspectives. ed. Brigitte Pitarakis - Gülru Tanman. 97-126. İstanbul: İstanbul Research Institute Publications, 2018.

Ocak, Ahmet Yaşar. "XIII.-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dinî Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü". BELLETEN 55/214 (1991), 661-674.

Ogden, Daniel. Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Ogden, Daniel. The Dragon in the West: From Ancient Myth to Modern Legend. Oxford: Oxford University Press, 2021.

Ónadi, Sándor. "Relics as Instruments of Divine Leadership in the First Crusade". Religions 16 (4)/486 (2025), 1-21. https://doi.org/10.3390/rel16040486

O'Neill, C. "Saints, Devotion to the". The New Catholic Encyclopedia. ed. Berard L. Marthaler,. 12/596-598. Washington, D.C.: Gale, 2003.

Özel, Halil. Kilisenin Muhafızı Başmelek Aziz Mikâil. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2025.

Palinchak, Mykola - Bokoch, Viktoriya. "Religious Factor in the Current Russia-Ukraine War". Skhidnoievropeiskyi istorychnyi visnyk 26 (2023), 164-173.

Peers, Glenn. Subtle Bodies: Representing Angels in Byzantium. London: University of California Press, 2001.

Pehlivan, Gülçin. Kappadokia Kaya Kiliselerindeki Melek Tasvirleri. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Piccardi, Luigi. "The AD 60 Denizli Basin Earthquake and the Apparition of Archangel Michael at Colossae (Aegean Turkey)". Geological Society, London, Special Publications 273 (2007), 95-105.

Popović, Mihailo. "The 'Hagiogeography' of Saint Archangel Michael in Byzantine Macedonia and the Kingdom of the Scots (4th-15th Centuries): A Succinct Comparative Approach for Future Research". Niš i Vizantija XX (2022), 521-540.

Ramsay, William Mitchell. The Church in the Roman Empire Before A.D. 170. New York and London: G. P. Putnam's Sons, 1893.

Riches, Samantha. Saint George A Saint for All. London: Reaktion Books, 2015.

Rodley, Lyn. Cave monasteries of Byzantine Cappadocia. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Rosalind, Hill (ed.). Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum: The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem. Oxford: Clarendon Press, 1967.

Saweros, Ibrahim. "Angels in Coptic Tradition". Shedet 6 (2019), 74-91.

Schimmel, Annamarie. Dinler Tarihine Giriş. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.

Schwarzenberg, K. "St. George, Orders of". New Catholic Encyclopedia. ed. Berard L. Marthaler,. 12/547. Washington: Gale, 2003.

Sensi, Mario. "Santuari e Culto di S. Michele nell'Italia centrale". Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale. ed. Pierre Bouet vd. 241-280. Bari: Edipuglia, 2007.

Skemer, Don C. Binding Words: Textual Amulets in The Middle Ages. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006.

Svanberg, Jan. Saint George and the Dragon. Stockholm: Rabén Prisma, 1998.

Theodoreti Episcopi Cyrensis. "Interpretatio Epistolae Ad Colossenses". PG. ed. Jacques Paul Migne. 82/591-628. Parisiis: BCU, 1864.

Theophanes Confessor. The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813. çev. Cyril Mango - Roger Scott. Oxford: Clarendon Press, 1997.

Tiefenbach, Hanspeter. Anadolu'nun Azizleri. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2024.

Türker, Orhan. Prinkipo'dan Büyükada'ya - Bir Prens Adasının Hikayesi. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2004.

Veszprémy, László. "Religious Rites of War in Medieval Hungary: A Reconnaissance". Religious Rites of War beyond the Medieval West: Central and Eastern Europe. ed. Radosław Kotecki vd. 2/167-208. Leiden, Boston: Brill, 2023.

Vryonis, Speros. The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century. Berkeley, California: University of California Press, 1971.

Waitz, George (ed.). "Liber de Apparitione: Sancti Michaelis in Monte Gargano". MGH SRL. 540-543. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1878.

Walser, Andreas Victor. "Germia – ein anatolischer Pilgerort in byzantinischer Zeit". Für Seelenheil und Lebensglück: Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln. ed. Ariantzi - Ina Eichner. 175-186. Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2018.

Walser, Andreas Victor. "Germia, Türkei: Epigraphischer Survey in der Umgebung von Germia in Nordwestgalatien". e-Forschungsberichte 2 (2014), 127-131.

Walter, Christopher. "The Origins of the Cult of Saint George". Revue des études byzantines 53 (1995), 295-326.

Walter, Christopher. The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition. New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2. Basım, 2016.

Weatherly, Edward H. Speculum Sacerdotale: Early English Text Society Original Series, No. 200. London: Humphrey Milford, 1936.

Theodore of Sykeon: The Life by George and the Encomium by Nicephorus. çev. Michael Whitby - Richard Price. Liverpool: Liverpool University Press, 2024.

Yarrow, Simon. The Saints: A Short History. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Acta Sanctae Sedis. New York: Johnson Reprint Corporation, 2. Basım, 1969.

Orthodox Christianity Then and Now. "Miracles of the Archangel Michael of Mantamados in Lesvos", 2009. https://www.johnsanidopoulos.com/2009/11/miracles-of-taxiarchis-of-mantamadou-in.html

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/2 (Eylül 2025), 1045-1064 | Araştırma Makalesi

Sünnî Tefsir Geleneğinde Şîa'ya Atfedilen Rivayetlerin Kullanımı: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin Saʿlebî'ye Yönelik Eleştirileri Bağlamında Bir Değerlendirme

Muhammet Çol
0000-0002-7667-2722 | muhammet.col@adu.edu.tr
Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Aydın, Türkiye
ROR ID: 04v84qq53

Öz

Ehl-i sünnet ile Şîa arasında ortaya çıktıkları günden bugüne imâmet/hilâfet, bedâ, rec'at, takiyye, mut'â ve abdestte ayakların mesh edilmesi gibi çeşitli konularda polemikler yaşanmıştır. Dini meselelerin yorum farklılığından ve siyasetin topluma yön verme görevinden kaynaklı olarak bu tür örnekler üzerinden iki taraf, tarih boyunca karşılıklı reddiye ve eleştiri kültürünü sürdürmüşlerdir. Meydana gelen tartışmalar, sadece kelam ve fıkıh alanıyla sınırlı kalmamış, tefsir literatüründe de etkisini göstermiştir. Bu doğrultuda araştırmanın konusu, Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında ortaya çıkan tüm bu tartışmaların kapsamlı bir şekilde ele alınması olmayıp Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin (1915–1977), Şîa'yı desteklediği öne sürülen bazı rivayetleri kullanması iddiasıyla Sünnî geleneğe mensup Ebû İshâk es-Saʿlebî'yi (ö. 427/1035) eleştirmesinin incelenmesidir. Şîa'yı destekleyen rivayetlerin kullanımı meselesinin normalde Sünnî ve Şiî iki âlim arasında tartışma konusu olması beklenirken iki Sünnî âlim arasında tartışılması, araştırmanın konusunu daha da önemli hale getirmiştir. Diğer yandan bu tartışma, Sünnî bir âlim olan Zehebî'nin, Saʿlebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'da Şîa'yı destekleyen rivayetleri kullandığına dair iddialarına dayanmaktadır. Zehebî, tefsir tarihini ekol merkezli incelediği *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* isimli eserinde Şîa'yı destekleyen rivayetleri âyetlerin yorumu esnasında kullandığını öne sürerek Saʿlebî'yi eleştirmiştir. Ayrıca Zehebî'nin Saʿlebî eleştirisi sadece Şîa'yı destekleyen rivayetlerin kullanımı ile sınırlı kalmamış, aynı zamanda âyetlerin yorumunda rivayetlerin senetlerini hazfetmesi, Ehl-i kitap kültürünü yansıtan bilgileri kullanması, sahih olmayan rivayetlere yer vermesi gibi metodolojik meselelere de yansımıştır. Zehebî'nin Saʿlebî'ye yönelik tüm bu eleştirilerinin incelenmesi mümkün olmadığından araştırmada sınırlandırmaya gidilmiş ve örneklem olarak Şîa'yı destekleyen rivayetlerin kullanımı iddiası üzerinde durulmuştur. Bu konunun daha önceden müstakil bir şekilde incelenmemesi, araştırmanın arkasındaki temel motivasyondur. Mukayese ve betimlemeye dayalı bu araştırmanın temel problemi, hilâfet/imâmet anlayışı Sünnî doktrine göre olan Şâfiî/Eş'arî âlimi Saʿlebî'nin Şîa'yı destekleyen rivayetlere *el-Keşf ve'l-beyân*'da yer verip vermediği, yer verdiyse hangi doğrultuda yaptığını ele almaktır. Başka bir ifadeyle Zehebî'nin Şîa'yı destekleyen rivayetlere yer verdiği iddiasını ve bu iddianın menşeini ele almak araştırmanın temel problemidir. Zehebî, tenkitlerinde yüzeysel bilgi verip derinlemesine açıklama yapmasa da eleştirilerinin Hanbelî/Selefî âlimi Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1327) merkezli tarihsel dayanaklarının olması ve sonrasını etkilemesi onun iddialarının dikkate alınmasını zorunlu hale getirmiştir. Bu noktada Zehebî'nin Saʿlebî'ye yönelik Şîa'yı destekleyen rivayetleri kullandığı eleştirisinin Ehl-i sünnet ile Şîa arasında tartışmalı olan tüm konulardan hareketle analiz edilmesi araştırmanın sınırları bağlamında mümkün olmadığından temel tartışma konularından biri olan imâmet/hilâfet meselesi merkezinde hareket edilmesi uygun görülmüştür. Araştırmanın bulgularına göre Zehebî'nin Şiî eğilimli rivayetlere yer vermesiyle ilgili olarak Saʿlebî'ye yönelttiği eleştirinin İbn Teymiyye kaynaklı olduğu tespit edilmiştir. Eleştirel bir kimliğe sahip olan İbn Teymiyye'nin ise İbnü'l-Mutahhar Allame el-Hillî'nin (ö. 726/1325) Şîa'nın görüşlerine Sünnî âlimlerden meşruiyet arama düşüncesi kapsamında *el-Keşf ve'l-beyân*'dan çeşitli aktarımlar yapması dolayısıyla Saʿlebî'ye karşı ön kabulle yaklaştığı ortaya çıkmıştır. Ayrıca âyetlerin nüzulü bağlamında Saʿlebî'nin kullandığı Hz. Ali ve Ehl-i beyt'in fazileti ile

ilgili rivayetlerin diğer Sünnî tefsirlerde yer aldığı, onun bu türden erken dönem tefsir nakil malzemesine fazilet noktasında yer verip Şîa'yı destekleme gibi bir amacının olmadığı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Ebû İshâk es-Sa'lebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, el-Keşf ve'l-Beyân

Atıf Bilgisi

Çol, Muhammet. "Sünnî Tefsir Geleneğinde Şîa'ya Atfedilen Rivayetlerin Kullanımı: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin Sa'lebî'ye Yönelik Eleştirileri Bağlamında Bir Değerlendirme". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 1045-1064. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1684371

Geliş Tarihi	26.04.2025
Kabul Tarihi	11.07.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology 12/2 (September 2025), 1045-1064|Research Article

The Use of Shī'a-Attributed Narrations in the Sunni Tafsir Tradition: An Evaluation in the Context of Muhammad Husayn al-Zahabī's Criticisms of al-Thaʻlabī

Muhammet Çol
0000-0002-7667-2722 | muhammet.col@adu.edu.tr
Aydın Adnan Menderes University, Fazulty of Theology, Department of Tafsir, Aydın, Türkiye
ROR ID: 04v84qq53

Abstract

Since the day they emerged, there have been polemics between Ahl al-Sunnah and Shī'a on various issues such as imāmah/kilāfah, bedā, raj'at, taqiyya, mut'āʾ and wiping the feet in ablution. Due to the difference of interpretation of religious issues and the duty of politics to guide society, the two sides have maintained a culture of mutual rejection and criticism throughout history. The debates that took place were not limited to the fields of theology and fiqh, but also had an impact on the exegetical literature. The polemic between al-Zahabī (1915-1977) and al-Thaʻlabī (d. 427/1035) on the issue of Shī'a-supporting narrations is a late reflection of this. However, it is interesting that a polemic that should normally take place between two Sunnī and Shīʿite scholars took place between two Sunnī scholars. In fact, this polemic took place in the context of al-Zahabī's claim in *al-Tafsīr wa'l-mufassirūn* that Sa'labī included narrations supporting Shī'ism in *al-Kashf wa'l-bayān.* On the other hand, al-Zahabī's criticism of Sa'labī was not limited to the use of narrations supporting Shī'a. He openly criticized Sa'labī for neglecting the isnads of the narrations in the exegesis of the verses, using information reflecting the culture of Ahl al-Bayt, and including narrations that were not authentic. However, it is not possible to examine all of al-Zahabī's criticisms of Saʻlabī in this study. The issue of the use of narrations supporting Shīʿa as a sample has been subject to comparison and inductive research. The main motivation behind this research is that no independent study has previously examined al-Zahabī's criticism of al-Thaʻlabī for allegedly including narrations supporting Shī'a. Accordingly, the main problem of this study is to examine whether al-Thaʻlabī, a Shafi'i/Esh'arite scholar whose understanding of the caliphate/Imāmah is according to the Sunnī doctrine, included the narrations supporting Shī'a, and if so, in which direction. In other words, it is to address the nature and origin of al-Zahabī's claim that he included narrations supporting Shīʿa. Although he provides superficial information and does not provide in-depth explanations in his criticisms, the fact that his criticisms have historical foundations centered on the Hanbalī/Salafī scholar Taqi al-Dīn Ibn Taymiyya (d. 728/1327) and affect the later period has made it necessary to take his claims into consideration. Since it is not possible to address al-Zahabī's criticism of al-Thaʻlabī with reference to all the controversial issues between the Ahl al-sunnah and Shī'a within the context of the limits of this study, it was deemed appropriate to focus on the issue of Imāmah/Khilāfah as a basic issue. According to the findings of the study, it was determined that Zahabī's criticism of al-Thaʿlabī for including Shīʿite-leaning narrations originated from Ibn Taymiyya. It was revealed that Ibn Taymiyya, known for his critical disposition, approached al-Thaʿlabī with certain presuppositions due to the fact that Ibn al-Hillī (d. 726/1325) had cited various passages from *al-Kashf wa'l-bayān* in an effort to seek legitimacy for Shīʿī views through references to Sunnī scholars. Furthermore, it is understood that the narrations concerning the virtues of ʿAlī and the Ahl al-Bayt, which al-Thaʿlabī includes in the context of the occasions of revelation, are also found in other Sunnī exegeses. This indicates that his aim was not to promote Shīʿism but rather to transmit early tafsīr materials that were commonly circulated in the broader Islamic exegetical tradition.

Keywords

Tafsīr, Muhammad Husayn al-Zahabī, Abū Ishāq al-Tha'labī, al-Tafsīr wa'l-Mufassirūn, al-Kashf wa'l-Bayān

Citation:

Çol, Muhammet. "The Use of Shī'a-Attributed Narrations in the Sunni Tafsir Tradition: An Evaluation in the Context of Muhammad Husayn al-Zahabī's Criticisms of al-Tha'labī". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 1045-1064. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1684371

Date of Submission	04.26.2025
Date of Acceptance	07.11.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (1915-1977),[1] *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*[2] isimli eserinde Ebû İshâk es-Saʿlebî'yi (ö. 427/1035) çeşitli açılardan eleştirmektedir. Zehebî'nin Saʿlebî'ye yönelik eleştirilerinin kaynağının Zehebî'den öncesine dayanması ve tefsir literatüründe kabul görmesi[3] bunların müstakil değerlendirilmesini gerektirmektedir. Bu minvalde çalışmada Zehebî'nin genel Saʿlebî eleştirilerinin yanında özel olarak Şîa'yı destekleyen rivayetlere yer verdiği iddiasının mahiyeti, dayanakları ve haklılık derecesi analiz edilecektir. Zehebî'nin iddiasının delillerine, tarihsel kökenine ve Saʿlebî'nin rivayet tercihleriyle bu iddianın ne ölçüde örtüştüğüne bakılacaktır.

Saʿlebî, hocası İbn Habîb (ö. 406/1016) ve öğrencisi Vâhidî (ö. 468/1076) ile birlikte Nişabur tefsir çevresinin[4] önde gelen müfessirlerindendir. *el-Keşf ve'l-beyân* isimli tefsiri, önceki tefsir bilgilerini toplaması ve benimsediği yeni telif tarzıyla literatürde etkili olmuştur. Söz konusu tefsiri, Vâhidî (ö. 468/1076), Begavî (ö. 516/1122), Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi klasik dönem müfessirlerinin yanında çağdaş dönem müfessirleri tarafından da kıymet görmüştür.[5] Bununla birlikte benimsediği telif tarzı, Kelbî (ö. 146/763) ve Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) gibi isimlerden Saʿlebî'nin rivayet aktarması, eleştirilmesine yol açmıştır.[6] Müfessire yöneltilen eleştirilerden bazıları, çağdaş dönemde tefsir tarihçiliği bağlamında dikkat çeken Zehebî tarafından da sürdürülmüştür. Öyle ki Zehebî, Saʿlebî'yi, isnadları hazfetmesi, Ehl-i kitap kültürünü yansıtan bilgileri kullanması, sahih olmayan rivayetlere yer vermesi ve Şîa'yı destekleyen rivayetleri aktarması nedeniyle eleştirmektedir.[7]

Zehebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'a yönelik eleştirileri arasında, özellikle Saʿlebî'nin Şiî eğilimli rivayetleri aktardığı iddiası çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Zehebî'nin eleştirilerinin ne ölçüde haklılık taşıdığı, Saʿlebî'nin ilgili rivayetlere yaklaşımı üzerinden incelenecektir. Zira Saʿlebî'nin bu tür içerikleri aktarması, yalnızca onun rivayet anlayışıyla değil, aynı zamanda mezhepler arası tartışmalı meselelerle de doğrudan ilişkilidir. Nitekim Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında, özellikle kelâmî ve fıkhî alanlarda tarih boyunca birçok polemik ortaya çıkmıştır. İmâmet, ismet, bedâ, recʿat, takiyye ve Ehl-i Beyt gibi siyasî ve itikadî konuların yanı sıra; Kur'ân'ın tahrifi, Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'ya nispet edilen mushaflar, kıraat farklılıkları, ahruf-

[1] Zehebî, Hanefî kimliğine sahip Sünnî bir âlim olarak modern dönemde tefsir tarihçiliği alanında etkili olmuş bir isimdir. Suat Mertoğlu, "Zehebî, Muhammed Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/188-189; Abdullah Aygün - Sümeyye İnan, "Goldziher ve M.H. ez-Zehebî'nin Çağdaş Tefsir Tarihi Yazıcılığına Tesiri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (31 Aralık 2020), 120, 129.

[2] Onun bu eseri, doktora tezine dayanır ve tefsir tarihini ekol merkezli tasnif eder. Muhammed Hüseyin Zehebî, *Tefsir Tarihi*, çev. Halil Aldemir (İstanbul: Beka Yayınları, 2018), 10.

[3] Flamur Kasami, *Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Eserinde Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 29-30, 86, 139-140, 296-297.

[4] Walid Saleh, *The Formation of the Classical Tafsır Tradition: The Qur'ân Commentary of al-Thaʿlabî* (Leiden-Boston: E. J. Brill, 2004), 28.

[5] Zekeriya Efe, *Zemahşerî Tefsirinin Rivâyet Boyutu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 71-72, 233, 248; Muhammet Çol, *Ömer en-Nesefî ve et-Teysîr fi't-Tefsîr'i* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 41-50.

[6] Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Süleymân (150/767) Rivayetleri* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2005), 15.

[7] Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/166.

u seb'a, mut'a nikâhı ve abdestte ayakların mesh edilmesi gibi meseleler de bu tartışma alanları arasında yer almıştır. Ancak tüm bu konuları ele almak çalışmanın kapsamını aşacağından imâmet meselesiyle irtibatlı rivayetler bağlamında Zehebî'nin eleştirileri değerlendirilecektir.

Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eserine dair daha önce olumlu ve olumsuz çeşitli değerlendirmeler yapılmış olmakla birlikte[8] onun özellikle Saʿlebî eleştirilerine daha özelde ise Saʿlebî'nin Şiî eğilimli içerikleri aktardığı iddiasının mahiyetine yönelik müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Zehebî ve Marifet'in (1931-2006) tefsir tarihine yönelik eserlerinin karşılaştırmalı olarak incelendiği bir çalışmada, bu mesele tasviri boyutta incelenmiş ve Marifet'in Hz. Ali'nin faziletine dair Saʿlebî'nin aktarımlarından memnun olduğu söylenmekle yetinilmiştir.[9] Zehebî hakkındaki bir diğer çalışmada Zehebî'nin Şîa'yı destekleyen rivayetlere Saʿlebî'nin yer verdiği iddiası tasviri biçimde aktarılmış, ancak bu iddia detaylıca değerlendirilmemiştir.[10] Fakat bu çalışmalarda araştırmamızda olduğu gibi problemin giderilmesi adına herhangi bir şey yapılmamıştır. Dolayısıyla Zehebî'nin Saʿlebî'ye yönelik söz konusu eleştirisinin doğruluğu, bağlamsal geçerliliği ve hangi paradigmatik zemine dayandığına dair müstakil bir çalışma yapılmamış görünmektedir. Bu durum, yaptığımız araştırmanın özgünlüğünü ve alana katkı sağlayacağını göstermektedir.

Araştırmanın amacı, Saʿlebî'yi savunarak Zehebî'ye önyargılı bir yaklaşım sergilemek değildir. Aksine Zehebî'nin Saʿlebî'ye yönelik eleştirilerinde tutarlılığının analiz edilmesidir. Zehebî'nin, Saʿlebî hakkındaki tenkitlerinde ayrıntılı açıklamalara yer vermemesi ve buna rağmen Saʿlebî'nin tefsir geleneği içerisinde önemini korumaya devam etmesi, ortada halledilmesi gereken bir problemin olduğunu göstermektedir. Bu doğrultuda çalışmada her iki Sünnî müfessirin Şîa'yı destekleyen rivayetleri kullanma meselesi özelinde aralarındaki görüş ayrılıkları incelenecektir. Her ne kadar Zehebî, Saʿlebî'yi yalnızca Şîa'yı destekleyen rivayetleri kullanması sebebiyle değil, tefsir yöntemi açısından çeşitli yönlerden eleştirmişse de burada söz konusu eleştiriler ayrıntılı biçimde incelenmeyecektir. Araştırmanın odak noktası özellikle Şîa'yı desteklediği iddia edilen rivayetlerin Saʿlebî tarafından tefsirde kullanımı üzerine olacaktır. Bununla birlikte genel bir çerçeve sunmak adına Zehebî'nin Saʿlebî'ye yönelik genel tenkitlerine ve rivayet tefsiri geleneğine ilişkin eleştirilerine de kısaca temas edilecektir. Ayrıca Zehebî, Saʿlebî'yi Şîa'yı destekleyen rivayetlere yer vermekle itham etmekte, ancak bu iddiasını somut örneklerle gerekçelendirmemektedir. Bu nedenle araştırmada Hz. Ali ve Ehl-i beyt ile ilişkilendirilen "Âl-i İmrân 3/61, el-Mâide 5/55, el-Mâide 5/67, Tevbe Sûresi ve eş-Şûrâ 42/23" gibi âyetler üzerine Saʿlebî'nin aktardığı yorumlarıyla hareket edilecektir. Bu âyetlerin tefsirinde yer alan rivayetlerin, Şiî düşüncede Hz. Ali'nin imâmetine delil olarak

[8] Zehebî'nin tefsir tarihi şemasında yer alan kategorik sınıflandırmaların yetersizliklerine dikkat çekilmiş; re'y ve me'sûr tefsir tasnifinin muhtevasının eksikliğine, genel olarak Osmanlı müfessirlerinden bahsetmeyişine, Ehl-i kitap kültürünün ürünlerini kullanmadaki tutarsızlığına işaret edilmiştir. Dücane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası", *İslâmiyât* 2/4 (1999), 51-73; Mustafa Öztürk, "Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn Örneği", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu Kayseri 23-24 Ekim 2014*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 247-274.

[9] Musa Öztürk, *Muhammed Hüseyin Zehebî ve Muhammed Hâdi Marife'nin et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn Adlı Eserlerinde Müfessirlere ve Tefsir Kitaplarına Bakışları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 62-65; Musa Öztürk, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Tefsir Tarihi (Zehebî ve Marife Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 113.

[10] Sümeyye İnan, *Modern Tefsir Tarihi Yazımında Ignaz Goldziher ve Muhammed Hüseyin ez-Zehebî Etkisi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 58.

değerlendirilmesi, Zehebî'nin eleştirilerinin arka planını anlamada önemli bir veri sunmaktadır. Böylece Zehebî'nin yönelttiği eleştirinin ne derece isabetli ve delillere dayalı olarak yapıldığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bunların yanında Tûsî (ö. 460/1067) ve Tabersî (ö. 548/1154) gibi klasik dönem Şiî/İmâmî müfessirlerin yaklaşımlarına da bakılacaktır. Tüm bunlar nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi ve karşılaştırmalı analizle yapılacaktır.

1. Zehebî'nin Rivayet Tefsirine ve Saʿlebî'ye Yönelik Genel Eleştirileri

Zehebî'nin Saʿlebî'ye yönelttiği genel eleştiriler, esasen onun rivayet tefsiri geleneğine dair ortaya koyduğu temel zaaflara dayanmaktadır. Bu eleştiriler, özellikle senetsiz rivayet aktarımı, isrâiliyât unsurlarının kullanımı ve uydurma haberlere yer verilmesi gibi yapısal sorunlar etrafında şekillenmektedir. Tefsir metinlerindeki senetsiz ve metninde problem gördüğü rivayetleri kabul etmediğinden bu türden malzemenin reddedilmesi gerektiğini düşünmektedir. Tefsirlerde bunların yaygınlık kazanmasını mezhebî ve siyasî etkenlerin yanında İslâm düşmanlarının faaliyetlerine bağlamaktadır. Büyük müfessirlerin ilmî mirasının zamanla zayıfladığını ve bu boşluğun, alanında yeterli yetkinliğe sahip olmayan kişilerin tefsir faaliyetleriyle doldurulmaya çalışıldığını ve bu kişiler tarafından yapılan kontrolsüz rivayet aktarımının mevzû haberlerin yayılmasının önünü açtığını belirtmektedir.[11] Zehebî'ye göre tedvin döneminde hadislerin senedsiz derlenmeye başlanması, tefsirlerde zayıf rivayetlerin yer almasına yol açmıştır. Tedvin döneminde müfessirlerin sahih-zayıf ayrımı gözetmeksizin pek çok görüşü aktarmalarının nakledilen bilgilerin uydurma olabileceği endişesini doğurduğunu ve rivayetlere karşı bir güvensizlik duygusunun oluşmasına yol açtığını ileri sürmektedir.[12]

Zehebî, rivayet tefsirinin zayıf yönlerini açıklarken, müfessirlerin Kur'ân âyetlerini yorumlarken kişisel görüşlerine yer verdiklerini söyler. Ona göre bu durum, dirayet tefsirlerinde açık bir şekilde görülmekle birlikte rivayet tefsirlerinde de mevcuttur. Rivayet müfessirlerinin ilgili âyetin tefsiriyle alakalı zihnindeki anlamı destekleyen nakilleri topladığını ve düşüncesini destekleyecek rivayetleri ön plana çıkarttığını belirtir. İbn Haldun'a (ö. 808/1406) atıfta bulunarak, aynı durumun Ehl-i kitap kültüründen gelen unsurları derleyen müfessirler için de geçerli olduğunu vurgular. Ona göre müfessirlerin aklî meyilleri, kendilerini bu türden rivayetleri tefsirlerine dâhil etmeye yönlendirmektedir.[13] Zehebî ayrıca, rivayetlerin ve ravilerin zayıf yönlerini bilmeyen müfessirleri, "hâtıbu leyl" yani "geceleri odun toplayan kimse" metaforuyla eleştirir. Bu kişilerin nakillerin sahihlerini zayıflarından ayırmadan haberleri topladıklarını ve bu yüzden rivayet tefsirlerinin zamanla itibar kaybetmesine neden olduklarını ileri sürer.[14] Zehebî'ye göre, söz konusu malzemeler, tefsir metinlerinde derlendikten sonra kullanımı yaygınlaşmıştır. Bu bağlamda Zehebî'nin tefsirleri rivayet ve dirayet şeklinde sınıflandırması ve her bir tefsiri kendi iç bütünlüğü içinde değerlendirmemesi; bunun yerine genellemeye dayalı tasnif ve yorumlara başvurması, başlı başına önemli bir sorun olarak görünmektedir. Nitekim kendisi de açıklamalarında tasnifin sorunlarına işaret etmiş, fakat sınıflandırmadan uzak duramamıştır. Örneğin Saʿlebî'nin âyetleri açıklarken nahiv, sarf, şiir, fıkıh bilgileri sunduğunu örnekleriyle birlikte gösterdikten sonra *el-Keşf ve'l-beyân*'ın neredeyse

[11] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/115-146.

[12] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/113.

[13] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/113-114.

[14] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/114.

rivayet tefsiri tasnifinden çıktığını belirtir.[15] Bu kapsamda onun Saʿlebî'nin tefsirini rivayet tefsiri kategorisinde ele alması problemdir. Aynı durum Taberî (ö. 310/923) için de geçerlidir.[16] Zehebî'nin tercih ve yorumlarıyla rey tefsirinin ilk nüvesini ortaya koyduğunu[17] söylemesine rağmen onu rivayet kategorisinde ele alması, tasnifinin problemli olduğunu gösterir. Benzer durum nakil yönü fazla olmakla birlikte rivayet ve dirayeti birleştirdiğini söylediği Semerkandî (ö. 373/983) için de geçerlidir.[18] Buradan hareketle rivayet ve dirayet şeklindeki ikili ayrımın epistemolojik açıdan muğlaklık taşıdığı, ayrımı yapan Zehebî'nin de bu hususta net olmadığı anlaşılmaktadır.[19]

Zehebî'nin rivayet tefsiri hakkındaki genel değerlendirmeleri dikkate alındığında, Saʿlebî'ye yönelik eleştirilerinin zihinsel arka planının önceden şekillendiği anlaşılmaktadır. Çünkü Zehebî, Saʿlebî'nin faydalandığı erken dönem tefsir nakil geleneğine karşı temkinli, hatta yer yer olumsuz bir tutum sergiler. Bu çerçevede Taberî,[20] Ebü'l-Leys es-Semerkandî[21] ve Süyûtî'yi[22] (ö. 911/1505) zayıf hadis kullanımı bağlamında eleştirmesi, ayrıca Ebû Zeyd es-Seâlibî'nin (ö. 875/1471) sahih olmayan isrâiliyât içerikli rivayetlere yer verdiğini söylemesi[23] onun Saʿlebî'ye yönelik tenkitlerinin münhasıran bu müfessirle sınırlı kalmadığını, bilakis "rivayet müfessirleri" şeklinde tasnif ettiği daha geniş bir zümreyi hedef aldığını gösterir. Bununla birlikte aynı tasnif içerisinde yer alan ve tefsir rivayet geleneğinin ürünlerini belirgin şekilde kullanan İbn Kesîr'e (ö. 774/1373) yönelik herhangi bir eleştiri yöneltmemesi; aksine onu övgüyle anması,[24] Zehebî'nin değerlendirmelerinde önkabul ile hareket etmiş olabileceğini düşündürür. Bu durum, Zehebî'nin tefsir ve hadis rivayet geleneklerini[25] birbirinden kesin hatlarla ayırmayan hadisçi kimliğini; bilgi aktarımını esas alan nakilci yaklaşımını ve nihayetinde rivayet tefsiri geleneğine karşı sergilediği eleştirel ve seçici tavrını yansıtmaktadır. Dolayısıyla, Zehebî'nin Saʿlebî'ye yönelttiği eleştiriler, özünde rivayet tefsiri anlayışına yöneltilmiş sistematik tenkitlerin bir yansımasıdır. Bu bağlamda Saʿlebî'ye dair eleştirilerin mahiyetinin sorgulanması, yalnızca şahsına yönelik değil, genel anlamda Zehebî'nin rivayet tefsiri anlayışına ilişkin tutumunun da analitik bir değerlendirmesini mümkün kılacaktır.

Zehebî, tefsir tarihini ekoller ekseninde ele aldığı *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eserinde, rivayet tefsiri başlığı altında Saʿlebî ve onun *el-Keşf ve'l-beyân* adlı tefsiri hakkında değerlendirmelere yer verir. Bu bağlamda Saʿlebî'nin özellikle kıssalara ilgisinin, onu Ashâb-ı Kehf, Yeʾcûc-Meʾcûc ve Hz. Meryem'in Hz. Îsâ'yı kucağına alarak kavmine getirmesi gibi konularda, aklın kabul etmekte zorlanacağı ve "tuhaf" nitelikteki isrâiliyât kaynaklı rivayetleri

[15] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/166.
[16] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/105.
[17] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/159
[18] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/162.
[19] Çol, *Ömer en-Nesefî ve et-Teysîr fi't-Tefsîr'i*, 72-75.
[20] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/152-153, 154-155.
[21] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/161-162.
[22] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/181.
[23] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/179.
[24] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/175, 176.
[25] Mustafa Yasin Akbaş, "Muhaddislerin Hicrî İkinci Asır Müfessirleri Hakkındaki Eleştirileri: Gerekçeler ve Etkiler", *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler-I* (Ankara: İKSAD Yayınları, 2022), 41-53; Saliha Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 95-96, 104-107, 110, 298.

aktarmaya sevk ettiğini ileri sürer. Zehebî, söz konusu rivayetleri detaylı bir şekilde analiz etmek yerine, yalnızca "tuhaflıklarına" işaret etmekle yetinir ve derinlemesine bir tenkide tabi tutmaz.[26] Dikkat çekici olan husus, yalnızca isrâiliyât başlığı altında bazı örnekler vermesi; bunun dışında, Saʿlebî'nin tefsirinde yer alan diğer içerik türlerine ilişkin benzer örneklendirme veya analizlere yer vermemesidir. Oysa bu tür iddiaların sağlıklı bir biçimde temellendirilebilmesi için, Zehebî'nin bu alanlarda da eleştirilerini örneklerle desteklemesi ve ayrıntılı bir inceleme ortaya koyması beklenirdi. Bu durum, Zehebî'nin Saʿlebî'ye yönelik değerlendirmelerinde önemli bir metodolojik eksiklik olarak öne çıkmakta, eleştirilerinin sistematik bir temelden ziyade yüzeysel izlenimlere dayandığını düşündürmektedir.

Zehebî'nin Saʿlebî'ye yönelik eleştirileri, onun genel olarak rivayet tefsirine dair tenkitlerinin bir yansımasıdır. Zehebî'ye göre Saʿlebî, aktardığı rivayetlerin sıhhatini yeterince araştırmamış; özellikle Süddî es-Sağîr, Kelbî ve Ebû Sâlih gibi zayıf raviler kanalıyla İbn Abbas'a isnat edilen rivayetleri sorgulamadan eserine almıştır. Ayrıca sûre başlarında fezâ'ilu'l-Kur'ân rivayetlerine yer vermesi ve Şiî menşeli uydurma bazı rivayetleri tefsirine dâhil etmesi, onun sahih ile zayıf rivayetleri ayırt etme konusunda yeterli titizliği göstermediğini ortaya koymaktadır. Zehebî, Saʿlebî'yi bu yönleriyle ağır biçimde eleştirirken, eleştirilerinin meşruiyetini İbn Teymiyye ve Kettânî'nin (1857-1927) değerlendirmelerine dayandırır. İbn Teymiyye'nin "*Saʿlebî, hayırlı ve dindar biri olmasına rağmen tefsir kitaplarındaki sahih, zayıf ve uydurma cinsinden bulduklarını aktaran yani geceleri odun toplayan (hâtıbu leyl) kimse gibidir.*"[27] sözüyle "(tefsirler hakkında sorulan bir soru üzerine) *Vâhidî, Saʿlebî'nin öğrencisidir. Arap dili konusunda ondan daha bilgilidir. Saʿlebî her ne kadar başkasını ve tefsirini taklit etmesi yüzünden bidatlere yer verse de Vâhidî onlardan uzaktır.*"[28] yorumunu aktarır. *el-Keşf ve'l-beyân*'ı okuyanın İbn Teymiyye'nin Saʿlebî hakkında boş konuşmadığını ve onu olması gerektiği gibi değerlendirdiğini söyler. Kettânî'nin "*Vâhidî ve hocası Saʿlebî'nin hadis alanında üstünlükleri vardı. Ancak özelikle de Saʿlebî'nin tefsiri olmak üzere her ikisinin tefsirlerinde uydurma hadisler ve batıl kıssalar yer alır.*"[29] yorumunu aktarır. Zehebî, devamında Saʿlebî'nin hadis alanında derinlik sahibi olmadığını, uydurma olanlarla olmayanları birbirinden ayıracak vukufiyetinin bulunmadığını, bu alanda otoritesi olsaydı Şiîlerin Hz. Ali, Ehl-i beyt ve diğer konularda uydurdukları ve yaygınlık kazanan nakilleri nakletmemesi gerektiğini ifade eder. Ayrıca Saʿlebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân* tefsirinin girişinde Taberî ve bazı müfessirlere yönelttiği eleştirilerin ilgi çekici olduğunu belirtir; çünkü Saʿlebî, eleştirdiği bazı yöntemleri kendisi de kullanmış, bu nedenle eleştirdiği hususlardan uzak bir tefsir yazması gerektiğini ifade etmiştir.[30] Buraya kadar Zehebî'nin rivayet tefsirine ve özellikle Saʿlebî'ye yönelik eleştirileri ele alınmıştır. Her bir eleştiri, müstakil bir incelemeyi gerektirecek derecede önemlidir. Fakat buraya kadar verilen bilgilerle iktifa edilecek ve bundan sonra Saʿlebî'nin "Şîa'yı destekleyen rivayetlere yer vermesi" üzerinde durulacaktır.

[26] İsrâiliyât hakkında genel değerlendirme için bk. Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 473, 488, 495, 477-481, 487-488, 490, 495-496.

[27] Şeyhülislâm Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmûʿu'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecmau Melik Fahd, 2021), 13/354.

[28] İbn Teymiyye, *Mecmûʿu'l-fetâvâ*, 13/385-386.

[29] Ebû Abdullah Muhammed Kettânî, *er-Risâletü'l-Müstetrafe li-beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*, thk. Muhammed el-Muntasır ez-Zemzemî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 2000), 78, 79.

[30] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/167-168.

2. Birinci Zehebî'nin "Şîa'yı Destekleyen Rivayetler" İthamı Bağlamında Saʿlebî Eleştirisi

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında dikkat çeken tartışmalardan biri hilâfet/imâmet meselesi olmuştur. Şîa, imâmeti dinin temel rükunlarından biri kabul etmiş ve Hz. Peygamber'den sonra bu görevin Hz. Ali ve soyuna ait olduğunu savunmuştur. Bu doğrultuda bazı Kur'ân âyetlerini velâyet ekseninde yorumlamış ve imâmeti ilâhî/lâhûtî bir atama olarak değerlendirmiştir.[31] Ehl-i sünnet ise hilâfeti daha çok siyasî bir kurum olarak görmüş ve doğrudan imâmet tartışmasına girmektense Şiî iddialara cevap üretme çabasında olmuştur.[32] Bu bağlamda Zehebî'nin, Saʿlebî'yi Şiî görüşleri destekleyen rivayetlere yer vermekle eleştirmesi, *el-Keşf ve'l-beyân*'da Hz. Ali ve Ehl-i beyt'le ilişkilendirilen âyetlerin yorumları üzerinden değerlendirilebilir. Ancak Zehebî'nin bu iddiasını[33] somut örneklerle temellendirmemesi, eleştirisini tartışmalı hâle getirmektedir. Dolayısıyla, ilgili âyetlerin Saʿlebî tarafından nasıl tefsir edildiğine odaklanmak, Zehebî'nin eleştirisinin geçerliliğini ortaya koymak açısından daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

İlk örnek Âl-i İmrân Sûresi'nin 61. âyetindeki " فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ "[34] ifadesidir. Bu âyet, Necran Hristiyanlarıyla yapılan münazara sırasında nazil olmuştur ve "mübâhele" (karşılıklı beddua) çağrısını konu edinmektedir. Rivayetlere göre Hz. Peygamber, bu çağrıya icabet etmek üzere yanına Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i almıştır.[35] Şiî müfessirler, âyette geçen "enfüsenâ/kendimize" ifadesini Hz. Ali'ye, "ebnâenâ/oğullarımıza" ifadesini Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e, "nisâenâ/kadınlarımıza" ifadesini ise Hz. Fâtıma'ya hamlederek bu olayın Ehl-i beyt'in faziletine, dolayısıyla Hz. Ali'nin imâmetine delil teşkil ettiğini savunmuşlardır. Ayrıca bugünü (21 Zilhicce) bayram ilan etmişlerdir. Buna karşılık Sünnî müfessirler, ilgili rivayetlerin bir kısmını kabul etseler de âyetten hilâfete dair Şiîlerin yaptığı gibi bir hüküm çıkarmayı uygun görmemişler ve Şiâ'nın imâmet anlayışını reddetmişlerdir.[36] Mesele, Zehebî'nin eleştirileri bağlamında değerlendirildiğinde, Saʿlebî ilgili âyeti Sünnî yorum çerçevesinde ele almış, Şiîlerce Hz. Ali'nin faziletine ve imâmetine delil sayılan esbâb-ı nüzûl rivayetlerini ise bu yönde kullanmamıştır.[37] Tûsî ve Tabersî gibi Şiî müfessirler *"Ashâbımız, Emiru'l-Mü'minûn Hz. Ali'nin*

[31] Şeyh Sadûk, el-İʿtikādāt, thk. Isâm Abdü's-Seyyid (Kum: el-Mü'temerü'l-ʿÂlemî li-Elfiyyeti'ş-Şeyh el-Müfîd, 1413), 93-95; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet - Şia Polemikleri*, 18-20; Tehran Nuriyev, *İmâmiyye Şîası'nda Siyaset-Tefsir İlişkisi -Hicrî V. Asra Kadar-* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 190, 193-195, 198-205.

[32] Nuriyev, *İmâmiyye Şîası'nda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, 205-206.

[33] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/166.

[34] Âl-i İmrân 3/61.

[35] Ebû İshāk Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Salah b. Sâlim vd. (Cidde: Dâru't-tefsîr, 2010), 8/387-390; Ebû Hafs Necmüddîn Ömer Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. (Beyrut: Dâru'l-Lübâb, 2019), 4/85-91.

[36] Süleyman Uludağ, "Âl-i Abâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/306-307; Mustafa Fayda, "Mübâhele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/423-424.

[37] Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/387-390. Benzer bilgiler Taberî'de mevcuttur. Ebû Caʿfer Taberî, *Câmiʿu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmut Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, ts), 6/478-482.

insanların en faziletlisi olduğuna dair bu âyetten iki ayrı istidlalde bulundular." şeklinde[38] âyeti imâmet vurgusuyla yorumlarken, Saʿlebî bu rivayetleri yalnızca fazilet ve esbâb-ı nüzûl bağlamında aktarmıştır. Bu nedenle Saʿlebî'nin tefsirinde yer alan Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e dair nakiller, Şiî imâmet anlayışını destekleyen bir yaklaşım olarak değerlendirilemez.

Zehebî'nin eleştirilerine konu olacak türden bir diğer örnek Mâide Sûresi'nin 55. âyetindeki "اِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ اٰمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ"[39] ifadesidir. Şîa, Hz. Ali'nin rükû hâlinde sadaka vermesinden hareketle bu âyetin onun hakkında nazil olduğunu ve açıkça velâyetine/imâmetine delalet ettiğini savunur.[40] Saʿlebî ise ilgili âyetin nüzûlüne dair çeşitli rivayetleri aktarmakla birlikte âyetin Hz. Ali hakkında indiğini belirten ve onun faziletini ön plana çıkaran bazı rivayetlere de yer vermektedir.[41] Aktardığı dokuz rivayetin yalnızca ikisi Hz. Ali ile ilgilidir ve bunlar da Şîa'daki gibi bir imâmet vurgusundan ziyade onun faziletine dair anlatımlardır.[42] Şîa'nın yaklaşımında ise Tûsî, sahâbe ve tâbiûndan farklı görüşleri zikrettikten sonra Ehl-i beyt vurgusunu öne çıkararak âyetin Hz. Peygamber'den sonra doğrudan Hz. Ali'nin (emîru'l-mü'minîn) velâyetine delalet ettiğini belirtir.[43] Benzer bir yaklaşım Tabersî'nin tefsirinde de görülür.[44] Her iki müfessir de Hz. Ali'nin velâyetine ilişkin görüşlerini aklî ve naklî delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Ancak Saʿlebî, konuyu daha çok Hz. Ali'nin faziletini vurgulayan rivayetler çerçevesinde ele almış, buna rağmen onun imâmetine dair bir delillendirme çabası içerisinde olmamıştır.

Zehebî'nin, Şîa'yı destekleyen rivayetlere yer verdiği iddiasıyla Saʿlebî'yi eleştirebileceği bir diğer örnek, Mâide Sûresi'nin 67. âyeti bağlamında aktarılan esbâb-ı nüzûl rivayetleridir. Bu âyetle ilişkilendirilen Gadîr-i Hum olayı, Şîa tarafından Hz. Ali'nin hilâfeti açısından tarihsel bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Şiî rivayetlerde mütevâtir kabul edilen anlatımlara göre Hz. Peygamber veda haccı dönüşünde (18 Zilhicce 10) Gadîr-i Hum'da konaklayarak burada Hz. Ali'nin velâyetini ilan etmiştir. Bu bağlamda nazil olduğu belirtilen "يَا اَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَاِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ"[45] âyetinin ardından Hz. Ali'yi yanına alarak *"Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır..."* demiştir. Bu olaya Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in de tanıklık ettiği, hatta Hz. Ömer'in Hz. Ali'ye "*Ey Ali! Sen artık her müminin mevlâsı oldun."* diyerek onu tebrik ettiği rivayet edilmiştir. Şîa, bu hadiseyi Hz. Ali'nin imâmetine en güçlü delil olarak kabul etmiş ve Gadîr-i Hum günü Büveyhîler döneminden itibaren resmî bayram olarak kutlanmaya başlanmıştır.[46] Her ne kadar söz konusu hadise Şiî gelenekte imâmetin nass ile belirlenmesine dair bir delil olarak yorumlansa da bazı Sünnî kaynaklarda da bu rivayetlere yer verilmiş ve olay tarihî bir vakıa

[38] Ebû Caʿfer Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 2/484-486; Emînü'l-İslâm Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Mürtezâ, 2006), 2/250-252.

[39] el-Mâide 5/55.

[40] Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî,* tsh. es-Seyyid Tayyib el-Cezâirî (Kum: Müessesetü Dâri'l-Kitâb, 1404/1983), 1/170; Naim Döner, *Şia'nın Kur'ân Anlayışı (Cem', İstinsah ve Tahrif)* (Ankara: İlâhiyât, 2019), 216.

[41] Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 11/388-397.

[42] Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 11/394-395, 397.

[43] Tûsî, *et-Tibyân*, 3/558-564.

[44] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân*, 3/295-299.

[45] el-Mâide 5/67.

[46] Kummî, *Tefsîru'l-Kummî,* 1/171-174; Ethem Ruhi Fığlalı, "Gadîr-i Hum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Gadîr-i Hum Yayınları, 1996), 13/279-280; Nuriyev, *İmâmiyye Şîası'nda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, 96, 200-201.

olarak aktarılmıştır.[47] Bununla birlikte Sünnî gelenek, Hz. Peygamber'in bu sözlerini Hz. Ali'nin faziletini ifade eden bir açıklama olarak yorumlamış; bu ifadelerden hilâfete yönelik bir çıkarıma gitmemiştir.[48] Saʿlebî'nin Mâide Sûresi'nin 67. âyetine yaklaşımında dikkat çeken husus, âyetin nüzulüne dair farklı rivayetleri bir arada sunmasıdır.[49] Nitekim Muhammed el-Bâkır'dan (ö. 114/733 [?]) *"Âyet, 'Hz. Ali'nin fazileti konusunda sana indirilenleri tebliğ et' anlamındadır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin elini tutup kaldırmış ve 'Ben kimin velisi isem Ali de onun velisidir.' demiştir."* rivayetini aktarmıştır. Ayrıca, Berâ b. Âzib ve İbn Abbas'tan Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in dostu ve yakını olduğuna dair bilgileri senetli olarak nakletmiştir.[50] Burada Saʿlebî, diğer Sünnî müfessirler gibi Hz. Ali'nin faziletine vurgu yapmış; Şîa'nın yaptığı gibi konuyu onun hilâfetine taşımamıştır. Örneğin Tûsî âyetin nüzulüne dair dört farklı görüşü aktarmış ve Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi kendisinden sonra imam tayin etmesinin sahâbenin bir kısmı tarafından yadırganacağını, bu yüzden âyetin teşvik amacıyla indirildiğini belirtmiştir.[51] Tabersî de âyetin tefsirinde Hz. Ali'nin hilâfetine delalet eden rivayetlere yer vermiş ve Gadîr-i Hum olayını detaylandırmıştır.[52] Burada Tabersî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'dan faydalanarak Saʿlebî'ye atıfta bulunması önemlidir. İmâmet konusunda farklı bir çizgide yer alan Tabersî'nin bu atfı, gelenek dışından bir meşruiyet arayışının göstergesi gibidir. Ancak bu atıf, Saʿlebî'nin Şîa'yı destekleyen bir imâmet anlayışına sahip olduğu şeklinde yorumlanamaz. Saʿlebî, âyetin esbâb-ı nüzûlüne dair çok sayıda rivayete yer vererek bunlar arasında Hz. Ali'ye dair olanları tarihsel bir bağlamda aktarmıştır. Hz. Ali ile ilgili rivayetlerin nispeten öne çıkması ve Muhammed el-Bâkır'dan nakil yapılması, olayın tarihsel boyutunu yansıtmakta olup Şîa'nın yaptığı gibi imâmet temelli bir yaklaşımı ifade etmez. Bu rivayetlerin hem Şiî hem Sünnî kaynaklarda yer alması ise olayın tarihsel mevcudiyetine işaret eder. Dolayısıyla Zehebî'nin muhtemel eleştirilerine zemin teşkil edebilecek bu tür aktarımlarda, Saʿlebî'yi töhmet altında bırakacak bir durum bulunmamaktadır.

Konuyla ilgili diğer bir örnek Tevbe Sûresi'nin nüzûl sebebi olarak gösterilen Mekke'nin fethinden yaklaşık on dört ay sonra Müslümanların Hz. Ebû Bekir komutasında hac ibadetini yerine getirmeleri sürecidir. Buna göre Hz. Peygamber, yeni nazil olan Tevbe Sûresi'yle gelen hükümleri bildirmek amacıyla, hac kafilesinin ardından Hz. Ali'yi görevlendirmiştir. Saʿlebî, söz konusu süreçte Hz. Ali'nin ilgili âyetleri tebliğ ettiğine dair çeşitli rivayetlere tefsirinde yer vermiştir.[53] Bunlardan birine göre Hz. Peygamber, hac yolculuğuna bizzat katılmamıştır. Başlangıçta Hz. Ebû Bekir'i sûrenin ilk kırk âyetini tebliğ etmekle görevlendirmiş, ancak daha sonra bu görev için Hz. Ali'yi çağırmıştır. Hz. Ali yolda Hz. Ebû Bekir'e yetişerek görevi devralmış, Hz. Ebû Bekir ise meseleyi sormak üzere Hz. Peygamber'e dönmüştür. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "*Bu görev benden sonra yalnızca benim soyumdan biri tarafından yerine getirilir. Ey Ebû Bekir! Senin mağarada bana arkadaş olman ve Kevser havuzunda benimle birlikte olman seni memnun etmez mi?*" şeklinde cevap vermiştir.[54] Saʿlebî, bunun yanında tartışma içeriği taşımayan başka

[47] Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayib el-Arnavut vd. (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2001), 30/430.
[48] Adnan Demircan, *Hz. Ali'nin Hilâfet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 49-74.
[49] Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 11/433-436.
[50] Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 11/437-439.
[51] Tûsî, *et-Tibyân*, 3/587-588.
[52] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân*, 3/313-314.
[53] Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/165-172.
[54] Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/172-174.

bir rivayeti de aktarır. Câbir'den naklettiği bu rivayete göre Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Müslümanlar yola çıktıktan sonra Hz. Ali'yi sonradan âyetleri tebliğ etmesi için görevlendirmiş ve her ikisi görevlerini sorunsuz bir biçimde yerine getirmiştir.[55] Bu rivayet, Sünnî literatürde yaygın olarak kabul gören yorumla örtüşmektedir. Aynı konuya dair Tûsî ise mezhebine mensup âlimlerin görüşüne atıfla Hz. Peygamber'in baştan itibaren bu göreve Hz. Ali'yi tayin ettiğini ve böylece Hz. Ebû Bekir'in görevinin sona erdiğini belirtmiştir.[56] Tabersî de farklı rivayetleri ele almış, Tûsî gibi Şiî yorumu ön plana çıkarmıştır.[57] Bu çerçevede Saʿlebî, Şiî müfessirlerin yaptığı gibi olaydan Hz. Ali'nin imâmetine dair bir anlam çıkarmamış, ancak Hz. Ali'nin fazileti ve Ehl-i beyt'e duyduğu saygı çerçevesinde konuyla ilgili rivayetleri eserine almıştır. Bu türden rivayetlerin Sünnî tefsirlerde yer alması, Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e yönelik genel bir hürmetin yansıması olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Saʿlebî'nin, Şiî tefsirlerde yer alan benzer rivayetlere yer vermesi, onun Şîa'yı destekleyen bir tutum içinde olduğu anlamına gelmediği gibi, bu bağlamda Zehebî'nin eleştirilerini haklı çıkaracak bir delil de teşkil etmez.

Zehebî'nin, Şîa'yı destekleyen rivayetlere yer verdiği iddiasıyla Saʿlebî'yi eleştirebileceği bir diğer örnek Şûrâ Sûresi'nin 23. âyetidir. "لَا اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْراً اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى" ifadesindeki *kurbâ* kelimesi, "Allah'a yakınlık" ya da "akrabalık bağı" şeklinde iki şekilde yorumlanır. Akrabalık bağı anlamı esas alındığında, âyetin anlamı, "*Peygamberliğimi kabul etmiyorsanız, bari aramızdaki akrabalık ilişkisine binaen bana düşmanlık etmeyin, yakınlığa saygı gösterin!*" şeklinde kâfirlere yönelik bir hitap olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte bazı müfessirler âyetin muhatabının müminler olduğunu ileri sürerek, *kurbâ* kelimesinden kastedilenlerin "Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin" olduğunu, dolayısıyla onlara duyulacak sevginin istenildiğini ifade etmişlerdir.[58] Buradaki Saʿlebî'nin aktarımı, Zehebî'nin eleştirilerine konu olabilecek mahiyette görünmekle birlikte Saʿlebî burada da önceki örneklerde olduğu gibi erken dönem rivayet malzemesine dayanarak farklı görüşleri derleme yöntemini tercih etmiştir. Katâde'nin "*âyetin müşrikler hakkında nazil olduğu ve Hz. Peygamber'in kendisini ve akrabalarını sevmelerini istediği*" yönündeki görüşünü aktararak sûre Mekkî olduğu için bu yorumun âyetin zahirine en uygun olanı olduğunu belirtmiştir. Devamında Saʿlebî, âlimler arasında görüş ayrılığı olduğunu ifade ederek çoğu senetli olmak üzere çeşitli yorumlara yer vermiş, Hz. Peygamber'in akrabalarının sevilmesinin anlam ve kapsamı üzerine farklı açıklamaları da paylaşmıştır. Bunlar arasında Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i merkeze alan rivayetler de bulunur.[59] Ancak bu aktarımlar, Şiîlerdeki gibi bir ideolojik amaçla değil, daha ziyade bilgileri derleme amacıyladır. Nitekim Tûsî, rivayetler üzerinden Hz. Ali'nin faziletine ve imâmetine yönelik anlamlar üretmeye çalışmış, Tabersî ise "ındenâ" ve "ashâbünâ" gibi ifadelerle kendi mezhebine ait yorumu ön plana çıkarmıştır.[60] Buna karşın Saʿlebî, âyetin dilsel ve tarihsel bağlamı doğrultusunda nakillerini değerlendirmiş ve Ehl-i beyt'e dair rivayetleri mezhebî bir savunuya dönüştürmeden sunmuştur. Şayet ideolojik bir yaklaşımı olsaydı, Enes b. Mâlik'ten gelen "*Ben,*

[55] Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/175.

[56] Tûsî, *et-Tibyân*, 5/169.

[57] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân*, 5/7-9.

[58] Heyet, *Kur'ân Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 4/746-747.

[59] Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 23/345-361. Saʿlebî'nin kaynaklarından biri olan Taberî'nin konuyla alakalı yaklaşımı için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân,* 21/524-530.

[60] Tûsî, *et-Tibyân*, 9/158-159; Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân*, 9/37-39.

Hamza, Ca'fer, Ali, Hasan, Hüseyin ve el-Mehdî cennet ehlinin efendileri olan Abdülmuttalib'in çocuklarıyız." rivayetini aktarmazdı.[61] Sonuç itibariyle Saʿlebî, âyete dair rivayetleri aktarırken Şiî müfessirlerin yönteminden farklı olarak Ehl-i beyt'e duyulan saygıyı Sünnî tefsir geleneği çerçevesinde ele almıştır.

Şimdiye kadarki verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere Zehebî, açık bir gerekçe sunmaksızın Saʿlebî hakkında olumsuz bir tutum sergilemiş ve onu Şîa'yı destekleyen rivayetlere yer vermekle eleştirmiştir. Bu eleştirinin arka planını anlamak adına, Saʿlebî'nin Sünnî-Şiî ihtilafına konu olan bazı âyetlerin tefsirinde Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e dair rivayetlere yaklaşımı incelenmiştir. Yapılan değerlendirmeler, Saʿlebî'nin rivayet tercihinde Sünnî bakış açısını sürdürdüğünü[62] ve erken dönem tefsir geleneğinde yaygın olan farklı görüşleri bir araya getirdiğini göstermektedir. Nitekim Sünnî ve Şiî tefsirlerde benzer rivayetlerin yer alması, bu tür haberlerin sahâbe ve tâbiûn menşeli olması ve erken dönem tefsir malzemesinin mezhepler üstü bir dolaşıma sahip bulunmasıyla ilgilidir.[63] Bu çerçevede Saʿlebî'nin Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e dair rivayetleri aktarması, onların faziletine duyduğu saygının ve tefsir ilminin rivayet merkezli yapısının bir yansımasıdır. Dolayısıyla Zehebî'nin Saʿlebî'yi Şîa'yı destekleyen rivayetleri kullanmakla yani bir anlamda Şîa'yı desteklemekle itham etmesi, bağlamından kopuk ve yetersiz delile dayalı olarak yapılmış görünmektedir.

Saʿlebî'nin, Sünnî ve Şiî gelenekler arasındaki farklılıkların temelinde yer alan hilâfet meselesine yaklaşımını anlamak açısından, doğrudan hilâfete yönelik açıklamaları önem taşımaktadır. Bu bağlamda Nisâ Sûresi'nin 70. âyetinde geçen *el-fadl* kelimesini tefsir ederken, âyetin Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin meşruiyetine işaret ettiğini ifade eder.[64] Nûr Sûresi'nin 55. âyetini de Hz. Ebû Bekir'in hilâfetiyle birlikte hulefâ-yi râşidîn'in imametlerinin sıhhatine dair açık bir delil olarak yorumlar.[65] Bu açıklamaları, onun hilâfet-imâmet meselesine dair temel tutumunu ortaya koyması bakımından yeterlidir. Şayet Saʿlebî, konuyla alakalı Şiî rivayetlerde yer aldığı biçimiyle bir şüphe taşısaydı, bu âyetlere dair yaptığı açıklamaların farklı bir çerçevede şekillenmesi beklenirdi. Dolayısıyla onun bu tür âyetlerde ortaya koyduğu yorumlar, Ehl-i beyt'e dair fazilet içerikli rivayetlerle ilgili esbâb-ı nüzûl bağlamında yaptığı nakillerle birlikte değerlendirildiğinde, bu rivayetlere ideolojik bir yön yüklemediği ve tamamen ilmî saiklerle hareket ettiği görülür. Bu çerçevede Zehebî'nin Saʿlebî'ye yönelttiği Şiî eğilimlere kapı araladığı yönündeki eleştirilerin temelsiz olduğu anlaşılmaktadır.

Zehebî'nin Saʿlebî'ye yönelik eleştirilerinin tarihsel arka planı olduğu düşünülmektedir. Onun açıklamalarında Ehl-i hadîs ve Selefî düşüncenin öncü isimlerinden biri olan İbn Teymiyye'nin etkisi açıkça hissedilmektedir. Zehebî'nin, Saʿlebî hakkında yaptığı değerlendirmelerde İbn Teymiyye'nin görüşlerine yer vermesi de bu etkilenmenin bir göstergesidir.[66] Saʿlebî'nin Şiîliği destekleyen rivayetlere yer verdiği yönündeki İbn

[61] Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 23/354.

[62] Benzer bir tespit için bk. Ersin Çelik, "Muʿtezile-Şîa Etkileşimi Bağlamında Zemahşerî'nin Hz. Ali Hakkında Nazil Olduğu Nakledilen Âyetlere Yaklaşımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (15 Aralık 2021), 1125, 1140.

[63] Nuriyev, *İmâmiyye Şîası'nda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, 111-112.

[64] Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10/467.

[65] Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 19/309.

[66] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/167.

Teymiyye'nin eleştirisi, doğrudan *el-Mukaddime fî usûli't-tefsîr* [67] veya *Mecmûʿu'l-fetâvâ*[68] gibi metinlerde yer almasa da *Minhâcü's-sünne*[69] içerisinde açıkça görülebilmektedir. Bu noktada İbn Teymiyye, özellikle İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325) *Minhâcü'l-kerâme* adlı eserine reddiye olarak kaleme aldığı *Minhâcü's-sünne*[70] başta olmak üzere çeşitli eserlerinde, Şiîliğin gerek toplumsal gerekse siyasal etkilerini bertaraf etmeyi hedeflemiştir.[71] Hillî'nin *Minhâcü'l-kerâme*[72] isimli eserinde Saʿlebî'nin Hz. Ali ve ailesinin faziletine dair aktardığı rivayetlere yer vererek bunların imâmete işaret ettiğini söylemesi[73] İbn Teymiyye'nin dikkatini çekmiştir. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*'de Sünnî bir müfessir olan Saʿlebî'ye atıflarla meşruiyet arayışı içine giren Hillî'ye sert çıktığı gibi Saʿlebî'ye de tepkisel yaklaşmıştır.[74] Walid Saleh'in bu konudaki tespitleri dikkat çekicidir. Saleh'e göre *el-Keşf ve'l-beyân* adlı tefsir eseri, Ehl-i sünnet ile Şîa arasında süregelen tartışmalarda her iki tarafın da başvurduğu bir kaynak olmuştur. Şiî müelliflerin bu tefsire referansla kendi argümanlarını temellendirme çabaları, İbn Teymiyye'yi Saʿlebî'yi eleştirmeye sevk etmiştir. Nitekim İbn Teymiyye, Saʿlebî'yi hadis ilminde ehil olmamakla, güvenilir olmayan rivayetleri ayıklamadan aktarmakla itham etmiştir. Saleh'e göre İbn Teymiyye bunu, Şiîlerin Saʿlebî'nin tefsirini referans olarak kullanmalarına karşılık Şiîlerin argümanlarını kırmak için yapmıştır.[75] Bu bağlamda Hillî'nin *Minhâcü'l-kerâme*'sinde Saʿlebî'den aktardığı Ehl-i beyt'in faziletiyle ilgili rivayetleri imâmete delil olarak sunması, İbn Teymiyye'nin dikkatini çekmiş ve onu hem Hillî'ye hem de Saʿlebî'ye karşı sert bir tutum almaya yöneltmiştir. Ancak İbn Teymiyye'nin bu tepkisel yaklaşımı, Saʿlebî'nin rivayetleri aktarım bağlamını, Şâfiî, Eşʿarî ve Sünnî kimliğini ve tefsir geleneği içinde konumunu yeterince dikkate almadığını göstermektedir. Tefsir ve hadis disiplinleri arasındaki aktarım farklarını göz ardı eden bu tutum, Saʿlebî'nin metot ve amacını yanlış yorumlamaya sebep olmuştur.

Zehebî'nin, Saʿlebî'nin Şîa'yı destekleyen rivayetlere yer verdiği yönündeki eleştirilerinin temelinde, İbn Teymiyye vardır. Hillî gibilerin Sünnî-Şiî düşünceye dair polemik içeren konularda Saʿlebî'ye başvurmaları, İbn Teymiyye'yi tepkisel bir tutum almaya itmiş ve bu da sıkı bir İbn Teymiyye takipçisi olan Zehebî'nin Saʿlebî'yi eleştirmesini beraberinde getirmiştir. Nitekim Şiîler, usûl ve furûʿ meselelerinde Sünnî âlimlerin eserlerinden faydalanarak meşruiyet arayışına girmişlerdir. Bu yaklaşım biçimi, yalnızca Hillî ile sınırlı kalmamış, aynı zamanda Şiî

[67] Takiyyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, thk. Adnan Zarzur (by., 1972), 76.

[68] İbn Teymiyye, *Mecmûʿu'l-fetâvâ*, 13/354, 385-386.

[69] Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakdı kelâmi'l-Şîati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986), 1/73-75.

[70] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 1/73-75.

[71] Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet - Şia Polemikleri*, 10; İsmail Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi (Minhâcü's-Sünne) Selefî Geleneğin Şiîlik Eleştirisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 73.

[72] Hasan b. Yusuf İbnü'l-Mutahhar el-Alleme Hillî, *Minhâcü'l-kerâme fî marifeti'l-İmâme*, thk. Abdurrahman Mübarek (Meşhed: Müesssetü Aşûra, 1379), 27-28; Salih Sabri Yavuz, "Minhâcü'l-Kerâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30/30/109-110; Hanifi Şahin, *Şiîlik Üzerine İncelemeler* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2023), 169, 171.

[73] Hillî, *Minhâcü'l-kerâme*, 116, 117, 121, 122, 125, 130, 131, 132, 135, 139.

[74] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 7/5, 12, 13, 15, 34, 90, 91, 228, 303, 311.

[75] Saleh, *The Formation of the Classical Tafsır Tradition: The Qur'ân Commentary of al-Thaʿlabî*, 40-41; Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Saʿlebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Süleyman (150/767) Rivayetleri* (Ankara: Kitâbiyât, 2005), 15-16; Hikmet Koçyiğit, "Hicrî Beşinci Asır Nîşâbûr'da Tefsir Otoriteleri ve Tefsire Katkıları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 67/67 (2024), 39.

müfessirler arasında da yaygın bir yöntem hâline gelmiştir. Örneğin, Tabersî, Mâide Sûresi'nin 67. âyeti bağlamında Gadîr-i Hum olayını açıklarken, Şîa'nın meşruiyet arayışının bir parçası olarak Saʿlebî'ye atıfta bulunmuştur.[76] Saʿlebî'nin bu şekilde Şiî müfessirler tarafından kaynak olarak kullanılması, onun Sünnî perspektifinin dışına çıktığını göstermez. Bu noktada Şiî müfessirlerin Sünnî kaynaklardan istifade ederek kendi görüşlerini temellendirmeleri literatürde bilinen ve yaygınlık kazanmış bir tutumdur.[77] Bu bağlamda Saʿlebî'nin Hz. Ali'nin faziletine dair aktardığı nakilleri, Şiî müfessirlerin referans göstermesi, onun Sünnî kimliğine zarar vermez. Dolayısıyla, Zehebî ve İbn Teymiyye'nin Saʿlebî'yi eleştirmeleri, yeterli delillere dayalı olarak gerçekleşmiş görünmemektedir. Zehebî'nin dini konuların yorumlanmasında İbn Teymiyye'den etkilenmiş olmasına rağmen, Saʿlebî'ye yönelik eleştirileri bu bağlamda doğru değildir. Saʿlebî'nin tefsir metodolojisi, Şiî müfessirlerin referans gösterdiği bir kaynak olmasına rağmen, bunun Sünnî kimliğini ve yaklaşımını sarsmadığı anlaşılmaktadır.

Zehebî'nin, Saʿlebî hakkında Şîa'yı destekleyen rivayetlere yer verdiği iddiasına yönelik eleştirel tutumu ortadayken hakkında benzer iddiaların konuşulduğu *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân* isimli eserin sahibi Sünnî müfessir Nizâmüddin İbnü'l-Hasen en-Nisâbûrî'yi (ö. 730/1329 [?]) savunması ilginçtir. Zehebî, Saʿlebî'yi Şîa'yı destekleyen rivayetlere yer verdiği için eleştirirken, aynı ithamla karşı karşıya kalan Nisâbûrî'yi savunmuş ve onun teşeyyuʿ iddialarının yanlış olduğunu ifade etmiştir.[78] Nisâbûrî'yi savunurken Saʿlebî'ye karşı eleştirel bir yaklaşım içinde olması yukarıda yapılan izahlar bağlamında kabul edilebilir değildir ve Saʿlebî'ye yönelik açıklamalarının daha dikkatli bir şekilde incelenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

İbn Teymiyye'den Zehebî'ye kadar uzanan süreçte, Saʿlebî'nin Şîa'yı destekleyen rivayetlere yer verdiği iddiası takip edildiğinde Süyûtî,[79] Dâvûdî[80] (ö. 945/1539!) ve Edirnevî'nin[81] (ö. 1095/1684'ten sonra) bu konuda olumsuz bir açıklama yapmadıkları görülür. Sırrı Girîdî (ö. 1895) Saʿlebî'ye dair herhangi bir değerlendirme yapmazken[82] Bergamalı Cevdet Bey (ö. 1926) "*el-Keşf ve'l-beyân adlı tefsirin sahibi olan bu zatın tefsirinde zayıf görüşler, yalan kıssalar pek çoktur.*" demiş, fakat bu eleştiriyi detaylandırmamıştır. Cevdet Bey, ayrıca İbn Abbas'a ulaşan tarikleri anlatırken Kelbî'nin zayıf rivayetlerinden bahsetmiş ve Saʿlebî ile Vâhıdî'nin bu rivayetlere yer verdiklerini ileri sürmüştür.[83] Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) ise Saʿlebî'yi tefsir alanında büyük bir şöhrete sahip bir müellif olarak tanımlamış, ancak tefsirinde zayıf sözler ve esassız hikâyeler bulunduğunu da belirtmiştir. Bilmen, özellikle hadis rivayetleri zayıf kabul edilen Süddî-i Sagîr kanalıyla İbn Abbas'tan yapılan rivayetleri eleştirmiştir.[84] Cerrahoğlu (1929-2022), Saʿlebî'nin tefsirinde zayıf ve mevzû rivayetlerin bulunmasının tenkit edilmesine yol açtığını

[76] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân*, 3/313-314.

[77] Öztürk, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Tefsir Tarihi (Zehebî ve Marife Örneği)*, 39-40, 113.

[78] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/233.

[79] Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976), 28.

[80] Şemsüddîn Muhammed b. Ali Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/66-67.

[81] Ahmed b. Muhammed Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hazzî (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 106.

[82] Sırrı Girîdî, *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn*, nşr. Mehmet Ali Aynî (Dersaâdet: yy, 1312), 5-22.

[83] Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, sad. Mustafa Özel (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002), 99, 115.

[84] Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*, sad. Abdülaziz Hatip (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 1/503.

kabul etmekle birlikte bu rivayetlerin döneminin sosyal yapısını yansıtan önemli unsurlar olduğunu ifade etmiştir.[85] Bu eleştiriler genellikle Saʿlebî'nin tefsirinde kullandığı nakil malzemelerinin sıhhatine yönelik olup, İbn Teymiyye ve Zehebî'nin yaklaşımındaki gibi kategorik bir olumsuzluk söz konusu olmamıştır. Ayrıca, son zamanlarda Saʿlebî hakkındaki menfî açıklamaların daha belirgin hale gelmesi, İbn Teymiyye'nin görüşlerinin tefsir alanında daha fazla dikkate alınmaya başladığının bir göstergesidir.

Sonuç

Sa'lebî, Şîa'yı destekleyebilecek rivayetlere tefsirinde yer vermiş olmakla birlikte onun bunları nakletme amacı Şîa'dan farklıdır. Sünnî bir müfessir olan Sa'lebî, Hz. Ali ve Ehl-i beyt'in faziletine dair rivayetleri hilâfet/imâmet tartışmalarından uzak bir bağlamda ele almaktadır. Bu doğrultuda çalışmada, Zehebî'nin, kendisi gibi Sünnî bir müfessir olan Saʿlebî'yi Şîa'yı destekleyen rivayetlere yer vermekle itham etmesinin yeterli delillere dayalı eleştiri olmadığı ortaya konulmuştur. Zehebî'nin Saʿlebî'ye yönelik eleştirilerinde delilsiz yaklaşımlar sergilemesi dolayısıyla onun muhtemel Saʿlebî eleştirisine konu olabilecek türden bir mesele olan Hz. Ali ve Ehl-i beyt'in faziletiyle alakalı rivayetlere yaklaşımı müstakil örnek olması için incelenmiştir. Saʿlebî'nin Kur'ân tefsirinde Ehl-i beyt'le ilgili âyetler bağlamında Hz. Ali ve ailesinin faziletine dair rivayetlere yer vermesinin onu Şiî bir yönelime sahip olmadığı, aksine bu yaklaşımının rivayet merkezli klasik tefsir geleneği içerisinde farklı görüşleri aktarma/toplama gayretinin sonucunda meydana geldiği görülmüştür. Saʿlebî'nin bu tutumunun benzerinin, erken dönem tefsir malzemelerini derleyen diğer Sünnî müfessirlerin tefsirlerinde yer aldığı ortaya çıkmıştır. Zehebî'nin bu yaklaşımında, mensubu bulunduğu Hanefî mezhebine rağmen Ehl-i Hadis geleneğinin etkisi altında kaldığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda Zehebî'nin gerek Saʿlebî'yi Şîa'yı destekleyen rivayetleri kullandığı ithamında gerekse genel düşünce dünyasını etkileyen isimlerin başında yaşadığı asırdaki şartlar gereği reddedici ve sert tutum sergileyen İbn Teymiyye'nin geldiği görülmüştür. İbn Teymiyye, Hillî'nin Saʿlebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân* adlı eserindeki Hz. Ali'ye dair rivayetleri imâmet doktrinine dayanak olarak kullanmasından rahatsızlık duymuş ve *Minhâcü's-sünne* adlı eserinde Hillî'nin *Minhâcü'l-kerâme*'sine reddiye yazmıştır. Bu eleştiriler, zamanla Saʿlebî'ye yönelik sistematik bir itham biçimine dönüşmüş ve Zehebî de bu yaklaşımı sürdürmüştür. Sonuç olarak, klasik tefsir geleneğinin önemli simalarından biri olan Saʿlebî'nin Şiîliği desteklemekle itham edilmesi, onun yaşadığı tarihsel bağlam ve rivayetleri aktarma usulü göz önünde bulundurulduğunda ilmî temelden yoksun bir değerlendirme olarak görünmektedir. İbn Teymiyye'nin tefsir geleneğini belirli bir çizgide yönlendirme çabası ve bu çizginin Zehebî tarafından devam ettirilmesi, her iki müfessirin de Saʿlebî'ye yönelik eleştirilerinde ilmî objektiflikten uzak bir yaklaşım sergilediklerini göstermektedir. Yaşadığı çağın şartları bağlamında İbn Teymiyye'nin tepkisel tutumunu anlamak mümkün olmakla birlikte aynı tutumu Zehebî'nin günümüzde sürdürmesinin makul izahı görünmemektedir. Çalışmada tartışıldığı üzere Zehebî'nin eleştirileri, bağlamsal olarak eksik görünmektedir.

[85] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 559.

Kaynakça | References

Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü el-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayib el-Arnavut vd. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2001.

Akbaş, Mustafa Yasin. "Muhaddislerin Hicrî İkinci Asır Müfessirleri Hakkındaki Eleştirileri: Gerekçeler ve Etkiler". *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler-I*. Ankara: İKSAD Yayınları, 2022.

Akkoyunlu, İsmail. *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi (Minhâcü's-Sünne) Selefî Geleneğin Şiîlik Eleştirisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

Aygün, Abdullah - İnan, Sümeyye. "Goldziher ve M.H. ez-Zehebî'nin Çağdaş Tefsir Tarihi Yazıcılığına Tesiri". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (31 Aralık 2020), 119-146.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*. sad. Abdülaziz Hatip. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 15. Basım, 2015.

Cevdet Bey. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. sad. Mustafa Özel. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.

Cündioğlu, Dücane. "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası". *İslâmiyât* 2/4 (1999), 51-73.

Çelik, Ersin. "Mu'tezile-Şîa Etkileşimi Bağlamında Zemahşerî'nin Hz. Ali Hakkında Nazil Olduğu Nakledilen Âyetlere Yaklaşımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (15 Aralık 2021), 1123-1142. https://doi.org/10.18505/cuid.980770

Çol, Muhammet. *Ömer en-Nesefî ve et-Teysîr fi't-Tefsîr'i*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Demircan, Adnan. *Hz. Ali'nin Hilâfet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*. 2. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.

Döner, Naim. *Şia'nın Kur'ân Anlayışı (Cem', İstinsah ve Tahrif)*. Ankara: İlâhiyât, 2019.

Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Süleyman b. Salih el-Hazzî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997.

Efe, Zekeriya. *Zemahşerî Tefsirinin Rivâyet Boyutu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Fayda, Mustafa. "Mübâhele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/423-424. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Gadîr-i Hum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/279-280. İstanbul: Gadîr-i Hum Yayınları, 1996.

Heyet. *Kur'ân Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Baskı., 2020.

Hillî, Hasan b. Yusuf İbnü'l-Mutahhar el-Alleme. *Minhâcü'l-kerâme fî marifeti'l-İmâme*. thk. Abdurrahman Mübarek. Meşhed: Müesssetü Aşûra, 1379.

İbn Teymiyye, Şeyhülislâm Ahmed. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Mecmau Melik Fahd, 2021.

İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakdı kelâmi'l-Şîati'l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşad Salim. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986.

İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. thk. Adnan Zarzur. by., 2. Baskı., 1972.

İnan, Sümeyye. *Modern Tefsir Tarihi Yazımında Ignaz Goldziher ve Muhammed Hüseyin ez-Zehebî Etkisi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Kasami, Flamur. *Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Eserinde Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Kettânî, Ebû Abdullah Muhammed. *er-Risâletü'l-Müstetrafe li-beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*. thk. Muhammed el-Muntasır ez-Zemzemî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 7. Basım, 2000.

Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Süleyman (150/767) Rivayetleri*. Ankara: Kitâbiyât, 2005.

Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Sa'lebî (427/1036)Tefsirinde Mukâtil b. Süleymân (150/767) Rivayetleri*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2005.

Koçyiğit, Hikmet. "Hicrî Beşinci Asır Nîşâbûr'da Tefsir Otoriteleri ve Tefsire Katkıları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 67/67 (2024), 28-54.

Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî*. tsh. es-Seyyid Tayyib el-Cezâirî. 3. Baskı. Kum: Müessesetü Dâri'l-Kitâb, 1404/1983.

Mertoğlu, Suat. "Zehebî, Muhammed Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. Beyrut: Dâru'l-Lübâb, 2019.

Nuriyev, Tehran. *İmâmiyye Şîası'nda Siyaset-Tefsir İlişkisi -Hicrî V. Asra Kadar-*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.

Öztürk, Musa. *Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Tefsir Tarihi (Zehebî ve Marife Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Öztürk, Musa. *Muhammed Hüseyin Zehebî ve Muhammed Hâdi Marife'nin et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn Adlı Eserlerinde Müfessirlere ve Tefsir Kitaplarına Bakışları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Öztürk, Mustafa. "Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn Örneği". *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu Kayseri 23-24 Ekim 2014*. ed. Mustafa Karagöz. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.

Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet - Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2012.

Sadûk, Şeyh. *el-İ'tikādāt*. thk. Isâm Abdü's-Seyyid. Kum: el-Mü'temerü'l-'Âlemî li-Elfiyyeti'ş-Şeyh el-Müfîd, 1413.

Sa'lebî, Ebû İshāk. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Ḳur'ân*. thk. Salah b. Sâlim vd. Cidde: Dâru't-tefsîr, 2010.

Saleh, Walid. *The Formation of the Classical Tafsır Tradition: The Qur'ân Commentary of al-Tha'labî*. Leiden-Boston: E. J. Brill, 2004.

Sırrı Girîdî. *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn*. nşr. Mehmet Ali Aynî. Dersaâdet: yy, 1312.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976.

Şahin, Hanifi. *Şiîlik Üzerine İncelemeler*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2023.

Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmut Muhammed Şâkir. Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, ts.

Tabersî, Emînü'l-İslâm Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Mürtezâ, 2006.

Tûsî, Ebû Ca'fer. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Türcan, Saliha. *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.

Uludağ, Süleyman. "Âl-i Abâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/306-307. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Yavuz, Salih Sabri. "Minhâcü'l-Kerâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/109-110. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *Tefsir Tarihi*. çev. Halil Aldemir. İstanbul: Beka Yayınları, 2018.

Hz. Peygamber'in Hadislerinin Muhatapların Davranışları ve Psikolojileri Üzerindeki Görünen ve Muhtemel Etkileri

İrfan Zahitoğlu
0000-0003-1309-1688 | irfanzahitoglu@gmail.com
Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, Türkiye
ROR ID: 007x4cq57

Öz

Genel manada sözün muhataplar üzerinde bir etki bıraktığı muhakkaktır. Bir hadiste de belirtildiği gibi beyanın bir kısmı sihirdir ya da beyanda bir sihir vardır. Nitekim sözün insan üzerinde mutlak bir etkisi, akıl ve kalpler üzerinde sihir gibi yön verici bir gücü vardır. Kişi muhatap olduğu söze kayıtsız kalamaz. Nitekim kişiye hoşlanmayacağı bir söz söylendiğinde yüz ifadesindeki değişim ya da hoşuna giden söze verdiği reaksiyon bunun en belirgin göstergesidir. Ancak bazen sözün zaman ve söyleniş şekli sözden daha fazla önem arz edebilmektedir. Zira yanlış üslup doğru sözün cellâdıdır. Başka bir ifadeyle sözü söylerken ne söyleyeceğimizi düşündüğümüz gibi nasıl ve nerede söyleyeceğimizi de düşünmek durumundayız. Muktezâ-i hâl diye ifade edilen, zamana, ortama ve muhataba uygun söz söyleme hususunu en iyi bilen ve bu konuda her fırsatı en iyi şekilde değerlendiren hiç şüphesiz Hz. Peygamber'dir. İnsanlara İslam dinini tebliğ, iyi ve doğruyu irşâd ve teşvik etmek, onları kötü ve çirkinden tahzir ve alıkoymak suretiyle, bir taraftan onların rûh-u maneviyelerini terbiye etmek diğer yandan İslam ahlakıyla süslemek gibi görevler için gönderilen Peygamber (a.s.), bunları yaparken hitap yönüyle birtakım metotlara başvurmuştur. Bu çalışmada incelediğimiz irşâd, ta'lîm, teşvik, tahzir, takdir, teselli ve dua gibi yöntemler bunlardan bazılarıdır. Bunların hepsinin ortak amacı insana, kendi iradesiyle yaratılış amacına uygun gözle görülür bir değişim kazandırmaktır. Bu çalışmada, Hz. Peygamber'in nebevî hitabetinin muhatapları üzerindeki gerçekleşen ya da muhtemel davranışsal ve psikolojik etkileri, bazı örnek hadisler üzerinden değerlendirilmiştir. İncelenen örneklerde, duygusal tepkiler ve davranışsal yönelimler temelinde ortaya çıkan veya ortaya çıkma ihtimali bulunan içsel değişimlere odaklanılmıştır. Nebevî hitap ve metotla muhatap olduktan sonra, bilmediğini öğrenmenin mutluluğu ve yapacağına dair azmini ortaya koyan örneklere rastladığımız gibi yaptığının yanlış olduğunu bilmeden yapan fakat ikaz neticesinde o işten vazgeçen kimselerle de karşılaşılmıştır. Hatta dinen ve ahlaken meşru olmayan bir işi yapmak için izin isteyen, fakat Hz. Peygamber'in sorular yoluyla kendisine bunun sakıncalarını düşündürdüğü bir yöntemle karşılaşıp isteğinden vazgeçen gençler de olmuştur. Yine İslam'ın şiârı olan ezanla alay ederken sözün ve üslubun güzelliğiyle İslam'a ısınan ve alay ettiği ezanı insanlara duyurmak gibi bir görev alanlar da görülmüştür. Kaba bir şekilde söze giriş yapıp nebevî muamele karşısında dua ederek ortamdan ayrılan sahabî örnekleri de aktarılmıştır. Öte yandan cennete gitmek için takip edilecek yollar ve Müslüman'ın edep ve güzel ahlaktan asla ödün vermeyeceği de yine Peygamber'in (a.s.) müşfik yöntemi sayesinde öğrenilmiştir. Hz. Peygamber'in başarıyı takdir ve taltif edip daha büyük başarılara yönlendirmede kullandığı yönteme kayıtsız kalamayan sahabî örnekleri de görülmüştür. Sıkıntılı durumlarla karşı karşıya kalan ve sağlıklı düşünemeyen kişilerin teselli edildiklerinde olumlu davranışlar sergilediklerine dair örnekler de aktarılmıştır. Ayrıca örnek hadislerde, insanın ümitsizliğe kapılmaması, yalnız olmadığını bilmesi ve her zaman kendisini işiten, çağrısına cevap veren bir Rabbinin varlığını hatırlaması gerektiği vurgulanmıştır. Bu bağlamda, nebevî eğitimde en etkili iletişim yollarından biri olan duanın hem gözlemlenen hem de olası davranışsal ve psikolojik etkisi de örneklerle ele alınmıştır. Neticede, maddeler halinde ele aldığımız konu ve örnekler göz önüne alındığında, Hz. Peygamber'in hadislerinin muhataplar üzerinde psikolojik ve davranışsal açıdan pek çok olumlu etki oluşturduğu; kişilerin iç dünyalarında ya da tutumlarında fark edilebilir ya da sezilebilir etkiler bıraktığı

söylenebilir. Zira Peygamber'in (a.s.) tek başına çıktığı yolda yirmi üç yıllık kısa bir süreçte, bir ümmet bırakarak görevini tamamlaması bunun en açık göstergesidir.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Psikoloji, Değişim, Etki, Eğitim

Atıf Bilgisi

Zahitoğlu, İrfan. "Hz. Peygamber'in Hadislerinin Muhatapların Davranışları ve Psikolojileri Üzerindeki Görünen ve Muhtemel Etkileri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 1065-1089. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1683083

Geliş Tarihi	24.04.2025
Kabul Tarihi	02.09.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Apparent and Possible Effects of the Prophet's Hadiths on the Behavior and Psychology of Their Addressees

İrfan Zahitoğlu
0000-0003-1309-1688 | irfanzahitoglu@gmail.com
Directorate of Religious Affairs, Ankara, Türkiye
ROR ID: 007x4cq57

Abstract

In general, it is undeniable that speech leaves an impact on its audience. As one hadith states "Some eloquence is like magic," or "There is a kind of magic in eloquence." Indeed, words have an undeniable influence on human beings; they possess a guiding power over minds and hearts that resembles magic. A person cannot remain indifferent to the words addressed to them. For example, a facial expression changing at an unpleasant remark or a positive reaction to pleasing words is the clearest evidence of this. However, at times the timing and manner of speech can be more important than the words themselves. A wrong style can ruin even the most truthful statement. In other words, just as we contemplate think about what to say, we must also consider how and where to say it. The one who best understood this principle—known as muqtadā al-ḥāl (speaking in a way that is suitable to the time, context, and audience)—and made use of every opportunity in the most effective way, is undoubtedly the Prophet Muhammad (peace be upon him). The Prophet (pbuh) was sent with the duties of conveying Islam, guiding and encouraging people toward what is good and right, and warning and restraining them from what is evil and harmful. In doing so, he aimed to nurture their spiritual lives and adorn them with Islamic morals. For these purposes, he employed various rhetorical and communicative methods, among which were admonition (irshād), instruction (ta'līm), encouragement (tashwīq), warning (taḥdhīr), appreciation (taqdīr), consolation (tasliyah), and supplication (du'ā'). The common aim of all these methods was to bring about a visible transformation in people—one that was consistent with their created purpose and achieved through their own will. This study evaluates the actual and possible behavioral and psychological effects of the Prophet's eloquence on his audience by analyzing selected hadith examples. The focus is placed on inner changes—emotional reactions and behavioral inclinations—that either occurred or could have occurred after encountering the Prophet's words and methods. In some cases, individuals expressed joy at learning what they had not known before and determination to put it into practice. In others, people unknowingly committed mistakes but, after being corrected, abandoned those actions. There were even young men who requested permission to commit actions that were religiously and morally prohibited, yet abandoned their requests after the Prophet's questioning method led them to reflect on the consequences. Similarly, individuals who once mocked the Islamic call to prayer (adhān) were drawn to Islam through the beauty of the Prophet's words and style, eventually taking on the very duty of calling the adhān. There were also companions who began conversations harshly but, after experiencing the Prophet's noble treatment, left the gathering with prayers on their lips. Furthermore, examples show how Muslims learned that the path to Paradise requires adherence to good manners and ethics, and that these can never be compromised. Some companions could not remain unmoved when the Prophet encouraged and honored success, which led them to even greater achievements. Those who faced difficulties and could not think clearly were comforted and subsequently displayed positive behavior. The selected hadiths also emphasize that one should not fall into despair, but rather always remember that they are not alone and that there is a Lord who hears and answers their call. In this respect, supplication—one of the most effective means of communication in the Prophet's pedagogy—is examined in terms of both its observed and potential behavioral and psychological effects. In conclusion, when the discussed themes and examples are considered together, it can be said that the hadiths of the

Prophet (pbuh) had numerous positive psychological and behavioral effects on their addressees. They left observable or perceptible influences on individuals' inner worlds and attitudes. Indeed, the clearest evidence of this is that, within the span of only twenty-three years, the Prophet (pbuh), who began his mission alone, completed it by leaving behind a unified community.

Keywords

Hadith, Psychology, Change, Impact, Education

Citation:

Zahitoğlu, İrfan. "The Apparent and Possible Effects of the Prophet's Hadiths on the Behavior and Psychology of Their Addressees". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 1065-1089. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1683083

Date of Submission	04.24.2025
Date of Acceptance	09.02.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

İnsan hem maddî hem manevî yönü bulunan bir varlık olarak yaratılmıştır. Bu yüzden o, her iki boyutunu da dikkate almakla yükümlüdür. Davranış düzeyinde bir değişimin gerçekleşebilmesi için ise, kişi önce psikolojik olarak buna hazırlanmalıdır. Bu hazırlık sürecinde irşâd, ikaz ve tavsiyeler büyük bir ihtiyaç hâline gelir. Bu ihtiyacını öncelikle anne-babasının yönlendirmesiyle karşılarken daha sonra arkadaş, sosyal çevre ve özellikle de müntesibi olduğu dinin öğretileriyle karşılamak durumundadır. Nitekim insanı doğrudan yönlendiren ve ruh dünyası üzerinde en güçlü etkiyi oluşturan temel unsurlardan biri dindir. Zira din, psikolojik iyi oluşu etkileyen önemli faktörlerden biridir. Hatta din, dindarın gözünde dünyanın çehresini değiştirir ve onun kendisine, yaratılışına ve etrafındaki olaylara ilişkin algısını genellikle olumlu şekilde etkiler.[1] Bu açıdan başta Kur'ân-ı Kerîm'de bildirilen hükümler olmak üzere Hz. Peygamber'in hadisleri de azamî derecede önem arz etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber "Şüphesiz beyanın bir kısmı sihirdir"[2] yahut "Şüphesiz beyanda bir sihir vardır" buyurarak sözün insan üzerindeki tesirine dikkat çekerek beyanın akıl ve kalpler üzerinde sihir gibi yön verici bir güce sahip olduğunu belirtmiştir. Ancak bazen sözün zaman ve söyleniş şekli sözden daha fazla önem arz edebilmektedir. Zira yanlış üslup doğru sözün cellâdıdır. Sözü söylerken ne söyleyeceğimiz gibi nasıl ve nerede söyleyeceğimiz de önemlidir.

Hz. Peygamber kendisine verilen risâlet görevi gereği önce bulunduğu zaman ve bölgedeki insanları bizzat ve elçiler vasıtasıyla en güzel üslupla Allah'ın dinine davet etmiştir. Daha sonra kıyamete kadar devam edecek olan bu tebliğ vazifesini ümmeti üstlenmiştir. Davetçilerin en temel hedefi, muhataba yeni bir inanç ve davranış kazandırmak ya da var olan olumlu davranışları pekiştirmek yahut yanlışı değiştirmektir. Dolayısıyla bunları gerçekleştirirken birtakım özelliklere sahip olmak gerekmektedir. Bu bağlamda peygamberleri bu niteliklere sahip olanlar arasında ilk sırada zikredebiliriz. Hz. Peygamber'in davet sürecinde kullandığı temel kaynakların başında Kur'ân-ı Kerîm gelirken, kendisine verilen beyan görevi gereği, kendi söz ve fiilleri de bu sürece dâhil olmuştur. Böylesi bir görevde tebliğle beraber rahmet Peygamberinin örnekliği de vurgulanmış ve İslam'ın hayata yansıtılması suretiyle etkisinin kişinin yaşamında görülmesi istenmiştir. Bu açıdan Hz. Peygamber'in tebliğdeki metoduna baktığımızda irşâd, ta'lim, tavsiye, teşvik, tahzîr, taltif, takdir, teselli ve dua yöntemlerini sıklıkla kullandığını görüyoruz. Yani Peygamber (a.s.), muhataplarının içinde bulunduğu çevresel şartları ve bireysel yeteneklerini dikkate alarak, onların ruh hâline ve davranışlarının niteliğine uygun bir üslupla irşatta bulunmuş; böylece onlara moral ve motivasyon sağlamıştır.

İnsan, şahsiyetine etki eden faktörlerle iç içe yaşayan sosyal ve duygusal bir varlık olarak zaman zaman bu yöntem, yönlendirme ve neticede birtakım değişikliklere muhtaçtır. Öte yandan insan, ruhî olarak daha dayanıklı olması için yüksek benlik saygısı, iyimser olma, etkili problem çözme becerisi, empati, sorumluluk, yardım severlik, olumlu kişilerle ilişki, olumlu toplumsal destek, olumlu arkadaş desteği ve olumlu bir rol modele de ihtiyaç duymaktadır.[3]

[1] Lameei, Vahideh, Bilici, Mustafa, *Dinin Psikolojik İyi Oluş Üzerindeki Rolü ve Değerlendirilmesi*, (Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 2022) 9 (19), 57-68.

[2] Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr en-Nâsır, (Beyrut: Dâru Tavkü'n-Necât, 1422), "Nikâh", 48 (No. 4851).

[3] sahikaizgi.com.tr, erişim: 24 Temmuz 2025, https://sahikaizgi.com.tr.

Buradan hareketle bu çalışmada, en etkili rol model olan Hz. Peygamber'in insanlarla iletişimi ve tebliği sırasında kullandığı yöntemlerin, muhataplar üzerindeki gerçekleşen ya da gerçekleşmesi muhtemel davranışsal ve psikolojik etkileri, yirmi hadis örneği üzerinden incelenmeye çalışılacaktır. Bu ise oldukça kapsamlı ve bilimsel bir alan olan psikolojinin — temel amaçlarından biri bireyin ruh sağlığını geliştirmek ve davranışlarını dönüştürmek olsa da — yalnızca doğrudan gözlemlenebilen davranışlar ile bu davranışlar üzerindeki muhtemel etkiler bağlamında ele alınacaktır. Ele alınan yirmi hadisin bir kısmı, muhataplarda gözlemlenen davranışsal ve psikolojik değişimlere dair somut örnekler sunarken; diğer kısmı, bu tür etkilerin meydana gelme ihtimaline işaret eden örnekler içermektedir. Hz. Peygamber'in söz veya fiilleri karşısında muhatapta gözlemlenen davranışlar, kimi zaman sevgi, mutluluk, heyecan, coşku, cesaret ve güven gibi olumlu duygular; kimi zaman ise korku, üzüntü, öfke ve şaşkınlık gibi olumsuz duygular şeklinde tezahür edebilmektedir.

En nihayetinde bu çalışmayla, dinin Kur'ân-ı Kerîm'den sonraki ikinci temel kaynağı olan sünnetin/hadislerin muhataplar üzerindeki davranışsal ve psikolojik değişimleri üzerindeki gerçekleşen ya da gerçekleşmesi olası etkilerini ortaya koyabilmeyi amaçlamaktayız. Bu hususun eğitim-öğretim ve tebliğ görevini yapmada önemli olduğunu düşünüyoruz. Çalışmada metot olarak öncelikle Hz. Peygamber'in hadislerinde kullandığı yöntemleri başlıklar halinde sıralayıp sonra her başlık altında konuyla öncelikli ve doğrudan ilgili hadislerin tercümelerini vermeye çalışacağız. Ayrıca çalışmanın amacına ulaşabilmesi ve gerçekleşen ya da muhtemel davranışsal ve psikolojik değişimlerin daha net biçimde tespit edilebilmesi için, imkân nispetinde hadislerin sebeb-i vürûduna —yani kişinin ne zaman ve nasıl bir ruh hâli içinde Hz. Peygamber'in sözüne muhatap olduğuna— yer verilmeye çalışılacaktır. Daha sonra ise gözlemlenen davranışsal ve psikolojik bir değişimin meydana gelip gelmediğine yer verilecektir. Bu bağlamda tespit edilebilen nebevî yöntemler şu şekilde sıralanabilir.

1. İrşâd

Sözlükte "doğru yolu bulup kararlılıkla benimsemek" anlamındaki rüşd kökünün if'al kalıbından mastar olan irşâd "insanları iyiliğe sevk etmek ve onlara doğru yolu göstermek"[4] demektir. Kur'ân'da ise rüşd kökünden doğruluk, doğru yol, doğru iş ve hidayet anlamlarına gelir.[5] Ancak kelimenin, "Müslümanları dinî görevlerini yerine getirmeye çağırma" anlamında yaygın biçimde kullanıldığı söylenebilir. Bu manada kişinin ruhuna/iç dünyasına yönelik bir faaliyet olarak irşâd, Müslümanların dinî vecibelerini yerine getirmelerine ciddi manada katkı sağlayan ve zarurî bir faaliyettir.[6] Özellikle bu görevi yapmakla görevlendirilen Peygamberler insanlara dünya ve ahiret mutluluğunu elde edecekleri yol ve yöntemleri göstermişlerdir. Hz. Peygamber'in irşadı neticesinde söz ve davranışlarında olumlu yönde bir değişim gözlemlenen muhataplara örnek olarak şu hadisi zikredebiliriz.

[4] İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî, *Lisanü'l-Arab*, (Beyrut: Daru's-Sadır, 3. Baskı 1414), 4/156; Zebidi, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Huseyni, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, (Beyrut: Daru'l-Hidaye, 1966), 11/352.

[5] el-Bakara, 2/256; el-Enbiyâ, 21/51; el-A'râf, 7/146; en-Nisâ, 4/6; Hûd, 11/78.

[6] Topaloğlu, Bekir, "İrşad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 22/454-455.

Necidli saçları dağınık bir adam Hz. Peygamber'e geldi. Uzaktan sesi geliyordu fakat ne dediği anlaşılmıyordu. İyice yaklaşınca anlaşıldı ki o, İslam nedir? diyordu. Rasûlüllah (a.s.): "Bir gün ve gecede beş vakit namaz kılmaktır" buyurdu. O kişi: "Üzerimde bu namazdan başkası var mı?" dedi. Peygamber (a.s.): "Hayır, fakat nafile olarak kendiliğinden kılabilirsin" dedi. Sonra Peygamber (a.s.): "Bir de Ramazan orucu tutmaktır" dedi. Adam: "Üzerimde bu oruçtan başkası var mı?" dedi. Peygamber (a.s.): "Hayır, ancak nafile olarak kendiliğinden tutabilirsin" dedi. Sonra Peygamber (a.s.) zekâtı da ona söyledi. O da yine: "Üzerimde bundan başkası var mı?" dedi. Rasûlüllah (a.s.): "Hayır, fakat kendiliğinden verirsen verirsin" dedi. Bunun üzerine Necidli adam kalktı ve şöyle diyerek gitti: "Vallahi bunun üzerine ne fazla ne de eksik yapmam." Bu sözleri duyan Peygamber (a.s.): "Eğer doğru söylüyorsa (yani dediğini yaparsa) kurtuldu" dedi.[7] Bazı kaynaklarda son kısmı "Eğer doğru söylüyorsa cennete girer" şeklinde geçmektedir.[8]

Bu örnekte İslam'ı duymuş fakat ne gibi sorumlulukları olduğunu bilmeyen ve öğrenmek için soran kişiyi, Hz. Peygamber İslam'ın temel esaslarını öğreterek irşâd etmiş ve adamdaki samimiyetten dolayı doğru söylüyorsa kurtuldu diyerek memnuniyetini ifade etmiştir. Hatta aynı konuyla alakalı Ebû Hüreyre'den (r.a.) gelen bir hadiste bedevînin biri Nebî'ye (a.s.) gelir ve: Ey Allah'ın Resulü! Yaptığım takdirde cennete gireceğim bir amel söyle bana, der. Peygamber (a.s.): "Allah'a, hiçbir şeyi ortak koşmaksızın kulluk edersin. Farz olan namazları kılarsın. Yine farz olan zekâtı verirsin ve ramazan orucunu tutarsın" buyurur. Bedevî: "Canım kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki bu söylediklerine hiçbir şey ilâve etmem" der. Adam gidince Peygamber (a.s.) "Cennetlik birini görmek kimi mutlu ediyorsa, şu kişiye bakıversin!"[9] buyurarak o kişinin samimiyetinden memnuniyet duyduğunu ifade eder. Bu hadisi her ne kadar ravi değiştiği için[10] teknik olarak yukarıdaki hadisten ayrı bir hadis olarak nakletmiş olsak da bazı şerhlerde yukarıdaki hadiste geçen Necidli (Dımâm b. Sa'lebe olduğu zikredilir[11]) adamla bu hadisteki bedevinin aynı kişi olduğuna dolayısıyla hadisin farklı bir hadis olmadığına işaret edilmiştir.[12]

Zikredilen iki örnekte de hem öğrenip hem de duyduğu gibi yapacağına dair azmi ve samimiyeti ifade ederek giden bedevî ve Necidli adam ile bu olaya şahit olan sahabenin, namaz, oruç ve zekât gibi farz ibadetlerin yerine getirilmesiyle kurtuluşa erişileceği müjdesi karşısında sevinmiş olması muhtemeldir. Bu olayın ve bu olayda ilk olarak zikredilen namazın İslam dinindeki konumunu ifade eden ayet ve hadislerin[13] etkisi altında kalan bazı sahabîler ise "namaz kılmayanın İslam'dan nasibi yoktur"[14] diyerek adeta namazla İslam'ı özdeşleştirmişlerdir. Bu

[7] Buhârî, "İman", 33 (No. 46).

[8] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaud, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 4/118 (No. 2254); Hâkim Nisaburi, Ebû Abdullah el-Hâkim, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, *Müstedrekala's- Sahîhayn*, Mustafa Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Daru'l-Kütüb, 1411), 1/371 (No. 720).

[9] Buhârî, "*Zekât*", 1 (No.1333); Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ty.), "*İmân*", 15.

[10] Buradaki hadis Ebû Hureyre (r.a)'dan yukarıdaki ise Talhâ b. Ubeydullah (r.a.)'tan gelmiştir.

[11] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4, 118 (No. 2245); İbn Battâl, Ebü'l-Hüseyn Ali b. Halef, *Şerhu Sahîh'i-Buhârî*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1424), 1/106.

[12] Muzhirî, *el-Mefâtîh fi Şerhi'l-Mesâbîh*, (Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 1433), 1/83-85.

[13] Buhârî, "*İman*", 1(No. 8); Müslim, "*İman*", 20.

[14] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Baskı 1409), 7/ 439 (No. 37074).

hadisin, farzların, İslam diye isimlendirilmesinin delili olduğu da söylenmiştir.[15] Nitekim gelen adam İslam nedir diye sormuş, Hz. Peygamber de farzlardan bahsetmişti. Bu konuşmadan da anlaşıldığı gibi, Hz. Peygamber'in irşadının kişilerin psikolojisi ve yaşamları üzerinde olası olumlu etkileri bulunmaktadır. Ayrıca bu etkinin söylem ve davranışlarında önemli değişimlere yol açtığı da söylenebilir. Zira cehalet ve kargaşa ortamında ne yapacağını bilemeyen, aklî ve ruhî bir karışıklık yaşayan kişilerin, doğru yolu gördüklerinde içlerindeki huzurun yüzlerine yansıması tahmin edilmektedir. Bu göstergelerin tümü, irşadın, boşluk ve arayış içindeki bireyin kalbindeki boşluğu doldurarak aklındaki soru işaretlerini giderdiği ve psikolojisine olumlu yansıdığına işaret olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuda şu şekilde bir örnek daha zikredebiliriz. Râfi' b. Amr (r.a.) anlatıyor: "Ben Ensar'ın hurmalarını taşlıyordum. Beni yakalayıp Hz. Peygamber'e götürdüler. Peygamber (a.s.) dedi ki: "Yâ Râfi'! Hurmaları niçin taşlıyorsun?" Ben: "Açım ey Allah'ın resulü" dedim. Peygamber (a.s.): "Onları taşlama dibine düşenleri ye" buyurdu. Sonra "Allah seni doyursun ve susuzluğunu gidersin"[16] diyerek bana dua etti.

Tahmin edileceği üzere, yakalanıp huzura getirilen küçük çocuğun, işlediği kusurun farkında olup ne olacağını kestiremeden ceza göreceğini düşünerek korkmuş olması, ancak Hz. Peygamber'in müşfik ve merhamet dolu üslubuyla rahatlamış olması muhtemeldir. Zira Peygamber (a.s) hâkim sıfatıyla, şikâyetçi mal sahiplerinin şikâyetine istinaden, çocuğa önce niçin böyle bir şeye tevessül ettiğini sordu. Sebebini öğrendiğinde ise ağaçları taşlamanın onlara zarar vereceğini ve bundan vazgeçip, kendiliğinden dibine dökülenlerden yiyebileceğini öğretti. Dolayısıyla bilinçsiz bir şekilde yaptığı yanlıştan dolayı cezalandırılmayan hatta ne yapması gerektiğini öğrenen o çocuğun psikolojik durumundaki muhtemel olumlu değişimi anlamak zor olmasa gerektir.[17] Nitekim yaptığı işten dolayı belki de azar bekleyen bu küçük sahabî ödül mahiyetinde hem Hz. Peygamber tarafından müşfik bir şekilde başı okşanarak[18] dua alırken hem de hayatı boyunca başkasının malını izinsiz almamak gerektiğini bu nebevî metot sayesinde öğrenmiştir.

Peygamber (a.s.), tepki toplayan durumlarla karşılaştığında bile hiç kimseyi kırmadan ve buna mahal de vermeden doğruyu öğretip irşâd ve ikna ediyordu. Nitekim bu konuda başka bir örnek olarak şunu da zikredebiliriz. Ebû Ümâme'den (r.a.) rivayet edildiğine göre, Rasûlüllah'ın huzuruna genç bir delikanlı gelerek zina etmek için izin istedi. Orada bulunanlar, genci ayıplamaya, sus! sus! diye bağrışmaya başladılar. Rasûlüllah ise, yumuşak bir sesle "yaklaş!" buyurdu. Genç oturdu ve onun doğruyu bulması için şunları sordu: "Annenle zina yapılmasını ister misin?" Genç: "Yoluna kurban olayım istemem ya Rasûlallah!" diye cevap verdi. Hz. Peygamber: "Diğer insanlar da anneleriyle zina yapılmasını istemezler" diyerek gence soru

[15] İbn Battâl, *Şerh-u Buhârî*, 1/104.

[16] Tirmizî, *Sünen*, (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Bâbiyyi'l-Halebî, 1395), "*Büyû'*", 12 (No. 1288); Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavut, Muhammet Kamil Karabelli, (Beyrut: Dârü'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 1430), "*Cihâd*", 93 (No. 2622); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 33/452 (No. 20343); Hâkim, *Müstedrek*, 3/502 (No. 5874).

[17] Fıkhî açıdan bu hadis, zor durumda olan kişilerin meyve ağaçlarından dökülen meyvelerden yemesinin cevazına delildir diyenler olmuştur. Fakat Ebû Hanife, Malik ve Şafii'ye göre zaruret yokken sahibinden izinsiz yemek caiz değildir. Zaruret durumunda ise daha sonra kıymetini ödemek şartıyla yiyebilir. Ancak etrafı duvar vb. şeylerle çevrili yerdekileri izinsiz yemek bil-icmâ caiz değildir. Bkz: Sehârenpûrî, Halil Ahmed, *Bezlü'l-Mechûd fî-Halli Sünen-i Ebî Davud*, (Hindistan: Merkezü'ş-Şeyh Ebü'l-Hasen en-Nedvî, 1427), 9/216; İbn Reslân, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs er-Remlî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, (Mısır: Dârü'l-Felâh, 1437), 11/364.

[18] Sehârenpûrî, *Bezlü'l-Mechûd*, 9/216.

sormaya devam etti: "Peki, kızın için böyle bir şey düşünür müsün?" Genç: "Olamaz, ya Rasûlallah!" dedi. O, insanların da kızları için zinadan hoşlanmayacaklarını belirtti ve aynı şekilde kız kardeşi, halası ve teyzesi için de benzeri soruları sordu, aldığı cevaplar üzerine insanların da bu mahremleri hakkında zinaya razı olmayacaklarını ifade ettikten sonra elini gencin göğsüne koyup: "Ya Rabbi! Bunun günahını bağışla, kalbini temizle ve namusunu muhafaza et!" diye duada bulundu. Genç tam manasıyla ikna olmuş ve onun duasıyla itmi'nâna kavuşmuş olarak Rasûlüllah'ın huzurundan ayrıldı; bir daha kesinlikle herhangi bir kötülüğe meyletmedi.[19]

Hz. Peygamber'in irşadî olarak bu genç için uyguladığı metot çok önemlidir. Çünkü o gencin en yakın akrabalarından örnekler sunmak suretiyle aklına hitap etmiş ve yapmak istediği işin ne kadar çirkin olduğunu kendisinin bulmasını istemiştir. Aksi takdirde İslamî hassasiyeti tam olgunlaşmamış birisine doğrudan zina haramdır denmiş olsaydı ikna olmayabilirdi. Dolayısıyla emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker görevi yapanların bu yöntemi göz önünde bulundurmaları olumlu neticeler için önem arz etmektedir.[20] Nitekim bu başlık altında verdiğimiz üç örnekte de Hz. Peygamber'in irşâd yönteminin hem iyiyi emretmede hem de kötüden alıkoymada muhatapların psikolojileri üzerindeki muhtemel etkisini ve bunun neticesinde onların bazılarının davranışlarındaki anlık değişimi görmek ve/veya tahmin etmek mümkündür.

2. Ta'lîm

Sözlükte ilm maddesinin tef'il kalıbına aktarılmasıyla, birisine bilgi öğretmek anlamına gelen ta'lîm, özü itibarıyla İslam'ın ilk emri olan "oku-öğren" ile doğrudan bağlantılı bir kelimedir. Dolayısıyla diğer Peygamberler gibi gönderilen son peygamberin vazifelerinden biri de ümmetine dînî emir ve yasakları okuyarak ve uygulayarak öğretmektir. Bu nedenle O'nun (a.s.) risâlet hayatı boyunca yer, zaman ve kişi ayrımı yapmadan bulduğu her fırsatta devamlı suretle eğitim ve öğretim faaliyetinde bulunduğu görülür. Ayrıca Medineli Müslümanlar, İslamı öğrenmek için bir muallim istediklerinde Hz. Peygamber'in Mus'ab b. Umeyr'i (r.a.) göndermesi bu faaliyete gösterdiği önemin tezahürüdür. Mescid-i Nebevî'nin bir bölümünün (suffe) bu amaçla ilk eğitim mekânı olarak kullanılması da zikre değerdir. Öte yandan Hz. Peygamber "Sizin en hayırlınız Kur'ân'ı öğrenen ve öğreteninizdir"[21] diyerek bu konuda birçok hadis irat etmiştir. Hatta Bedir savaşında ele geçirilen esirlerin okuryazar olanlarının, Ensar'ın çocuklarından okuma yazma bilmeyenlere öğretmelerine karşılık 4000 dirhemlik fidyeden muaf tutularak serbest bırakılmaları da,[22] İslam dininin ilim öğrenmeye ve öğretmeye verdiği değerin bir göstergesidir. Buradan hareketle nebevî eğitimin kişilerin davranışlarında ve ruh halinde meydana getirdiği ya da getireceği etkilerin örneklerini zikretmek istiyoruz.

Ebû Mahzûre (r.a.) anlatıyor: On genç Peygamber (a.s.) ile birlikte Huneyn'e gittik. (O zaman) Rasûlüllah bize insanların en sevimsiziydi. (Namaz vakti gelince) Ezan okumaya başladılar. Biz

[19] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/545 (No. 22211); Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1424), 7/295 (No. 5032).

[20] Arslan, İhsan, "*Sahâbenin Davranışları Karşısında Hz. Peygamber'in Tavrı*". (Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 12 / 1 (Şubat 2012): 119-149. S. 122.

[21] Buhârî, "*Fedâilü'l-Kur'ân*", 66. (No. 5027).

[22] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/92. (No. 2216).

de onlarla alay ederek ezan okumaya başladık. Peygamber (a.s.): "O gençleri bana getirin" dedi ve hepsine ezan okuttu. Ben en sonuncuydum. Bana dedi ki: "Bu duyduğum en güzel ses, git ve Mekkelilere ezanı sen oku ve (o zamanın Mekke valisi olan) Attâb b. Esîd'e, Rasûlüllah, Mekkelilere ezan okumamı emretti diye söyle" dedi. Sonra başımı okşadı ve bana ezan ve kameti öğretti.[23] Bazı rivayetlerde "Ezanı bitirdiğim zaman bana bir miktar para verdi. Daha sonra da alnımdan öpüp sırtımı sıvazladı. Bunun üzerine ben de: "Ey Allah'ın elçisi, Mekke'de ezan okumama izin verir misin?" dedim. O da izin verdiğini söyledi. İşte o anda bende Rasûlüllah'a karşı duyduğum hoşnutsuzluktan eser kalmadı, gönlüm ona karşı sevgi ile doldu. Mekke'ye geldim ve onun emriyle müezzinlik yapmaya başladım[24] şeklindedir.

Mekke'nin fethinden sonra istemeyerek de olsa İslam'ı kabul edenler vardı. Örnekteki olayın vukuu sırasında Ebû Mahzûre'nin de henüz İslam'ı gönül rahatlığıyla kabul etmediği biliniyor. Hatta onun Huneyn'den sonra Müslüman olduğu zikredilir.[25] Nitekim Ebû Mahzûre yukarıdaki hadiste bizzat anlattığı gibi Huneyn'e giderken yolda namaz için okunan ezanın duyulmasına engel olmak suretiyle İslam'a karşı tepki vermeye çalışmıştı. Bu davranışı da onun henüz Müslüman olmadığı ya da tam manasıyla İslam'ı benimseyememiş olduğunu göstermektedir. Ancak görüldüğü gibi onun bu yanlış hareketi nebevî talimle ortadan kalkmıştı. Zira Rasûlüllah'a ve aslında dine düşman olan genç, Huneyn'den dönerken Ci'râne'de önce ezanı öğrenmiş[26] sonra Hz. Peygamber'in emriyle Harem-i Şerif'in müezzini vazifesiyle daha önce tam benimseyemediği dinin temeli olan şahadetleri insanlara haykırmaya başlamıştı. Rasûlüllah'ın talimi ve gösterdiği şefkat hatta ona verdiği bir miktar gümüş para sebebiyle ona olan kin ve nefreti yerini öyle bir sevgiye bırakmıştı ki, O, (a.s) ezanı öğrettiği esnada başını okşadı diye alnına düşen saçlarını hiç kestirmemiştir.[27] Bu nebevî metodun etkisiyle Hz. Peygamber'in müezzinlerinden Bilal Habeşî ve İbn Ümmü Mektûm Medine'de, kendisi ise Mekke'de bu görevi ifa etmiştir.[28] Bu örnekte görüldüğü gibi muhatabın verdiği tepkilerden anlaşıldığı kadarıyla, Hz. Peygamber'in irşadı, onun hem davranışlarında hem de içsel dünyasında belirgin bir etki bırakmıştır.

Bu başlık altında şu örneği de verebiliriz. Hz. Peygamber'den deve alacağı olan bir adam geldi ve devesini istedi. Peygamber (a.s.) (yanında bulunanlara) "verin ona" dedi. Adamın devesinin yaşında bir deve aradılar fakat bulamadılar. Daha büyüğü olduğunu söylediklerinde, Peygamber (a.s.): O halde "onu verin" buyurdu. Adam dedi ki: "Bana hakkımı tam olarak verdin Allah da sana tam versin". Nebi (a.s.) de: "Sizin en hayırlınız borcunu en güzel şekilde ödeyendir" buyurdular.[29] Bazı yerde hadisin baş kısmı şu şekilde geçmektedir. "Bir adam geldi ve Peygamber'den (a.s.) kaba bir şekilde alacağını istedi. Sahabe, adama (tavrından dolayı) eza

[23] Abdurrazzâk es-San'ânî, *Musannef*, (Beyrut: Dârü'l-Te'sîl, 1434), 1/457. (No. 1779).

[24] Ahmed b. Hanbel, 24/91 (No. 15376); İbn Mâce, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavut, Adil Mürşid, Muhammed Kamil Karabelli, Abdullatif Hırzullah. (Dârü'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 1430), "*Ezân*", 2 (No. 708); Sehârenpûrî, *Bezlü'l-Mechud*, 3/254.

[25] Ziriklî, Hayreddin b. Mahmud, *el-A'lâm*, (Beyrut: Daru'l-İlm, 2002), 2/31.

[26] İbn Hacer, Ahmed b. Ali Şehabüddin İbn Hacer el-Askalani, *el-İsabe fi Temyizi Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1. Baskı, 1415). 7/302-303.

[27] Abdurrezzâk, *Musannef*, 1/457 (No. 1779); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24/92 (No. 10376); Ebû Dâvud, "*Salât*", 2 (No. 501).

[28] Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-Mühezzeb fi İhtisarı's-Süneni'l-Kebir*, (Riyad: Daru'l-Vatan, 1422), 1/423.

[29] Buhârî, "*Vekâlet*", 40. (No. 2305).

vermek üzere yöneldiler. Fakat Allah Rasûlü bırakın onu, çünkü hak sahibinin söz söylemeye hakkı vardır dedi. Sonra onun devesiyle aynı yaşta bir deve verin dedi...[30]

Bu hadiste Hz. Peygamber'in fiil ve sözleriyle başta muhataba ve yanında bulunan ashabına öğrettiği ve onların kayıtsız kalamayıp etkilerinin anında davranışa dönüştüğü birkaç husus bulunmaktadır. Öncelikle ilk dikkat çeken husus, kul hakkı olan borcu en güzel şekilde zamanında ödemenin en hayırlı kişilerden olmaya sebep olduğudur. Çünkü rahmet Peygamberi, ümmetine aşırı derecede şefkatli ve düşkündü ki, onlardan hiçbirinin borçlu olarak Allah'ın huzuruna çıkmasını istemezdi. Bu nedenle, vefat eden birinden dolayı geriye borç bıraktı mı? Ya da borcu karşılayacak mal bıraktı mı? diye bu hususun önemine işaret ederdi.[31] Ayrıca bu hadisle Peygamber (a.s.) borçta vekâletinin cevâzı, hayvanın ödünç verilmesi, güç ve kudret sahibi olmakla beraber kendisine cefa veren kişiye sabredip güzel ahlaktan ödün vermemek gibi hasletleri de öğretmiştir. Hz. Peygamber'in tavrı karşısında muhatap ise: "Bana hakkımı tam olarak verdin Allah da sana eksiksiz versin" diyerek dua etmekten başka bir yol bulamamıştır. Sahabe ise o kişinin kaba tavrından dolayı, aynı üslupla tepki vermek yerine, karşıdaki kişiyi anlayıp, onun bir alacaklı olarak ruh halini iyi analiz edebilen ve onun derdine deva olan üstün bir ahlak örneğiyle karşı karşıya kalmışlardır. Dolayısıyla aynı olaya işaret eden bu iki hadis özelinde dua etmekten başka çare bulamayan alacaklı adamın, güzel ve yüce örneklik karşısında psikolojik olarak etkilenmiş olduğunu söylememiz mümkündür. Zira Peygamber (a.s.) her seferinde ve her halükârda kendisine hayran bırakan metotlarla onları eğitiyordu.

3. Teşvik

İnsanoğlu her zaman bir şeyin yapılmasını ya da yapılmamasını öğütlemek anlamına gelen tavsiyeye muhtaçtır. Bu nedenle "(Alanlar için) öğüt vermeye devam et, zira öğüt inananlara fayda verir"[32] ayetinden yola çıkarak Hz. Peygamber'in teşvik, öğüt ve tavsiyelerine kayıtsız kalmak mümkün değildir. Gönülden çıkan söz gönüllere girer ve kişinin hem söz hem de davranışlarında olumlu etkiler bırakır. Buradan hareketle bu başlıkta zikrettiğimiz ve bir kimseyi herhangi bir işi yapmaya isteklendirip özendirmek anlamına gelen "teşvik" kelimesi rağbet kökünden türeyen "tergîb" kelimesiyle eş anlamlıdır. Hadisler içerisinde Hz. Peygamber'in ümmetini doğruya, iyiye, güzele, hayır ve faziletli amellere yönlendirmek için kullandığı "Allah sever,[33] cennet vacip olur,[34] cennetliktir, cennette benimle beraberdir[35] vb." kalıp ifadeler içeren hadisleri teşvik kapsamındadır. Gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse hadislerde kullanılan teşvikler tek başlarına değil zıttı olan ve dinin yanlış, çirkin ve kötü olarak nitelediği duygu ve davranışlardan sakındırma anlamına gelen "terhîb"le beraber kullanılmıştır. Dolayısıyla bu kullanım İslam dininin hem tebliğinde hem de uygulanmasında insanların korku ile ümit arasında bir yaşam sürmelerine verdiği değeri göstermesi açısından önemlidir. Öte yandan teşvik edilen iş kadar işe teşvik için kullanılan metot ve ifadeler de önemlidir. Zira iyiye teşvikte

[30] Buhârî, "*Vekâlet*", 40. (No. 2306).

[31] Buhârî, "*Havâlât*", 43 (No. 2168); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/49. (No.12016).

[32] ez-Zâriyât, 51/55.

[33] Tirmizî, "*Sıfatü'l-cennet*", 36. (No. 2567); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/268. (No. 21340)

[34] Müslim, Müslim b. Haccâc, el-*Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1374/1955), "*Tahâret*", 17; "*Cenâiz*", 11; "*İmâre*", 116; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13/386. (No. 8011)

[35] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/225. (No. 882); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/221. (No. 25434)

kullanılan yanlış metot istenilen neticeyi vermeyebilir. Bu manada Hz. Peygamber'in eşsiz metodu sayesinde onun teşviklerinin muhataplarını; onların davranış ve psikolojilerini ne denli tesir altında bıraktığı aşikârdır. Bununla alakalı birkaç örnek zikretmeye çalışacağız. Temelinde Allah ve Resul'ünün sevgisi olan İslam dini, müntesiplerinin de birbirlerini sevmelerini her fırsatta onlara öğütlemiştir. Hatta sevmeye sebep olacak yolları da onlara bildirmiştir.

Örneğin, Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe gerçek manada iman etmiş olamazsınız, dikkat edin! Yaptığınız takdirde birbirinizi seveceğiniz bir şeyi size haber vereyim mi? Aranızda selamı yayın!"[36] Aslında bu hadisle Peygamber (a.s.) ümmetini, selam ile başlayıp sevgiyle devam eden ve iman ile kemal bulup cennete uzanan bir yolculuğa teşvik ediyordu. Onların dikkatlerini daha fazla celp etmesi için ise hem cümleyi kuvvetlendirerek sözlerine başlıyor hem de dikkat edin manasında harf-i tenbih'e başvuruyordu. Bu çağrıdan etkilenen ve buna kayıtsız kalamayan Müslümanlar ise, kimin önce selam vereceğinden tutun da nasıl vereceğine kadar, selamın hükmünden şekline, selam vermek ve almakla alakalı birçok hususu araştırma ihtiyacı hissetmişler ve kitaplarında bunları ayrı bir başlık altında incelemişlerdir. Bütün bunlar nebevî teşvikin muhatapların davranışlarında bıraktığı olumlu etkilerin birer yansımasıdır. Dolayısıyla kişileri yönlendirmede en etkili ve sıkça başvurulan metotların başında teşviki zikredebiliriz. Zira kişi teşvik edildiği şeyi düşünecek, arzu edecek ve neticede ona ulaşmak için gayretle onu yapmaya çalışacaktır. Böylece kendi istek ve iradesiyle hiç zorlamaya ihtiyaç kalmadan iyi ve güzele yönelmiş olacaktır. Zaten İslam'ın amacı da herkesin kendi hür iradesiyle onun şartlarını kabullenmesi ve ona göre zorlamadan uygulaması değil midir? İşte belki de bu yüzden Hz. Peygamber'in tebliğ vazifesini yaparken hayatında en fazla başvurduğu metot teşvik metodudur.

Bu konuda şu örneği de vermek istiyoruz. Abdullah İbn Ömer'den (r.a.) rivayet edildiğine göre o şöyle buyurmuştur: "Nebî (a.s.) ne kötü söz söyleyen ne de kötülüğü alışkanlık hâline getiren biriydi. (Yani ne cibillî ne de kesbî olarak hiçbir suretle haddi aşmadı[37]).O (s.a.v.) şöyle buyururdu: 'Sizin en hayırlınız, ahlâkı en güzel olanınızdır.'"[38] Bu hadisin son kısmında güzel ahlaklı olmaya teşvik vardır. Yine aynı konuda Tirmizî, "Bana en sevimli ve kıyamet gününde meclis olarak en yakın olanınız, ahlakı en güzel olanınızdır"[39] hadisini rivayet eder. Dolayısıyla bu hadislerle, güzel ahlak sahibine çirkin söz söylemenin yakışmadığı ifade edilip bu konuda ikaz edilirken aynı zamanda hayırlı kişilerden olup kıyamet gününde Hz. Peygamber'e yakın olabilmek için de güzel ahlaklı olmaya teşvik vardır. Bu fırsatı değerlendirmek isteyen kişinin hal ve hareketlerine, söz ve ahlakına dikkat etmesi, psikolojik olarak kendisini iyi hissettirecek amel ve düşünceye sahip olması gerekecektir.

Burada verilen örneklerin yanı sıra, Hz. Peygamber'in hakka ve hakikate, iyiliğe ve güzelliğe, hayra ve faziletli amellere yönlendirme amacıyla kullandığı "Allah sever", "Cennet vacip olur",

[36] Müslim, "*İmân*", 93.

[37] Aynî, Ebû Muhammed b. Mahmud b. Ahmed Bedreddin, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. 1431), 16/112.

[38] Buhârî, "*Menâkıb*", 61 (No. 3559).

[39] Tirmizî, "*Birr*", 25 (No. 2018).

"Cennette benimle beraberdir", "En hayırlınız...", "En faziletli olan...", "Müjdeler olsun..."[40] gibi kalıplarla başlayan hadisleri de teşvik edici içerikler kapsamında bu başlık altında değerlendirmek mümkündür. Nitekim Allah'ın sevgisine nail olma ya da cennette Hz. Peygamber ile birlikte olma arzusuyla bu teşviklere icabet eden kimselerde hem davranışsal değişimlerin hem de ruh hâllerindeki olumlu gelişmelerin gözlemlenmesi, bu sözlerin yalnızca amelî değil, aynı zamanda psikolojik yönden de etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

4. Tahzîr

Yasaklamak, men edip sakındırmak, uyarmak anlamına gelen "tahzîr" bir kimseyi korkutmak ve bir işi yapmaktan sakındırmak anlamına gelen "terhîb"le eş anlamlıdır. Genel manada İslam dini ya bir şeyi teşvikle özendirip emreder ya da çirkin göstererek sakındırıp nehyeder. Bu ikisinin dışında bir kısım fiilleri ise kesin olarak yasaklamayıp ibâha kapsamında değerlendirir. İslâmî literatürde iyiliği emredip kötülükten men etmek anlamına gelen "emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker" görevi başta Peygamberler olmak üzere bütün Müslümanların görevidir. Bu görev icabı Hz. Peygamber'in özellikle "bizden değildir, şirktir, Allah buğzeder, kâmil manada iman etmiş olamaz, yazıklar olsun"[41] vb. kalıp ifadelerle ümmetini bazı fiilleri işlemekten men edip sakındırmasını tahzîr kapsamında değerlendirebiliriz. Öncelikle Hz. Peygamber'in, bilinçsiz bir şekilde hata yapanlara karşı tavrı oldukça net ve eğitici nitelikteydi. Yani o hiçbir zaman gördüğü yanlışa kayıtsız kalmamıştır. Ya yanlışı bildirerek ashabının ondan uzak durmasını istemiş ya da onun yerine daha güzelini ikame ederek ona yönlendirmiş yahut yanlışı düzeltmiştir.

Burada öncelikle şu örneği zikredebiliriz. Peygamber (a.s.) (İhtiyaçlarını temin için Medine'de pazarda dolaşırken) bir buğday yığınının yanına geldi ve buğday yığınına elini daldırdı. (Buğdayın altı göründüğü gibi çıkmamış), Hz. Peygamber'in parmakları ıslanmıştı. Satıcıya ıslaklığın sebebini sorduğunda, yağmurdan kaynaklandığı cevabını aldı. Bunun üzerine Resûlullah, "Öyleyse insanların görmeleri için ıslak olan kısmı üste koyman gerekmez miydi? Aldatan benden değildir"[42] diyerek satıcıyı ikaz etmişti. Bununla Peygamber (a.s.), müminlere, güven gibi müstesna bir özelliğini zedeleyen ve aldatma gibi kötü ahlakî bir tutumu yansıtan söz ve davranışlardan uzak durmalarını öğütlemiştir. Bunu yaparken de söz konusu rivayette herkesi kapsayacak şekilde "aldatan bizden değildir" diyerek, Müslüman'ın hiç kimseyi aldatmaması gerektiğini ifade etmiştir. Bu uyarı, satıcının hatasının farkına varmasını sağlar ve içsel bir yüzleşmeye yol açar. Hatalı davranışın farkına varılması, kişide hem utanma hem de dinî aidiyetini sorgulama duygularını tetikler. Bu ifade, inanç ile eylem arasında bir bütünlük kurma zorunluluğunu hatırlatırken, "Islak kısmı üste koysaydın ya" sözüyle de empati temelli bir ahlak anlayışı öğretilir. Öte yandan bu ikaz yalnızca bireysel değil, toplumsal düzeyde de etkili olur. Satıcı ve çevresindekiler daha şeffaf ve dikkatli davranmaya yönelir. Ticarette dürüstlük ön

[40] Buhârî, "*Vekâlet*", 40 (No. 2305); "*Hibe*", 51 (No. 2609); *"Fedâilü'l-Kur'ân*", 66 (No. 5027); İbn Mâce, *"Ebvâbü's-Sünne"*, 16 (No. 211-212).

[41] Buhârî, "*Cenâiz*", 23; "*Tevhîd*", 97; *Savm*, 30; "*Mezalim*", 46; "*İsti'zân*", 79; "*Nikâh*", 67; "*Edeb*" 78; "*Ferâiz*", 85; Müslim, "*Siyam*", 58; "*Libâs*", 114; "*Selam*", 3; "*Birr*", 28; "*Selâm*", 20; "*Müsâkât*", 132.

[42] Müslim, "*Îmân*", 164; Ebû Dâvûd, "*Büyû'*", 52 (No. 3452).

plana çıkar, benzer hataların tekrar edilmemesi için hassasiyet gelişir. Böylece Nebevî hitap, sadece bir davranışı düzeltmekle kalmaz; kalıcı bir ahlak ve sorumluluk bilinci de oluşturur.

Diğer bir örnekte ise, Peygamber (a.s.): "Sakın yollarda oturmayın!" buyurarak ümmetini ikaz eder. Onların "ey Allah'ın Rasûlü biz yollarda oturmadan edemeyiz, oralarda (oturup) konuşuyoruz" demeleri üzerine, Peygamber (a.s.): "Oturmadan edemiyorsanız o zaman yolun hakkını verin" der. "Onun hakkı nedir ey Allah'ın Rasûlü" diye sorarlar. Peygamber (a.s.) şöyle buyurur: "Gözleri kısmak (harama bakmamak), (gelip geçeni) rahatsız etmemek, selamı almak, iyiliği emredip kötülükten alıkoymaktır."[43] Peygamber (a.s.) ashabını yollarda oturmaktan sakındırırken hadisin devamından da anlaşılacağı üzerine aslında onları yolların hakkına riayet etmemekten sakındırmaktaydı. O haklar ki, müminin ne bakışları ne de sözü ve davranışlarıyla asla başkasını rahatsız etmemesidir. Hatta sadece rahatsız etmemek yetmez, Müslüman'ın verdiği selamını alıp onu bir taraftan iyi ve güzele sevk ederken diğer yandan da kötülük yapmasına engel olmaktır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in buradaki yasaklaması mutlak manada olmayıp yolun hakkının verilmediği zamanlardadır.

Sahâbîler, toplumsal hayatta yerleşik bir alışkanlık olarak gördükleri bu fiilin yasaklandığını ilk duyduklarında, "Biz bunu yapmadan duramayız" diyerek bir tür psikolojik direnç göstermişlerdir. Hz. Peygamber ise onların bu tereddütlerini ve kaygılarını fark etmiş; "Yolun hakkını yerine getirirseniz bunda bir sakınca yoktur" buyurarak, meseleye hem öğretici hem de rahatlatıcı bir çözüm getirmiştir. Böylece sorun çözümünde ve alternatif sunmada eşsiz nebevî yöntemini bir kez daha ortaya koymuş; sahâbîlerin ilk anda itiraz gibi görünen olumsuz tavırlarına, tahzirden (uyarıdan) talime (eğitime) yönelen zarif bir üslupla karşılık vermiştir. Bu örnek, Peygamber'in (a.s.) uyarı ve yönlendirmelerinin, muhataplarında yalnızca dış davranışları değil, içsel dünyalarını da etkilediğini göstermektedir. Zira onun bu tutumunun, sahâbîlerde hem davranışsal bir dönüşüm meydana getirdiğini hem de psikolojik bir rahatlama sağlamış olduğunu söyleyebiliriz.

Bu konuda bir başka hadis ise şöyledir. Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivayet edilir ki, Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuştur: "Zandan sakının. Çünkü zan (yersiz ve delilsiz itham), sözlerin en yalanıdır. Gizlice başkalarının konuştuklarını dinlemeyin, ayıplarını araştırmayın, birbirinize haset etmeyin, birbirinizden yüz çevirmeyin, kin tutmayın. Ey Allah'ın kulları! Kardeş olun."[44] Bu hadiste Peygamber (a.s.), insanların çoğu kez yaptığı fakat İslam ahlakı açısından sakıncalı ve birçok ayette de yasaklanmış[45] hasletleri sıralayarak tekrar hatırlatmış ve ashabını onlardan sakındırmıştır. Bu ikaz anında sahabenin o anki ruh halini bilemiyoruz, fakat psikolojik açıdan bakıldığında bu tür uyarılar, bireyde mahcubiyet veya pişmanlık duygularını tetikleyebilir. Bu duygular ise, kişinin kendini gözden geçirmesine ve içsel bir dönüşüm yaşamasına zemin hazırlar. Sahabenin bu uyarıları içtenlikle dinlediği ve kendi nefislerinde tefekküre yöneldiği düşünülebilir. Nitekim bugün bizler de aynı uyarıları duyduğumuzda, benzer duygusal tepkilerle yüzleşiyor; eksikliklerimizi fark edip düzeltme yolları arıyoruz. Bu da hadisin bireyde oluşturduğu psikolojik etkinin güçlü ve dönüştürücü olduğunu gösterir. Tam da bu sırada, nasıl

[43] Buhârî, "*Mezâlim*", 23 (No. 5875); Ebû Dâvud, "*Edeb*", 13 (No. 4815).

[44] Buhârî, "*Edeb*", 57 (No. 5717); Müslim, "*Birr*", 28.

[45] Hucurât, 12; el-Ahzâb, 58; en-Nisa, 54.

olur da bu çirkin ahlak göstergelerini terk etmeyi başarabiliriz diye düşünürken, hadisin son kısmında "ey Allah'ın kulları kardeş olun" nidasıyla anlıyoruz ki, bunun çaresi kardeş olmaktır. Zira kişi kardeşine, sözlerin en yalanı olan yersiz ithamda bulunmaz, onların gizli ve ayıp hallerini araştırmaz, onlara karşı böbürlenmediği gibi haset de etmez, kin tutup yüz çevirmek ise aklından dahi geçmez. Çünkü kardeşlik bunu gerektirir. Nasıl ki hoşlanmadığı bir şeyin kendisine yapılmasını istemiyorsa, kendisi de başkasına o fiili reva görmez. Nitekim Peygamber (a.s.): "Sizden biri kendisi için isteyip arzu ettiği şeyi kardeşi için de istemediği müddetçe hakiki manada iman etmiş sayılmaz"[46] buyurarak imanın kemalini kardeşliğin gerektirdiklerini yerine getirmeye bağlamıştır. Sonuç olarak bu hadis, bireysel düzeyde nefis muhasebesini tetiklerken; psikolojik olarak mahcubiyet ve pişmanlık duygularını uyandırır, bireyin içsel dönüşümüne zemin hazırlar. Davranışsal açıdan ise toplumsal düzeyde birlik, empati ve güven esasına dayalı ilişkilerin tesisine katkı sağlar. Hz. Peygamber'in bu nebevî uyarıları, sadece dışsal davranışları değil, aynı zamanda kalpleri ve ilişkileri inşa eden çok boyutlu ve dönüştürücü bir etki ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber'in ikaz ve ta'limine bir başka örnek olarak ise şunu verebiliriz. Ömer b. Ebî Seleme, hicretin ikinci yılında doğmuş ve Ümmü Seleme'nin (r.anhâ) Hz. Peygamber'le evlenmesiyle Hane-i Saadet'e katılmıştır. Peygamber Efendimiz'in (a.s.) himayesinde büyüyerek, onun doğrudan terbiye ve rehberliği altında yetişme imkânı bulmuştur. Ömer b. Ebî Seleme (r.a.) anlatıyor: "Resûlullah'ın himayesinde yetişen bir çocuktum. Yemek yerken elim tabağın her yanına giderdi. Bunun üzerine Efendimiz bana şöyle buyurdu: "Yavrum, besmele çek, sağ elinle ve hep önünden ye!"[47] Bu veciz ifadeyle ona yemek adabını öğreten Resûlüllah'ın bu ikazı ömür boyu onun ve bu hadisten haberdar olan herkesin yemek yeme tarzını şekillendirmiştir. Nitekim hadisin sonunda geçen "Bundan sonra hep o şekilde yemeye devam ettim" ifadesinden de anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber'in sözü, muhatabı üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır. Aynı zamanda bu uyarı, bir Müslüman'ın yemekte uygulaması gereken, besmele, sağ el ile ve önünde yemek gibi üç sünneti de belirtmiştir.

Burada aktardığımız dört örnekte ve daha nicelerinde Hz. Peygamber'in sebepsiz hiçbir yasaklaması ve ikazı olmadığı gibi, sahabenin yasaklanan fiilleri terkinden sonraki halleri ile önceki halleri de aynı olmamıştır. Çünkü nebevî ikaz ve irşâd, iradesini kullanan kişilerin hal, tavır açısından ve ruhî yönden değişerek kâmil manada iman sahibi olmalarına sebep olur. Hal böyle olunca, Hz. Peygamber'in, hoş olmayan söz ve davranışlardan sakındırıcı uyarıları karşısında muhtemeldir ki, muhataplar, "hatalarının farkına varmış ve aynı hatayı bir daha yapmamak konusunda gayret göstermişlerdir." Bu ise onların hem davranışsal hem de psikolojik anlamda bir değişim geçirdiklerine dair makul bir tahmin olarak değerlendirilebilir.

5. Taltif ve Takdir

Hoş ve yumuşak davranıp güzel söz söyleyerek sevindirmek, gönül almak, gönül okşamak anlamlarında kullanılan taltif, muaşeret adabı içerisinde önemli bir konuma sahiptir. Özellikle tebliğ metodu açısından vazgeçilmez bir yöntemdir. Zira "Sen onlara sırf Allah'ın lütfettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından

[46] Buhârî, "*İman*", 6 (No. 13); Müslim, "*İman*", 71.

[47] Buhârî, "*Et'ime*", 1, 2 (No. 5061); Müslim, "*Eşribe*", 108.

dağılır giderlerdi..."[48] ayetinde muhataplara yumuşak davranılması gerektiği, bunun ise Allah'ın lütfu sayesinde olduğu bildirilmektedir. Bu nedenle taltif, âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber'in İslam dinini tebliğde sıklıkla kullandığı bir yöntemdir. Atasözü olarak kullandığımız "Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır" ifadesini, gönül okşayıcı ve gönle dokunan konuşmaların düşmanlar üzerinde bile etki bıraktığı şeklinde anlayabiliriz. Nitekim Rabbimiz, Hz. Mûsâ ve Harun'u en azılı düşman olan Firavun'a gönderirken bile: "Yine de ona söyleyeceklerinizi yumuşak bir üslûpla söyleyin, ola ki aklını başına toplar veya içine bir korku düşer"[49] diyerek yumuşaklık üslûbundan ödün vermemeyi emretmiştir.

Ayrıca bu başlık altında zikredeceğimiz, taltifle bağlantılı olan ve karşıdakinin davranış ya da sözlerini beğendiğini açıkça belli etmek anlamına gelen takdir de yerinde ve zamanında yapıldığında kişiyi hayra teşvik anlamına gelir. Taltif gibi takdir de insanın yaptığı her iş karşısında beklediği bir şey değildir. Ancak ona değerli olduğunu, iş ve sözlerindeki başarısını hatırlatmanın motive edici olduğu aşikârdır. Zira hem Rabbimiz, iman edip salih amel işleyenleri, hem de Peygamber (a.s.) bazı durumlarda muhatabının güzel söz ve davranışlarını övmüş, müjdelemiş, taltif ve takdir etmiştir.

Resûlullah'ın (a.s.) taltif ve takdir içeren ifadeleriyle muhataplarına yönelmesi, onların davranışlarında gözlemlenen ya da muhtemel psikolojik değişimlere yol açmıştır. Bu bağlamda aşağıdaki örnekler dikkat çekicidir: Uhud ve Hendek savaşlarına katılan Ebû Katâde, Hicret'in 6. yılında vuku bulan Gâbe Gazvesinde (Zûkared)[50] müşriklerin önde gelenlerinden Mes'ade'yi öldürmek suretiyle[51] çok büyük kahramanlıklar göstererek Hz. Peygamber'in dua ve övgüsüne mazhar olmuştu. Nitekim Ebû Katâde bu gazadan dönerken Peygamber (a.s.) Zûkared mevkiinde onlara ulaştı. Ebû Katâde'yi görünce: "Allah'ım onun saçına, derisine bereket ver. Onu zinde yaşat!" diye dua etti. Ona: "Mes'ade'yi sen mi öldürdün?" diye sorduğunda "Evet!" cevabını aldı. Peygamber (a.s.): "Yüzüne ne oldu?" diye sordu. O da: "Bir ok isabet etti Ya Resûlallah!" dedi. Peygamber (a.s.): "Yaklaş" buyurdu ve Ebû Katâde'nin yarasına doğru üfleyip tükürdü. Hiçbir ağrısı sızısı kalmadı.[52] İşte bu savaşta Peygamber (a.s.) Ebû Katâde ve Seleme b. Ekvâ'yı şöyle takdir ve taltif ettiler: "Bugün süvarilerin en hayırlısı Ebû Katâde, piyadelerin en hayırlısı da Seleme idi".[53]

[48] Âl-i İmrân, 3/159.

[49] Tâhâ, 44.

[50] Gâbe Gazvesi: Hz. Peygamber'in sağmal develeri Gâbe mevkiinde otlatılırken Gatafân kabilesinden Uyeyne b. Hısn'ın düzenlediği baskında Ebû Zer'in oğlu Zerr şehid edildi, eşi Leylâ ve develer kaçırıldı. Olay Seleme b. Ekva' tarafından haber verildi. Seleme, düşmanı yaya olarak takip etti ve bazılarını öldürdü. Hz. Peygamber, Sa'd b. Zeyd komutasında bir öncü birlik, ardından da 400-700 kişilik bir ordu gönderdi. Müşrikler Zûkared'e kadar takip edildi, ganimet elde edildi, develerin bir kısmı geri alındı. Sefer sırasında "korku namazı" kılındı. Leylâ bir fırsatını bulup esaretten kurtuldu. Takip sırasında gösterdikleri cesaret sebebiyle Hz. Peygamber, "En iyi süvarimiz Ebû Katâde, en iyi piyademiz Seleme b. Ekva'dır" diyerek onları takdir etti. Gazve, 6. veya 7. hicrî yıl civarında gerçekleşmiş, İslâm ordusunun Zûkared'de karargâh kurması sebebiyle bu isimle de anılmıştır. Bkz: Algül, Hüseyin. "Gâbe Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: *1996*), 13/267-268.

[51] İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kebir*, (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001), 2/77, 4/378.

[52] İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemerî, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1992), 4/1731-1732.

[53] Müslim, "*Cihad*", 132.

Marifet iltifata tabidir kaidesince, bu taltifle Ebû Katâde, Gatafanlılarla yapılan savaşa, ara ara çıkan eşkıyalarla mücadeleye, Mekke'nin fethi, Huneyn seferi ve Tebük gazvesi gibi birçok gazve ve seriyyelere katılmış, zafer ve ganimetlerle dönmüştür.[54] Muhtemeldir ki, gösterdiği bu kahramanlıklarda Hz. Peygamber'in takdir ve teşviki önemli bir motivasyon kaynağı olmuştur. Peygamber (a.s.)'in bir kişiyi "en hayırlı" olarak nitelemesi, o kişinin sevinç, moral ve İslam'ın emirlerini yerine getirme konusundaki istek ve heyecanını zirveye taşır. İşte bu durum, nebevî takdir ve taltiften kaynaklanan etkilerin en güzel örneklerinden biridir.

Yine başka bir örnek ise şöyledir. Ebû Cehil'in oğlu İkrime, Mekke'nin fethi sırasında Yemen'e kaçmıştı. Bu arada Müslüman olan hanımı, kocası için Hz. Peygamber'den izin istedi ve onu Yemen'den alıp Peygamber'in (a.s.) huzuruna getirdi. Peygamber (a.s.) İkrime'yi görünce ayağa kalktı, ona sarıldı ve: "Hoş geldin süvari yolcu!" diyerek onu takdir ve taltif etti.[55] Ayrıca çevresindeki arkadaşlarına şöyle buyurmuştu: "İkrime aranıza katılıyor, onu gördüğünüzde babası Ebû Cehil'e sövüp hakaret etmeyin, çünkü ölüye yapılan hakaret, hayatta olanı incitir."[56] Bu hadis, Resûlullah'ın muhatabının psikolojisini dikkate aldığı ve onun duygularını önemseyerek İslâm'ı kabulünü kolaylaştırdığını göstermektedir.

İslam'a en büyük düşmanlığı yapan müşriklerin lideri Ebû Cehil'in oğlunun, Hz. Peygamber'in huzuruna gelirken içinde bulunduğu ruh hali ve psikolojik durumu tahmin etmek zor değildir. Ancak Hz. Peygamber'in eşsiz merhamet ve şefkatiyle karşılaşınca bütün korku ve endişelerinin gittiğini söylemek mümkündür. Üstelik babasının kâfir olarak ölmesine rağmen ona hakaret edilmesinin İkrime'yi inciteceğini düşünerek, ona ve ölülere kötü söz söylemeyi yasaklaması, nebevî şefkatin ve insanî değerlere verdiği önemin en güzel örneklerindendir. Böylece geçmişin olumsuzluklarına takılmadan, Müslüman olanları takdir ederken; kâfir de olsa ölülerine hakaret etmeyi yasaklayarak hem bireylerin hem de toplumun psikolojik iyileşmesine ve barışına katkı sağlamıştır.

Hz. Peygamber'in insanlara hediye vererek onları taltif etmesi ve onlardan hediye alarak değer verdiğini göstermesi gibi durumlar da bu başlık altında zikredilebilir. Zira hediye karşılıklı sevgiyi artırma, gönül kazanma ve başarıyı ödüllendirme gibi güzelliklere vesile olacağı bilinciyle verildiğinde muhatabın etkilenmemesi ve kayıtsız kalması neredeyse imkânsızdır. Bu konuda Hz. Aişe'den (r.anh.) rivayetle Peygamber (a.s.): "Hediyeleşin, çünkü hediye aradaki muhabbeti artırır."[57] buyurmuşlardır. Bunu söylemekle kalmamış bizzat uygulayarak da göstermiştir. Nitekim bir defasında genç sahabi Câbir'den (r.a.) devesini satın almış, parasını ödedikten sonra aldığı deveyi ona hediye etmişti.[58] Bu gibi güzelliklerin de kişilerin ve muhatapların psikolojilerinde, saygınlık, güven, sevgi ve özgüven gibi olumlu etkiler bıraktığını söylemek mümkündür.

[54] İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kebir*, 4/378, 380; İbn Abdilberr, *el-İstîâb,* 4/1731.

[55] Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *Mu'cemü'l-Kebir*, tkh. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415). 17/373 (No. 1021).

[56] Kettânî, Muhammed Abdülhay, et-Terâtibü'l-İradiyye, (Beyrut: Darü'l-Erkam, 1431),1/181.

[57] Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târık b. Ivazullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, (Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1415). 7/190 (No. 7240).

[58] Müslim, "*Müsâkât*", 110.

6. Teselli

Acı ve sıkıntılı bir olayı unutturmak, acı çeken birini avutmaya ve rahatlatmaya çalışmak anlamında kullanılan teselli[59] aslında muhataba sabrı tavsiye etmektir. Zaman zaman Allah tarafından teselli edilen Peygamber (a.s.) de, vefat edenin cenazesine katılmayı hem insanî hem de dinî bir görev addederek ashabını bu işe teşvik etmiştir. Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivâyet edilen bir hadiste Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: "Müslüman'ın Müslüman üzerindeki hakkı altıdır". Ashab sordu, "Nedir onlar ya Rasûlallah? O, şöyle buyurdu: "Karşılaştığın zaman ona selâm ver, seni davet ederse icabet et, senden nasihat isterse ona nasihat et, aksırınca Allah'a hamdederse yerhamukellah (Allah, sana rahmet etsin) de, hastalandığında onu ziyaret et ve öldüğü zaman cenazesinin ardından git".[60] Yine İbn Mes'ûd'un (r.a.) rivayet ettiği başka bir hadiste ise Peygamber (a.s.) bu konuda şöyle buyurmuştur: "Bir musibete uğrayan kimseyi tâziye eden kişiye, musibetzedenin elde ettiği sevap kadar sevap verilir."[61] Dolayısıyla bu hadislerle Peygamber (a.s.), yakını vefat eden kişinin cenazesine katılıp hem ona dua ederek hem de cenaze yakınlarına taziyede bulunarak sabrı tavsiye etmek suretiyle acılarını hafifletmeyi amaçlamış ve ayrıca kendisinin de sevap kazanacağını ifade etmiştir. Bu bağlamda, müjde kavramıyla da yakından alakalı olan tesellinin; sabrı ve metaneti telkin edici yönüyle tâziye ile anlam bakımından yakınlık taşıdığını söylemek mümkündür. Peygamber (a.s.) zor ve sıkıntıda olanları bazen sabrı tavsiye ederek teselli ederken bazen de "kendinizden daha aşağıda olanlara bakın..."[62] diyerek psikolojik olarak o durumu daha çabuk atlatmalarına yardımcı olmaya çalışmıştır. Buradan hareketle sabır, taziye, moral, motivasyon ve tebşir gibi kavramlarla yakından alakalı olan tesellinin, muhatapların psikolojileri üzerinde olası etkilerine bakabiliriz.

Hz. Peygamber'in, hasta bir kadına sabrı tavsiye ederek teselli etmesi örnek verilebilir. Abdullah b. Abbâs (r.a.) Atâ b. Ebî Rebâh'a (r.a.): "Sana cennetlik bir kadın göstereyim mi?" der. O da: "Evet göster" deyince İbn Abbas (r.a.): "Şu siyahî kadın bir gün Nebi'ye (a.s.) geldi ve: "Beni sara tutuyor ve üstüm başım açılıyor. Benim için Allaha dua ediniz" dedi. Peygamber (a.s.): "Eğer sabredeyim dersen sana cennet var ama yine de sen istersen, şifa vermesi için Allaha dua ederim" buyurdu. Bunun üzerine kadın: "Ben sabrederim (fakat sara tuttuğunda) üstüm açılıyor, üstümün açılmaması için dua ediniz" dedi. Hz. Peygamber onun için Allah'a dua etti.[63] Bu örnekte Peygamber (a.s.), imtihan vesilesi olan hastalık ve benzeri musibetlere sabretmenin mükâfatının cennet olduğunu bildirerek bu kadını sabrettiği takdirde cennetle müjdelemiştir. Müjdelendiği cennetle sağlığı arasında tercih yapma imkânı bulan kadın ise sabrı tercih ederek cenneti arzu etmiştir. Şu da var ki, böylesi bir hastalıkla karşı karşıya kalan bu kadının, gayri ihtiyârî olarak da olsa mahrem yerlerinin açılmasını istememesi onun bilinçli bir Müslüman olduğunu göstermektedir. Öte yandan Peygamber'in (a.s.) duası bereketiyle sara nöbetleri sırasında bir daha mahrem yerleri açılmamıştır. Dolayısıyla Resûlullah'ın hem duasının hem de cennetle müjdelemesinin, bu kadın ve onun durumunda olan diğer müminlerin psikolojileri üzerinde olumlu etkiler meydana getirmiş olabileceğini söylememiz mümkündür. Zira böyle bir iltifat,

[59] Parlatır, İsmail vd., "Teselli" Mad., *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, (Ankara, Türk Dil Kurumu, 1998), 2/2203.

[60] Müslim, "*Selâm*", 5.

[61] İbn Mâce, "*Cenâiz*", 56 (No. 1600); Tirmizî, "*Cenâiz*", 71 (No. 1073).

[62] Müslim, "*Zühd*", 9.

[63] Buhârî, "*Merdâ*", 6 (No. 5328); Müslim, "*Birr*", 54.

hastalığına rağmen ibadetini terk etmeyen bir mümine sadece moral vermekle kalmaz; onun kulluk şevkini artırır, hastalığın getirdiği içsel kırılmaları onarır ve sabrının karşılıksız kalmadığını göstererek psikolojik bir iyileşme sürecini de başlatır. Hz. Peygamber'in sözleri, muhatabın sadece aklına değil, doğrudan kalbine hitap ettiği için bu tür ifadeler, imanla bütünleşmiş bir ruhun direncini artıran eşsiz birer teselli vesilesidir. Ayrıca "Allah hiçbir dert/hastalık indirmemiştir ki, onun için bir deva indirmiş olmasın."[64] Yani, Allah her dert ve hastalık için bir derman ve deva yaratmıştır. Yeter ki tedavi gibi maddi, dua gibi manevi sebeplere tevessül edilsin.

Diğer bir rivayette Peygamber (a.s.), yakınını kaybeden bir kadını şöyle teselli etmiştir. Enes b. Mâlik'in (r.a.) rivayet ettiğine göre, bir kadının (çocuğunun) mezarı başında ağladığını gören Peygamber (a.s.) ona: "Allah'tan kork ve sabret" buyurdu. Kadın: "Çek git başımdan; zira benim başıma gelen felaket senin başına gelmedi" dedi. Kadın (içerisinde bulunduğu durum dolayısıyla) Peygamber'i (a.s.) tanıyamamıştı. Kendisine o kişinin Peygamber (a.s.) olduğu söylenince, hemen Peygamber'in (a.s) kapısına koştu, orada kapıcılar da yoktu. (Özür beyanıyla) Peygamber'e (a.s.): "Sizi tanıyamadım" dedi. Peygamber (a.s.): "Sabır dediğin, felaketle karşılaştığın ilk anda dayanmaktır" buyurdu.[65] Bu hadiste evladını kaybetmenin acı ve hüznüyle ağlayan ve kendisini teselli etmeye çalışan Peygamber'i (a.s.) tanıyamadığı için tepki gösteren kadın, yaptığına pişman olur ve Hz. Peygamber'den özür diler. Tesellinin Rasûlüllah tarafından olduğunu öğrendiği anda ruh halinde değişiklik olan kadın, bu pişmanlık ve değişimi, koşarak Peygamber'e (a.s.) gelip özür beyan ederek göstermiştir. Bundan da anlaşılıyor ki, onun sözlerinin muhatapları üzerinde etkisi, onların psikolojik değişimini gerektiriyordu. Bu durum, sadece yaşadığı dönemde değil, hadis ve sünnetlerini okuyan, anlayan ve yaşayan insanlar için de geçerliliğini korumaktadır. Nitekim O'nun sözlerinin bıraktığı etki, asırlar boyunca sayısız gönülde benzer değişimler meydana getirmiştir.

Başka bir örnekte Enes b. Mâlik (r.a.) şöyle der: Peygamber (a.s.) bizimle şakalaşırdı. Hatta benim küçük kardeşime: "Ey Ebû Umeyr ne yaptı nuğayr?" diyerek onun ölen kuşunu sorar ve onu teselli ederdi.[66] Bir peygamberin, taziye için kuşu ölen çocuğun evine gidip onu teselli etmesinin, o küçücük çocuk üzerinde bıraktığı etkiyi, onun psikolojisindeki değişimi, değer görüşünün gururunu, onda bıraktığı özgüveni az çok tahmin edebiliyoruz. Bu durum, O'nun küçüklere olan sevgi, şefkat ve rahmet peygamberi oluşunun bir neticesiydi. O, bu şekildeki örnekliğiyle ümmetinin de öyle olmasını arzu ediyordu. Nitekim Peygamber (a.s.), "Küçüklerine merhamet etmeyen, büyüklerine saygı göstermeyen bizden değildir"[67] diyerek bu hususa işaret etmiştir.

Hz. Peygamber, savaşlarda eşlerini kaybedenlere şehitliğin mertebesini anlatarak ve onların çocuklarına sahip çıkarak[68] teselli vermiştir. Aynı şekilde müşrikler tarafından baskı ve şiddet görenlere, geçmiş kavimlerde daha fazla işkence gören Müslümanların hallerinden örnek

[64] Buhârî, *"Tıb", 1 (No. 5354).*

[65] Buhârî, "*Cenâiz*", 31, 43 (No. 1223, 1240); "*Ahkâm*", 11 (No. 6735); Müslim, "*Cenâiz*", 14.

[66] Buhârî, *"Edeb", 81 (No. 5778).*

[67] Ebû Dâvud, "*Edeb*", 65 (No. 4943).

[68] Tirmizî, "*Cenâiz*", 21 (No. 998).

vererek sabretmelerini tavsiye etmiştir.[69] Ayrıca zengin olamadıkları için Allah yolunca harcama yapamayanlara, sadakanın sadece maddi imkânla sınırlı olmadığını göstererek alternatif yolları işaret etmiştir.[70] Hatta zaman zaman Hz. Peygamber'in muhatabının üzüntüsünü dikkate alıp "Dünya onların olsun bize ahiret yetmez mi" [71] diyerek ashabını teselli edişlerini de bu başlıktaki örnekler arasında zikredebiliriz. Sonuç olarak bu başlık altında ele alınan tüm örneklerde, Hz. Peygamber'in sözlerinin muhataplarında ya davranışsal bir dönüşüm ya da psikolojik bir etki oluşturduğunu söylemek mümkündür.

7. Dua

Çağırmak, yardım istemek, yalvarmak ve yakarmak anlamlarına gelen dua, bir kimsenin kendisi veya başkası hakkında bir dilek ve arzusuna kavuşması için Allah'a yönelerek yalvarması, maddi olarak başa çıkamadıklarını Allah'a arz etmesi şeklinde tanımlanabilir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın azameti karşısında kulun acziyetini itiraf ederek, sevgi ve tazim duyguları içerisinde lütuf ve yardım dilemesidir. Ayrıca dua, psikolojik açıdan ilâhî yardımın celbi için başvurulan genel ruhî bir mekanizmadır. Nitekim insan psikolojisi, zorda kaldığı anda hemen duaya sarılır. Hatta Kur'ân-ı Kerîm'de de özellikle insanların zor durumda kaldıklarında; bir tehlike ve sıkıntıyla karşılaştıklarında duaya başvurma[72] psikolojileri üzerinde ısrarla durulmuştur.[73] Allah, kullarından, O'na korku ve ümitle dua etmesini ister.[74] Dolayısıyla kişinin rabbine yaptığı dua, çağın önemli psikolojik hastalıklarından kaygı, stres, depresyon, anlamsızlık ve yalnızlık karşısında ruhsal yapısını güçlendirir.[75] Bu nedenle Hz. Peygamber'in bazen gün ve gecenin belli vakitlerinde, bazen namazlardan sonra, bazen ise sıkıntı ya da sevinçli durumlarda yapılmasını tavsiye ettiği dualar, müminler için hem bir ibadet hem de teselli kaynağı ve sığınaktır.

Bu başlıkta hem Peygamber'in (a.s.) muhataplarına etmiş olduğu duaların hem de öğretip onların yaptığı duaların davranışları ve psikolojileri üzerindeki gerçekleşen ya da olası etkilerinin neler olduğu ele alınacaktır. Zira ister kişinin gönlünün huzura kavuşması,[76] ister isteklerine kavuşma ya da yaptığı hataların affı için Allah'a yalvarması,[77] isterse de verilen nimetlere şükür ve Allah'ı zikir[78] mahiyetinde yapılan duaların kişilerin davranış ve psikolojileri üzerinde etkisinin olduğu muhakkaktır. Dua eden kişi acele etmediği müddetçe duasının kabul edileceğini; istediği şeyin ya bu dünyada hemen verileceğini veya âhirete saklanacağını yahut o dua sayesinde yaptığı iyilik kadar bir kötülüğün üzerinden kaldırılacağını bildiği gibi yalnız olmadığının da farkında olacaktır. Bu nedenle birey, ümidini kaybetmeyip hem hayata daha pozitif bakabilecek hem de ahirete yönelik yatırımlarını artıracaktır. Dolayısıyla duanın ruh hali üzerindeki etkisini anında görmüş olacaktır. Çünkü dua insanı hem ruhen hem de fiziken rahatlatan bir başvuru, yakarış ve hatta iman ve teslimiyetin bir ifadesidir. Ayrıca insanın Allah

[69] Buhârî, *"Menâkib", 22; (No. 3416);* Müslim, *"Zühd", 73.*

[70] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/34. (No. 29267); Taberânî, *Mu'cemü'l-Evsat*, 5/278. (No. 5310)

[71] Buhârî, "*Tefsir*", 387 (No. 4629); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/410. (No. 12418)

[72] el-İsrâ 17/67; Lokmân 31/32; ez-Zümer 39/8; Fussilet 41/51.

[73] Cilacı, Osman, "Dua", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/529-530.

[74] A'râf, 7/56.

[75] Lameei, Bilici, *Dinin Psikolojik İyi Oluş Üzerindeki Rolü*, 62.

[76] er-Ra'd, 13/28.

[77] Tirmizî, "*Da'avât*", 126 (No. 3589).

[78] er-Ra'd, 13/28; İbn Mâce, "*Edeb*", 53 (No. 3790).

katındaki değerini belirlemede dua en önemli faktördür. Nitekim Rabbimiz "De ki: Duanız olmasa Rabbim size ne diye değer versin?"[79]buyurmaktadır.

Duanın önemi ve konumuna şu rivayet dikkat çekmektedir. Câbir b. Abdullah (r.a.) rivayet eder, Rasûlüllah (a.s.) şöyle buyurmuştur: "Sizi düşmanlarınızdan kurtaracak ve rızıklarınızı çoğaltacak şeyi haber vereyim mi? Gece ve gündüz Allah'a dua ediniz. Çünkü dua Müminin silahıdır".[80] Bu hadisin insanın dünyadaki endişe ve korkularına çare sunan kapsamlı bir reçete niteliğinde olduğu görülmektedir. Çünkü insan öncelikle, şeytan, nefis ve zahirî her türlü düşmandan emin olmak ister. Sonra da hayatını idame ettirebilmek için rızka; mal ve mülke ihtiyaç duyar. Dolayısıyla bu hadiste insanoğlunun istediği bu iki haslete de dua sayesinde kavuşacağı, emniyet içerisinde rızkını bolca temin edeceği müjdesi verilmiştir. Bu müjdeyle bir taraftan duanın insan hayatındaki vazgeçilmez konumu idrak edilirken diğer yandan insana vermiş olduğu güven ve huzurun sonucunda olumlu psikolojiye sahip olması ve rabbine yakarmanın verdiği huzur görülmektedir.

İnsan işlediği hata ve günahların verdiği sıkıntı ve pişmanlıktan dolayı dua ederek bu ağır yükten kurtulmak ister. Nitekim bin aydan hayırlı olan kadir gecesine kavuştuğu zaman nasıl dua edeceğini soran Hz. Âişe'ye (r.anha.) Peygamber (a.s.): "Allah'ım! Sen affedicisin, affetmeyi seversin. Beni de bağışla! diye dua et" buyurmuştur.[81] Burada Peygamber (a.s.), insanın bulduğu bu güzel fırsatı kendisini affettirmek için değerlendirmesi gerektiğini öğütlüyordu. Çünkü insan her daim yaptığı yanlışları hatırlayarak ve asla affedilmeyeceğini düşünerek yaşayamaz. Psikolojik olarak gam, keder ve sıkıntı insanın hem dinî hem de dünyevî hayatını altüst eder. Dolayısıyla karamsar olur ve bir müddet sonra ümitsizliğe düşer. Ancak ümit ve korku dengesi içerisinde dua ederek hatalarımızın bağışlanacağını bilmek ise bizler için büyük bir tesellidir. Dolayısıyla Peygamber'in (a.s.) öğrettiği bu dua, muhtemeldir ki, hem muhatabın psikolojik olarak iç huzura kavuşmasına hem de affedilme umuduyla daha olumlu ve yapıcı bir davranış sergilemesine vesile olmuştur. Bu yönüyle duanın, insanın hem iç dünyasında hem de dışa yansıyan tutumlarında anlamlı bir değişim meydana getirdiğini söylemek mümkündür.

Peygamber (a.s.), kendisi gibi dua etmek isteyen fakat ezberleyemedikleri için yapamayanlara nasıl dua etmeleri gerektiğini de öğretmiştir. Ebû Ümâme'den (r.a.) rivayet edildiğine göre o şöyle dedi: Peygamber (a.s.) bizim ezberleyemediğimiz birçok şekilde dua ederdi. Dedik ki 'Ey Allah'ın Rasûlü! Çok çeşitli dualar ediyorsunuz biz ise onları ezberleyemiyoruz.' O zaman bize dedi ki: "Bütün bunları içeren şeyi size haber vereyim mi? Sonra şöyle dersiniz dedi: "Allah'ım! Peygamberin Muhammed (a.s.) hayır olarak senden neyi istediyse biz de onu isteriz senden. Hangi kötülükten sana sığınmışsa, biz de ondan sığınırız sana..."[82] Bu örnekte Peygamber (a.s.), dua ediş şekli ve hatta kelimelerinde bile ona tabi olma arzusu taşıyan sahabenin isteğine en mûciz şekilde cevap vermiştir. Onlara, Rableriyle olan irtibatlarını kalıplaşmış ifadeleri ezberleyip onlarla sınırlamak yerine hepsini en güzel şekilde içeren sözleri öğretmiştir. Bu vesileyle onlar da hem Rasûlüllah'ın hayır olarak istediği her şeyi isteyip, şer olarak sakındığı her şeyden Allah'a sığınırken hem de Rasûlüllah'ın yaptığı gibi de

[79] el-Furkân, 25/77.

[80] Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsılî, *Müsned*, (Beyrut: Dârü'l-Me'mûn, 1409), 3/308, (No. 1812).

[81] Tirmizî, "*Deavât*", 84 (No. 3513); İbn-i Mâce, "*Dua*", 5 (No. 3850).

[82] Tirmizî, "*Deavât*", 88 (No. 3521).

dua etmiş olacaklardı. Bu irşâd ve yönlendirme karşısında sahabenin hüznü bir kenara bırakarak ruhen huzur bulduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca onlar aracılığıyla bizler de dua etmenin yollarını öğrenmiş, affedilmiş olma ümidi ve sevinciyle içsel bir rahatlık yaşamış oluyoruz.

Yukarıda zikri geçtiği üzere Peygamber'in (a.s.), zina etmek isteyen bir gence nasihat ettikten sonra: "Allah'ım! Sen bu gencin kalbini temizle. Namus ve şerefini de muhafaza eyle, günahlarını bağışla" diyerek dua etmesi neticesinde o genç, karşılaştığı talim, irşâd ve dua yönteminden o kadar etkilenmişti ki, bir daha böyle kötü düşüncenin aklından bile geçmediği zikretmişti.[83] Dolayısıyla dua için, herkesin davranışsal ya da psikolojik açıdan olumlu yönden etkilendiği ve hiçbir kimsenin asla inkâr edemediği bir tesirden söz edilebilir. Rabbimiz: "Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınım. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm. O hâlde, doğru yolu bulmaları için benim davetime uysunlar, bana iman etsinler"[84] buyurmaktadır. Bu açıdan kişinin ihlâs ve samimiyetle her elini kaldırdığında sesini duyacak ve mutlaka ona icabet edecek rabbinin olduğunu bilmesi, dua etmek için huzuruna varabilmesi, ona inanarak ve içtenlikle dua etmesi kişiyi psikolojik yönden rahatlatan ve hatta hastalığını tedavi eden en etkili ilaç olduğunu söylememiz mümkündür.

Sonuç

Eğitim, öğrenme ve merak gibi insana özgü hasletlerden uzak kalamayan insan, kendisine yöneltilen ne bir söze ne de karşılaştığı bir davranışa kayıtsız kalmamıştır. Zira insan, doğası gereği etkiye açık ve tepkisel bir varlıktır. Bu yönüyle, kimi zaman bir söz ya da davranışa anlık fiziksel tepkilerle karşılık vermiş, kimi zaman da yaşadığı duyguyu içine atarak, daha sonra düşünülmüş ve hatta daha derin etkiler barındıran karşı tepkilerle bunu dışa yansıtmıştır. Bu çalışmada yedi başlık altında incelenen ve toplamda yirmi hadis örneğiyle desteklenen metinler birlikte değerlendirildiğinde, insanın başta Kur'ân-ı Kerîm'de bildirilen ilahi hükümlere, ardından da Hz. Peygamber'in söz, fiil ve tutumlarına karşı duyarsız kalamadığı açıkça görülmektedir. Bu örneklerin bazıları, bireylerin doğrudan soru sorarak doğruyu öğrenme ve kurtuluşa erme mutluluğuna eriştiklerini göstermekte; bazıları ise yaptığı hatanın farkına varıp tövbe ve dönüş yoluyla iç huzura kavuşmanın örneklerini sunmaktadır. Diğer bazı örneklerde ise, kişinin ümitsizlik ve tükenmişlik içinde bulunduğu bir anda, Hz. Peygamber'in duası veya teselli edici yaklaşımıyla yeniden moral bulduğu, manevî bir diriliş yaşadığı gözlemlenmiştir.

Yine bazı örneklerde, ilk başta İslam'ın temel değerleriyle alay eden kişilerin, Hz. Peygamber'in hikmet dolu sözleri ve yumuşak üslubu sayesinde İslam'a ısındıkları ve hatta o alay konusu ettikleri hakikatleri başkalarına duyurmak gibi sorumluluklar üstlendikleri görülmektedir. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'e kaba bir dille soru soran veya sert ifadelerle yaklaşan kimselerin, onun anlayışlı, sabırlı ve rahmet yüklü tutumuyla karşılaştıklarında adeta yumuşayıp dua ederek oradan ayrıldıkları da aktarılmıştır. Aynı şekilde, cennete giden yolları öğrenmeye çalışanlar, güzel ahlak ve edep konusunda Müslüman'ın asla ödün vermemesi gerektiğini bizzat Peygamber'in (a.s.) açıklamalarıyla öğrenmişlerdir. Hz. Peygamber'in başarılara karşı gösterdiği takdir ve teşvik edici tutumun da muhataplar üzerinde derin izler bıraktığı, onları daha büyük çabalar ve hayırlı işler için motive ettiği hadis örnekleriyle somut

[83] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/545 (No. 22211).

[84] el-Bakara, 2/286.

şekilde ortaya konmuştur. Öte yandan, zihinsel olarak karışıklık yaşayan veya yoğun sıkıntılar içinde doğru düşünemez hâle gelen kişilerin, Hz. Peygamber'in teselli edici yaklaşımı sayesinde sakinleşip, sabır ve tevekkül içinde durumlarını daha kolay ve bilinçli biçimde aşabildikleri örneklerde açıkça gözlemlenmiştir.

Genel bir değerlendirme yapıldığında, Hz. Peygamber'in olumsuz tutumlar sergileyen kişilere karşı yaklaşımında onları insan olarak ele aldığı, yargılamadan önce anlamaya çalıştığı ve irşâd yahut ikazda bulunurken durumlarına uygun metotlar kullandığı görülmektedir. Bu çalışmada açıklanan yedi başlık —irşâd, talim, teşvik, taltif-takdir, teselli ve dua yöntemleri— üzerinden analiz edilen yirmi hadis örneği, Hz. Peygamber'in muhataplarını hem psikolojik hem de davranışsal yönden nasıl dönüştürdüğünü açıkça göstermektedir. Nitekim hadislerdeki karşılıklı diyaloglar, insanların eğitim ve değişim süreçlerinde nebevî yöntemlerin ne denli etkili olduğunun kanıtıdır. Bu örneklerin birçoğunda muhatap olan kişinin, söz konusu etkileşim sonrasında davranışlarını gözden geçirerek, yaşamını Peygamber'in (a.s.) öğretilerine uygun bir şekilde sürdürme kararlılığına ulaştığını söylemek mümkündür. Bu da gösteriyor ki, etkili bir eğitim için yalnızca bilgi aktarmak değil, muhatabı dikkate almak, onu anlamak ve ona uygun yöntemlerle yaklaşmak büyük önem taşımaktadır.

Sonuç olarak, bu çalışmadan çıkan en önemli mesaj, özellikle eğitim, öğretim ve rehberlik faaliyetlerinde bulunanların muhatap kitlelerini iyi tanımaları, onların ruh hâlini, ihtiyaçlarını ve duygularını göz önünde bulundurarak etkili iletişim ve öğretim yöntemleri geliştirmeleri gerektiğidir. Nebevî yöntemlerin örnekliğinde şekillenen bu yaklaşımlar, sadece bilgi değil, aynı zamanda gönül inşa eden bir eğitim anlayışının da temelini oluşturmaktadır.

Kaynakça | References

Abdurrazzâk es-San'ânî (v. 211/827). *Musannef*. Beyrut: Dârü'l-Te'sîl, 1434/2013.

Ahmed b. Hanbel (v. 241/855). *Müsned*. thk. Şuayb Arnaud. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000.

Algül, Hüseyin. "*Gâbe Gazvesi*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/267-268. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Arslan, İhsan. "Sahâbenin Davranışları Karşısında Hz. Peygamber'in Tavrı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12 / 1 (Şubat 2012): 119-149.

Aynî, Ebû Muhammed b. Mahmud b. Ahmed Bedreddin (v. 855/1451). *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. 1431/2010.

Beyhakî (v. 458/1066). *Şuabü'l-İman*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003.

Buhârî (v. 256/870). *Sahih-i Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tavkü'n-Necât, 1422/2001.

Cilacı, Osman, "*Dua*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/529-53. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ebû Dâvûd (v. 275/889). *Sünen*. thk. Şuayb Arnavut, Muhammet Kamil Karabelli. Beyrut: Dârü'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 1430/2009.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsılî (v. 307/920). *Müsned*. Beyrut: Dârü'l-Me'mûn, 1409/1988.

Hâkim Nisaburi, Ebû Abdullah el-Hâkim, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, (v.405). *el-Müstedrekala's-Sahîhayn*. (Mustafa Abdülkâdir Atâ). Beyrut: Daru'l-Kütüb, 1411/1990.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemerî (v.463). *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. (thk. Ali Muhammed el-Becâvî), Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1992.

İbn Battâl, Ebü'l-Hüseyn Ali b. Halef (v. 449/1057). *Şerhu Sahîh'i-Buhârî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003.

İbn Ebî Şeybe (v. 235/850). *Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Baskı 1409/1988.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali Şehabüddin İbn Hacer el-Askalani, (v.852). *el-İsabe fi Temyizi Sahâbe*, (thk. Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1. Baskı 1415.

İbn Mâce (v. 273/887). *Sünen*. thk. Şuayb Arnavut, Adil Mürşid, Muhammed Kamil Karabelli, Abdullatif Hırzullah. Dârü'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 1430/2009.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî (v.771). *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sadır, 3. Baskı 1414.

İbn Reslân, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs er-Remlî (v. 844/1440). *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Mısır: Dârü'l-Felâh, 1437/2016.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd (v. 230). *et-Tabakatü'l-Kebir*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.

Kettânî, Muhammed Abdülhay (v. 1382) . et-Terâtibü'l-İradiyye. Beyrut: Darü'l-Erkam, 1431.

Muzhirî (v. 1225/1819). *el-Mefâtîh fi Şerhi'l-Mesâbîh*. Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 1433/2012.

Müslim (v. 261/875). *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ty.

Nesâî (v. 303/915). *el-Müctebâ mine's-Sünen*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûatü'l-İslâmiyye, ty,.

Parlatır, İsmail vd., "*Teselli*" Mad., Türk Dil Kurumu Sözlüğü, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1998, II/2203.

Sehârenpûrî, Halil Ahmed (v. 1346/1927). *Bezlü'l-Mechûd fi-Halli Sünen-i Ebî Davud*. Hindistan: Merkezü'ş-Şeyh Ebü'l-Hasen en-Nedvî, 1427/2006.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub (v.360). *Mu'cemü'l-Evsat*. thk. Târık b. Ivazullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1415.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub (v.360). *Mu'cemü'l-Kebir*. tkh. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi, Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415.

Tirmizî (v. 279/892). *Sünen*. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Bâbiyyi'l-Halebî, 1395/1975.

Topaloğlu, Bekir, "*İrşad*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXII/454-455. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Vahideh Lameei, Mustafa Bilici, Dinin Psikolojik İyi Oluş Üzerindeki Rolü Ve Değerlendirilmesi, *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* (2022) 9 (19), 57-68.

Zahitoğlu, İrfan, "En Hayırlınız" Kalıbıyla Rivayet Edilen Hadislerin Konularını Tespit ve Fıkhü'l-Hadîs Bağlamında İnceleme", *Harran İlahiyat Dergisi* 51 (Haziran 2024), 174-197.

Zebidi, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Huseyni (v.1205). *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*. Beyrut: Daru'l-Hidaye, 1966.

Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman (v.748). el-*Mühezzeb fi İhtisarı's-Süneni'l-Kebir*. Riyad: Daru'l-Vatan, 1422.

Ziriklî, Hayreddin b. Mahmud (v. 1396). *el-Aʿlâm*. Beyrut: Daru'l-İlm, 2002.

Bahâeddîn el-'Âmilî'nin Dîvân'ında Söylediği Mersiye Şiirinin Muhteva ve Üslup Özellikleri

Abdullah Gümüşsoy
0000-0002-3002-1094 | abdullah.gumussoy@diyanet.gov.tr
Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, Türkiye
ROR ID: 007x4cq57

Öz

Şiir, insanlık tarihi boyunca insanın iç dünyasını, duygu ve düşüncelerini en derin ve etkili biçimde ifade etmenin en kadim ve güçlü yollarından biri olarak kabul edilir. Özellikle sözlü kültürlerin egemen olduğu dönemlerde şiir, sadece bir sanat formu değil, aynı zamanda bilgi aktarımı, tarihî olayların hafızalarda yer etmesi ve toplumsal değerlerin kuşaktan kuşağa aktarılması noktasında önemli bir rol üstlenmiştir. İnsanlık tarihi boyunca hemen her medeniyette farklı biçimlerde tezahür eden şiir, özellikle Arap edebiyatında özel bir konuma sahiptir. Arap şiiri hem tarihi kökeni itibariyle hem de dilin sunduğu anlatım imkânları açısından zengin bir gelenek oluşturmuştur. Arapçanın zengin kelime hazinesi, gramer yapısının esnekliği ve edebî sanatlara elverişli doğası, bu edebî türün gelişimine büyük katkı sağlamıştır. Bu sayede hiciv, fahr medih ve mersiye gibi tematik çeşitliliğe sahip türlerde birçok güçlü şair yetişmiştir. Arap şiirinin kendine has ölçü, vezin ve kafiye sistemleri, özellikle el-Halîl b. Ahmed tarafından sistemleştirilen arûz ilmi çerçevesinde klasikleşmiştir. Bu yönüyle şiir, sadece bireysel duyguların değil, aynı zamanda sosyal değerlerin, tarihi olayların ve kolektif hafızanın da taşıyıcısı olmuş; bir iletişim ve kültürel aktarım aracı olarak işlev görmüştür. Bu şiirsel gelenek içerisinde mersiye türü, ölen kişiye duyulan derin hüzün ve özlemi dile getiren, onun faziletlerini yâd eden bir tür olarak öne çıkar. Bu tür hem bireysel yas sürecinin hem de toplumsal bir geleneğin tezahürü olarak önemli bir işlev görmüştür. Mersiyeler, yalnızca bir ağıt olmanın ötesinde, edebî sanatlarla zenginleştirilmiş estetik metinlerdir. İlim ehli bir ailenin ferdi olarak 953/1547 yılında Lübnan'da dünyaya gelen Bahâeddîn el-'Âmilî (ö. 1030/1621), küçük yaşlarda başladığı ilmî tahsilini çeşitli İslam beldelerinde sürdürmüştür. 16. yüzyıl Osmanlı ve Safevî coğrafyasında yaşamış olan el-'Âmilî, hem ilmî hem de edebî kişiliğiyle dikkat çeken önemli bir mütefekkirdir. Döneminin tanınmış âlimlerinden biri olarak, tefsir, fıkıh, kelâm, matematik ve astronomi gibi çok sayıda ilim dalında eserler kaleme almıştır. Bununla birlikte, onun şairlik yönü, ilmî kişiliği kadar araştırmalara konu edilmemiştir. Oysaki onun şiirleri hem içerik hem de şekil bakımından klasik Arap şiir geleneğini başarıyla yansıtmaktadır. Farklı eserlerine serpiştirilmiş hâlde bulunan şiirleri, Seyyid Muhammed Zeynelâbidîn (ö. 2004) tarafından bir araya getirilerek *Dîvânu'ş-Şeyh el-Bahâî* adıyla 2009 yılında yayımlanmıştır. Söz konusu divan hem şiir estetiği hem de dönemin duygusal ve fikrî atmosferini yansıtması bakımından önem arz etmektedir. Bu çalışmada Bahâeddîn el-'Âmilî'nin kısa bir biyografik tanıtımı yapılmakta; ilmî ve edebî yönleriyle genel bir değerlendirmesi sunulmaktadır. Özellikle mersiye türünde kaleme aldığı bir şiir, klasik Arap şiiri çözümleme yöntemleriyle; şekil, tema, üslup ve sanatlar açısından detaylı şekilde incelenmektedir. Yirmi üç beyitten oluşan bu mersiye, içerdiği duygusal yoğunluk ve sanatlı anlatım sayesinde klasik Arap mersiye geleneğinin çağdaş bir yansıması olma niteliği taşımaktadır. Şair, mersiyesinde hem haberi hem de inşâî cümle yapılarına yer vererek beyan üsluplarından faydalanmış; teşbih, istiâre, mecâz ve kinâye gibi mecazlı anlatım araçlarını başarıyla kullanmıştır. Ayrıca, bedî' ilminin inceliklerine de hâkimiyet göstererek cinâs, tasrî', tıbâk ve murâ'âtu'n-nazîr gibi sanatları ustalıkla şiirine yansıtmıştır. Bu bağlamda söz konusu şiir, yalnızca tematik değil, aynı zamanda teknik bakımdan da incelemeye değer bir edebî metin olarak dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagatı, Şiir, Mersiye, Bahâeddîn el-'Âmilî Dîvânı

Atıf Bilgisi

Gümüşsoy, Abdullah. "Bahâeddîn el-'Âmilî'nin Dîvân'ında Söylediği Mersiye Şiirinin Muhteva ve Üslup Özellikleri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 1090-1112. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1676433

Geliş Tarihi	15.04.2025
Kabul Tarihi	20.08.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Content and Stylistic Features of the Elegy Poem in Bahāeddīn al-ʻĀmilī's Dīwān

Abdullah Gümüşsoy
0000-0002-3002-1094 | abdullah.gumussoy@diyanet.gov.tr
Directorate of Religious Affairs, Ankara, Türkiye
ROR ID: 007x4cq57

Abstract

Poetry has been regarded throughout human history as one of the most ancient and powerful means of expressing the inner world, emotions, and thoughts of individuals in the deepest and most impactful way. Especially during periods dominated by oral cultures, poetry was not only a form of art but also played a significant role in the transmission of knowledge, the preservation of historical events in collective memory, and the intergenerational transfer of societal values. Appearing in various forms across nearly every civilization in human history, poetry holds a particularly special place in Arabic literature. Arabic poetry has developed into a rich tradition, both due to its historical roots and the expressive potential of the Arabic language. The vast vocabulary of Arabic, the flexibility of its grammatical structure, and its suitability for literary arts have significantly contributed to the development of this literary genre. As a result, many powerful poets have emerged in diverse thematic genres such as satire (hijā), praise (fakhr), eulogy (madḥ), and elegy (marthiyya). The unique metric and rhyme systems of Arabic poetry were codified into a classical form, especially within the framework of ʿarūḍ, a prosodic science developed by al-Khalīl ibn Aḥmad. In this way, poetry became not only a vehicle for expressing individual emotions but also a medium for conveying social values, historical events, and collective memory—serving as a tool for communication and cultural transmission. Within this poetic tradition, the genre of marthiya (elegy) stands out as a form that expresses deep sorrow and longing for the deceased while also commemorating their virtues. This genre serves both as a manifestation of individual mourning and as a reflection of a broader social tradition. Elegies, beyond being mere laments, are aesthetic texts enriched with literary arts. Bahāʾ al-Dīn al-ʿĀmilī (d. 1030/1621), born in Lebanon in 953/1547 into a scholarly family, began his education at a young age and continued his studies in various Islamic lands. Living in the 16th-century Ottoman and Safavid regions, al-ʿĀmilī was a prominent thinker known for both his scholarly and literary identity. As one of the renowned scholars of his time, he authored works in various fields, including tafsir, fiqh, kelām, mathematics, and astronomy. However, his poetic side has not received as much scholarly attention as his academic contributions. Yet his poetry, in both content and form, successfully reflects the classical Arabic poetic tradition. His poems, scattered across different works, were compiled by Sayyid Muḥammad Zayn al-ʿĀbidīn and published in 2009 under the title Dīwān al-Shaykh al-Bahāʾī. This dīwān is significant both for its poetic aesthetic and for reflecting the emotional and intellectual atmosphere of the time. This study offers a brief biographical introduction to Bahāʾ al-Dīn al-ʿĀmilī and provides a general evaluation of his scholarly and literary qualities. In particular, a poem he wrote in the elegy genre is analyzed in detail using classical Arabic poetry analysis methods, focusing on form, theme, style, and literary devices. Comprising twenty-three couplets, this elegy, with its emotional depth and artistic expression, represents a contemporary reflection of the classical Arabic elegiac tradition. In the elegy, the poet employs both declarative and exclamatory sentence structures, making effective use of rhetorical styles. He skillfully utilizes figurative language tools such as simile (tashbīh), metaphor (istiʿārah), metonymy (majāz, and allusion (kināyah). Furthermore, he demonstrates mastery of the subtleties of the science of badīʿ by artfully employing techniques like jinās (paronomasia), taṣrīʿ (rhyme within the hemistich), ṭibāq (antithesis), and murāʿāt al-naẓīr (parallelism). In

this context, the poem in question stands out as a literary work worthy of analysis not only thematically but also technically.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Poetry, Elegy, Bahāeddīn al-'Āmilī's Dīwān

Citation:

Gümüşsoy, Abdullah. "The Content and Stylistic Features of the Elegy Poem in Bahāeddīn al-'Āmilī's Dīwān". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 1090-1112. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1676433

Date of Submission	04.15.2025
Date of Acceptance	08.20.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Duygu, düşünce ve kültürün nesilden nesile aktarıldığı en önemli vasıta dildir. Bir dilde duyguları, düşünceleri etkili bir şekilde ifade etmenin en önemli araçlarından biri de şiirdir. Arap edebiyatında ise şiirin zengin ve köklü bir geçmişi vardır. Bunda Arap dilinin zengin bir kelime hazinesine sahip olmasının yanı sıra Arap dilindeki edebî sanatların söze kazandırdığı derin mana gücünün önemli bir rolü vardır. Arap şiirinin tarihçesini inceleyen uzmanlara göre klasik anlamda vezinli ve kafiyeli Arap şiiri, hicretten en fazla iki asır öncesine dayanır.[1] Kendine has ritmi, kafiye ve ölçü sistemleriyle dikkat çeken Arap şiiri, duygu ve düşünceleri ifade etmenin bir aracı olarak kullanılırken yerine göre sevinç ve hüznün, yerine göre medih ve hicvin, yerine göre de aşkın veya cesaretin etkili bir şekilde ifade edildiği edebî bir metin türü olmuştur. Şairin, şiirini dile getirirken üzerinde yoğunlaştığı duygu ve düşünceleri, şiirin genelinde ele alınan konular, muhataba söylenmek istenen ana gaye, şiirin muhtevasını oluşturmaktadır.[2] Dolayısıyla şiirin muhtevası denildiğinde şiirin içeriğini oluşturan ana konu anlaşılmaktadır. Arap şiirinde muhteva, "ana gaye" anlamında "ğarad" " غرض " kavramıyla ifade edilmiştir.[3]

Klasik Arap şiirinin muhtevasını oluşturan temel konuları belirlemek için farklı sınıflandırmalar yapılmıştır. Şevkî Dayf (ö. 2002), Ebû Temmam'ın (ö. 231/846) divanına dayanarak Arap şiirini on ana başlık altında toplamış; yiğitlik, mersiye, aşk, hiciv, tasvir, medih, yolculuk ve yorgunluk, kadınları eleştirme ve nükteler gibi konuları sıralamıştır.[4] Kudâme b. Ca'fer ise bu konuları daha sade bir şekilde altı başlıkta ele almış, gazel, mersiye, medih, hiciv, tasvir ve teşbih üzerinde durmuştur.[5] Bu farklı sınıflandırmaların ortak noktalarını içeren bir diğer özetleme ise, medih, gazel, mersiye, hiciv, fahr ve tasvir olarak yapılmıştır.[6] Câhiliye dönemi şiirinde medih, gazel, hiciv, tabiat betimlemeleri, mersiye ve fahr gibi konular öne çıkarken, İslâmiyet'in yayılmasından sonra dini içerikli şiirler önem kazanmıştır. Bu dönemde özellikle zühd, Peygamber methiyesi, ilim ve fazilet sahiplerinin övgüsü gibi konular işlenmiş, ayrıca ihvâniyyât ve hikmet gibi temalar da Arap şiirinde yer bulmuştur.[7]

Bu sınıflandırmalar içinde öne çıkan bir diğer önemli nokta, tüm kategorilerde ortak bir konu olarak mersiyenin yer almasıdır. Dolayısıyla mersiyenin gerek klasik dönemlerde gerek modern dönemlerde Arap şiirinin ana unsurlarından biri olduğu düşünülmektedir. Mersiye (مرثية) kelimesi Arapça'da "ölüye ağladı, ağıt yaktı" anlamına gelen "rasê" (رَثَى) fiil kökünden türemiştir. Bu kelime sözlüklerde genellikle "ölüye ağıt yakarak onun iyi yönlerini anmak, faziletlerini şiir ya da nesir yoluyla dile getirmek ve derin bir acıyla yas tutmak" anlamlarında

[1] M. Sadık er-Râfi'î, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab* (Mansûra: Mektebetu'l-Îmân , 1940), 2/15.

[2] İsmail Yetişli, *Metin Tahillerine Giriş-Şiir* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2010), 41-42.

[3] Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'n-Nakdi'l-'Arabî* (Bağdat: Dâru'ş-Şuûni's-Sekâfeti'l-'Âmme, 1989), 2/140.

[4] Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-Câhilî* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1961), 195.

[5] Ebu'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu'ş-şi'r*, thk. M. Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1995), 64.

[6] Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 67; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi 1 Câhiliye Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009), 129.

[7] Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, 1952), 131.

kullanılmıştır. Bunun yanı sıra, bazen "birinden söz etmek, onunla ilgili duyduklarını aktarmak veya nakletmek" anlamlarına da gelebilmektedir.[8]

Hayatın acı bir gerçeği olan ölüm karşısında, insanın kaybettiği yakını veya sevdiği bir kimse için hissettiği duygu ve düşüncelerini bir şekilde ifade etmesi insanlık tarihi kadar eskidir. Nitekim bazı kaynaklar bu anlamda ilk şiirin mersiye türünde, ilk insan ve ilk Peygamber Hz. Adem tarafından oğlu Hâbil için söylendiği bilgisini zikreder.[9] Bazı araştırmacılar ise söz konusu bu mersiyenin Süryânîce olduğu kanaatindedirler.[10] Ancak bir diğer araştırmacı ise "Kemalpaşazâde'nin İlk Mersiye Muhakemesi ve Tenkidi" başlıklı çalışmasında İbn Kemal'in *Risâletun fî Mersiyeti Âdem li'bnihi Hâbil* adlı eseri bağlamında söz konusu mersiyenin gerek tevsiki, gerek nahiv, mana ve belagat yönleriyle Hz. Adem'e ait olamayacağı sonucuna ulaşmıştır.[11]

Arap edebiyatında mersiyenin kökenleri ise Câhiliye döneminde özellikle kadınların ölen bir kişinin ardından belli bir ritme göre, secili sözler söyleyerek, saç baş yolma, elbiselerini yırtıp parçalama gibi ritüeller eşliğinde ağlayıp ağıt yakmalarına dayanır.[12] Ancak İslamiyet'in gelişi ile birlikte bu tarz adetler Câhiliye adeti olarak zemmedilmiş ve yasaklanmıştır. Bununla birlikte mersiye olgusu yeni formlara bürünerek ve gelişerek mevcudiyetini korumuştur. Zamanla bu sözler manzum eserlere ve şiire konu olmuş ve günümüz mersiyeleri oluşmuştur. Câhiliye döneminin sonlarında yaşayıp İslâmiyet'in gelişi ile birlikte Müslüman olduğu için muhadramûn şairleri arasında yer alan ve Arap kadın şairlerin en meşhurlarından olan Hansâ'nın (ö. 24/645) öldürülen kardeşi Sahr için dile getirdiği mersiyesi, edebiyat tarihinde mersiye konulu şiirler arasında önemli bir yere sahiptir. Rivayetlere göre ağlamaktan gözleri kör olan Hansâ, çevresindekileri de ağlattığı mersiye konulu uzun kasidesinden, daha sonra yazılan birçok belagat kitabında çeşitli konular için örneklik teşkil eden bir beyti şu şekildedir[13] (Basît):

وَإِنَّ لَصَخْرًا لَتَأْتَمُّ الْهُدَاةُ بِهِ كَأَنَّهُ عَلَمٌ فِي رَأْسِهِ نَارُ

Şüphesiz Sahr rehberlerin (bile) kendisine uyduğu bir kişidir. Sanki o başında ateş bulunan bir bayrak gibidir.

Arap edebiyatında mersiye konusu ile ilgili olarak mersiye şairleri ve mersiye şiirleri üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır. İbrahim Usta'nın "Dünden Bugüne Arap Şiirinde Öz Mersiye"[14], Mahmut Üstün'ün "Mersiye Şiirinde İslâm'ın İzleri ve Hz. Peygamber'e Yazılmış Bazı Mersiyeler"[15], Ramazan Şahin'in "Arap Şiirinde Mersiye ve Osman Bektaş'ın Mersiyeleri"[16] gibi

[8] İsmail b. Hammad el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa* (Beyrut: Dârul-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 2352; Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 14/307-309.

[9] M. Faruk Toprak, "Mersiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/215-217; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi 1*, 138.

[10] Gencay Zavotçu, "Mersiyenin Tarihçesi Hakkında", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 13 (1999), 169-173.

[11] Muhammed Felat Aktan, "Kemalpaşazâde'nin İlk Mersiye Muhakemesi ve Tenkidi", *Cihanşümul Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(2) (2021), 19-27.

[12] Şevkî Dayf, *er-Risâ* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1955), 7-9.

[13] Abdulaziz Atîk, *'İlmu'l-Me'ânî* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2009), 192.

[14] İbrahim Usta, *Dünden Bugüne Arap Şiirinde Öz Mersiye Risâu'n-nefs* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2024).

[15] Mahmut Üstün, *Mersiye Şiirinde İslam'ın İzleri ve Hz. Peygamber'e Yazılmış Bazı Mersiyeler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

[16] Ramazan Şahin, "Arap Şiirinde Mersiye ve Osman Bektaş'ın Mersiyeleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12(64) (2019). 991-1005.

ülkemizde de mersiye konulu güncel inceleme ve araştırmalar olmakla birlikte bu çalışmanın ana konusunu oluşturan, 16. yüzyılın sonları ile 17. yüzyılın başlarında yaşamış, bir çok ilmi disipline dair eserlerinin yanı sıra şairane bir yönü de olan Bahâeddîn el-'Âmilî'nin şairliğine ve mersiye konulu şiirine dair bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ayrıca Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde "Bahâeddîn el-'Âmilî" başlıklı biyografi bilgilerini içeren maddede,[17] eserleri arasında *Divan*'ının zikredilmemiş olması bu çalışmayı daha da önemli kılan bir diğer unsur olarak değerlendirilmektedir.

Bu çalışmada veri toplama, literatür taraması yöntemi uygulanmış, şairin mersiye konulu şiirinin değerlendirilmesinde ise klasik Arap şiir şerhi geleneğinden yararlanılmış, ayrıca modern şiir inceleme ve analiz yöntemleri de dikkate alınmıştır. Araştırmada Bahâeddîn el-'Âmilî kısaca tanıtılarak hayatı, ilmi kişiliği, eserleri ve özellikle divanı hakkında bilgiler sunulmuştur. Divanında yer alan farklı temalardaki şiirlerine temas edilmiş, mersiye konusunda yazmış olduğu şiiri şekil, üslup ve edebî sanatlar açısından şiir inceleme ve analiz yöntemleri çerçevesinde değerlendirilerek bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

1. Bahâeddîn el-'Âmilî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Dîvânı

Araştırmanın bu bölümünde Bahâeddîn el-'Âmilî'nin hayatı, ilmî kişiliği, eserleri ve divanı ile ilgili bilgiler verilerek edebî kişiliğine dair değerlendirmeler yapılacaktır.

1.1. Hayatı

Tam adı Bahâeddîn Muhammed bin Hüseyn bin Abdussamed el-Hârisî el-'Âmilî el-Hemedânî olan 'Âmilî, Lübnan'ın tarihi kentlerinden biri olan Ba'lebek'te 953/1547 yılında doğmuştur.[18] Henüz küçük yaşta iken dönemin önemli alimlerinden olan ve birçok ilmî eseri bulunan babası 'İzzuddîn el-Hüseyn b. Abdussamed el-Hârisî (ö. 984/1576)[19] ile birlikte İran'a giderek Kazvin'e yerleşti.[20] İlk eğitimini babasından alarak Arapça, tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerini okumuştur. Babasının Herat müftüsü olması üzerine Kazvin'de eğitimine devam eden el-'Âmilî, dönemin önde gelen âlimlerinden kelam, felsefe ve tıp eğitimi almıştır.[21] Kâzimiye ve Necef medreselerinde eğitim ve telif çalışmalarına devam ederken Şeyhülislamlık görevi verilerek taltif edilmiştir. Daha sonra zühd yolunu tercih ederek elde ettiği makamları terk edip yaklaşık 30 yıl süren bir yolculuğa çıkmıştır. Önce hac vazifesini yerine getirmek için Hicâz'a gitti. Ardından Mısır, Kudüs, Suriye, Anadolu ve Irak ziyaretlerinde çeşitli ilim adamları ile temaslar kurarak birçok eser yazmıştır.[22] Daha sonra İsfahan'a döndü. 1031/1622 yılında hayatını kaybetti ve naaşı Tûs'a götürülerek orada defnedilmiştir.[23]

[17] Ömer Okumuş, "Âmilî, Bahâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/60-61.

[18] Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/102.

[19] İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-'Ârifîn Esmâu'l-Muellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn* (Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1982), 1/320; Ziriklî, el-A'lâm, 2/240-241.

[20] Muhammed Bâkır Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât fi ahvâli'l-'ulema' ve's-sâdât* (Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1962), 7/56.

[21] Okumuş, "Âmilî, Bahâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 3/60.

[22] Muhammed Emîn Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser fî A'yâni'l-Karni'l-Hâdî 'Aşar* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 3/440-441.

[23] Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993), 3/251.

1.2. İlmî Kişiliği

Bahâeddîn el-'Âmilî'nin, Arap dili ve edebiyatına dair yazdığı eserlerinin yanı sıra İslâmî ilimlerin birçok alanında telif, şerh, hâşiye ve risâle tarzında yaklaşık doksan eseri vardır. Bu eserlerin bir kısmı İran, Irak ve Osmanlı devletinin hakim olduğu coğrafyalarda uzun süre ders kitabı olarak okutulmuştur. Tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf alanında yazdığı Arapça eserlerine ilaveten Farsça olarak yazdığı edebî eserleri de bulunmaktadır.[24] Arap dili ve edebiyatı alanındaki en meşhur eserlerinden biri el-Keşkûl'dür. Biyografi türü eserlerde el-'Âmilî nisbesiyle benzeri künyeye sahip olan diğer müelliflerden ayırmak için "sâhibu'l-Keşkûl" ifadesinin kullanılması, eserinin şöhretine işaret etmektedir. Edebî değeri olan ibretli hikayeler, hikmetli sözler, çeşitli tasvirler, Arap şiirinden seçmeler ve atasözlerinden oluşan antoloji niteliğindeki eser, çeşitli tarihlerde farklı yerlerde birçok defa basılmıştır.[25] Benzeri tarzda yazdığı hikmetli söz ve şiirleri derlediği el-Mihlât,[26] Arap dilinin nahiv kaidelerini şerh amacıyla yazdığı el-Fevâidu's-Samediyye,[27] adlı eserleri, Arap dili ve edebiyatı alanında öne çıkan şöhret bulmuş diğer eserlerinden birkaçıdır.

Tefsir ilmine dair yazdığı el-'Urvetu'l-vüskâ, Hâşiye alâ tefsîri'l-Kâdî Beyzâvî, hadis ilminde yazdığı el-Hablu'l-metîn fî ahkâmi'd-dîn, el-Erbe'ûne hadisen, fıkıh usulüne dair yazdığı Kitâbu'z-zübde fi'l-usûl adlı eserleri ile tasavvuf, riyâzî ilimlere dair yazdığı daha pek çok eseri Bahâeddîn el-'Âmilî'nin geniş bir ilmî birikime sahip olduğunu göstermektedir.[28] Şair ve ediplerin biyografik bilgilerini secili nesir tarzı üslûbuyla sunan İbn Ma'sûm el-Medenî (ö. 1120/1708) Sulâfatu'l-'asr fî mehâsîni'ş-şu'arâ' bi külli Mısr adlı eserinde Bahâeddîn el-'Âmilî'ye geniş yer ayırmış, şiirlerinden seçtiği örnekleri sunmadan önce ilmî kişiliği ile ilgili şu övücü ifadelerde bulunmuştur:[29] *"Önde gelen imamların en seçkini, İslâm âlimlerinin efendisi, dalgaları faziletlerle çalkalanan ilim denizi, faziletlerin zirvesinde olan ve ilminden aile fertlerinin istifade ettiği, sayısız öğrenci yetiştiren büyük âlim... O, sarsılmaz bir bilgi dağı ve enginliği sınır tanımayan bir ilim ufkudur. Onun cömertliği erişilmez, parlaklığı ise hiç eskimeyen bir dolunay gibidir. Kendisine ulaşmak için develerin yorulmadan yol aldığı bir ilim kaynağı, kalplerin doğuştan sevgiyle yöneldiği bir kıbledir. O, insanlığın büyük âlimi ve 11. yüzyılın başlarında ümmetin dinini yeniden canlandıran bir müceddidi."*

1.3. Dîvânı

Biyografi kaynaklarında Bahâeddîn el-'Âmilî'nin eserleri arasında divanı olduğuna dair bir bilgi zikredilmemektedir. Müstakil bir divanı bulunmamakla birlikte, muhtelif eserlerinde bulunan şiirleri Seyyid Muhammed Zeynelâbidîn tarafından derlenerek İran'ın Kum şehrinde "Dâru Zeynelabidîn li İhyâi't-Turâsi'l-Ma'sûmîn" adlı yayınevi tarafından *Dîvânu'ş-Şeyh el-Bahâî* adıyla 2009 yılında neşredilmiştir.[30] Farklı kitaplarında geçen şiirlerinin bir araya getirilerek konularına göre tertip edildiği eserde toplamda 638 beyitten oluşan 76 şiir bulunmaktadır.

[24] Okumuş, "Âmilî, Bahâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 3/61.

[25] Bahâeddîn el-'Âmilî, *el-Keşkûl*, thk. Muhammed Abdulkerim en-Nemirî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998).

[26] el-'Âmilî, *el-Mihlât*, thk. Muhammed Halîl Bâşâ (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1985).

[27] el-'Âmilî, *el-Fevâidu's-samediyye* (İstanbul: Hâşimî Yayınları, 2014).

[28] Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, 3/441.

[29] İbn Ma'sûm el-Medenî, *Sulâfetu'l-'asr fî mehâsîni'ş-şu'arâ' bi külli Mısr* (Tahran: el-Mektebetu'l-Murtazaviyye, 1906), 289.

[30] Bahâeddîn el-'Âmilî, *Dîvânu'ş-Şeyh el-Bâhâî*, nşr. Seyyid Muhammed Zeynelâbidîn (Kum: Dâru Zeynelâbidîn li İhyâi't-Turâsi'l-Ma'sûmîn, 2009). 1-232.

Şiirleri tertip ederek söz konusu eseri oluşturan müellif Seyyid Muhammed Zeynelâbidîn mukaddime bölümünde Bahâeddîn el-‘Âmilî’nin tercemesine geniş yer ayırarak doğumu, nesebi, babasının ilmi kişiliği, ailesi, yolculukları, âlimlerin ilmi kişiliği ile ilgili söyledikleri, hocaları, talebeleri ve eserleri hakkında geniş bilgiler sunmaktadır. Divanda konularına göre tertip edilen şiirlerin kaynakları ve bahirleri zikredilerek titiz bir çalışma ortaya konulmuştur. Konularına göre şiirler dînî şiir,[31] vasıf,[32] mersiye,[33] ilâhî aşk,[34] ihvâniyyât-hikmet ve öğütler,[35] olmak üzere beş başlık altında toplanmıştır. Divanda yer alan şiirlerin konularına göre, şiir ve beyit sayılarını Tablo 1’de şu şekilde özetlemek mümkündür:

Tablo 1

Konularına Göre Şiir ve Beyit Sayı Tablosu

Konu	Şiir Sayısı	Beyit Sayısı
Dînî Şiir	22	193
Vasıf	2	118
Mersiye	1	23
İlâhî Aşk	22	97
İhvâniyyât, Hikmet ve Öğütler	29	207
Toplam	76	638

2. Bahâeddîn el-‘Âmilî’nin Dîvân’ında Söylediği Mersiye Şiirinin Muhteva ve Üslup Özellikleri

Bahâeddîn el-‘Âmilî’nin divanındaki şiirlerin konularına göre dağılımına bakıldığında mersiye konulu 23 beyitlik bir kasidesi bulunmaktadır. Diğer konularda söylediği şiirleri, şiir ve beyit sayısı bakımından daha hacimli olduğu için onlarla ilgili bir incelemenin, bir makalenin boyutlarını aşacağı düşüncesiyle mersiye konulu kasidesinin incelemeye daha uygun olacağı değerlendirilmiştir. Mersiye şiirinde ele aldığı konuları ile şiirin şekil ve üslûp özelliklerini incelemeye geçmeden önce kasidenin tam metni ve tercümesini vermek yerinde olacaktır. el-‘Âmilî’nin mersiye kasidesinin tam metni ve tercümesi şu şekildedir[36]: (Basît)

١ قِفْ بِالطُّلُولِ وَسَلْهَا أَيْنَ سلماها وَرَوِّ مِنْ جُرَعِ الْأَجْفَانِ جَرْعَاهَا

٢ وَرَدِّدِ الطَّرْفَ فِي أَطْرَافِ سَاحَتِهَا وَأَرِّجِ الرُّوحَ مِنْ أَرْوَاحِ أَرْجَاهَا

٣ فَإِنْ يَفُتْكَ مِنَ الْأَطْلَالِ مُخْبِرُهَا فَلَا يَفُوتَنْكَ مَرْآهَا وَرَيَّاهَا

[31] el-‘Âmilî, *Dîvân*, 25-75.
[32] el-‘Âmilî, *Dîvân*, 77-104.
[33] el-‘Âmilî, *Dîvân*, 105-111.
[34] el-‘Âmilî, *Dîvân*, 113-145.
[35] el-‘Âmilî, *Dîvân*, 147-204.
[36] el-‘Âmilî, *Dîvân*, 105-111.

٤	رُبُوعُ فَضْلٍ تُبَاهِي التِّبْرَ تُرْبَتُهَا	وَدَارُ أُنْسٍ تُخَالُ الدُّرَّ حَصْبَاهَا
٥	عَدَا عَلَى جِيرَةٍ حَلُّوا بِسَاحَتِهَا	صَرْفُ الزَّمَانِ فَأَبْلَاهُمْ وَأَبْلَاهَا
٦	بُدُورُ تَمٍّ غَمَامُ الْمَوْتِ جَلَّلَهَا	شُمُوسُ فَضْلٍ سَحَابُ التُّرْبِ غَشَّاهَا
٧	فَالْمَجْدُ يَبْكِي عَلَيْهَا جَازِعًا أَسِفًا	وَالدِّينُ يَنْدُبُهَا وَالْفَضْلُ يَنْعَاهَا
٨	يَا حَبَّذَا أَزْمُنٌ فِي ظِلِّهِمْ سَلَفَتْ	مَا كَانَ أَقْصَرَهَا عُمْراً وَأَحْلَاهَا
٩	أَوْقَاتُ أُنْسٍ قَضَيْنَاهَا فَمَا ذُكِرَتْ	إِلا وَقَطَّعَ قَلْبَ الصَّبِّ ذِكْرَاهَا
١٠	يَا جِيرَةً هَجَرُوا وَاسْتَوْطَنُوا هَجَراً	وَاهًا لِقَلْبِي الْمُعَنَّى بَعْدَكُمْ وَاهَا
١١	رَعْيًا لِلَيْلَاتِ وَصْلٍ بِالْحِمىَ سَلَفَتْ	سَقْيًا لِأَيَّامِنَا بَالْخَيْفِ سُقْيَاهَا
١٢	لِفَقْدِكُمْ شُقَّ جَيْبُ الْمَجْدِ وانْصَدَعَتْ	أَرْكَانُهُ وَبِكُمْ مَا كَانَ أَقْوَاهَا
١٣	وَخَرَّ مِنْ شَامِخَاتِ الْعِلْمِ أَرْفَعُهَا	وَاتْهُدَّ مِنْ بَاذِخَاتِ الْعِلْمِ أَرْسَاهَا
١٤	يَا ثَاوِيًا بِالْمُصَلَّى مِنْ قُرَى هَجَرٍ	كُسِيتَ مِنْ حُلَلِ الرِّضْوَانِ أَصْفَاهَا
١٥	أَقَمْتَ يَا بَحْرُ بِالْبَحْرَيْنِ فَاجْتَمَعَتْ	ثَلَاثَةٌ كُنَّ أَمْثَالًا وَأَشْبَاهَا
١٦	ثَلَاثَةٌ أَنْتَ أَنْدَاهَا وَأَغْزَرُهَا	جُوداً وَأَعْذَبُهَا طَعْمًا وَأَحْلاهَا
١٧	حَوَيْتَ مِنْ دُرَرِ الْعَلْيَاءِ مَا حَوَيَا	لَكِنَّ دُرَّكَ أَغْلَاهَا وَأَغْلَاهَا
١٨	يَا أَعْظَمًا وَطِئَتْ هَامَ السُّهَى شَرَفاً	سَقْاكَ مِنْ دِيَمِ الْوَسْمِيِّ أَسْمَاهَا
١٩	وَ يَا ضَرِيحاً عَلَى هَامِ السِّمَاكِ عَلَا	عَلَيْكَ مِنْ صَلَوَاتِ اللهِ أَزْكَاهَا
٢٠	فِيكِ انْطَوَى مِنْ شُمُوسِ الْفَضْلِ أَضْوَأُهَا	وَمِنْ مَعَالِمِ دِينِ اللهِ أَسْنَاهَا
٢١	وَمِنْ شَوَامِخِ أَطْوَادِ الْفُتُوَّةِ أَرْ	سَاهَا وَأَرْفَعُهَا قَدْرًا وَأَمْجَاهَا
٢٢	فَاسْحَبْ عَلَى الْفَلَكِ الْأَعْلَى ذُيُولَ عُلًى	فَقَدْ حَوَيْتَ مِنْ الْعَلْيَاءِ أَعْلَاهَا
٢٣	عَلَيْكَ مِنَّا صَلَاةُ اللهِ مَا صَدَحَتْ	عَلَى غُصُونِ أَرَاكِ الدَّوْحِ وَرْقَاهَا

1. Harabelerde dur ve onlara sor sevgilileri nerede? Ve göz kapaklarının yudumlarıyla (damlalarıyla) harabelerin susuzluklarını gider!
2. Harabeler meydanının çevresine bir daha bak ve ruhuna onun meltemlerinden gelen esintilerle ferahlık ver!
3. Şayet harabeler sana bir haber vermezse (bir anlam ifade etmezse), hiç değilse onların manzarası ve kokusu seni mahrum bırakmasın.
4. Fazilet beldelerinin toprağı saf altın (gibi değerli oluşu ile) övünür, dostluk evi ise çakıl taşlarını inciye dönüştürür.

5. Orada konaklayan (civarında ikamet eden) komşuların üzerinden zaman akıp geçti (adeta onlara düşmanlık yaptı), zamanın akışı hem onları hem de yurtlarını yıpratıp harap etti.
6. Onlar ölüm bulutlarının kuşattığı kemale ermiş dolunaylardı ve onlar toprak bulutlarının üzerini örttüğü fazilet güneşleriydi.
7. Asalet, üzüntü içinde hüzünle onlara ağlıyor, din onları yasla anıyor, fazilet ise onlar için yas tutuyor.
8. Ah, onların gölgesinde geçen zamanlar ne güzeldi ne kadar kısa ama ne kadar tatlıydı.
9. (Öyle) neşeli zamanlar geçirdik, fakat her hatırlanışında, o vakitlerin hatırası aşığın kalbini paramparça etti.
10. Ey hicret edip, hicret ettikleri mekanı yurt edinen değerli komşular, vah! Ardınızdan size hasret kalan bu mahzun kalbime vah!
11. Beklenen ziyaret akşamları çok samimi bir şekilde geçti, günlerimiz ise tıpkı dağlardan gelip dere yataklarını dolduran malzemelerle doldu.
12. Sizin yokluğunuzla şeref elbisesinin cebi yırtıldı ve temelleri sarsıldı, oysa sizinle ne kadar da güçlüydü.
13. İlmin yüce zirvelerinden en yükseği düştü ve ilmin görkemli yapılarından en sağlamı yıkıldı.
14. Ey hicret beldelerinden gelip en saf rıdvan elbiselerine bürünerek musalla'da yatan!
15. Ey deniz! Sen ki iki denizle bir araya geldin ve birbirinin benzeri ve dengi olan üç şey bir araya gelmiş oldu.
16. Üç şey var ki sen (aralarında) en değerli, en cömert olanısın ve onların en tatlı (sevimli) ve hoş olanısın.
17. Sen yücelik incilerinden ne varsa hepsini topladın, ama senin incin en yüksek ve en kıymetli olanıdır.
18. Ey, şeref içinde Sühâ yıldızının zirvesine ulaşan yüce insan, seni en değerli bahar yağmurları rahmetiyle sulasın!
19. Ey yüce dağların zirvesine yükselen kabir! Allah'ın en temiz salâtı (rahmet duaları) üzerine olsun!
20. Fazilet güneşlerinin en parlak olanı sendedir. Ve Allah'ın dininin en yüce sembolleri de sendedir.
21. Ve yiğitliğin yüce dağlarından en sağlamı, mertebe bakımından en yükseği ve en ihtişamlısı da sendedir.
22. O halde en yüksek makamlarda üstünlüğün izlerini sür! çünkü sen yüceliğin en yüksek mertebesine ulaştın.
23. Arâk ağacının dallarında (kuşların) cıvıltısı devam ettiği sürece Allah'ın salâtı (rahmet ve bereketi) senin üzerine olsun!

2.1. el-'Âmilî'nin Mersiye Şiirinde Ele Aldığı Konular

Klasik dönem Arap şiirinin temel konularını oluşturan medih, gazel, fahr, hamâse, mersiye veya hiciv temalarından herhangi birinde yazılmış bir şiir, ana temayı korumakla birlikte kendi içerisinde farklı konuları içerebilir. Bir kasidenin muhtevası ile bağlantılı olan iç yapısı genel kabule göre üç aşamadan oluşmaktadır. Nesîb adı verilen birinci bölümde genellikle terkedilmiş bir mekanın tasviri ile söze başlanır. Bu bölümde şair hatıralardan, sevdiği veya methettiği ya da

adına mersiye yazdığı kişiye dair tasviri ifadelerle yaşanılan mekana dair kalıntılardan bahseder. İkinci bölümde varsa yaptığı yolculuktan, yolculukta karşılaştığı sıkıntılardan bahsederek, çöl tasviri veya binek hayvanının tasvirini yapar, üçüncü ve son bölümde ise şiirin ana temasını oluşturan konuyu ele alır.[37] Ayrıca yukarıda temas edilen kısımların yanı sıra şiirin iç yapısını oluşturan bölümleri de vardır. Bunlar; şiirin başlangıç beytini oluşturan "matla'", giriş bölümünü oluşturan "mukaddime", ana konuya geçişi ifade eden "tehallus" ve şiirin tamamlandığı "hâtime" bölümleridir. Mersiye temalı şiirler ise (الندب) ağlama, (التأبين) ölüyü övme ve (العزاء) teselli adı verilen üç bölümden oluşmaktadır.[38] el-'Âmilî'nin mersiyesinde üç bölümün de başarılı bir şekilde işlendiği görülmektedir. Ayrıca klasik Arap şiirinin nesîb adı verilen bölümü, şiirin ilk beyitlerinde sergilenmiştir. Şair, atlâl (harabeler) örneği olarak İmruu'l-Kays'ın muallakasında meşhur olmuş "durun ağlayalım" (قِفَا نَبْكِ) ifadesini hatırlatan bir ifadeyle şiirin matla' bölümünü başlatmıştır.

Şair el-'Âmilî'nin yazmış olduğu bu kaside, dönemin önemli ilim adamlarından olan babası el-Hüseyn b. Abdussamed el-Hârisî'nin 984/1576 yılında vefatı üzerine yazdığı bir mersiyedir. Babası ve aynı zamanda hocası olan büyük bir şahsiyetin ardından yazdığı bu mersiyede şair, onun ölümünün büyük bir çöküş olduğunu, bilginin ve faziletin kaybedildiğini, geride kalanlar için bu durumun tarifsiz bir hüzün kaynağı olduğunu dile getiriyor. Aynı zamanda vefat eden kişinin erdemlerini, cömertliğini, ilmini ve değerini yücelterek Allah'tan ona rahmet dilediği dua cümleleri ile şiirini tamamlıyor. Mersiyenin içerisinde ele alınan muhteva planını şu şekilde tablo halinde göstermek mümkündür:

Tablo 2

Mersiyenin İçerdiği Muhteva Planı Tablosu

Beyitler	Konular
1-6	Şair terk edilmiş diyara seslenerek geçmişin izlerini arıyor, eski güzel günleri, dostlukları ve mutluluğu hatırlıyor.
7-13	Ölümün getirdiği büyük hüzün ve toplum üzerindeki etkileri vurgulanıyor. Şair, ölen kişinin fazilette, yiğitlikte yüce bir dağ gibi sağlam olduğunu, ancak bu yüce dağın artık çöktüğünü dile getiriyor.
14-21	Vefat eden merhumun cömertliği, ilmi kişiliği, şan ve şerefi ve tüm bunların toplum üzerindeki etkisi dile getirilirken "deniz" metaforu kullanılıyor.
22-23	Her ne kadar vefat etmiş olsa da onun değerinin baki olduğu, en yüce makamlara ulaştığını ifade ile Allah'tan ona rahmet dileği içeren dua bölümü

Konulardan da görüleceği üzere şiir, ilmi kişiliği olup toplum üzerinde derin etkileri olan bir âlim için yazılmış duygu yüklü, sanat değeri yüksek bir mersiye olduğu kanaatindeyiz. Muhtevasında genel olarak kaybedilen kişinin değerini vurgularken aynı zamanda derin bir hasreti dile getirmektedir. Bütün bunları işlerken şair, klasik şiir geleneğinin mersiye formuna bağlı kalmıştır.

[37] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1958), 1/74-75.

[38] Ş. Dayf, *er-Risâ*, 12-54-86.

İlk beyitlerde nesîb adı verilen bölüm sergilenmiş, harabeler (atlâl) konusuna temas edilerek vefat eden merhumun yaşadığı mekanlarda geçmişin izleri ve hatıraları yâd edilmiştir. Henüz ana konunun netleşmediği bu bölümde şair, mekan ile hissettiği duyguları arasında bir bağ kurmaya çalışmıştır. Bu bölüm aynı zamanda şiirin matla‘ ve mukaddime bölümlerini içermektedir (1-6. beyitler). İkinci bölümde ise ölümün getirdiği hüzün ifade edilmiş ve “şan, şeref ve dinin ona ağlaması” gibi mecazlarla mersiyenin ilk bölümünü oluşturan nedb “ağıt” teması işlenmiştir. Bu bölümle birlikte şiirin konusunun mersiye olduğu netleşmektedir. Ağıttan, kaybın büyüklüğünden, hüzünden, göç edip gidenin artık geri gelmediğinden, onunla geçirilen zamanların ne kadar neşeli ve kıymetli oluşundan bahsederken hissettiği derin üzüntü ve özlemi şiirsel bir ifadeyle dile getirmektedir (7-13. beyitler). Üçüncü bölümde merhumun cömertliği, ilmi kişiliği, şan ve şerefi ve tüm bunların toplum üzerindeki etkisi dile getirilirken benzetmeler yapılarak “te’bîn” övgü teması ele alınmıştır. Merhumun hayatındayken ilmiyle yüksek makamlara ulaştığını, cömert, hoş sohbet bir kişiliğe sahip olduğu gibi birçok fazileti kendisinde topladığını dile getirerek onu övmektedir (14-21. beyitler).

Klasik Arap şiiri formu açısından “hâtime”, mersiye şiiri formu açısından ise “el-‘azâ’u” (العزاء) teselli konusunu şair başarılı bir şekilde son bölümde kasidesine yansıtmıştır. Kasidenin son iki beytinde, merhumun vefat etmiş olsa da değerinin baki olduğunu, en yüce makamlara ulaştığını ifade ile “teselli”, Allah’tan ona rahmet dileği içeren dua ifadeleri ile “hâtime” geleneğini veciz ifadelerle dile getirmiştir (22-23. beyitler).

2.2. el-‘Âmilî’nin Mersiye Şiirinin Şekil ve Üslup Özellikleri

Bir şiirin şekil ve üslup özelliklerinin ne olduğundan bahsederken, o şiirde ele alınan konunun dil, üslup, dış görünüş olarak hangi şekil ve biçimde sunulduğu gibi özellikleri kastedilmektedir. Yapısal özellikleri açısından Arap şiiri, farklı nazım türlerine sahiptir. Bu türler içinde, hem biçimsel unsurlar olan vezin, beyit ve kafiye düzeni açısından hem de konuya yaklaşımı bakımından Arap şiirinin en eski ve en gelişmiş şekli kasidedir. Kaside, belirli bir ölçü ve kafiye düzeniyle yazılmış, en az yedi beyitten oluşan ve belirli temaları ele alan bir şiir türü olarak tanımlanır.[39]

Yukarıdaki tanımdan da anlaşıldığı gibi, bir şiirin kaside olarak kabul edilebilmesi için en az yedi beyitten oluşması gerekmektedir. Kasideyle aynı yapı özelliklerine sahip olmakla birlikte beyit sayısı yediye ulaşmayan şiirlere klasik Arap edebiyatında farklı adlar verilmiştir. Örneğin, tek beyitten oluşan şiirlere “yetim”, iki beyitten oluşan şiirlere “nutfe”, üç ile altı beyit arasındaki şiirlere ise “mukatta‘a” denilmektedir.[40] Bu bilgiler özetlendikten sonra Bahâeddîn el-‘Âmilî’nin mersiyesi şekil açısından incelenirken öncelikle beyit sayısı değerlendirilecek, ardından kasidenin yapısal özellikleri analiz edilecek ve son olarak şairin şiirinde tercih ettiği bahir, kelime ve cümle kullanımı ile edebî sanatlara dair bilgiler sunulacaktır.

[39] Emil Bedî‘ Yakûb, *el-Mu‘cemu’l-Mufassal fi İlmi’l-‘Arûd ve’l-Kâfiye ve Funûni’ş-Şi‘r* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1991), 376-377.

[40] Emil Bedî‘, *el-Mu‘cemu’l-Mufassal*, 182, 445, 425.

2.2.1. Şekil Özellikleri

Bir şiirin şekil açısından sınırlarını belirleyen en önemli unsur vezindir. Şiirin temel omurgasını oluşturan dört ana unsurdan biri olan vezin, beyitlerde bulunan hecelerin belli ölçülerde tekrar edilmesi sistemine dayanan kalıpları ifade eder. Kafiye ise şiire ahenk ve uyum kazandırmak için beyitlerin son kelimelerinin aynı harflerle bitirilmesi prensibidir. Bu iki unsur, şiiri düz yazıdan ayıran temel özelliklerdendir.[41] Şair mersiye konulu nazmettiği şiirinde klasik Arap şiir geleneğinde yaygın olan aruz veznini benimsemiştir. el-'Âmilî bu şiirini, aruz vezinleri içerisinde akıcılık ve inceliğiyle bilinen basît[42] bahrinde yazmış ve şiirin tüm beyitlerinde basit bahrinin veznini korumuştur. Bahâeddîn el-'Âmilî'nin vefat eden babası için yazmış olduğu bu mersiyesi 23 beyitten oluşan bir kaside olup harfu'r-reviy'i (kafiye harfi) "elif"dir. "Elif" harfi kafiyesinde yazılmış şiirin bütün beyitlerinde bu özellik korunmuştur.

Bir şiirin beyit sayısının çok olması veya az olmasının o şiirin edebî kalitesini belirleyip belirlemediği, Klasik Arap şiir uzmanları arasında tartışmalı bir konu olmuştur. Bazı şair ve eleştirmenler, şiirin gereksiz yere uzatılmaması gerektiğini savunmuş ve kısa şiirlerin kulağa daha hoş geldiğini, hafızada daha kolay yer ettiğini ve özlü anlamlar taşıdığı için daha üstün olduğunu ileri sürmüştür. Öte yandan, bazıları ise şairin ifade gücünü ve söz ile anlam derinliğini şiire yansıtabilme yeteneğini gösterebilmesi açısından uzun şiirleri daha değerli görmüştür.[43] Bu açıdan değerlendirildiğinde 23 beyitten oluşan bu mersiyesinde şair gerek duygu ve hissiyatını etkili ve veciz bir şekilde ifade etmesi, gerek klasik Arap şiir geleneğinin inceliklerini yansıtması bakımından oldukça başarılı bir örnek sunmuştur.

2.2.2. Dil ve Üslup Özellikleri

Sözlük anlamı itibarıyla "yol, gidişat, yöntem" gibi anlamlarla ilişkilendirilen üslup, edebiyat alanında ise "bir duygu veya düşünceyi belirli bir amaca yönelik olarak ifade etme biçimi, anlatım tarzı" şeklinde tanımlanmaktadır.[44] Arap dili ve edebiyatı uzmanlarının da edebî eserlerdeki ifade biçimlerine, yani üslup konusuna büyük önem verdikleri görülmektedir. Bir eserin üslup özellikleri bakımından incelenmesi, yazar veya şairin kelimeleri seçerken sarf-nahiv kurallarına ve belağat unsurlarına ne ölçüde uygun hareket ettiğinin, kelime kullanım tarzının, cümle yapılarının ve edebî sanatları uygulamada gösterdiği özgünlüğün değerlendirilmesini içerir. Şiiri bu bakış açılarıyla değerlendiren Arap dili ve edebiyatçılarının özellikle vurguladıkları bir diğer nokta ise şiirde işlenen tema ile kullanılan üslubun uyum içinde olması gerektiğidir. Şiirin türü aşk (gazel), övgü (medih), dostluk (ihvâniyyât) ya da ağıt (mersiye) şiirleri gibi türlerden hangisine ait olursa olsun, her tür için uygun bir anlatım biçiminin benimsenmesi gerektiği belirtilmiştir. [45]

Yukarıda sunulan üslup özellikleri hakkındaki özet bilgiler doğrultusunda, bir anlamda şaire özgü varsa bireysel farklılıkları tespit ederek şairin şiirinde benimsediği üslubu belirlemek için

[41] İbn Raşîk el-Kayravânî, *el-'Umde fî mahâsîni'ş-şi'r ve âdâbihî ve nakdihî*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981), 1/134; Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu'ş-şi'r*, 64.

[42] Emil Bedî', *el-Mu'cemu'l-Mufassal*, 74.

[43] Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn*, 174.

[44] Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'n-Nakdi'l-'Arabiyyi'l-Kadîm* (Bağdat: Dâru'ş-Şuûni's-Sakâfeti'l-'Âmme, 1989), 77.

[45] İbn Raşîk, *el-'Umde*, 1/199.

öncelikle kullandığı kelime ve cümle yapıları incelenecektir. Ardından, edebî sanatlar bağlamında mersiye kasidesi, belağat ilmi ölçülerine göre değerlendirilecektir.

2.2.3. Kelime ve Cümle Tercihleri

Kelime, "bağımsız bir anlam taşıyan, ancak cümle niteliğinde olmayan lafız" şeklinde tanımlanmıştır.[46] Şair ve yazarların üslup oluştururken tercih ettikleri kelimeler büyük önem taşımaktadır. Arap edebiyatında bir kelimenin edebî değerini belirlemek amacıyla bazı ölçütler geliştirilmiştir. Başka bir ifadeyle, bir kelimenin fasih olduğunu tespit edebilmek için dört temel kusurdan arınmış olması gerekmektedir. Bu dört kusur şunlardır: Kelimede bulunan harflerin mahreç bakımından birbirine yakın olması nedeniyle telaffuzunun zorlaşması ve kulağa hoş gelmemesi anlamına gelen "tenâfur" (التَّنَافُرُ), kelimenin alışılmış anlamlardan uzak, nadir kullanılan veya bilinmeyen anlamlar içermesini ifade eden "ğarâbet" (الغرابة), kelimenin dilbilgisi kurallarına, özellikle de sarf kâidelerine aykırı bir şekilde oluşturulması anlamına gelen "kıyasa aykırılık" (مُخَالَفَةُ الْقِيَاسِ) ve kelimenin sert, kaba ya da hoş karşılanmayan çağrışımlara sahip olmasını ifade eden (كَرَاهَةُ السَّمْعِ) "çirkinlik"tir.[47] Bir şairin, şiirlerinde tercih ettiği kelimelerin bu kusurlardan arındırılmış olması gerektiği gibi, aynı zamanda şiirin temasına da uygun olması önemlidir. Mesela, övgü (medih) içerikli bir şiirde, bahsedilen kişinin üstün meziyetlerini yansıtan kelimeler kullanılmalıdır. Ana teması gazel olan bir şiirde ise, aşk, özlem gibi duyguları ifade eden kelimelerin tercih edilmesi, şiirin ahengini güçlendirecektir. Mersiye şiirinde ise ölüm, hasret, özlem, ağlama, ağıt yakma gibi kelimeler tercih edilmektedir.

Bahâeddîn el-'Âmilî'nin mersiyesinde, kelime seçimi ve buna bağlı üslubunda fesâhat kurallarına büyük özen gösterdiği görülmektedir. Bununla birlikte, şairin kelime seçimlerinin şiirin konu bütünlüğü ile de uyum içinde olduğu fark edilmektedir. Şairin mersiyesinde tercih ettiği kelimelerin söz konusu ölçütlere uygunluğu, somut örnekler üzerinden yapılacak bir analizle daha açık bir şekilde ortaya konulacaktır. Bu bağlamda şair, bir mersiye şiirinde bulunan bölümlere uygun kelimeleri özenle seçmiştir. Örneğin şiirin matla' bölümünde klasik Arap şiir geleneğinde önemli bir unsur olan atlâla yer vermiştir. طلل kelimesinin bir diğer çoğulu olan harabeler (طُلُول) kelimesini şiirin beytinde zikretmiştir. Hemen ardından "sevgili" anlamına gelen (سَلْمَى) kelimesini kullanmıştır. Özel isim olarak da kullanılabilen "selmâ" kelimesi kadim Arap şiirinde, tıpkı "Leyla" ismi gibi sevgi duyulan bir kişiyi çağrıştırmak için kullanılmaktadır. Şiirin temasına göre bir aşkı, sevgiyi veya sevgiliyi ifade eder. Kullanıldığı bağlama göre bu kelimenin anlamı farklı çağrışımlar içerebilir. Örneğin, hac ve umre yolculuğu gibi manevi bir yolculuk temasının işlendiği bir şiirde Kâbe ile şair arasındaki bağlantıyı, sevgiyi çağrıştırmada sembolik bir işaret olarak yer alabilir. Şair ise mersiyesinin ilk beytinde kullandığı bu kelimelerle sevilen ve kaybedilen bir kişinin daha önce yaşamış olduğu mekan ile bir bağ kurmaktadır. Çünkü aynı beyitte bu kelimelerden hemen sonra zikrettiği ifadelerde seçmiş olduğu "göz kapaklarının yudumları(damlaları)" (جُرَعِ الْأَجْفَانِ) ile bir hüzne, "susuzluğunu gider" (رَوِّ) kelimesi ile ise bir yokluğa, bir kaybedişe işaret etmektedir. Bu ifadelerden aynı zamanda şairin derin bir üzüntü ve özlem içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Yine ikinci ve üçüncü beyitlerde:

[46] İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, thk. M. Yasir Şerif (Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1990), 16.

[47] Ahmed b. İbrahim el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Me'ânî ve'ş-Beyân ve'l-Bedî'*, thk. Yusuf es-Samîlî (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1999), 20-24.

وَرَدِّد الطَّرْفَ فِي أَطْرَافِ سَاحَتِهَا وَأَرِّجِ الرُّوحَ مِنْ أَرْوَاحِ أَرْجَاهَا

O harabelerin çevresine bir daha göz gezdir ki ruhuna onun meltemlerinden gelen esintilerle bir ferahlık ver

فَإِنْ يَفُتْكَ مِنَ الْأَطْلَالِ مَخْبَرُهَا فَلَا يَفُوتَنْكَ مَرْآهَا وَرَيَّاهَا

Şayet harabeler sana bir anlam ifade etmezse hiç olmazsa oranın manzarası ve kokusundan mahrum olma!

ifadelerinde kullandığı kelimeler ve kelime öbeklerinden oluşturduğu terkiplerde, “o harabelerin etrafı” (أطرافِ ساحَتِها), “ruha esenlik ver” (أَرِّجْ الرُّوحَ), “manzarası” (مَرْآهَا), “kokusu” (رَيَّاهَا) gibi kelimeler Arapça bilenler tarafından rahatlıkla anlaşılabilecek, fesâhat kurallarına uygun kelimelerdir.

Bahâeddîn el-‘Âmilî’nin şiirinde, mersiye şiirinin bölümlerini oluşturan “ağlama” (النَّدْبُ) anlamına işaret eden uygun kelimeler seçtiği görülmektedir. Bu bağlamda ölüm temasına işaret eden “ölüm bulutları” (غَمَامُ الْمَوْتِ), “toprak bulutlarının üzerini örttüğü (o harabeler)” (سَحَابُ التُّرَبِ), “şan-şeref üzüntü içinde hüzünle o harabelere ağlıyor” (فَالْمَجْدُ يَبْكِي عَلَيْهَا جَازِعًا أَسِفًا), “yas tutuyor” (يَنْدُبُهَا), yine yakın anlama gelen “ağıt yakıyor” (يَنْعَاهَا), “vah! sizin ardınızdan hasret çeken mahzun kalbime vah!” (وَاهًا لِقَلْبِي الْمُعَنَّى بَعْدَكُمْ وَاهًا), “onların hatırası sevenin kalbini paramparça etti” (وَقَطَّعَ قَلْبَ الصَّبِّ ذِكْرَاهَا) ifadelerinde kullanılan kelimelerin ve- terkiplerin şiirde ele alınan mersiye temasının muhtevasına oldukça uygun kelimeler olduğunu söylemek mümkündür.

Yine mersiye şiirinde, ölen kişinin iyilik ve faziletlerinin anlatıldığı “övgü” (التَّأْبِينُ) bölümünde ise bu özellikleri barındıran kelime ve terkipler dikkat çekmektedir. “Kemâle ermiş dolunaylar” (بُدُورُ تَمٍّ), “fazilet güneşleri (شُمُوسُ فَضْلٍ), “ilmin yüce zirvelerinin en yükseği düştü” (وَانْهَدَّ مِنْ بَاذِخَاتِ الْعِلْمِ أَرْسَاهَا), “ilmin görkemli yapılarının en sağlamı yıkıldı” (وَخَرَّ مِنْ شَامِخَاتِ الْعِلْمِ أَرْفَعُهَا), “Ey deniz! Sen ki iki denizle bir araya geldin ve birbirinin benzeri ve dengi olan üç şey bir araya gelmiş oldu” (أَقَمْتَ يَا بَحْرُ بِالْبَحْرَيْنِ فَاجْتَمَعَتْ ثَلَاثَةٌ كُنَّ أَمْثَالًا وَأَشْبَاهَا), “Üç şey var ki sen aralarında en değerli, en cömert olanısın ve onların en tatlı (sevimli) ve hoş olanısın” (ثَلَاثَةٌ أَنْتَ أَنْدَاهَا وَأَغْزَرُهَا جُوداً وَأَعْذَبُهَا طَعْمًا وَأَحْلاهَا), “fazilet güneşlerinin en parlak olanı sendedir, Allah’ın dininin en yüce sembolleri sendedir” (فِيكَ انْطَوَى مِنْ شُمُوسِ الْفَضْلِ أَضْوَأُهَا وَمِنْ مَعَالِمِ دِينِ اللهِ أَسْنَاهَا), ifadelerinde kullandığı kelime ve terkipler hem “te’bîn” bölümüne uygun, vefat edenin methedildiği anlamlar içermekte, hem de fesâhatı ihlal edecek herhangi bir kusur barındırmadığı anlaşılmaktadır. Mersiye şiirinin sonuç bölümünü oluşturan “el-‘Azâ’u” (اَلْعَزَاءُ) veya “es-Sabr” (اَلصَبْرُ) olarak isimlendirilen ve kaybedilen kişi için duyulan üzüntünün çok büyük olmasına rağmen sabır ve teselli tavsiyelerinin yer alması gereken beyitlerde şair, sabr ve azâ kökenli bir kelime kullanmamakla birlikte teselli manasında yorumlanabilecek ifadeler kullanmıştır. Özellikle Sadru’l-İslam dönemiyle başlayıp yaygınlaşan kasidenin dua cümleleri ile tamamlanması geleneğini de bu bölümde şair ustalıkla sergilemiştir. “Her ne kadar seni kaybetmiş olsak da sen yüce makamlara ulaştın” mesajını vererek şu dizeleri dile getirmiştir:

حَوَيْتَ مِنْ دُرَرِ الْعَلْيَاءِ مَا حَوَيَا لَكِنَّ دُرَّكَ أَغْلَاهَا وَأَغْلَاهَا

Sen yücelik incilerinden ne varsa hepsini topladın, ama senin incin en yüksek ve en kıymetli olanıdır

يَا أَعْظَمًا وَطِئَتْ هَامَ السُّهَى شَرَفاً سَقَاكَ مِنْ دِيَمِ الْوَسْمِيِّ أَسْمَاهَا

Ey şanla şerefle Sühâ yıldızının zirvesine ulaşan yüce insan! seni en değerli bahar yağmurları rahmetiyle sulasın

وَ يَا ضَرِيحاً عَلَى هَامِ السِّمَاكِ عَلَا عَلَيْكَ مِنْ صَلَوَاتِ اللَّهِ أَزْكَاهَا

Ey yüce dağların zirvesine yükselen kabir! Allah’ın rahmeti (salâtı ve selâmı) üzerine olsun

فَاسْحَبْ عَلَى الْفَلَكِ الْأَعْلَى ذُيُولَ عُلًى فَقَدْ حَوَيْتَ مِنَ الْعَلْيَاءِ أَعْلَاهَا

O halde en yüksek makamlarda üstünlüğün izlerini sür! çünkü sen yüceliğin en yüksek mertebesine ulaştın

عَلَيْكَ مِنَّا صَلَاةُ اللَّهِ مَا صَدَحَتْ عَلَى غُصُونِ أَرَاكِ الدَّوْحِ وَرْقَاهَا

Arâk ağacının dallarında güvercinler öttüğü sürece Allah’ın salâtı (rahmet ve bereketi) üzerine olsun

Şair el-‘Âmilî’nin mersiyesinde kullandığı cümleler belagat ilmi açısından incelendiğinde hem inşâî hem de talebi cümle yapılarını kullandığı görülmektedir. Şiirin ilk cümlesi inşâî cümle çeşitlerinden emir (قِفْ) “dur” ile başlamıştır. Yine inşâî emir cümle örnekleri (سَلْهَا) “o harabelere sor”, (رَوِّ) “susuzluğunu gider”, (رَدِّدِ الطَّرْفَ) “bir daha bak”, (أَرِحْ الرُّوحَ) “ruhu ferahlat”, “yüceliğin neticesini yüksek makamlarda çekip al” anlamında (فاسحبْ عَلَى الْفَلَكِ الأَعْلَى ذيولَ عُلًى) cümleleri kullanılmıştır. Yine inşâî cümle örneklerinden nehiy (فَلَا يَفُوتَنَّكَ) “seni mahrum bırakmasın” bir yerde kullanılmıştır. Şekil yönünden fiile benzeyen, ancak bir iş, hareket, eylem bildirmemekle birlikte câmid (çekimsiz) bir fiil olarak kabul edilen ve övgü anlamı taşıyan (حَبَّذَا) kelimesi “ne güzel zamanlardı” (يَا حَبَّذَا أَزْمُنٌ) cümlesinde medih üslubu olarak kullanılmıştır. Bu tür inşâ cümleleri muhataptan herhangi bir talep içermediği için gayri talebi inşa cümleleri olarak isimlendirilmiştir. İnşâî cümle örneklerinden bir diğeri ise nidâ cümleleridir. Mersiye konulu şiirde dört yerde nidâ cümlesi kullanılmaktadır. “Ey kabir!” (يَا ضَرِيحًا), “Ey yüce insan!” (يَا أَعْظَمًا), “ey deniz” (يَا بَحْرُ), “ey musallada yatan!” (يَا ثَاوِيًا بِالْمُصَلَّى). Bir diğer diğer inşâî cümle örneği ise bir şeyden duyulan acıyı ifade etmek için kullanılan nüdbe’dir. “ah kalbim” (وَاهًا لِقَلْبِي) ifadesi mersiye içerikli bir şiirde, bir hüznü ve kederi ifade etmesi yönüyle de uyum arz etmektedir. Haberî cümle formunda olup inşâî mana içeren dua cümlesini de burada zikretmek mümkündür. (سَقَاكَ مِنْ دِيَمِ الْوَسْمِيِّ أَسْمَاهَا) “seni en değerli bahar yağmurları rahmetiyle sulasın”, cümlesinde mazi bir fiil şeklinde, lafzen “seni suladı” formunda olmakla birlikte mana bakımından talep içermektedir.

Haberî cümleler içerisinde mübteda ve haberden oluşan isim cümleleri de bulunmaktadır. Bunları şu şekilde örneklendirmek mümkündür: (ثَلَاثَةٌ أَنْتَ أَنْدَاهَا وَأَغْزَرُهَا جُودًا وَأَعْذَبُهَا طَعْمًا وَأَحْلَاهَا) “üç şey var ki sen aralarında en değerli, en cömert olanısın ve onların en tatlı ve hoş olanısın”, (فَالْمَجْدُ يَبْكِي) “şan şeref (onun için) ağlıyor” ve başında mahzuf bir mübteda (هُمْ) takdiriyle (بُدُورُ تَمٍّ) “(onlar) kemale ermiş dolunaylardır”, (شُمُوسُ فَضْلٍ) “(onlara) fazilet güneşleridir”.

Mersiyenin on yedinci beytinde (حَوَيْتَ مِنْ دُرَرِ الْعَلْيَاءِ مَا حَوَيَا) “sen yücelik incilerinden ne varsa hepsini topladın” ifadesi geçtikten sonra yirmi ikinci beyitte tekrar aynı ifade ancak bu sefer tahkik ifade eden (قَدْ+mazi) kalıbı ile (فَقَدْ حَوَيْتَ مِنَ الْعَلْيَاءِ أَعْلَاهَا) “sen kesinlikle yüceliğin en zirvesine ulaştın” diyerek muhatapların zihninde şüpheye yer bırakmayacak şekilde vurgulanmıştır.

2.2.4. Edebî Sanatlar

Gerek nazımda gerek şiirde anlatımı güçlendirip güzelleştiren en önemli unsurlar belagat ilminin beyân ve bedî' üsluplarıdır. Bir manayı ifade ederken daha etkili olması için farklı yollarla ifade etme usullerini öğreten ilim dalına beyân, mananın daha açık ve anlaşılır olmasıyla birlikte ifadeyi güzelleştirip süsleme yollarını öğreten ilim dalına ise bedî' ismi verilmiştir.[48] Bu başlık altında şair el-'Âmilî'nin mersiye temalı şiirinde kullandığı beyan ve bedî' ilmi üslupları örnekler üzerinde incelenecektir. Şair şiirinde teşbihin çeşitli türlerini kullanmıştır. Örneğin mersiyenin dördüncü beytinde "fazilet beldelerinin toprağı saf altına (رُبُوعُ فَضْلٍ تُبَاهِي التِّبْرَ تُرْبَتُهَا), dostluk evi olarak ifade ettiği ülfet ve muhabbetin bulunduğu evlerin taşları ise (وَدَارُ أُنْسٍ تَخَالُ الدُّرَّ حَصْبَاهَا) inciye benzetilmiştir. Her iki örnekte de istiare-i mekniyye bulunmaktadır. İlk örnekte toprağa, insana has bir özellik olan böbürlenme vasfı verilerek toprak insana benzetilmiş, ikinci örnekte ise soyut bir kavram olan ülfet yine insana benzetilmiştir.

Mersiyenin altıncı beytinde ise istiare-i tasrîhiyye söz konusudur. Şair vefat eden babası ile birlikte onun çevresini oluşturan ilim ve fazilet sahibi kimseleri methederken onları "kemale ermiş dolunaylara" (بُدُورُ تَمٍّ) ve "fazilet güneşlerine" (شُمُوسُ فَضْلٍ) benzetmiştir. Şair, şiirin yedinci beytinde üç ayrı cümlede ayrı ayrı istiare sanatını kullanmıştır. "Mecd (şeref) onlara üzüntü içinde hüzünle ağlıyor" (فَالْمَجْدُ يَبْكِي عَلَيْهَا جَازِعًا أَسِفًا), "din onlara yas tutuyor" (وَالدِّينُ يَنْدُبُهَا), "fazilet onlara ağıt yakıyor" (وَالْفَضْلُ يَنْعَاهَا) cümlelerinde geçen "mecd-din-fazilet" kelimeleri hakiki manaları ile mecâzî manaları arasında benzerlik alakasından dolayı farklı anlamlar kastedilerek kullanılmıştır. Fiziksel olarak "ağlama", "yas tutma", "ağıt yakma" özellikleri olmayan soyut kavramlar (المَجْدُ-الدِّينُ-الْفَضْلُ) insana benzetilerek bu fiiller bu kavramlara isnad edilmiştir. Burada soyut kavramlara, insana ait fiillerin isnad edilmesi yönüyle aynı zamanda teşhis (kişileştirme) sanatından da bahsetmek mümkündür.

Mersiyenin on ikinci beytinde, vefat eden ve büyük bir ilim adamı olan babasının kaybıyla birlikte onun çevresinin ve ilim meclislerinin da dağılıp kaybolduğunu ifade ederken isti'âre sanatından istifade etmiştir. "Sizin yokluğunuzla şeref elbisesi yırtıldı ve temelleri sarsıldı" (لِفَقْدِكُمْ شُقَّ جَيْبُ الْمَجْدِ وَانْصَدَعَت أَرْكَانُهُ) ifadesinde, onların yoklukları sebebiyle yaşanan durum, kaybolan şeref, fazilet gibi özellikler yırtılan bir cebe, temeli sarsılan bir direğe benzetilmiştir. Bu benzetme mecazi bir anlatım içerdiği için burada isti'âre-i mekniyye sanatı söz konusudur. Şiirin son beytinde şair, dua anlamındaki ifadesinde merhuma salât ve selamın ebedi olmasını talep ederken "arâk ağacının dallarında (kuşların) cıvıltısı devam ettiği sürece Allah'ın salâtı (rahmet ve bereketi) senin üzerine olsun" (عَلَيْكَ مِنَّا صَلَاتُ اللهِ مَا صَدَحَتْ عَلَى غُصُونِ أَرَاكِ الدَّوْحِ وَرْقَاهَا) şeklinde kinâye üslubundan istifade etmiştir. Bir beyan ilmi terimi olan kinâyeyi, bir şey söyleyip başka bir mana kastederek örtülü anlatım şeklinde özetlemek mümkündür. Uzun ömürlü olmasıyla bilinen "arâk ağacının dallarında kuşların cıvıltıları devam ettiği sürece" ifadesinde kinâye yoluyla salât ve selamın ebediliği kastedilmiştir.

Lafzi güzelleştiricilerden olan bedî' ilmi sanatlarından da mersiyede yoğun bir şekilde istifade edilmiştir. Bunların içinde bir beytin her iki mısraının kafiyeli yapılması anlamına gelen

[48] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 216-217; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Bedî'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/320.

tasrî‘[49] daha fazla kullanılmıştır. Tasrî‘ sanatının bulunduğu beyitlerin ilgili kelimelerini şu şekilde göstermek mümkündür:

Tablo 3

Beyitlerdeki Tasrî‘ Sanatları

Beyitler	2. Mısra	1. Mısra
1.	جَرْعَاهَا	سَلْمَاهَا .....
2.	أَرْجَاهَا	سَاحَتِهَا .....
3.	رَيَّاهَا	مَخْبَرُهَا .....
4.	حَصْبَاهَا	تُرْبَتُهَا .....
5.	أَبْلَاهَا	بِسَاحَتِهَا .....
6.	غَشَّاهَا	جَلَّلَهَا .....
13.	أَرْسَاهَا	أَرْفَعُهَا .....
16.	أَحْلَاهَا	أَغْزَرُهَا .....
17.	أَغْلَاهَا	حَرِيَا .....

Şair el-‘Âmilî yukarıda verilen beyitlerde tasrî‘ sanatının, şiirin ilk beytinde uygulanması ile ilgili geleneksel anlayışa uygun olarak, ilk şatrın son kelimesi ile ikinci şatrın son kelimesi arasında tasrî‘ sanatını oluşturmuş ve okuyucuya manzum bir söz söylediğini hissettirerek ilk beyitten başlamak üzere kaside genelinde toplamda dokuz beyitte uygulamıştır.

el-‘Âmilî’nin mersiyesinde kullandığı bir diğer bedî‘ sanatı cinastır. Şiirde geçen tam cinas, nakıs cinas ve cinas-ı iştikak gibi cinasın farklı türlerine dair örnekler vermek mümkündür. Örneğin aynı kelime kökünden türemiş kelimelerin bir beyitte kullanılmasıyla yapılan nakıs cinas örnekleri: birinci beyitte (جُرَع-جَرْعَاهَا), ikinci beyitte (أَرِجْ-أَرْجَاهَا), üçüncü beyitte (فإن يفتك-فلا يفوتنك), dokuzuncu beyitte (ذُكِرَتْ-ذِكْرَهَا), on birinci beyitte (سَقْيًا-سُقْيَاهَا) yer almakta olup, bu tür kullanımlar hem anlam derinliği oluşturmakta hem de şiirin ahengini artırmaktadır. Ayrıca on dokuzuncu beyitteki tam cinâs örneği şu şekildedir:

وَ يَا ضَرِيحاً **عَلَى** هَامِ السِّمَاكِ **عَلَا** عَلَيْكَ مِنْ صَلَوَاتِ اللهِ أَزْكَاهَا

Bu beyitte harfi cer olarak geçen “عَلَى” kelimesi ile fiil olan “عَلَا” kelimesi arasında tam cinâs bulunmaktadır. Zıt anlamlara gelen kelimelerin aynı cümle içinde kullanılması anlamına gelen tıbâk[50] sanatı mersiyede bir beyitte kullanılmıştır:

رَعْيًا **لِلَيْلَاتِ** وَصْلٍ بِالْحِمَى سَلَفَتْ سَـقْيًا **لِأَيَّـامِنَا** بَـالْخَيْفِ سُـقْيَاهَا

Bu beyitte birbiriyle zıt anlam içeren “ليلات” ve “أيام” kelimeleri bir arada kullanılmıştır.

[49] Matlûb, *Mu‘cemu’l-Mustalahât*, 2/244.

[50] İbn Raşîk, *el-‘Umde*, 2/5.

Şairin kelime zenginliğine ve kelimeleri kullanım gücüne işaret eden, bedî' ilminde manayı güzelleştiren sanatlardan biri olarak kabul edilen murâ'âtu'n-nazîr sanatı, aynı konu etrafında benzer veya yakın anlamlara sahip kelimelerin bir arada zikredilmesidir.[51] Şair bu sanattan da istifade ederek bazı beyitlerinde aynı konu ile ilgili birbirine benzer veya yakın anlamları içeren kelimeler kullanmıştır. Örneğin, on yedinci beyitte (العلياء-أعلاها-أغلاها) ve yirmi birinci beyitte (أرفعها-أبهاها) birbirine yakın kelimeleri aynı beyitlerde kullanarak murâ'âtu'n-nazîr sanatını şiirine yansıtmıştır.

Sonuç

Duygu ve düşünceleri ifade etmenin en etkili yollarından biri olan şiirin Arap edebiyatında önemli bir yeri, zengin ve köklü bir geçmişi vardır. Bunda Arap dilinin zengin bir kelime hazinesine sahip olmasının yanı sıra Arap dilindeki edebî sanatların söze kazandırdığı derin mana gücünün önemli bir rolü vardır. Kendine has ritmi, kafiye ve ölçü sistemleriyle dikkat çeken Arap şiiri, duygu ve düşünceleri ifade etmenin etkili bir aracı olarak kullanılmış, yerine göre sevinç ve hüznün, yerine göre medih ve hicvin, yerine göre de aşk veya cesaret gibi duyguların ifade edildiği edebî bir metin türü olmuştur. Ölüye ağıt yakarak onun iyi yönlerini anmak, faziletlerini şiir yoluyla dile getirmek ve derin bir acıyla yas tutmak" anlamlarına gelen mersiye, Arap şiirinin ana konularından biridir.

Edebî değeri olan ibretli hikayeler, hikmetli sözler, çeşitli tasvirler, Arap şiirinden seçmeler ve atasözlerinden oluşan antoloji niteliğindeki en meşhur eseri olan el-Keşkûl adlı eserine nispetle "sâhibu'l-Keşkûl" olarak da tanınan el-'Âmilî'nin şairlik yönü ve şiirleri üzerinde yeterince durulmadığı ve ülkemizde bu konuda bir çalışma yapılmadığı tespit edilmiştir. Biyografik eserlerde Bahaaeddin el-'Âmilî'ye ait bir divan zikredilmemekle birlikte muhtelif eserlerinde bulunan ve azımsanmayacak sayıdaki şiirleri Seyyid Muhammed Zeynelâbidîn tarafından derlenerek Dîvânu'ş-Şeyh el-Bahâî adıyla 2009 yılında yayımlanmıştır. Şair el-Amili'nin yazmış olduğu ve adı geçen divanda yer alan şiirleri, konuları ve beyit sayılarına göre değerlendirildiğinde ihvâniyyât, hikmet ve öğütler ile dini konulu şiirlerin çoğunlukta olduğu ve tüm şiirlerinin kaside formunda olduğu görülmektedir.

Çalışmanın mihverini oluşturan ve yirmi üç beyitten oluşan mersiye şiirinin klasik Arap şiir şerhi geleneğinden yararlanarak modern şiir inceleme ve analiz yöntemleri ile incelenmesi neticesinde şu bulgulara ulaşılmıştır;

- Şair bu mersiyesini dönemin önemli alimlerinden olup ilim camiasında ve toplum nezdinde büyük etkisi olan babası İzzuddîn el-Hüseyn b. Abdussamed el-Hârisî için yazmıştır.
- Şiir kaside formunda olup, arzu vezninin akıcılık ve inceliğiyle bilinen basit bahrinde yazılmıştır. Kafiye harfi "elif"dir. Şair şiirinde klasik Arap şiir geleneğinde şiirin bölümlerini oluşturan nesîb bölümünde atlâle (kalıntılar-harabeler) yer vermiş, matla', mukaddime tehallüs ve hatime bölümlerinin özelliklerini şiirine ustalıkla yansıtmıştır. Ayrıca şiirin ana konusunu oluşturan mersiye temasını ele alırken, mersiye temalı şiirleri oluşturan (الندب) ağlama, (التأبين) ölünün iyiliklerini yad etme ve (العزاء) teselli adı

[51] Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahât*, 3/243.

verilen üç bölümü de başarılı bir şekilde işlemiştir. Kelime seçimi ise fesahat ve belagat kriterleri açısından bir kusur barındırmamakta ve kullandığı kelimeler mersiye temasına uygun olarak “ölüm, hasret, özlem, ağlama, ağıt yakma, güzel meziyetlerini medih üslûbu çerçevesinde zikretme” gibi anlamları ihtiva etmektedir. Şair, ~~kullandığı~~ cümlelerde hem haberî hem inşâî yapıları kullanmış; haberî cümlelerde çoğunlukla isim cümlesine, zaman zaman da fiil cümlesine başvurmuş, inşâî örneklerde ise emir, nehiy, istifham ve medih üslubundan istifade etmiştir.

- el-‘Âmilî’nin mersiye temalı şiirinde kullandığı beyan ve bedî‘ ilmi üslupları örnekler üzerinde incelendiğinde beyan ilmine dair teşbih, istiâre-i mekniyye, istiare-i tasrîhiyye, bedî‘ ilmi üsluplarından ise cinâs, tasrî‘, tıbâk, murâ‘âtu’n-nazîr sanatlarını kullandığı anlaşılmıştır.

Tüm bu açılardan değerlendirildiğinde yirmi üç beyitten oluşan bu mersiyesinde şair el-‘Âmilî, duygu ve hissiyatını etkili ve veciz bir şekilde ifade etmiş, klasik Arap şiir geleneğinin inceliklerini birçok yönüyle yansıtması bakımından oldukça başarılı bir örnek sunmuştur. Şairin divanındaki şiirleri arasında mersiye konulu bir şiiri bulunmaktadır ve bu çalışmada mersiye şiiri teknik ve tematik yönüyle incelenmeye çalışılmıştır. Şiir ve beyit sayısı daha fazla olan ihvâniyyât, hikmet, öğüt ve dinî içerikli şiirlerinin ise daha kapsamlı araştırmalara elverişli nitelikte olduğu değerlendirilmektedir.

Kaynakça | References

Aktan, Muhammed Felat. “Kemalpaşazâde’nin İlk Mersiye Muhakemesi ve Tenkidi”, *Cihanşümul Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(2) (2021), 19-27.

el-‘Âmilî, Bahâeddîn. *Dîvânu’ş-Şeyh el-Bâhâî*, nşr. Seyyid Muhammed Zeynelâbidîn. Kum: Dâru Zeynelâbidîn li İhyâi’t-Turâsi’l-Ma‘sûmîn, 2009.

el-‘Âmilî, Bahâeddîn. *el-Keşkûl*. thk. Muhammed Abdulkerim en-Nemirî. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1998.

el-‘Âmilî, Bahâeddîn. *el-Fevâidu’s-samediyye*. İstanbul: Hâşimî Yayınları, 2014.

el-‘Âmilî, Bahâeddîn. *el-Keşkûl*. thk. Muhammed Abdulkerim en-Nemirî. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1998.

el-‘Âmilî, Bahâeddîn. *el-Mihlât*. thk. Muhammed Halîl Bâşâ. Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1985.

el-‘Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbu’s-Sınâ‘ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim. (Kâhire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabî, 1952.

Atîk, Abdulaziz. *‘İlmu’l-Me‘ânî*. Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, 2009.

el-Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetu’l-‘Ârifîn Esmâu’l-Muellifîn ve Âsâru’l-Musannifîn*. Beyrut, Dâru’l-Fikr, 1982.

el-Cevherî, İsmail b. Hammad. *Tâcu’l-Luğa*. Beyrut: Dârul-İlm li’l-Melâyîn, 1990.

Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.

Dayf, Şevkî. *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî el-‘Asru’l-Câhilî*. Kâhire: Dâru’l-Me‘ârif, 1961.

Dayf, Şevkî. *er-Risâ*. Kâhire: Dâru’l-Me‘ârif, 1955.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi 1 Câhiliye Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah. “Bedî‘”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/320. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Hânsârî, Muhammed Bâkır. *Ravdâtu’l-cennât fî ahvâli’l-‘ulema’ ve’s-sâdât*. Tahran: Dâru’l-Kutubi’l-İslâmiyye, 1962.

el-Hâşimî, Ahmed b. İbrahim. *Cevâhiru’l-Belâğa fi’l-Me‘ânî ve’ş-Beyân ve’l-Bedî‘*. thk. Yusuf es-Samîlî. Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 1999.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaluddin. *Şerhu Katri’n-Nedâ ve Belli’s-Sadâ*. thk. M. Yasir Şerif. Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1990.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *eş-Şi‘r ve’ş-şu‘arâ’*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kâhire: Dâru’l-Me‘ârif, 1958.

İbn, Manzûr, Ebû’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu’l-‘Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.

el-Kayravânî, İbn Raşîk. *el-‘Umde fî mahâsîni’ş-şi‘r ve âdâbihî ve nakdihî*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1981.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu‘cemu’l-Muellifîn*. Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1993.

Kudâme b. Ca‘fer, Ebu’l-Ferec. *Nakdu’ş-şi‘r*. thk. M. Hafâcî. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1995.

el-Medenî, İbn Ma‘sûm. *Sulâfetu’l-‘asr fî mehâsîni’ş-şu‘arâ’ bi külli Mısr*. Tahran: el-Mektebetu’l-Murtazaviyye, 1906.

Matlûb, Ahmed. *Mu‘cemu’l-Mustalahâti’n-Nakdi’l-‘Arabiyyi’l-Kadîm*. Bağdat: Dâru’ş-Şuûni’s-Sakâfeti’l-‘Âmme, 1989.

Matlûb, Ahmed. *Mu‘cemu’n-Nakdi’l-‘Arabî*. Bağdat: Dâru’ş-Şuûni’s-Sekâfeti’l-‘Âmme, 1989.

Muhibbî, Muhammed Emîn. *Hulâsatu’l-Eser fî A‘yâni’l-Karni’l-Hâdî ‘Aşar*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Okumuş, Ömer. “Âmilî, Bahâeddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/60-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

er-Râfi'î, M. Sadık. *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1974.

Şahin, Ramazan. "Arap Şiirinde Mersiye ve Osman Bektaş'ın Mersiyeleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12(64) (2019). 991-1005.

Toprak, M. Faruk. "Mersiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/215-217. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Usta, İbrahim. *Dünden Bugüne Arap Şiirinde Öz Mersiye Risâu'n-nefs*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2024.

Üstün, Mahmut. "Klasik Arap Şiirinde Mersiye" *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15(8) (2021), 403.

Üstün, Mahmut. *Mersiye Şiirinde İslam'ın İzleri ve Hz. Peygamber'e Yazılmış Bazı Mersiyeler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Yakûb, Emil Bedî'. *el-Mu'cemu'l-Mufassal fî İlmi'l-'Arûd ve'l-Kâfiye ve Funûni'ş-Şi'r*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1991.

Yetişli, İsmail. *Metin Tahillerine Giriş-Şiir*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.

Zavotçu, Gencay. "Mersiyenin Tarihçesi Hakkında", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 13 (1999), 169-173.

ez-Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) el-Menhiyyât Adlı Eserindeki Nehiy İçerikli Rivayetlerin Fıkhî Açıdan Tahlili

Zübeyir Aslan
0000-0002-4834-8749 | zubeyir.aslan@ahievran.edu.tr
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı, Kırşehir, Türkiye
ROR ID: 05rrfpt58

Öz

İslam Hukuku, emir ve nehiy kavramlarından oluşan birtakım ilke ve kurallar koymuştur ki naslardan şer'î hüküm istinbatında bunlardan istifade edilmektedir. Fıkıh usulü âlimlerine göre bu kavramlardan biri nehiydir. Mutlak nehyin sîgasının yasaklayıcı özellikte olduğunda, yasaklamanın harama hakikaten, kerahet ve diğer hükümlere ise mecazen delalet ettiğinde usulcüler görüş birliği içerisindedirler. Ancak onlar, bazı nehiylerin hüküm ifade etme derecesinde ihtilaf yaşamışlardır. Cumhura göre, aksine herhangi bir karine yoksa nehiyde asıl olan, nehyin tahrîme delalet etmesidir. Bir kısım usulcü ise şayet haramlığa delalet eden başka bir karine varsa nehyin tahrîm gerektirdiğini, yoksa kerahet ve irşad vb. anlamında kullanıldığını ifade etmektedirler. Buna göre usulcülerin çoğunluğu, şayet aksine bir karine yoksa mutlak nehyin kesin olarak "tahrîm"e delalet ettiğini ifade ederken, bazı usulcüler, naslardaki nehiylerin delaleti ve fıkhî hükümlere etkisi konusunda bunun her zaman tahrîme delalet etmeyebileceğini vurgulamaktadırlar. Hakîm et-Tirmizî tarafından telif edilen *el-Menhiyyât* adlı eserde zikredilen nehiyler de daha çok bu ikinci kategorideki usulcülerin görüşleri doğrultusunda olduğu değerlendirilmiştir. Fıkıh usulü âlimleri, nehyin sîgası, nehyin sîgasının fesad ve butlana delaleti ile fevr ve tekrarı gerektirip gerektirmediği hususunda ihtilaf yaşamışlardır. Ancak usulcüler nehyin doğrudan veya dolaylı şekilde hüküm koymasında hemfikirdiler. Bunun için literatürde nehy-i sarih ve nehy-i gayri sarih tabirleri kullanılmıştır. Nehy-i sarih'de hüküm açık olup şâri'in ne istediği bilinmektedir. Ayrıca konum itibariyle nehyeden kişi, baskın otorite sahibi olup üstün asta emri gibi buyurucu mevkidedir. Gayr-i sarih kategorisinde değerlendirilen nehiy ise hüküm koymada bu netlikte bağlayıcı değildir. Zira bu nevi nehiy tahrîmle birlikte kerahet, ibâha, te'dîb, dua, tahkîr, teselli, beyânü'l-âkıbe, ye's, irşâd, tahzîr, tehdit ve iltimasa da delalet edebilmektedir. Hakîm et-Tirmizî'nin telif ettiği *el-Menhiyyât* adlı eser Hz. Peygamber'den rivayet edilen çeşitli alanlardaki nehiyleri ihtiva etmiştir. Bu yönüyle eser bir fıkıh usulü konusudur. Araştırdığımız kadarıyla bu eserin fıkhî açıdan değerlendirilmesinin yapılmamış olması dikkati celp etmiştir. Bu çalışmadaki amaç söz konusu nehiylerin fıkhî tahlil ve değerlendirmesini yapmaktır. Çalışmada tahkik yöntemine başvurulmuş, içindeki rivayetler baştan sona kategorize edilmiştir. Buna göre *el-Menhiyyât*'ta zikredilen yasakların, daha çok nehyin gayr-i sarih kategorisinde varid olduğu görülmüştür. Keza araştırma neticesinde, zikredilen rivayetlerin büyük bir kısmının Hz. Peygamber'in Kur'an'daki hükümleri açıklama rivayetlerinden oluştuğu, bir kısmının ise o'nun müstakil sayılabilecek söylem ve tatbikatları olduğu bulgusuna da rastlanmıştır. *el-Menhiyyât* üzerinde yapılan çalışma çerçevesinde içinde zikredilen nehyin bir bölümünün ibadetlerle ilgili olduğu anlaşılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in bazı vakitlerde namaz kılmayı, imamlık, müezzinlik ve Kur'an eğitiminin ücret karşılığında yapmayı, imam hutbe okurken konuşmayı, mezbele ve makberler içinde namaz kılmayı, ramazan ayında hilalin görülemediği şek/şüphe günü, dini bayram günleri ile yemek yemeden iki gün üst üste oruç tutmayı yasaklaması kerahet babından; cünüplü iken mescide girmeyi, bu haldeyken mescitte oturmayı yasaklaması ise tahrîm babından addedilmiştir. *el-Menhiyyât*'ta değinilen bazı nehiyler aile hukuku ile alakalıdır. Nitekim iki kız kardeş, bir kadın ve halası ile bir kadın ve teyzesi gibi bazı yakın akrabaların aynı zaman diliminde aynı erkeğin nikâhı altında bulunmaları yasaklanmıştır. Nehyedilen şiğâr nikâhında da iki kadının değiş tokuşu yapıldığı için mehir söz konusu değildir. Hz. Peygamber'in buradaki nehyi, mali bir bedel konulmadan, iki kadının karşılıklı olarak mehir mesabesinde değerlendirilmesi hususundadır ve

bu nevi akit de haram/batıl sayılmıştır. Hz. Peygamber günlük hayatta insanların kullandıkları bazı tazim kavramlarını nehyetmiş, beden sağlığına önem vermiş ve bazı bedensel hakların çiğnenmesini yasaklamıştır. Keza o, hayvan hakları hususunda da Müslüman toplumu uyarmıştır. Hz. Peygamber altının gümüşle satılmasını yani faizli işlem yapılmasını, Müslümanların şarap içmesini haram kılmıştır. Hz. Peygamber insanların giyim kuşamda israfa kaçmamalarını tavsiye etmiş; erkeklerin ipek giysi giymeleri ve ihtiyaç yokken altınla süslenmelerini nehyetmiştir. Bu itibarla çalışmada, mezkûr eserde zikredilen ve nehiy ifade eden yukarıda verilen hususlara benzer rivayetlerin fıkhî tahlil ve değerlendirmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, Nehiy, el-Menhiyyât, Tahrîm, Kerahet

Atıf Bilgisi

Aslan, Zübeyir. "Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) el-Menhiyyât Adlı Eserindeki Nehiy İçerikli Rivayetlerin Fıkhî Açıdan Tahlili". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 1113-1140. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1673611

Geliş Tarihi	10.04.2025
Kabul Tarihi	05.09.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Fiqh-Based Analysis of the Prohibitory Narrations in al-Manhiyyāt by Ḥakīm al-Tirmidhī (d. 320/932)

Zübeyir Aslan
0000-0002-4834-8749 | zubeyir.aslan@ahievran.edu.tr
Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Theology, Department of Fıqh, Kırşehir, Türkiye
ROR ID: 05rrfpt58

Abstract

Islamic law has established a set of principles and rules derived from the concepts of command and prohibition, which are utilized in the derivation of legal rulings from the scriptural sources. According to scholars of Islamic legal theory, one of these key concepts is *nahy*. Since *nahy* requires the abandonment of what is prohibited, the scholars unanimously agree that the wording of an absolute prohibition inherently carries a forbidding character: it denotes prohibition in its literal sense, while it refers to reprehensibility or other rulings only metaphorically. However, the scholars differed regarding the extent to which certain prohibitions convey binding legal force. The majority opinion maintains that, unless there is a contrary indicator, prohibition fundamentally signifies taḥrīm. Some scholars, however, argued that if there is a supporting indicator pointing to prohibition, then nahy implies taḥrīm; otherwise, it may denote reprehensibility or guidance. Thus, while the majority view is that an absolute *nahy* unequivocally indicates taḥrīm unless evidence suggests otherwise, some scholars stressed that not all prohibitions in the sources necessarily indicate taḥrīm, as their implications and legal effects may vary. The prohibitions cited in *al-Manhiyyāt*-a work authored by Ḥakīm al-Tirmidhī-are assessed to reflect this latter view largely. Scholars of legal theory further debated whether the wording of nahy implies invalidity, whether it requires immediate cessation, and whether it necessitates repetition. Nonetheless, they agreed that nahy establishes legal rulings either directly or indirectly. Accordingly, the literature uses the terms *nahy ṣarīḥ* (explicit prohibition) and *nahy ghayr ṣarīḥ*. In nahy ṣarīḥ, the ruling is clear, and the intent of the Lawgiver is explicitly known, often expressed in the context of an authoritative command from a superior to a subordinate. In contrast, nahy ghayr ṣarīḥ does not establish rulings with the same clarity and binding force; rather, it may denote prohibition along with other meanings, such as reprehensibility, permissibility, discipline, supplication, disparagement, consolation, indication of consequence, despair, guidance, warning, threat, or request. The prohibitions compiled by Ḥakīm al-Tirmidhī in *al-Manhiyyāt* include narrations attributed to the Prophet Muḥammad concerning various aspects of life. From this perspective, the work falls within the scope of uṣūl al-fiqh. The lack of a juristic analysis of this work is noteworthy, and this study seeks to provide a legal examination and evaluation of its content. The method of verification was employed, and the narrations were categorized in detail. It was observed that most prohibitions in *al-Manhiyyāt* belong to the category of nahy ghayr ṣarīḥ. The findings further indicate that a considerable portion of the narrations represent the Prophet's explanations of Qur'anic rulings, while some reflect his independent sayings and practices. The study revealed that several prohibitions in *al-Manhiyyāt* relate to acts of worship. For instance, the Prophet forbade praying at certain times, performing imamate, calling to prayer, or teaching the Qur'an in return for payment, speaking while the imam delivers the Friday sermon, and praying in garbage dumps or graveyards. He also prohibited fasting on the day of doubt (the day when the crescent is not sighted), on religious festival days, and fasting two consecutive days without eating in between-these fall under *karāhah*. Conversely, his prohibition against entering or remaining in a mosque in a state of major ritual impurity is considered under taḥrīm. Other prohibitions mentioned in *al-Manhiyyāt* pertain to family law, such as the prohibition of marrying two sisters simultaneously, or a woman together with her paternal or maternal aunt. The practice of *shighār* marriage-where two women are exchanged without dowries-is also prohibited,

as it lacks a financial consideration, rendering the contract invalid and unlawful. In daily life, the Prophet forbade certain honorific expressions, emphasized bodily well-being, and prohibited violations of bodily rights. He also drew attention to animal welfare. Furthermore, the Prophet prohibited usury by forbidding the exchange of gold for silver in unequal terms, and he forbade Muslims from drinking wine. In terms of dress, he advised against extravagance and prohibited men from wearing silk or adorning themselves with gold without necessity. Accordingly, this study offers a juristic analysis and evaluation of such narrations in *al-Manhiyyāt* that express prohibition.

Keywords

Islamic Law, Usul al-Fiqh, Prohibition, al-Manhiyyāt, Legal Forbiddance, Legal Disapproval

Citation:

Aslan, Zübeyir. "A Fiqh-Based Analysis of the Prohibitory Narrations in al-Manhiyyāt by Ḥakīm al-Tirmidhī (d. 320/932)". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 1113-1140. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1673611

Date of Submission	04.10.2025
Date of Acceptance	09.05.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

İslam Hukuku, insanların din, can, akıl, nesil ve mallarını korumayı gaye edinmiş[1] ve bunların sağlanabilmesi için naslarda emir ve nehiylerden oluşan birtakım ilke ve kurallar koymuştur. Başta ibâdât ve muamelâta dair olanlar olmak üzere, fıkhî hükümlere usulî lafız ve kavramların delaleti sayesinde ulaşılmaktadır. Cumhura göre; kelamın hakikat, mecaz, emir, umum, husus, mücmel, mübeyyen, mefhum, müevvel, nâsih ve mensûh oluşuna dair deliller bulunduğu gibi hükmün haram ve yasak oluşuna delalet eden *nehiy* kavramı da bulunmaktadır.[2] Hatta teklifi hükümlerde emirle birlikte nehiy en önemli delildir denilebilir. Bu nedenle genel anlamda hem cumhur hem de Hanefîlerin başını çektiği usulcülere göre mutlak nehiy şer'î hüküm ifade eder. Bununla birlikte nehiy kavramının tahrîm veya kerahete hangi durumlarda delalet edeceği, delaletle birlikte başkaca karineye ihtiyaç duyup duymayacağı hususu usulcüler arasında tartışmalı bir konudur. Cumhura göre, aksine herhangi bir karine yoksa nehiyde asıl olanın, onun tahrîm/haramlık gerektirdiğidir. Diğer bir kısım usulcüler ise, Kur'an veya hadiste yer alan nehiy hususunda; şayet haramlığa delalet eden başka bir gerekçe varsa, bu nehyin tahrîmi ifade ettiğini, başka bir karine yoksa bunun haramlığı değil, kerahet ve irşad anlamında kullanıldığını ifade etmektedirler.[3]

Fıkıh usulü ekollerinin ortaya çıktığı döneme denk gelen bir asırda yaşayan Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) hadis, tasavvuf, fıkıh ve gramer gibi[4] dinî ilimlerde çeşitli telifler verdiği gibi fıkıh sahasında da *el-Menhiyyât*'ı telif etmiştir. Eserdeki nehiyler fert ve cemiyeti ilgilendiren birçok alanla ilgilidir. Ancak *el-Menhiyyât*'ta zikredilen nehiyler genel olarak yukarıda verilen nehyin özellikleri çerçevesinde ele alınmadığı değerlendirilmektedir. Bununla birlikte nehiyler bazı akli ve nakli gerekçelerle vuzuha kavuşturularak güçlendirilmiştir. Eserin hicrî üçüncü asrın sonları veya dördüncü asrın başlarında kaleme alınmış olabileceği düşünülmektedir. Eser, hem erken dönemde telif edilmiş olması hem de nehiyleri gerekçeli vermesi yönüyle ehemmiyet arz etmektedir. Muhakkikin eserin mukaddimesindeki tespitine göre, eserde değerlendirilen rivayet sayısı sekiz yüzden fazladır.[5] Eserde zikredilen nehiyler/yasaklar, aile hukuku, sosyal ve ahlaki münasebetlerle birlikte, ibadetler, alışverişler, sağlık, giyim kuşam ve yiyecek içecekleri konu edinmektedir.

Araştırmalar neticesinde görüldü ki, *el-Menhiyyât*'ta zikredilen rivayetlerin büyük bir kısmı doğrudan Kur'an'dan istinbat edilmiştir. Yani Hz. Peygamber, söz konusu nehiylerle vahyin ahkâma dair bir bölümünü tefsir etmekte, bir kısmı ise onun müstakil sayılabilecek söylem ve tatbikatlarıdır. Buna göre Yüce Allah tarafından teşrî' edilen nehiylerin tahrîmle birlikte kerahet ifade ettiği gibi Hz. Peygamber'in müstakil teşrî'leri bağlamındaki tatbikatları da tahrîmle birlikte kerahete de yorumlanabilmektedir. Bununla birlikte ister vahyi beyan etmek babından olsun, ister müstakil olarak teşrî'de bulunmak olsun, nebevî sünnetin tamamı bizler için örneklik

[1] Abdulkadir Ûdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâiyyî'l-İslâmî* (Dimaşk: Müessesetü'r-risâle Nâşirûn, 2013), 1/260; Abdulvahhab Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh* (Kahire: Dârü'l-hadis, 2003), 232; Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 111.

[2] Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Şîrâzî, *el-Lüma fi usûli'l-fıkh* (Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 6.

[3] Bedreddîn Muhammed b. Abdillah b. Bahâdır Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh* (Dârü'l-kütübî, 1994), 3/360.

[4] Abdülfettah Abdullah Bereke, "TDV İslâm Ansiklopedisi", *Hakîm et-Tirmizî* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/198-199.

[5] Muhammed b. Alî b. Hasen Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, thk. Ebû Hacir Muhammed es-Said b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986), 3, 5.

teşkil eder.[6] Ancak Hz. Peygamber'in bazı zamanlarda dünya işleriyle ilgili çeşitli yasaklar koyduğu, daha sonra bunlardan rücu ettiği de varittir. Aynı zamanda, literatürde zevâid sünnet olarak tabir edilen ve Hz. Peygamber'in giyim kuşam, oturuş kalkışlarını konu edinen rivayetlerde geçen hükümleri terk etmek de herhangi bir ceza gerektirmeyen sünnetlerdir.[7] Şu hâlde o'nun bu türden emir ve nehiyleri beşeri yönüyle olup risâlet vazifesi dışında olup ittiba gerektirmese de ahlaki prensipler olarak örneklik teşkil edebilir. *el-Menhiyyât*'ın bu alanda telif edilen diğer çalışmalardan farkı, eserde zikredilen her rivayetin ya naslardan nakli delilinin getirilmiş olması ya da akli gerekçesinin açıklanmasıdır. Bir bakıma her rivayetin ayrı ayrı felsefesi yapılmıştır. Eserin araştırılmasına vesile olan bir başka sebep de burada zikredilen birtakım nehiylerin günümüzde de güncelliğini koruyan ve kişi, aile ve toplumun refahı için uzak durulması gereken kimi davranışları barındırmasıdır.

Çalışma *el-Menhiyyât*'taki rivayetlerin fıkhî tahliliyle sınırlı tutulmuştur. Bununla birlikte bizim koyduğumuz kategori ve başlıklarda verilen rivayetlerin bir-iki tanesinde Hakîm et-Tirmizî'nin açıklama ve gerekçeleri serdedilip iktifa edilmiştir. Bu nedenle de nehiy kavramı ve literatür taramasına sınırlı çerçevede değinilerek, sadece nehyin tanımı, nevileri, muktezası, delalet ve mucebinin açıklamalarıyla yetinilmiştir. Bu itibarla buradaki rivayetlerin değerlendirilmesine geçmeden önce mezkûr başlıklara değinmek gerekir.

1. Nehyin Tanımı

Nehiy Arapça sözlükte, emr'in karşıtı olup menetmek anlamına gelmektedir.[8] Fıkıh usulü âlimlerine göre "nehiy"; "Bir işten kaçınmayı buyurucu bir tarzda talep etmeye delâlet eden inşâi söz." demektir.[9] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (ö. 458/1066): "Nehyin sözlü olması icap eder. Zira kölesini bağlayan ve üzerine kapıyı kapatanın yaptığı şey nehiy değil men etmektir."[10] demektedir. Buna göre nehiyde lafızların kullanılması ve kavlî iradenin olması gerekir. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) nehyin, "mahzûr, muharram, zenb, mezcûr ve kabîh şeklinde de isimlendirildiğini" ifade etmiştir.[11] O halde nehyin bir eylemim yapılmamasına yönelik olarak şunu ifade ettiğini söylemek mümkündür: Sözlü iradeyle birlikte, nehyedenin muhatabından konum olarak daha yüksek bir mevkide bulunması, sözünün buyurucu tarzda olması gerekir.[12]

---

[6] Metin Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 189.

[7] Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 206.

[8] Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî İbn Manzûr, *Lîsânü'l-'Arab* (Kahire: Darü'l-maârif, ts.), 4564; Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşli (Beyrut: Darü'n-nefâis, 2012), 339; Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl îlâ tahkîki'l-hak min ʿilmi'l-usûl*, thk. Şeyh Ahmed İzzu (Dımaşk: Darü'l-kitabi'l-arabi, 1420/1999), 1/278.

[9] Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, 339; Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Ba'lî İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâʿid ve'l-fevâʾidü'l-usûliyye ve mâ yeteʿallaku bihâ mine'l-akkâmi'l-ferʿiyye*, thk. Abdulkerim Fudaylî (el-Mektebetü'l-asriyye, 1999), 259; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl îlâ tahkîki'l-hak min ʿilmi'l-usûl*, 1/278; Muhammmed Hudarî, *Usûlü'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 2002), 202; Abdulkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle Nâşirûn, 2014), 279; H. Yunus Apaydın, "TDV İslâm Ansiklopedisi", *Nehiy* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/544.

[10] Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ, *el-ʿUdde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali b. Sir el-Mübareki, 1990, 1/159.

[11] Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî Râzî, *el-Mahsûl fî ʿilmi ʿusûli'l-fikh*, thk. Taha Cabir Feyad el-Ulvânî (Müessesetü'r-risâle, 1997), 102.

[12] Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Şîrâzî, *el-Lümaʿ fî usûli'l-fikh* (Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 24; Muhammed b. Ali et-Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Mis (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1982), 1/43; Tuba Erkoç, *Ebû*

2. Nehyin Nev'ileri

Hanefî usulcüler, hükme delalet eden nehyin mana yönüyle hakikat ve mecaz anlamında kullanıldığını, bunun da sarîh ve gayr-i sarîh şeklinde kategorize edilebileceğini ifade etmektedir.[13] Bu nedenle burada konu, nehyin mezkûr yönlerinden sadece onun mana yönüyle sarîh ve gayr-i sarîh şeklindeki taksimi esas alınıp değerlendirilmiştir.

2.1. Nehy-i Sarîh Sîgaları

Usul âlimlerinin çoğunluğuna göre nehyin bir sîgası vardır ve mana bakımından en sarîh sîgası "لا تفعل" (*la tef'al*) (nehy-i hâzır)[14] ve türevleri ile "مه"(*meh)* (bırak) ve "صه" (*sah*) (sus) anlamdaki ism-i fiillerdir.[15] Bu nevi nehye "hakiki nehiy" de denir.[16] Nehy-i sarîh'te şâri'in ne istediği kesin ve açık bir şekilde bilinmektedir. Ayrıca konum itibariyle nehyeden, üstün asta emri (isti'lâ) yetkisine sahiptir. Bu çeşit nehye delalet eden başka kavram ve ifade şekilleri de bulunmaktadır. Mesela "ذروا" (*zerû)*,[17] "اجتنبوا" *(ictenibû)*[18] gibi bazı naslardaki kavramlar ile "دع" (*de'*)[19] gibi anlam itibariyle nehyi gerektiren fiillerin emir kipinde kullanılarak, işin helal olmadığını veya sakınılması gerektiğini ifade etmektedir. Keza "لارفث" (*lâ rafese*) - "لا فسوق" (*lâ fusûka)* gibi haberî cümlelerin olumsuz hallerde kullanılması da bu nevi nehiydir.[20] Bunlar açıkça ve sarahaten nehyi ifade eden kavramlardır. Buna göre bu kalıplarda bulunan nehiyler haram veya keraheti ifade eder.

2.2. Nehy-i Gayri Sarîh Sîgaları

"La tef'al" fiili ile "meh" ve "sah" anlamdaki ism-i fiiller dışında nehiy ifade eden kavramlar, gayr-i sarîh nehiylerdir. Bu nevi nehiy aynı zamanda "kinaye" ve "mecâzî" nehiy adını almıştır.[21] Usulcüler, doğrudan yasaklamak anlamındaki Arapça "harrame" ve "nehâ" fiilleri ve türevleri iktizâ yönüyle nehy-i gayr-i sarîh olduğunu ve bunun da hüküm gerektirdiğini ifade etmektedirler. Bu tür nehye şu örnekler verilebilir: "...قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ" (*De ki: Rabbim ancak açık ve gizli fuhşiyatı, ...haram kılmıştır.)*,[22] "...وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ" (*Muhakkak ki Allah*

İshâk eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 104; İhsan Akay, "Bütün Yönleriyle Zemahşerî", *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Emir-Nehiy Sîgaları Bağlamında Belâgat-Fıkıh İlişkisi*, ed. Ömer Aslan - Hasan Özalp (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023), 2/149.

[13] Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi* (İstanbul: Şirketü's-sahâfeti'l-Osmâniyye, 1890), 28.

[14] Abdullah Çolak, "Naslarda 'Nehiy' Şekinde Gelen Yasakların Hükme Delaleti", ed. Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 1/278.

[15] Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, 3/365; İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997), 1/96; Ubeydullāh b. Ömer b. Îsâ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille fi'l-uṣûl* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001), 34; Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi (Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993), 205.

[16] Şîrâzî, *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*, 24; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ʿilmi'l-usûl*, 1/278-279.

[17] *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara 2/78; Mehmet Ata Deniz, *Kur'an'da Gayr-i Sarîh Nehiy*, "Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi" 5/10 (2018), 17.

[18] el-Hucurât 49/12.

[19] Arapça şu atasözü örnek olarak zikredilebilir: "خذ ما صفا دع ما كدر" (*Sağlıklı ve duru olanı al, bulanık olanı alma/bırak.*)

[20] el-Bakara 2/197.

[21] Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ʿilmi'l-usûl*, 1/279.

[22] el-A'râf 7/33.

...fuhşiyatı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar.)[23] *el-Menhiyyât*'ta zikredilen nehiyler daha çok bu nevidendir. Bir başka ifadeyle eserdeki hemen hemen bütün rivayetler "neha" kavramıyla başlamaktadır. Gayr-i sarîh kategorisinde değerlendirilen nehiy tahrîmle birlikte birçok manaya gelmektedir. Nitekim kerahet, ibâha, te'dîb, dua, tahkîr, teselli, beyânü'l-âkıbe, ye's, irşad, tahzîr, tehdit ve iltimas bu kabildendir.[24] Şu halde nehy-i gayr-i sarîh dolaylı olarak da olsa haram veya kerahete teşmil edebilir.

3. Nehyin Muktezası

Nehiy, bizzat mefsedeti ortadan kaldırmayı veya mefsedete sebep olana mani olmayı gerektirir. Usul âlimlerinin çoğuna göre, mutlak nehyin muktezası; onun derhal yerine getirilmesidir. Buna göre mutlak nehiy'de terâhi (erteleme) yoktur. Ebû İshâk Şîrâzî'ye (ö. 476/1083) göre nehiyle birlikte bir karine olmadığı takdirde, bu hem fiilden hemen el çekmeyi hem de sürekli olarak yapmamayı gerektirir.[25] Gazzâlî (ö. 505/1111) ve ez-Zerkeşî de (ö. 794/1392) nehyin fevr ve tekrara delalet ettiğini ifade etmektedir.[26] Ferrâ ve Kelvezânî'ye (ö. 510/1116) göre nehiy, muhatabı nehyedilen şeyden hem fevren terketmeye girişmeyi hem de tekrarı gerektirdiğini ifade etmektedirler.[27] İbnü'l-Lahhâm da (ö. 803/1401) şayet emir tekrarı gerektirir diyorsak, nehiy tarik-i evlâ ile tekrarı gerektirir, demektedir.[28] Buna göre şâr'i tarafından nehyedilen şeyden hemen el çekilmesi ve bunun tekrar bağlamında ömür boyunca terkedilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.[29]

Ancak Hanefî fakihlerden Debûsî (ö. 430/1039) ile Şâfiî fakihlerden Seyfeddin Âmidî (ö. 631/1233), mutlak nehyin devama delalet etmediğini, ancak nehiyde devamın açıkça belirtilmesi veya devama delalet eden bir karinenin ortaya çıkması halinde bunun kabul edilebileceğini ifade etmektedirler.[30] Mâlikî usulcü Bakıllanî de (ö. 403/1013), emrin fevri gerektirmediği gibi nehyin de fevri gerektirmediğini ifade etmektedir.[31] Râzî de nehyin fevre delalet etmesini şartlı kabul etmektedir. Ona göre, "Şayet nehiy tekrarı gerektirir diyorsak, şüphesiz fevre de delalet eder, nehiy tekrarı gerektirmez diyorsak o zaman fevre de delalet etmez."[32] Bazı günümüz İslam hukuku araştırmacıları ise nehyin muktezasının fiiller üzerindeki etkisini öne çıkarmaktadırlar.

---

[23] en-Nahl 16/90.

[24] Seyfüddîn Alî b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmi, 1402/1982), 2/187; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, 3/367-368; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ʿilmi'l-usûl*, 1/279; Hasan Ali Görgülü, *Nehyin Delalet Konusunda Usulcülerin Görüşleri*, "Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi" 2/25 (2012), 82-83.

[25] Şîrâzî, *el-Lüma fî usûli'l-fıkh*, 24.

[26] Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi (Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993), 211-213; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, 3/373.

[27] Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ, *el-ʿUdde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali b. Sir el-Mübareki, 1990, 2/428; Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh* (Mekke: Dârü'l-medenî li'tabâati ve'n-neşir, 1980), 1/363.

[28] İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâʿid ve'l-fevâʾidü'l-usûliyye ve mâ yeteʿallaku bihâ mine'l-akkâmi'l-ferʿiyye*, 261.

[29] Çolak, "Naslarda 'Nehiy' Şekinde Gelen Yasakların Hükme Delaleti", 1/282.

[30] Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille fi'l-uṣûl*, 41; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/158.

[31] Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998), 2/318.

[32] Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî Râzî, *el-Mahsûl fî ʿilmi ʿusûli'l-fikh*, thk. Taha Cabir Feyad el-Ulvânî (Müessesetü'r-risâle, 1997), 2/285.

Buna göre, yasaklanan filinin tamamen mi yoksa kısmen mi hükümsüz kılındığı ile nehyin, yasaklanan fiilin icazetine etki edip etmediği üzerinde durmak gerekir.[33]

4. Nehyin Fesâd-Butlân'a Delaleti

Nehyin akitlerin geçersizliğine delaleti hususunda fıkıh mezhepleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bunda nehyin doğrudan fiile yönelik olması, fiile mücavir olana yönelik olması ve fiilin şartlarına yönelik olması hususu etki etmektedir. Bunlardan ilk ikisinin delaletinde usulcüler arasında herhangi bir tartışma yoktur. Ma'dûmun satışı[34] ile abdestsiz namaz kılmanın geçersiz olması gibi. Keza fiile mücavir olandaki nehyin kerahete delalet ettiği hususunda da usulcüler hemfikirdirler. Mesela, Cuma saatinde alışveriş yapmak ile gasbedilen bir mal/toprakta namaz kılmak sahih olmakla birlikte haram olduğu hususunda ihtilaf yoktur. Ancak nehyin fiilin şartlarına yönelik olması durumunda, fesâd ile butlan arasında fark olup olmadığı konusu cumhur ile Hanefîler arasında tartışmalıdır. Cumhur her iki kavram arasında bir fark görmez. Buna göre ibadetlerin butlanı ile muamelatın fesâdı arasında nehiy açısından herhangi bir ayrım söz konusu değildir. Nitekim Şîrâzî, nehyin nehyedileni fesâd ettiğini vurgulamaktadır, yani o teferruata girmeden nehyedilenin mutlak anlamda geçersiz kılındığını aktarmaktadır.[35] Hanbelî fakih Kelvezânî de Ahmed b. Hanbel'e dayandırdığı görüşünde nehyin akdin fesâdını gerektirdiğini ifade etmektedir. Bu hususta Hz. Peygamber'in, henüz ortaya çıkmayan meyvelerin satışını yasaklamasını örnek olarak vermekte ve bu bey'/akid fâsiddir zira nehyedilmiştir, demektedir.[36] Şu halde cumhura göre nehiy hem asılda hem de vasıfta geçersizliği gerektirdiğinden bu nevi fillere herhangi fıkhi sonuç bağlanamaz.[37]

Hanefîlerin mezhepte esas alınan görüşü doğrultusunda batılın hem asıl hem de vasıf itibariyle meşru olmayan fiilleri kapsadığı, fâsid ile de asıl yani amelin kendisi meşru olmakla birlikte, vasıf itibariyle meşru olmayan fiillerin kastedildiği vurgulanmıştır.[38] Buna göre Hanefîler ibadetlerdeki nehyin butlanı gerektirdiğini kabul ederlerken, muamelat alanındaki şarta yönelik nehyin fesâdı gerektirmediğini, dolayısıyla bu durumdaki alışverişin mevkuf olduğunu ifade etmektedirler.[39]

5. Nehyin Mucebi

Nehyin mucebinde (gerektirdiği durum) usulcüler ihtilaf yaşamışlardır.[40] Onlar, nehyin mucebinin hakiki, mecaz, ikisi arasında müşterek veya tevakkufa delaleti hususunda farklı görüşlere sahiptir. Buna göre nehyin mucebinin hakiki olduğunda tahrîm, mecaz olduğunda ise kerahet veya karine bulunup bulunmamasına göre tevakkuf etmeyi gerektirir.

---

[33] Fatih Orhan, *Nehyin Muktezası: Yasaklanan Fiilin Hükmü ve Hukukî Sonuç Doğurması*, "İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi" 30 (2017), 75-76.

[34] Akit sırasında mevcut olmayan mal. (Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Rabbani Yayınevi, ts.), 6/71; Ahmet Özel, *TDV Dinî Terimler Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2023), 1/756.)

[35] Şîrâzî, *el-Lüma fi usûli'l-fikh*, 25.

[36] Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fıkh*, 1/369.

[37] Görgülü, *Nehyin Delalet Konusunda Usulcülerin Görüşleri*, 96.

[38] Görgülü, *Nehyin Delalet Konusunda Usulcülerin Görüşleri*, 96.

[39] Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Temhîdü'l-fusûl fi'l-usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Darü'l-ma'rife, ts.), 1/132.

[40] Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ʿilmi'l-usûl*, 1/279-280.

5.1. Tahrîm

Cumhura göre mutlak nehyin mucebi tahrîmdir. Bir başka ifadeyle, karinelerden mücerred olan mutlak nehiy tahrîmi gerektirir. Kişi, nehyedileni bırakıp bırakmamakta muhtar olmakla birlikte şayet bırakırsa sevap kazanır, bırakmayıp işlemeye devam ederse haram işlemiş olur.[41] Haram ifade eden nehye şu ayet-i kerîmeler örnek gösterilir:

"وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا" *"Zinaya yaklaşmayın! Çünkü o fuhşiyattır, kötü bir yoldur."*[42]

"فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ" *"...Allah'ı zikir ve anmaya koşun ve alışverişi bırakın..."*[43]

Birinci ayette geçen nehyin tahrîm gerektirdiği hususunda ihtilaf yaşanmamıştır. İkinci ayette geçen alışverişin bırakılması talebi de hem cumhur hem de Hanefîlere göre tahrîm ifade etmektedir. Şu farkla ki, Cuma hutbesi esnasında yapılan alışveriş akdi geçerli olmakla birlikte cumhura göre haramken, Hanefîlere göre tahrîmen mekruhtur.[44] Zira Hanefîlere göre genel alışverişin helal olduğu hususu başka ayetlerde zikredildiğinden, cuma vakti dışındaki alışverişler nehyedilmemiştir.[45]

Debûsî, mutlak nehyin vücûba/haramlığa delalet ettiğini ifade etmektedir.[46] Şîrâzî, nehyin sîgasının karinelerden mücerred gelmesi durumunda, bunun tahrîme delalet edeceğini, bunun delilinin bir Arap efendinin, kölesine "لا تفعل كذا" (*la tef'al keza* / şöyle yapma) dese ve köle onu dinlemeyip yapsa, kölenin bu durumda kınanmayı hak edeceğini bu nedenle bu kavramın "tahrîm" ifade etmesinin daha uygun olduğunu ifade etmektedir.[47] Alâî'ye (ö. 761/1359) göre tercih edilen görüş, nehyin tahrîme delaletinin hakiki (esas) olmasıdır.[48] Âmidî, "lâ tef'al" sîgası ve türevlerinin öncelikle haramı kapsadığını vurgulamaktadır.[49] Şevkânî de (ö. 1250/1834), cumhura göre nehyin hakiki manasının tahrîm olduğunu, kendisine göre de bu görüşün hak olduğunu vurgulamaktadır.[50] Hanbelîler nehyin mutlak sîgasının tahrîme delalet ettiğini ifade etmektedirler.[51] İbnü'l-Lahhâm asıl olanın nehyin tahrîme delalet etmesi olduğunu, bu görüşün kendi mezhebinin görüşü olduğunu ifade etmektedir.[52] Bu görüşte olanlar akl-ı selimin karine olmadan, nehyin hakiki anlamı olarak tahrîmi anladığını, karine olmadan tahrîmi anlamak ise

[41] Şîrâzî, *el-Lümaᶜ fi usûli'l-fikh*, 24; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Mısır: Matbaatü's-saâde, ty), 6/57; üsâmüddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî Siğnâkî, *en-Nihâye şerhu'l-Hidâye* (Mekke: Camiatü Ümmü'l-kurâ, 2016), 8/9.

[42] *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, el-İsrâ 17/32.

[43] el-Cuma 62/9.

[44] Zekiyüddîn Şabân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, thk. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 48.

[45] el-Bakara 2/275.

[46] Ubeydullah b. Ömer b. Îsâ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Halil Muhyiddîn el-Mîs (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 49.

[47] Şîrâzî, *el-Lüma fi usûli'l-fikh*, 24.

[48] Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî Alâî, *Tahkîku'l-murâd fi enne'n-nehye yakteżi'l-fesâd*, thk. İbrahşm Muhammed Silfîtî (Kuveyt: Dârü'l-kütübi's-sakâfiyye, ts.), 63.

[49] Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 2/187.

[50] Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ᶜilmi'l-usûl*, 1/279.

[51] Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, 1/464.

[52] İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâᶜid ve'l-fevâᵓidü'l-usûliyye ve mâ yeteᶜallaku bihâ mine'l-akkâmi'l-ferᶜiyye*, 259.

bunun nehyin hakiki anlamında kullanmanın delili olduğunu, selef'in de mutlak nehiyden tahrîmi anladığını ifade etmektedirler.[53]

5.2. Kerahet

Bazı usulcülere göre ise mutlak nehiy geneldir; tahrîm de gerektirebilir kerahete de yorumlanabilir. Hanefîler ise, nehyin delilinin zanni olması durumunda kerahet ifade edeceğini dile getirmektedirler.[54] Şevkânî, nehyin hakiki manası dışında varid olduğunda, bunun mecâz olarak değerlendirildiğini ve kerahet ifade ettiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu görüşte olan usulcülere göre, karinelerin delaletine bakılır ve ona göre nehyin tahrîm veya kerahet gerektirdiğine hükmedilir. Nehyin kerahete delaleti için şu rivayet örnek verilebilir: "*Hz. Peygamber yiyecek içeceklere üflemeyi nehyetti*."[55] Buradaki nehiy kerahet ifade eder. Zira sıcak yemek ve içmek kişinin ağız ve midesine zarar vermektedir. Ayrıca kişi başkasıyla aynı kaptan yemek yiyip üflüyorsa, bu onu sağlık yönüyle riske atmış olmaktadır.

Nehiy hakkında bu özet değerlendirmeyi aktardıktan sonra, Hakîm et-Tirmizî'nin kısa hayatına değinip onun tarafından telif edilen *el-Menhiyyât* adlı eserdeki nehiylerin tahlil ve tasnifine geçmek istiyoruz.

6. Hakîm et-Tirmizî'nin Hayatına Kısa Bir Bakış

Asıl adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî olan ve hicrî üçüncü asrın ikinci yarısında yaşayan Hakîm et-Tirmizî'nin hayatı hakkında malumatlar sınırlıdır. Ancak onun Mâverâünnehir'deki Tirmiz ve Belh'te yetiştiği, babasından ilim aldığı, hac ibadeti için Mekke'ye gittiği ve bu yolculukta dönemin ilim merkezlerinden olan Kûfe, Bağdat ve Şam'a uğradığı bilinmektedir. Küçük yaşlardan itibaren akli ve nakli ilimlerle uğraştığı kabul edilmektedir. Nitekim onun akli ilimlerden astronomiyle iştigal etmesinin[56] yanında, meşhur lakabının Hakîm (Hekim) olması ve *el-Menhiyyât*'taki bazı rivayetlerin açıklamasında tıp bilgisini gerektiren tahlillerde bulunması, onun tıp ilmine sahip olabileceği de düşünülmektedir. Hakîm et-Tirmizî'nin, dini ilimlerden kelâm, tefsir, ahlâk, mezhepler tarihi, hadis, dil ilimleri ve hikmetli söz ve vaazlara[57] vukufiyetiyle birlikte Tirmiz ve Belh'te seçkin bir Hanefî fakihten fıkıh dersi aldığı kayıtlarda geçmektedir.[58] Şu hâlde onun, *el-Menhiyyât* isimli eserindeki rivayetlerden bazılarını sağlık yönüyle, bazılarını tahrîm ve kerahet yönüyle değerlendirmeye tabi tutması, onun bu alanların literatürüne hâkim olduğunu göstermektedir.

7. el-Menhiyyât'ta Geçen Nehiylerle İlgili Rivayetlerin İçerik Yönüyle Tahlili

Hakîm et-Tirmizî sünnette varid olan nehyin, *edebe aykırı olan nehiy* ve *tahrîme delalet eden nehiy* şeklinde iki kategorili ayrıma tabi tutulduğunu kitabının başında ifade etmektedir.[59] Buna

[53] Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ʿilmi'l-usûl*, 1/279.

[54] Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ʿilmi'l-usûl*, 1/280.

[55] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dârü'l-hadis, 1995), 3/250-251.

[56] Ferhat Gökçe, "İmam Tirmizî ve Hakîm et-Tirmizî Sempozyumu", *Klasik Arap Literatüründe İlk Otobiyografik Örnekler: Hakîm et-Tirmizî'nin Büdüvvü Şe'n İsimli Eseri* (Ankara: İlahiyat, ts.), 1/323.

[57] Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân* (Beyrut: Müessetü'l-a'lemî, 1971), 5/308; Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ'*, nşr. Muhammed Eymen eş-Şebrâvî (Kahire: Darü'l-hadîs, 2006), 10/466.

[58] Bereke, "TDV İslâm Ansiklopedisi", 15/196.

[59] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 5-6.

göre eserde, ferdi ve içtimaı hayatta yasak olan, hoş görülmeyen birçok konuya değinilmiştir. Eserde, ibadetler, aile hayatı, sapkın inanışlar, sağlık, ahlak, hayvan hakları, istikamet ve ıslâh, alışverişler, giyim kuşam ve yiyecek içeceklerle ilgili nehiyler bulunmaktadır.

7.1. Kerahet İbadetlerle İlgili Rivayetler

İslam'ın mükelleflerden talep ettiği hususların başında ibadetler gelmektedir. Nitekim Kur'an'da cinlerin ve insanların yaratılış amacının sırf Allah'a kulluk etmeleri olduğu beyan edilmiştir.[60] Hz. Peygamber de ibadetlerin hangi şartlarla, hangi vakitlerde ve nasıl yapılacağını fiilî ve kavlî sünnetiyle göstermiştir. Bu sebeple fıkıh usulü kaynaklarında ibadetlerin sıhhat ve geçersiz oluşu ile ibadetler ifa edilirken nelerden sakınmak gerektiğine dair malumat önemli bir yer tutmaktadır. Hakîm et-Tirmizî *el-Menhiyyât*'taki nehiylerin bir kısmını bu hususa ayırmıştır. Abdestte kullanılma ihtimali olan durgun sularda idrar yapılmaması ile ilgili rivayet buna örnek verilebilir: "*Hz. Peygamber durgun suda bevletmekten nehyetti.*"[61] Hakîm et-Tirmizî buradaki nehyin, suyun az (kulleteyn altında) olması ile yeterli genişlik ve uzunluk boyutu olmayan durgun sular için olduğunu, zira bunun kap kacaktaki suyun durumuna benzediğini vurgulamaktadır. Buna göre küçük gölet ve havuzlarda bulunan sular, idrar yapmakla necis olacağından temizleyici vasfını kaybeder. Konuyla ilgili bir başka rivayette Hz. Peygamber, hamam/banyoda bulunan sularda da bevletmeyi nehyetmiştir.[62] Hakîm et-Tirmizî'ye göre buradaki nehyin sebebi, korunaklı olan ve su gideri olmayan hamamlarda idrar yapmanın kişide vesvese yapmasıdır. Ancak bu gibi yerlerde pis su gideri varsa ve necis su birikmeyip dışa akıyorsa, bu durumda vesveseye mahal kalmayacaktır. Keza akarsu kanallarında da idrar yapmak nehyedilmiştir.[63] Buralarda idrar yapmak, şehir ve kasabalarda yaşayan insanları besleyen içme suyu şebekesine karışma ihtimali vardır. Ancak durgun sular, akarsu şeklinde kendiliğinden yayılıp birbirinin üzerine hareket edebiliyorsa, bunda ruhsat olup akarsular gibi değerlendirilir. Nitekim denizdeki su da durgundur ancak Hz. Peygamber deniz suyunun temizleyici özellikte olduğunu vurgulamıştır: "*Onun (denizin) suyu temiz ölüsü de helaldir.*"[64] O halde idrar yapma nehyi, durgun ancak az miktardaki sular ile içme suyu şebekesine karışma ihtimaline yöneliktir. Buna göre buradaki nehiy tahrîmi ifade edip, temizlenmenin/ibadetin bu durumdaki sularla yapılmayacağını göstermektedir.

Hakîm et-Tirmizî'nin zikrettiği bir kısım nehiyler ibadetlerden namazı konu edinmektedir. Zira Hz. Peygamber, güneş doğarken, tam tepede iken ve batarken namaz kılmayı[65] yasaklamıştır. Buradaki yasak ise kerahet ifade etmektedir. Hakîm et-Tirmizî'ye göre ayrıca Hz.

---

[60] ez-Zâriyât 51/56.

[61] Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahihu Müslim* (Kahire: Dârü ihyai't-turâsi'l-'arabî, 1955), "Tahâret", 95.

[62] Alâüddîn b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî Moğultay, *el-Iʿlâm bi-sünnetihî ʿaleyhisselâm şerhu Süneni İbn Mâce* (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 1999), 1/85; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 8-10.

[63] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 10; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *ez-Ziyâdât 'ale'l-mevdû'ât* (Riyad: Mektebetü'l-maârif, 2010), 2/968.

[64] Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebi (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), "Sayd", 35; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 9.

[65] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 112; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim* (Beyrut: Darü ihyâi'turâsi'l-arabi, 1972), 6/111.

Peygamber'in imamlık, müezzinlik ve Kur'an öğretiminin ücret karşılığında yapmayı,[66] imam hutbe okurken konuşmayı,[67] mezbele ve makberler içinde namaz kılmayı,[68] namazda esnerken ağzı kapatmamayı,[69] namazda üflemeyi[70] nehyetmesini de kerahet babından değerlendirmek mümkündür. Cünüplü iken mescide girmek, mescitte oturmak[71] ise bazı fakihlerce haram addedilmiştir.[72]

Bazı günlerde oruç tutulmamasıyla alakalı nehiy de kerahetin ibadetle ilgili olanı babındandır. Zira kimi fakihlere göre Ramazan Bayramı birinci günü, Kurban Bayramı birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü günleri ve ramazan ayında hilalin görülemediği şek/şüphe günü oruç tutmak mekruh görülmüştür. Hakîm et-Tirmizî kerahet sebebini şöyle açıklamaktadır: "Şüpheli günde oruç tutmak ve bunun farz olduğunu düşünmek, farz olan ramazan ayına ilave yapmak anlamına gelmektedir. Bu nedenle mekruh görülmüştür. Ramazan Bayramı günü oruç tutmanın keraheti, fıtır günü yani bayram günüyle farz orucun bittiğini ve bundan sonra tutulacak orucun nafile oruç olarak addedileceğini bildirmek; Kurban Bayramı'nda oruç tutmanın mekruh olması ise Allah'ın Müslümanlara bir yemek hediyesi olan kurban etinden istifade etmelerini sağlamaktır. Nitekim Hz. Peygamber de Kurban Bayramı'nda kurban etinden ciğer yemeyi sevmiştir. Zira ciğer tüm canlıların merhamet kaynağıdır. Keza Kurban Bayramı hacıların ihramdan çıktıkları gün olduğundan, onların bu günü sevinç içinde geçirmeleri hedeflenmiştir."[73] Hz. Peygamber yemek yemeden iki gün üst üste oruç (visal) tutmayı da nehyetmiştir.[74] Hakîm et-Tirmizî'ye göre arada sahur yapmadan bu şekilde oruç tutmak, Allah'ın bereketli kıldığı sahur yemeğini terk etmek anlamına gelmektedir.[75]

7.2. Aile Hayatıyla İlgili Rivayetler

İslam aile hukuku, nesep ve akrabalık bağı ile sıhriyet bağı muhafazasını önemsemektedir. Usulcüler bu hususta mahremiyete riayet edilmesine ve kadın-erkek arasındaki nikâh akdinin sıhhat şartlarına göre yapılmasına ehemmiyet atfetmişlerdir.[76] Buna göre nikâh kıyılırken

[66] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 126; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakī, *el-Ḫilâfiyyât beyne'ş-Şâfi'î ve Ebî Ḥanîfe* (Kahire: Ravza Neşriyat, 2015), 6/171.

[67] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 99; Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Mektebetü's-selefiyye, 1970), 2/414.

[68] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 84; Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Mektebetü's-selefiyye, 1970), 1/529.

[69] Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b Sevre Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebi, 1975), 2/206; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 90.

[70] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 83; Süyûtî, *ez-Ziyâdât 'ale'l-mevdû'ât*, 2/269.

[71] Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Davud*, thk. Şuayb Arvavût (Suudi Arabistan: Darü'r-risale'l-alemiyye, 2009), "Tahâret", 92; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 94, 100.

[72] Muhammed b. Hamûd el-Vâili, *Buğyetü'l-muktasıd şerhu Bidâyeti'l-müctehid*, thk. Kamile el-Kevari (Beyrut: Darü İbn Hazm, 2019), 2/584; el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'Beğâvî, *et-Tehzîb fi'l-fikhi'ş-Şâfîî*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvad (Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997), 1/280; Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâîlî İbn Kudâme, *el-Kâfî fî fikhi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994), 3/111; Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü* (Dimaşk: Darü'l-fikr, 1985), 1/546.

[73] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 112.

[74] Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dimaşk: Dârü'l-Mustafa, 2011), "Savm", 48.

[75] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 122.

[76] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Mehmet Erdoğan, Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet, 2013), 368.

naslarda geçen[77] sürekli veya geçici evlenme engellerini dikkate almak gerekir. Hakîm et-Tirmizî *el-Menhiyyât*'ta buna değinmiştir. Nitekim iki kız kardeş, bir kadın ve halası ile bir kadın ve teyzesi gibi bazı yakın akrabaların aynı zaman diliminde aynı erkeğin nikâhı altında bulunmalarının yasaklamasını ifade eden nehiylerdir. Buhârî'nin rivayetine göre, "*Hz. Peygamber, bir kadının halası ve teyzesiyle birlikte aynı anda bir nikâh altında bulunmasını nehyetti.*"[78] Hakîm et-Tirmizî bu hadiste nehyin tahrîmi ifade ettiğini, zira bu yapıldığı takdirde iki mahremin bir arada bulunacağını, bunun kumalığın doğasında bulunan çekememezlik nedeniyle sıla-i rahmin kesilmesine sebep olacağını, oysa Yüce Allah anneyle kızı ile iki kız kardeşi aynı anda bir nikâh altında tutmayı haram kıldığını ifade etmektedir.[79] Bir başka rivayete göre, "*Hz. Peygamber şigār*[80] *nikâhını yasakladı.*"[81] Hakîm et-Tirmizî, buradaki yasaklamanın tahrîm ifade ettiği görüşündedir. Ona göre bunun illeti, nikâhın mutlaka bir mali bedel üzerine kıyılması nedeniyledir. Şigār nikâhında iki kadının değiş tokuşu mehir olarak söz konusu olduğundan bir mali bedel gösterilmemektedir. Oysa bedel belirlenmeden kıyılan nikâh sadece Hz. Peygamber'e ait bir hususdur.[82] Buna göre, Kur'an'da geçmese bile Hz. Peygamber'in buradaki nehyi doğrultusunda bir kadın ve halası ile bir kadın ve teyzesi aynı zaman diliminde bir erkeğin nikâhı altında bulunması haramdır. Keza mali bir bedel konulmadan, iki kadının karşılıklı olarak mehir olarak değerlendirilmesi şeklinde bir nikâh kıyılamaz/haramdır

İslam'da aile fertlerinin mali açıdan desteklenmesi, nafaka ve miras yoluyla muhafaza edilmiştir. Kimlerin birbirlerine varis olacağı ve hangi varisin ne kadar pay alacağı gibi birçok husus Kur'an nassıyla açıklanmıştır.[83] Hz. Peygamber de Kur'an'ın mücmel şekilde değindiği bazı hususları tefsir etmiştir. Bunlardan biri varisler arasındaki din farklılığıdır. Nitekim "*Hz. Peygamber, iki farklı din mensubunun birbirlerine varis olmasını nehyetmiştir.*"[84] Hakîm et-Tirmizî bu hadisi yorumlarken şöyle demektedir: "İslam dini dışındaki bütün dinleri tek din olarak değerlendirmek gerek. Zira diğer dinlerin tamamı küfrü gerektirir. Müslümanlarla diğer din mensupları birbirlerine varis olamazlar." Buna göre muris ile varis arasında din farkının bulunması mirasa engeldir. Zira mirasın bir amacı sıla-i rahim bağlamında akrabaların veya Müslümanların birbirlerine yardım etmeleridir. Oysa gayri müslimler, Allah'la bağlarını kopardıklarından bu nevi sıla-i rahime layık olamazlar.[85] Hakîm et-Tirmizî'ye göre bu hususdaki nehyi de tahrîme yormak gerekir. Bununla birlikte, özellikle arada din farkı olsa dahi anne-babaya dünyada iyilikle geçinmeyi tavsiye eden ve yer yer emreden birçok nas bulunmaktadır.[86] Nitekim Cessâs (ö. 370/981), anne-babaya bu dünyada iyilikte bulunmayı emreden Lokmân suresi 15. ayetini yorumlarken; Yüce Allah'ın, mezkûr emriyle, genel olarak ve âmm bir şekilde anne-babaya iyilikte bulunmayı emrettiğini, yani Müslüman veya gayri müslim olması arasında

[77] en-Nisâ 4/23-24.

[78] Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dimaşk: Dârü'l-Mustafa, 2011), "Nikâh", 28.

[79] en-Nisâ 4/23-24; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 23.

[80] Nikâh-ı-Şigâr: "İki erkeğin birbirlerinin velayeti altındaki kadınlarla karşılıklı olarak mehirsiz, diğer bir ifadeyle her birini diğerinin mehri sayarak evlenmesi." (Ahmet Özel, *TDV Dinî Terimler Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2023), 2/221.

[81] Buhârî, "Nikâh", 29; Müslim, "Nikâh", 61.

[82] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 23-24.

[83] en-Nisâ 4/11-12.

[84] Buhârî, "Ferâiz", 26; Müslim, "Ferâiz", 1.

[85] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 24.

[86] el-Bakara 2/83; el-İsrâ 17/83; Lokmân 31/15.

farkın bulunmadığını gösterdiğini ifade etmektedir.[87] Bu itibarla, anne-babanın Müslüman olmayışlarından kaynaklanan mirastan pay alamama durumu, onlara iyilik edip sıla-ı rahimde bulunmaya engel teşkil etmez.[88]

el-Menhiyyât'ta, aile ahlakı ve huzurunun sağlanması için kimi vaziyetlere dikkat çekilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber; gece olsun gündüz olsun ev içinde çıplak halde gezinmesini,[89] avret yerlerini açacak şekilde giyinmesini,[90] herkese açık mekânlarda yıkanmasını,[91] kocanın hayızlı karısının avret yerlerine arada örtü olmadan dokunmasını nehyetmiştir.[92] Aynı şekilde kadının, kocası izni olmadan evinden çıkmasını,[93] mahrem olmayan erkeklerle yalnız kalmasını,[94] onlarla konuşmayı uzatmasını, camiye gitmesi nedeniyle kadının hoş kokular sürmesi ile kocası dışındaki insanlar için süslenmesini[95] de nehyetmiştir. Keza kişinin imkânı olduğu halde evlenmemesini,[96] boşanmış kadının eski kocasına dönebilmesi için başkasıyla evlenip boşanmasını,[97] dünürlük yapmak isteyenin üzerine dünürlük yapılmasını,[98] erkeklerin kandırmak amacıyla saç sakallarını siyaha boyamasını,[99] kadının mahremsiz olarak yolculuk yapmasını,[100] halka açık olan hamamlara girerken peştamal/havlu gibi avreti kapatacak bir örtü giyinmemesini,[101] kişinin çocuklarını uygun olmayan tarzda tıraş etmesini,[102] ahlakı bozması nedeniyle çocuklara ve özellikle kız çocuklarına uygun olmayan müzikler öğretmesini, erkeğin erkeği öpmesi ve gereğinden fazla sarılmasını,[103] arada herhangi sütre yokken erkeğin erkeğe, kadının kadına vücutlarının temas etmesi ile karı-kocanın aralarında kendi ailelerinin sırlarını konuşmasını[104] nehyetmiştir. Hakîm et-Tirmizî'ye göre bu hususlardaki nehiylerin çoğu kerahet olarak telakki edilmektedir. Ancak saç sakalı siyaha boyatma bazı durumlarda nehyedilmemiş,

[87] Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994), 3/458.

[88] Ali Aslan Topçuoğlu, *Gayrimüslimlerle Sosyal İlişkiler Hakkında İslâm Hukuku Açısından Bazı Mülahazalar*, "Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi" 3/10 (ts.), 591.

[89] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 95.

[90] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 6; Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Mektebetü's-selefiyye, 1970), 10/279.

[91] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 8; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân Heysemî, *Mecmaʿu'z-zevâʾid* (Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1994), 1/268.

[92] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 97; Süyûtî, *ez-Ziyâdât 'ale'l-mevdû'ât*, 2/269.

[93] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 63; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1970, 2/247.

[94] Müslim, "Hac", 74; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 81.

[95] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 64-65; Süyûtî, *ez-Ziyâdât 'ale'l-mevdû'ât*, 2/769.

[96] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 123; Süyûtî, *ez-Ziyâdât 'ale'l-mevdû'ât*, 2/796.

[97] Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (Suudi Arabistan: Darü'r-risale, 2009), 3/117; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 73.

[98] Nesâî, "Nikâh", 20; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 93.

[99] Nesâî, "Zînet", 15; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 100.

[100] Müslim, "Hac", 74; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 113.

[101] Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef fi'l-eḥâdîṯ ve'l-âṯâr* (Riyad: Darü Künüzi İşbiliya, 2015), 2/236; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 80.

[102] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 124; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1970, 1/416.

[103] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 58, 118.

[104] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 17; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân Heysemî, *Mecmaʿu'z-zevâʾid* (Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1994), 4/294.

aksine teşvik edilmiştir. Nitekim savaş meydanı gibi kimi durumlarda taktiksel fayda mülahaza ediliyorsa erkeklerin saç sakalı siyaha boyamalarına ruhsat verilmiştir.[105]

7.3. Batıl İnanışlarla İlgili Rivayetler

el-Menhiyyât'taki bazı rivayetler, insanların büyü ve sihir gibi kişinin dünya ve ahiretine zarar veren ya da toplum saadetine kasteden bir takım zararlı adet ve geleneklerin nehyine dairdir. Nitekim cin ve yılanlarla büyü ve sihir yapmak,[106] fal bakmak, kehanette bulunmak yasaklanmıştır.[107] Bu tür uydurmalarla insanların umutlarıyla oynayıp kandırmak onların hakkını ihlal etmektir. Ayrıca Hakîm et-Tirmizî, sihrin şeytan işi olduğunu vurgulayıp bunu "*De ki... Düğümlere üfürenlerin şerrinden... Rabbine sığınırım.*"[108] ayetine dayandırmaktadır. Buna göre bu neviden davranışlar haram olup sakınmak gerekir.

7.4. Sağlıkla İlgili Rivayetler

Daha önce de ifade edildiği gibi İslam'ın temel gayelerinden biri nefsin korunmasıdır. Buna göre beden için yeterli miktarda yeme içmenin alınması ile aklı korumak amacıyla onun sarhoş edici maddelerden uzak tutulması gerekir. Usulcüler, *diyet* ve *kısas*ın da nefsin korunması amacıyla meşru kılındığını, şu halde bedene gelecek zararları defedip onu bile bile tehlikeye maruz bırakmamak gerektiğini vurgulamaktadırlar.[109] Hz. Peygamber de insan sağlığına ehemmiyet atfetmiştir. O, bireysel anlamda başta kişilerin birtakım bedensel hakları çiğnemelerini nehyetmiştir: "*Hz. Peygamber, ayakta ayakkabı giyinmesini nehyetti.*"[110] Buna göre bütün beden ağırlığını bir ayak üzerine koyacak şekilde durmak ve ayakkabı giyinmek dengesizlik oluşturmakta bu da bedene zarar vermekte olup bundan sakınmak gerekmektedir. Hakîm et-Tirmizî, bedenin kişi üzerinde hakkı olduğunu, bedene, onun taşıyamayacağı bir yük yüklemenin zulüm sayıldığını, ayakların insan vücudunun temel taşıyıcıları olduğunu, ayakta ve tek ayak üzerinde ayakkabı giyinmenin vücudun bütün ağırlığını bir bacağa kaydıracağını, bunun da damarlara zarar vereceğini, zira damarlardaki kan ve oksijen basıncının sıklaştırılması kanın pıhtılaşmasına, bozulmasına ve müzmin hatalıklara yol açmasına sebebiyet vereceğini ifade etmektedir.[111] Keza Hz. Peygamber insanın Allah katında mükerrem ve saygın bir varlık olduğunu, dolayısıyla kişinin hem yüzüne hem de gerektiğinde başkasının yüzüne vurarak hakaret yapmasını, diş seyreltme ve dişe şekil verilerek estetik yapmasını, dövme yaptırmasını,[112] kişinin cinsiyet değiştirmesini,[113] kendini hadım ettirmesini,[114] sağ elle hacet

[105] Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr ʿale'd-Dürri'l-muhtâr* (Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebi ve Evlâdühü, 1966), 6/422; Abdurrahman Caner, *Estetik Operasyonlara Yönelik Fıkhî Bir Değerlendirme*, "Amasya İlahiyat Dergisi" 20 (2023), 252.

[106] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 26.

[107] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 49-52.

[108] el-Felak 113/4.

[109] Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 233.

[110] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 7; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân Heysemî, *Mecmaʿu'z-zevâ'id* (Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1994), 5/139.

[111] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 7.

[112] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 62.

[113] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 88; Süyûtî, *ez-Ziyâdât 'ale'l-mevdû'ât*, 2/769.

[114] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 62, 74; Ebû Bişr Dûlâbî, *el-Künâ ve'l-esmâ'* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2000), 3/1165.

yerini temizlemesini,[115] sol el ile yemesini,[116] çarşamba ve cumartesi günlerinde hacamat yapmasını,[117] kişinin başına gelen musibetler için Allah'a isyan edercesine üzülmesini[118] nehyetmiştir. Hakîm et-Tirmizî'ye göre buradaki nehiyler kerahet ifade etmektedir.

7.5. Hayvan Haklarına Dair Rivayetler

Ekosistemin mühim unsurları sayılan hayvanların korunması, İslam'ın önemsediği hususlardandır. Kur'an'da ehli ve vahşi birçok hayvanın adı çeşitli vesilelerle zikredilmekte ve bazı sureler, içinde adı geçen hayvanlardan ismini almaktadır.[119] Hz. Peygamber de hayvan haklarının riayet edilmesi hakkında Müslüman toplumu uyarmış ve acmâ diye tabir edilen dilsiz ve konuşamayan canlılara karşı daha merhametli olmalarını istemiştir.[120] Keza Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmaktadır: "*Koyun besleyin. Zira onda bereket vardır.*"[121] Hakîm et-Tirmizî, Hz. Peygamber'in; sebepsiz yere hayvanlara şiddet uygulayanların lanetlendiğini, kesilecek hayvanın yanında bıçağın bilenmesini,[122] hayvanların diş ve tırnak gibi kesimde eziyet veren sert şeylerle boğazlanmasını,[123] hayvanları yakmak suretiyle onlara eziyet verilmesini,[124] darü'l-harb'daki hayvanların öldürülmesi ile buralardaki ziraat ve tarımının yakılmasını,[125] savaş atlarının kesilmesini,[126] karınca, hüdhüd ve göçeğen kuşu ile arının öldürülmesini,[127] güvercin gibi evcil hayvanların dövüştürülmesini,[128] kişinin hayvanların yüzüne tokat atmasını,[129] eşeğin atla çiftleştirilmesini[130] yasakladığını nakletmektedir. Görüldüğü üzere, söz konusu yasaklamalar hayvan haklarına dair olup, bu yasakların çiğnenmesi mekruh sayılmıştır.

7.6. Fert ve Cemiyetin Ahlâk, İrşad ve Islahına Dair Rivayetler

İslam dini, denge üzere bir toplumu inşa etme hedefindedir. Bir başka anlatımla cemiyetin istikameti için tavsiye, nasihat ve sakınma yapmaktadır. Nitekim Yüce Allah, İslam ümmetinin bu meziyetini Kur'an'da vurgulamıştır: "*Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah'a inanırsınız...*"[131] *el-Menhiyyât*'ta dile getirilen ve nehiy ifade eden rivayetlerden önemli bir bölümü fert ve ammenin maslahatına yönelik olup bazıları tahrîm, bazıları da keraheti ifade etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber bireyle birlikte

[115] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 18; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1970, 1/188.

[116] Müslim, *Sahihu Müslim*, "Eşribe", 13; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 82.

[117] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 98; Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh Münzirî, *et-Terġîb ve't-terhîb* (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1996), 4/161.

[118] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 90.

[119] Adnan Koşum, *İslâm Hukukunda Hayvan Hakları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 45-46.

[120] Ebû Dâvûd, "Cihâd", 44.

[121] Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (Suudi Arabistan: Darü'r-risale, 2009), "Ticârât", 69.

[122] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 88, 94; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Mısır: Matbaatü's-saâde, ty), 11/226.

[123] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 120; Süyûtî, *ez-Ziyâdât 'ale'l-mevdû'ât*, 2/769.

[124] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 115; Süyûtî, *ez-Ziyâdât 'ale'l-mevdû'ât*, 2/769.

[125] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 126.

[126] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 129.

[127] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 86; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 3/335.

[128] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 20.

[129] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 75.

[130] Ebû Dâvûd, "Cihâd", 57; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 127.

[131] Âl-i İmrân 3/110.

ahlâklı bir toplum oluşturmayı hedeflemiş ve toplum huzurunun bozulmasına yönelik çeşitli hususlarda yasaklar getirmiştir. Mesela "*Hz. Peygamber yalan söylemeyi nehyetti.*"[132] rivayeti nehyin haram kısmını ifade etmektedir. Hakîm et-Tirmizî, yalan konuşmanın, Allah'a iftira etmek anlamına geldiğini, bunun kişiyi imandan uzaklaştırdığını, zira olmayan bir şeyi olmuş gibi veya olan bir şeyi olmamış gibi gösteren kişinin, bunu Allah'a atfederek, onun bu şekilde yarattığını veya yaratmadığını iddiasında bulunduğunu, böyle bir iddianın da Allah'a iftira anlamına geldiğini söylemektedir. Keza yalan yere yemin etmek, gıybet yapmak ve gıybet yapanları dinlemek, istemeden haram bir şeye baktıktan sonra ikinci defa bilinçli olarak bakmak, Allah'ın zikrine mani olan, dünyevi şehevilere götüren eğlence ve müzikleri dinlemek nehyedilmiştir. Buna göre dinlenmesi hoş karşılanmayan müzik türü, şehevi duyguları sömüren müziktir. Zira Hakîm et-Tirmizî Hz. Peygamber'in Kur'an'ın en güzel şekilde terennüm edilmesini tavsiye ettiğini, dolayısıyla Kur'an ve övülen sözleri ihtiva eden şiirlerin dinlenebileceğini, nitekim Hz. Peygamber'in, sahabeden Hassân b. Sâbit, Ka'b b. Mâlik ve İbn Revâha'yı müşrikleri zemmeden şiirler okumalarını emrettiğini ifade etmektedir. Hakîm et-Tirmizî, müzik de denilebilecek şiir okuma ve terennüm etme hususunda Hz. Peygamber'in; "*Şiir okumak kelam ve konuşma gibidir; iyisi iyi kelam, kötüsü de kötü kelam menzilesindedir.*" sözünü de ilave etmektedir.[133] Hakîm et-Tirmizî, Hz. Peygamber'in satranç takımı satışı ile satranç ve birtakım oyunlarla oynamayı nehyetiğini ancak bu nehyin, bu nevi aletlerle oynamanın, Allah'ı anmaktan alıkoyması ile zamanı boş şeylerde harcanması nedeniyle olduğunu ifade etmektedir.[134] Hakîm et-Tirmizî, fâsık insanlarla oturup sohbet etmenin, gıybet etmenin ve gıybet dinlemenin insanların hukukunu çiğnemek anlamına geldiğini, zira insanların kan, mal ve namuslarının Allah'ın himayesinde olduğunu, bunlara dil uzatmanın Allah'ın sır ve saklı kalmasını istediği şeylerin açığa çıkarılması anlamını taşıdığını ve bu durumda Allah'a isyan edilmiş olunacağını belirtmektedir.[135] Buna göre gıybetin nehyedilmesinin toplumsal ahlâk ve huzurla önemli bir bağlantısı vardır. Zira yalan söylemek ve iftira atmak; sebepsiz ve haksız yere insanların hakkına girmek ve hatta bazen onların ceza almasına ve ölümüne sebep olmak demektir. Ayrıca; Allah'ı anmaktan alıkoyan eğlencelere katılmak Allah hakkına; bakılması haram olan birisine bilinçli olarak tekrar bakılması kişi hakkına girmek demektir. Bu tür davranışlar fert ve cemiyetin var olan huzurunu bozmak anlamını taşımakta olup mekruh sayılmıştır. Hz. Peygamber kişinin, pazara mal getiren ticaret kervanlarına şehrin girişinden itibaren refakat ederek, çarşıda bulunan diğer esnafa psikolojik üstünlük sağlamayı/baskı kurmayı,[136] ve ücret belirlenmeden işçi çalıştırmayı[137] nehyetmiştir. Buna göre tabiri caizse alışverişte esnaf üzerinde mahalle baskısı kurmak veya insanları hiç ücret vermeden angarya şeklinde çalıştırmak fert ve cemiyetin hakkına girmek demektir.

Hz. Peygamber beşeri münasebetlerde edep âdâba aykırı şu hususları nehyetmiştir: Sevinç ve mutluluk anlarında aşırıya kaçacak şekilde davul zurna eşliğinde eğlenceler düzenlemesini,[138]

[132] Müslim, "Birr", 105.
[133] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 46-57.
[134] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 69.
[135] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 47.
[136] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 77.
[137] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 125; Heysemî, *Mecmaʿu'z-zevâʾid*, 1994, 4/97.
[138] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 43.

kişilik haklarına halel getiren şiirlerin okunduğu (hiciv) mekânlarda bulunulmasını,[139] üç günden fazla küs kalınmasını, düşmandan aman dilenmesini, savaşlarda çocukların öldürülmesini,[140] savaşlarda müsle yapılmasını,[141] ev/bahçe arasındaki duvar dibinde ağaç vs. dikmesini engelleyerek komşuluk haklarına saygı gösterilmemesini[142] nehyetti. Keza Hz. Peygamber, ölü arkasında hak edilemeyen övgü dolu sözler sarfedilmesini, ölü cenazesinde bağırış çağırışlar yapılmasını[143] uygun bulmayarak yasaklamıştır.

el-Menhiyyât'ta bazı İslamî sembol ve simgelere saygı duyulmasına dair rivayetler de bulunmaktadır. Örneğin herhangi bir yerde yazılı bulunan Allah lafzını tükürükle silinmesini,[144] yüzüklere Allah adı nakşedilmesini, yüzüklere hayvan figürlerinin resmedilmesini,[145] kutsal kitap ve mekânları telaffuzda küçümsenmesini,[146] mushafın satılmasını,[147] mescidin yol olarak kullanılmasını, mescitte ok ve savaş teçhizatı geçirilmesini,[148] mescidin ön tarafları ile su kuyularına balgam, tükürük atılmasını,[149] mescit ve camilerde kılıç bilenmesini (silahla oynanmasını/temizlenmesini), açık yerlerde kıbleye dönük bevledilmesini[150] nehyetmiştir. Görüldüğü üzere, buradaki yasakların amacı nezih toplumun huzurunu gözetme ve refahını sağlamaya yönelik olup kerahet babından zikredilmiştir.

Hz. Peygamber günlük hayatta insanların kullandıkları bazı tazim kavramlarını kullanmayı nehyetmiştir. Buna göre insan insana eğilmez ve secde etmez,[151] anne-baba, Kâbe ve kimi kişilerin hayatı tazim edilerek onların üzerine yemin edilmez: "*Babalarınızla, annelerinizle, Allah'a benzetilen şeylerle yemin etmeyiniz. Doğru yere ve sadece Allah üzerine yemin ediniz.*"[152] Hakîm et-Tirmizî, zikri geçenlerle yemin etmenin Allah dışında bir şeyi tazim etmek anlamına geldiğini, tazim edilip üzerine yemin edilen şeyin her vakit ve her yerde var olması gerektiğini, oysa tazim edilen kişi ve nesnelerin tümünün fani olup zamanla ortadan kalkacak unsurlar olduğunu dolayısıyla bunların zelil sayıldıklarını belirtmektedir. Hakîm et-Tirmizî, Hz. Peygamber'in, aynı şekilde bir kişinin "Allah ve sen dilersen" tarzında dilemesini haram kıldığını, bu şekilde bir cümle kurmanın çok çirkin olduğunu ve hatta bunun Allah'a şerik yani ortak koşmak olduğunu oysa bütün irade ve dilemelerin sadece Allah tarafından yapıldığını, kulların meşiet ve dilemelerinin de Allah'ın meşiet ve dilemesine bağlı olduğunu vurgulamaktadır.[153] Buna göre

[139] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 59.

[140] Müslim, "Cihâd", 8; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 128.

[141] Nesâî, "Tahrîmü'd-dem", 10; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 120.

[142] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 125; b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/267.

[143] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 95, 100.

[144] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 94; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşki İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr ʿale'd-Dürri'l-muhtâr* (Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebi ve Evlâdühü, 1966), 1/178.

[145] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 108-109; Süyûtî, *ez-Ziyâdât 'ale'l-mevdû'ât*, 2/769.

[146] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 76; Süyûtî, *ez-Ziyâdât 'ale'l-mevdû'ât*, 2/769.

[147] Mâlik b. Amir el-Asbahi el-Medeni Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene* (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994), 3/430; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 124.

[148] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 78.

[149] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 121; Süyûtî, *ez-Ziyâdât 'ale'l-mevdû'ât*, 2/769.

[150] Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Davud*, "Tahâret", 4; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 11.

[151] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 119; Süyûtî, *ez-Ziyâdât 'ale'l-mevdû'ât*, 2/769.

[152] Nesâî, "Half", 6.

[153] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 91.

Yüce Allah dışındaki nesneleri tazim etmek veya kâinatı idare ederken bir bakıma Allah'a ortak aramak yasaklanmıştır.

7.7. Alışverişlerle İlgili Rivayetler

Fıkıh usulcülerine göre alışveriş ve sözleşmeler yapılırken, bunların İslam hukukunun aslî delillerine dayandırılması gerekir. Aslî delillerden hüküm çıkarılamadığı kimi yerlerde örf gibi ferî olarak da tabir edilen talî (ikincil) norm, delil ve teamüllere başvurulur. Bu sayede insanlardan sıkıntılar defedilerek kolaylık sağlanabilir.[154] Bu bağlamda Hz. Peygamber, insanların örf ve adetlere göre muamelede bulundukları kimi alışverişleri göz önünde bulundurarak bazı yasaklamalarda bulunmuştur. Nitekim o, alışveriş yapan taraflar arasında aldatma ve tartışma yaratacak bazı alışveriş çeşitlerini nehyetmiş ve insanların bu nevi alışverişlerden uzak durmasını istemiştir. Keza henüz tam olarak olgunlaşmayan meyvelerin satışının, satıcı ve müşteri arasında ihtilafa sebep olacak türden olabileceğine, bu sebeple nehyedildiğine dair rivayet bu bağlamda yorumlanabilir: "*Henüz olgunlaşmadan hurma satmak... yasaklanmıştır.*"[155] Aynı şekilde, hurma olgunlaşmadan ve kızarıp sararmadan, siyah üzüm tane ve salkımı su toplayıp kararmadan, buğday başaktan ayrılmadan satmak da nehyedilmiştir. Hakîm et-Tirmizî bu hususta şunu ifade etmektedir: "Olgunlaşmayan meyveyi satmak alıcıyı mağdur etme ve aldatma riski taşımaktadır. Bu ise nahak yere kul hakkına girmek demektedir. Oysa insanlar, olgunlaşan meyveden tat alıp istifade edebilirler."[156] Aynı şekilde Hz. Peygamber, kişinin "Şu hurma ağacının meyvesini şu kadar yıl, şu kadar parayla sana satıyorum, demesi anlamındaki *bey-i sinînin*,[157] ağaç üzerindeki olgunlaşmış taze hurmanın eski/kuru hurma karşılığında satılması olan *müzabenenin*,[158] maymunların satışı, maymun ve domuz derisi satışı, av ve çoban köpeği hariç köpeklerin satışının da haram olduğunu belirtmektedir.[159] Bu nevi alışverişlerde tarafların aldanması ile fıkhî yönüyle satışı caiz olmayan (gayr-ı mütekavvim) mallar bulunduğundan fâsid cinsinden değerlendirilmektedir.

Kur'an'ın ribâyı yasakladığı gibi Hz. Peygamber de ribânın her türlüsünün nehyedildiğini buyurmuştur.[160] Hz. Peygamber nesîe ribâsı tarzında yani vadeli olarak altının gümüşle tebdil edilerek satılmasını yasaklamıştır: "*Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz, eşit miktarda ve peşin olarak satılır. Her kim daha fazla verir veya alırsa muhakkak faiz uygulaması yapmıştır. Alanla veren bu hususta eşittir.*"[161] Usulcüler, hadiste geçen altı maddedeki uygulamanın haram oluşunu, bunların o günün şartlarında mübadele ve alışverişi yapılan gıdalar olmasına bağlamaktadırlar. Buna göre faiz sadece bunlarla münhasır değildir.[162] Keza Hz. Peygamber insanları; faiz yemeyi, faizli işleme

[154] Zeydân, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, 238; Ali Aslan Topçuoğlu, *Örf ve Âdetin İslam Borçlar Hukuku Hükümlerine Etkisi Üzerine Bir Tahlil: Hanefî Mezhebi Özelinde*, "International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic" 12/20 (2017), 231.

[155] Müslim, "Bey", 50.

[156] Ebû Dâvûd, "Büyû", 4; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 67.

[157] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 67-68.

[158] Özel, *TDV Dinî Terimler Sözlüğü*, 2023, 2/166.

[159] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 67-69.

[160] Müslim, "Müsâkât", 82, 106.

[161] Buhârî, "Vesâyâ", 23; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 129.

[162] İsmail Özsoy, "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 05 Temmuz 2025.

şahitlik etmeyi, faiz işlemlerine aracı olup yazmayı, faizi yedirip besletmeyi de yasaklamış ve tüm bunların faiz günahını işlemeye yardım ve yataklık ettiklerinden Allah'ın lanetine maruz kalacakları[163] ikazında bulunmuştur. Hakîm et-Tirmizî'ye göre bu nevi alışverişler haram olup fâsid sayılmaktadır. Keza Hz. Peygamber; borç vermesi karşılığında kişinin bir malı satın alması anlamındaki bey-i selef'i, bir kısmı elden ve nakit parayla bir kısmı da vadeli şekilde yani bir satışta iki şart koşma anlamındaki bey içinde bey'i, kişinin zimmetinde veya yanında bulunmayan malı satması manasındaki ma'dûmun bey'i,[164] kâr ve kazanç elde etmesi kaydıyla satın alınan malın zimmete geçirilmeden satışı, süte su katarak satma ile celallenin, sudaki balıkların ile hamile hayvanların içindeki canlının satışını,[165] kişinin, halkın kullanımına açık olan ortak otlak/mera ve kırları satmasını, pazarlık yapanın üzerine pazarlık yapmasını[166] da yasaklamıştır. Tüm bu nevi alışverişlerde alıcı veya satıcının zarar görme ve mağduriyet yaşama ihtimali bulunmaktadır. Fakihler, cellale'nin et ve sütünün yenilebilmesi için; deve ve sığır benzeri büyükbaş familyasından olan hayvanların kırk gün, koyun-keçi benzeri küçükbaş hayvanların yedi gün, tavuk-kaz-ördek gibi evcil kümes hayvanlarının üç gün boyunca helal olan gıdalarla beslenmesi gerektiğini ifade etmektedirler.[167]

7.8. Giyim Kuşamla İlgili Rivayetler

İslam Hukuku insanların giyim kuşamına dair birtakım düzenlemelerde bulunmuştur. Bu bağlamda ibadet esnasında erkek ve kadınların avret yerlerinin örtülmesini hüküm altına almış, kadınların ibadetler dışında da namahrem kişilerle alışverişlerinde, el-yüz gibi bazı uzuvlar hariç tesettüre bürünmesini önermiştir. Nitekim mümin kadınların örtünmesiyle ilgili Yüce Allah şu şekilde buyurmaktadır: "*Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Dışarıda kalanlardan başka ziynetlerini göstermesinler. Başörtülerini yakalarının üzerinden bağlasınlar...*"[168] Kurtubî (ö. 671/1273), ayet inmeden önce kadınların örf ve adetlerine göre sadece başlarının arka kısımlarını örttüklerini, ayet indikten sonra, yakalarının üzerini örtecek şekilde başörtülerini bağladıklarını ifade etmektedir.[169] *el-Menhiyyât*'ta dile getirilen nehiylerin bir kısmı bu hususları ihtiva eder. Hz. Peygamber; oturuş, kalkış ve yürümelerinde kadın ver erkeklerin birbirlerini taklit etmelerini yasakladığı gibi, erkeklerin kadınlar gibi, kadınların da erkekler gibi giyinmesini nehyetmiştir.[170] Keza Hz. Peygamber insanların giyim kuşamda mutedil davranmalarını tavsiye etmiştir: "*Altın takı takmak, ipek giysi giymek ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helal kılındı.*"[171] Bu rivayete göre Müslüman erkeklerin ipek ürünü giymeleri ve

[163] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 73.

[164] Muhammed Tevfik Ramazan Bûtî, *el-Buyû'u'ş-Şâi'a ve eseru'l-mebî'i 'alâ şer'iyyetiha* (Dimaşk: Darü'l-fikr, 2010), 58; İsmail Bilgili, "İslam Hukukunda Ma'dûm'un Satışı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 217; Topçuoğlu, *Örf ve Âdetin İslam Borçlar Hukuku Hükümlerine Etkisi Üzerine Bir Tahlil: Hanefî Mezhebi Özelinde*, 236.

[165] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 124.

[166] Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî Tahâvî, *İḫtilâfü'l-ʿulemâʾ* (Beyrut: Darü'l-beşairi'l-İslamiyye, 1996), 3/140; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 78.

[167] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 74-75, 78.

[168] Nûr 24/31.

[169] Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân* (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 164M.S.), 12/230.

[170] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 88-89; Süyûtî, *ez-Ziyâdât 'ale'l-mevdû'ât*, 2/769.

[171] Buhârî, "Libâs", 25; Müslim, "Libâs", 11.

gereksinim yokken altın madeniyle süslenmeleri haramdır.[172] Hakîm et-Tirmizî, altın madeninin dünyada en değerli metal olduğunu, tarih boyunca bütün firavun ve zorbaların bu maden için mücadele ettiklerini, altının diktatörlüğü simgelediğini vurgulamaktadır. Hakîm et-Tirmizî şunu da eklemektedir: "Müstebit ve zorba insanlar dünyada en değerli şeylere sahip olmak isterler; kaplana binmek, altın takmak ve ipek giysi giymek gibi. Kaplan edinmek her kişinin kârı değildir. Bununla birlikte erkeklerin altın takmaları, dîbâc ve ipekten üretilen kumaştan yapılan giysi giymeleri Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır. Hakîm et-Tirmizî'ye göre buradaki tahrîm, erkeklerin bunu bir güç ve kibir göstergesi olarak kullanmalarına yöneliktir.[173] Ancak altın da ipek de kadınları süslediği için onlara helal kılındı. Zira kadınlar bunlarla övünse bile zorbalık yapmazlar. Öyle anlaşılıyor ki bu nehiyle Hz. Peygamber, hem erkeklerin lüks, gösteriş ve israftan uzak durmaları hususunda ikaz etmekte hem de giymek amacıyla sıradan bir parça kumaş dahi bulamayan fakir insanları düşünmektedir.

7.9. Yiyecek İçeceklerle İlgili Rivayetler

İnsanlar beslenmeye muhtaç bir şekilde yaratılmışlardır. İslam'a göre, yeryüzünde yaratılan varlıkların insanlar için yaratıldığı ve onların istifadesine sunulduğu[174] daha önce vurgulanmıştı. Bununla birlikte Müslümanların haram olmayan gıdalardan istifade etmeleri gerektiği naslarda zikredilmiştir.[175] Usulcüler, naslardan yola çıkarak tüketilmesi nehyedilen gıdaları tespit etmişler veya birtakım kriterler koymuşlardır. Buna göre Hz. Peygamber, ıstılahta "hamr" olarak tabir edilen şarabın içilmesini nehyetmiştir. Aslında şarap Kur'an nassıyla haram kılınmıştır.[176] Ancak Hz. Peygamber; şarap içmekle birlikte onu satmayı, üzümü bu amaçla asîr haline getirmeyi, almayı, taşımayı nehyetmiştir. Buna göre *hamr*a kıyasla bütün sarhoş edici nitelikte olan içecekler de haram kılınmıştır.[177] Hakîm et-Tirmizî, şarabın haramlığı ile ilgili ayet nazil olduktan sonra, Hz. Peygamber'in önlem olarak şerbet haline getirilen ve çeşitli küplerde saklanan her türlü içeceklerin içilmesini muvakkat olarak nehyettiğini, ancak sahabenin yavaş yavaş bu yeni duruma alıştıklarını gören Hz. Peygamber'in, Müslümanların sarhoş edici özelliği olan içecekler hariç, diğer şerbetleri içebileceklerini buyurduğunu belirtmektedir: "*Daha önce sizleri şerbetleri içmekten men etmiştim. Artık içebilirsiniz. Ancak sarhoş edici olanlardan içmeyin...*"[178] Hz. Peygamber toplumu rahatlatmış ve kap kacaklarda sakladıkları çeşitli meyve sularını içebileceklerini buyurmuştur. Keza Hz. Peygamber gümüş kap kacaklarda içilmesini,[179] taze hurma suyu ile olgunlaşmış hurma suyunun karıştırılarak içilmesini, fil kemiğinden istifade etmesini,[180] içki sofrasında toplanmasını,[181] yenmesini,[182] gümüş kaplarda içilmesini[183]

[172] Buhârî, "Merdâ", 4.
[173] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 60-61.
[174] el-Bakara 2/29; el-Mâide 5/88; el-Mü'minûn 23/5.
[175] el-Mâide 5/3.
[176] el-Mâide 5/90.
[177] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 69-70.
[178] Müslim, "Eşribe", 63, 65; "Edâhî", 37.
[179] Buhârî, "Eşribe", 28; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 62.
[180] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 76.
[181] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 23; Süyûtî, *ez-Ziyâdât 'ale'l-mevdû'ât*, 2/769.
[182] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 82; Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakī, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Kahire: Merkezü Hecer li'l-buhûs ve'd-dirâsât, 2011), 7/434.
[183] Buhârî, "Eşribe", 28; Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 62.

nehyetmiştir.[184] Hakîm et-Tirmizî'ye göre buradaki nehiyler tahrîm değil kerahet ifade etmektedir.

Sonuç

İslam Hukuk Usulü'nde kaynaklardan hüküm çıkarırken başvurulan ve vaz' olduğu mana bakımından yasaklamayı ifade eden kavramlardan biri nehiydir. Literatürde emir ifade eden kavramlarla hükümler tahric edildiği gibi nehiyle de hükümler istinbat edilmektedir. Usulcüler, naslarda yer alan ve bir şeyin bırakıp terkedilmesini gerektiren mutlak nehyin sîgasının yasaklayıcı özellikte olduğu ve teklifi hükümlerden harama hakikaten, kerahet ve diğer nehiy nevilerine ise mecazen delalet ettiği hususunda ittifak içindedirler. Ancak nehyin fevr ve tekrar gerektirip gerektirmediği gibi sîgasının fesâd ve butlana delaleti hususu da tartışmalıdır. Çoğunluğu oluşturan usulcüer, mutlak nehyin tekrar gerektirdiği görüşünü savunurken, bazı Hanefîler, imtinanın zaten tüm ömrü kapsadığını, dolayısıyla mutlak nehyin ayrıca tekrarı gerektirmeyeceğini iddia etmektedirler. Fevr hususunda da cumhur, nehyin derhal bıraktırmayı gerektirdiği görüşünü savunurken, bazı usulcüler "tekrar" şartıyla birlikte bunu kabul etmektedirler.

Hakîm et-Tirmizî, Hz. Peygamber'den varid olan nehiyleri *el-Menhiyyât* ismiyle telif haline getirmiştir. Onun tespitine göre buradaki nehiylerin bazıları tahrîm bağlamında zikredilirken, bazıları da kerâhete yöneliktir. Özellikle ibadet, yiyecek içecek ve bazı alışverişleri kapsayan nehiylerin tahrîm ifade eden rivayetler olduğu görülmektedir. Fıkıh usulü literatüründe, ibadetlerin geçerlilik ve geçersizlik şartları ile ibadet sırasında kaçınılması gereken hususlara dair bilgiler önemli bir yer tutar. Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât* adlı eserinde bazı nehiyleri bu konuya tahsis etmiştir. Aile hukuku da İslam'ın temel hedefleri arasında bulunmaktadır. Bu doğrultuda usul âlimleri, aile mahremiyetinin korunmasına dikkat çekmiş, kadın ve erkek arasında kurulacak olan evlilik akdinin geçerli olabilmesi için gerekli şartların yerine getirilmesine önem atfetmişlerdir. Aile bireylerinin mali hakları da İslam hukukunun koruması altındadır. Nafaka ve miras gibi hükümlerle bu güvence sağlanmıştır. İslam'ın temel maksatlarından biri de nefsin muhafazasıdır. Usulcüler bu kapsamda bedenin korunmasını zaruri görmüşlerdir. Buna göre yeterli düzeyde beslenmek, akli melekeleri bozan sarhoş edici maddelerden uzak durmak gerekmektedir. Hayvan hakları İslam'ın dikkatle ele aldığı konular arasında yer alır. Hz. Peygamber hayvanlara şefkatle davranılmasını emretmiş ve kendilerini ifade etme yeteneği bulunmayan bu dilsiz varlıklara karşı merhametli olunması gerektiğini vurgulamıştır. İslam hukuku, bireylerin giyim kuşamına ilişkin bazı düzenlemeler de getirmiştir. Bu kapsamda ibadet sırasında erkek ve kadınların avret yerlerini örtmeleri zorunlu kılınmıştır. İnsan doğası gereği beslenmeye muhtaçtır. Hayatta kalabilmek için su, hayvansal ve bitkisel kaynaklı besinlere ihtiyaç duyar. Bu bağlamda usul âlimleri, naslara dayanarak hangi gıdaların haram olduğuna dair hükümler ortaya koymuş veya birtakım kıstaslar belirlemişlerdir. Hakîm et-Tirmizî *el-Menhiyyât*'ta bu hususa da değinmiştir.

Hakîm et-Tirmizî *el-Menhiyyât*'ta zikrettiği nehiylerin çoğunun muhakeme ve kritiğini yapmakta ve bunlardaki hükümlerin nakille birlikte akılla da idrak edilebileceğini

[184] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, 120.

vurgulamaktadır. Buna göre; adı geçen eserde nehyedilen hususların hemen hemen tamamı günümüz toplumlarına halen rehberlik edecek nasihatlerden oluşmaktadır. Şu hâlde Hz. Peygamber'den varid olup *el-Menhiyât*'ta dile getirilen nehiylerden tahrîm ve kerahete delalet edenlerin gereğini yapmak gerekir. Bunun yanında, fert ve cemiyetin ıslah ve irşadına yönelik yasakları da düstur edinip huzur ve güven merkezli kişi, aile ve toplumlar oluşturmak mümkündür.

Kaynakça | References

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. 8 Cilt. Beyrut: y.y., 1405/1985.

Akay, İhsan. "Bütün Yönleriyle Zemahşerî". *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Emir-Nehiy Sîgaları Bağlamında Belâgat-Fıkıh İlişkisi*. ed. Ömer Aslan - Hasan Özalp. 2/141-153. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023.

Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî. *Tahkīku'l-murâd fi enne'n-nehye yakteżi'l-fesâd*. thk. İbrahşm Muhammed Silfîtî. Kuveyt: Dârü'l-kütübi's-sakâfiyye, ts.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmi, 1982.

Apaydın, H. Yunus. "TDV İslâm Ansiklopedisi". *Nehiy*. 32/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *et-Takrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fikh*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.

Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali et-Tayyib el-. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. thk. Halil el-Mis. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1982.

Beğâvî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *et-Tehzîb fi'l-fikhi'ş-Şâfiî*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvad. 8 Cilt. Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.

Bereke, Abdülfettah Abdullah. "TDV İslâm Ansiklopedisi". *Hakîm et-Tirmizî*. C. 15. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Beyhakī, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Ḥilâfiyyât beyne'ş-Şâfi'î ve Ebî Ḥanîfe*. 8 Cilt. Kahire: Ravza Neşriyat, 2015.

Beyhakī, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 24 Cilt. Kahire: Merkezü Hecer li'l-buhûs ve'd-dirâsât, 2011.

Bilgili, İsmail. "İslam Hukukunda Ma'dûm'un Satışı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 211-238.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-i İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Rabbani Yayınevi, ts.

Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed el-. *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*. 4 Cilt. İstanbul: Şirketü's-sahâfeti'l-Osmâniyye, 1890.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimaşk: Dârü'l-Mustafa, 2011.

Bûtî, Muhammed Tevfik Ramazan. *el-Buyû'u'ş-Şâi'a ve eseru'l-mebî'i 'alâ şer'iyyetiha*. Dimaşk: Darü'l-fikr, 2010.

Caner, Abdurrahman. *Estetik Operasyonlara Yönelik Fıkhî Bir Değerlendirme*. "Amasya İlahiyat Dergisi" 20 (2023), 232-263.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşli. Beyrut: Darü'n-nefâis, 3. Basım, 2012.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fî Usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.

Çolak, Abdullah. "Naslarda 'Nehiy' Şekinde Gelen Yasakların Hükme Delaleti". ed. Fikret Karaman. 1/277-296. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullāh (Abdullāh) b. Ömer b. Îsâ. *Taḳvîmü'l-edille fi'l-uṣûl*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.

Deniz, Mehmet Ata. *Kur'an'da Gayr-i Sarîh Nehiy*. "Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi" 5/10 (2018), 13-31.

Dûlâbî, Ebû Bişr. *el-Künâ ve'l-esmâ'*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2000.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebi Davud*. thk. Şuayb Arvavût. Suudi Arabistan: Darü'r-risale'l-alemiyye, 2009.

Erkoç, Tuba. *Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-. *el-ʿUdde fi usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali b. Sir el-Mübareki. 5 Cilt, 1990.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi. Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.

Gökçe, Ferhat. "İmam Tirmizî ve Hakîm et-Tirmizî Sempozyumu". *Klasik Arap Literatüründe İlk Otobiyografik Örnekler: Hakîm et-Tirmizî'nin Büdüvvü Şe'n İsimli Eseri*. 1/317-325. Ankara: İlahiyat, ts.

Görgülü, Hasan Ali. *Nehyin Delalet Konusunda Usulcülerin Görüşleri*. "Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi" 2/25 (2012).

Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *el-Menhiyyât*. thk. Ebû Hacir Muhammed es-Said b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2. Basım, 1986.

Hallâf, Abdulvahhab. *İlmu usûli'l-fikh*. Kahire: Dârü'l-hadis, 2003.

Hanbel, Ahmed b. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-hadis, 1995.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecmaʿu'z-zevâʾid*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1994.

Hudarî, Muhammmed. *Usûlü'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 2002.

İbn Âbidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşki. *Reddü'l-muhtâr ʿale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebi ve Evlâdühü, 2. Basım, 1966.

İbn Âbidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşki. *Reddü'l-muhtâr ʿale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebi ve Evlâdühü, 2. Basım, 1966.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *İslâm Hukuk Felsefesi*. çev. Mehmet Erdoğan, Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet, 4. Basım, 2013.

İbn Ebû Şeybe, Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Muṣannef fi'l-eḥâdîṣ ve'l-âṣâr*. 21 Cilt. Riyad: Darü Künüzi İşbiliya, 2015.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Mısır: el-Mektebetü's-selefiyye, 1970.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *Lisânü'l-Mîzân*. 7 Cilt. Beyrut: Müessetü'l-a'lemî, 1971.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâîlî. *el-Kâfî fi fikhi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. 5 Cilt. Suudi Arabistan: Darü'r-risale, 2009.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lîsânü'l-'Arab*. Kahire: Darü'l-maârif, ts.

İbnü'l-Lahhâm, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Ba'lî. *el-Kavâʿid ve'l-fevâʾidü'l-usûliyye ve mâ yeteʿallaku bihâ mine'l-akkâmi'l-ferʿiyye*. thk. Abdulkerim Fudaylî. el-Mektebetü'l-asriyye, 1999.

Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen. *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. 4 Cilt. Mekke: Dârü'l-medenî li'tabâati ve'n-neşir, 1980.

Koşum, Adnan. *İslâm Hukukunda Hayvan Hakları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 11. Basım, 2018.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân*. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 164M.S.

Mâlik b. Enes, Mâlik b. Amir el-Asbahi el-Medeni. *el-Müdevvene*. 4 Cilt. Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.

Moğultay, Ebû Abdillâh Alâüddîn b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî. *el-İʿlâm bi-sünnetihî ʿaleyhisselâm şerhu Süneni İbn Mâce*. 5 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 1999.

Münzirî, Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh. *et-Terġîb ve't-terhîb*. 4 Cilt. Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1996.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahihu Müslim*. Kahire: Dârü ihyai't-turâsi'l-'arabî, 1955.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelebi. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim*. 18 Cilt. Beyrut: Darü ihyâi'turâsi'l-arabi, 1972.

Orhan, Fatih. *Nehyin Muktezası: Yasaklanan Fiilin Hükmü ve Hukukî Sonuç Doğurması*. "İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi" 30 (2017), 71-91.

Özel, Ahmet. *TDV Dinî Terimler Sözlüğü*. 2 Cilt. Ankara: İSAM Yayınları, 2023.

Özsoy, İsmail. "Faiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 05 Temmuz 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/faiz

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî. *el-Mahsûl fî ʿilmi ʿusûli'l-fikh*. thk. Taha Cabir Feyad el-Ulvânî. 6 Cilt. Müessesetü'r-risâle, 1997.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Mısır: Matbaatü's-saâde, ts.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Temhîdü'l-fusûl fi'l-usûl*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-ma'rife, ts.

Siğnâkî, üsâmüddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *en-Nihâye şerhu'l-Hidâye*. 25 Cilt. Mekke: Camiatü Ümmü'l-kurâ, 2016.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ez-Ziyâdât 'ale'l-mevdû'ât*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-maârif, 2010.

Şabân, Zekiyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. thk. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ʿilmi'l-usûl*. thk. Şeyh Ahmed İzzu. 2 Cilt. Dimaşk: Darü'l-kitabi'l-arabi, 1999.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Lümaʿ fi usûli'l-fikh*. Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.

Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *İḫtilâfü'l-ʿulemâʾ*. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-beşairi'l-İslamiyye, 1996.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b Sevre. *el-Câmiu's-Sahîh*. 5 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebi, 1975.

Topçuoğlu, Ali Aslan. *Örf ve Âdetin İslam Borçlar Hukuku Hükümlerine Etkisi Üzerine Bir Tahlil: Hanefî Mezhebi Özelinde*. "International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic" 12/20 (2017), 223-260.

Topçuoğlu, Ali Aslan. *Gayrimüslimlerle Sosyal İlişkiler Hakkında İslâm Hukuku Açısından Bazı Mülahazalar*. "Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi" 3/10 (ts.), 584-596.

Ûdeh, Abdulkadir. *et-Teşrîʿu'l-cinâiyyi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Dimaşk: Müessesetü'r-risâle Nâşirûn, 3. Basım, 2013.

Vâili, Muhammed b. Hamûd el-. *Buğyetü'l-muktasıd şerhu Bidâyeti'l-müctehid*. thk. Kamile el-Kevari. 16 Cilt. Beyrut: Darü İbn Hazm, 2019.

Yiğit, Metin. *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2013.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*. nşr. Muhammed Eymen eş-Şebrâvî. 18 Cilt. Kahire: Darü'l-hadîs, 2006.

Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdillah b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Dârü'l-kütübî, 1994.

Zeydân, Abdulkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle Nâşirûn, 2014.

Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*. 10 Cilt. Dimaşk: Darü'l-fikr, 2. Basım, 1985.

شعر الأطفال عند سليمان العيسى بين حضور القوميَّة وغياب الدِّين

أحمد أونور
0000-0003-4013-134X | ahmetonur@gantep.edu.tr
جامعة غازي عنتاب، كلية العلوم الإسلامية بأعزاز، قسم اللغة العربية وبلاغتها، غازي عنتاب، تركيا
ROR ID: 020vvc407

فتيبة الإبراهيم
0000-0003-1852-4032 | kutaibaal.ibrahim@dpu.edu.tr
جامعة دوملوبينار، كلية الإلهيات، قسم اللغة العربية وبلاغتها، كوتاهية، تركيا
ROR ID: 03jtrja12

ملخص

اهتمَّ الشُّعراء العرب في العصر الحديث بأدب الأطفال بدءًا من أواخر القرن التّاسع عشر، ثمّ كان التَّطوّر الأكبر في النّصف الثّاني من القرن العشرين، حيث تخصَّص فيه شعراء كبار فرأوا في الطّفل ثروة مستقبليّة عليهم المشاركة في تربيتها وتنشئتها، وقد تعدّدت توجُّهات الشّعراء في ذلك بحسب انتماءاتهم السّياسيّة، ومع ذلك فقد كانت ترى في الطّفل أمل المستقبل المشرق. فبناءً على ذلك فقد كان موضوع هذا البحث شعر سليمان العيسى (ت:2013م) الذي بدأ بالكتابة للأطفال بعد أن قارب الخمسين من عمره، وذلك إثر نكسة حزيران عام 1967م التي كانت سببًا في هذا التحوّل، وكان أساس اختيار هذا الموضوع هو الهُوّة الكبيرة بين موضوع الوطن وموضوع الدّين في شعره؛ إذ اتَّخذ الشّاعر العيسى الوطن موضوعًا رئيسًا حدَّد هُويَّته الشّعريّة بأكملها في أشعار الكبار والصغار، حيث رأى في القوميّة العربيّة السبيلَ الذي يرسم مستقبلًا جميلًا إذا ما أودعه أمانةً لدى الأطفال وربّاهم عليه. ويهدف البحث إلى التنبيه على غياب الموضوعات الدينيّة في شعر العيسى في الوقت الذي طغت فيه الموضوعات القوميّة طغيانًا ظاهرًا في شعره. وقد وقف البحث عند أهمّ الموضوعات في شعر الأطفال عند العيسى، ومنها: الوطن، والتَّربية والتَّعليم، ومظاهر الطَّبيعة؛ فأمّا موضوع الدّين فقد ذكر إشارات قليلة تتعلَّق به، ولكنَّه لم ينسبها إلى الدين الإسلاميّ، وإنّما رآها من ثمرات التّاريخ العربيّ وإنجازات الوطن العربيّ الذي نذر عمره لموضوعه، فكان شاعرًا قوميًّا لا يتغنّى إلا بالأمجاد القوميّة، محاولًا تحويل كلّ نصر إسلاميّ إلى مجدٍ تاريخيّ يُقدّمه للأطفال في سياق قوميّ من دون ربطه بالدين، وهذا تناقض عجيب في شعره الذي قدّمه للأطفال؛ إذ ثمّة اتحاد بين العروبة والإسلام خلال تاريخنا، فلم يكن ثمّة مجدٌ وحضارةٌ ساميةٌ للعرب لولا الإسلام، ولكنّ الشاعر سليمان العيسى يضرب صَفْحًا عن تاريخنا الإسلاميّ مؤمنًا بفكرة العروبة لا الإسلاميّة، انطلاقًا من أفكاره الحزبيّة والسياسيّة التي انخرط فيها منذ بداية حياته، وبذلك فقد جانب الشاعر الصدق الواقعيّ والفنّيّ على السّواء فيما قدَّم للأطفال، ومن أمثلة ذلك أنَّ فلسطين في شعره هي مجرّد أرض عربيّة محتلّة، وليس لها علاقة بالإسراء، ولا تحمل أيّ رمزيّة إسلاميّة يُقدّمها بها للأطفال؛ واستشهاد الشهيد لا يكون عنده امتثالًا لأمر الله أو جهادًا في سبيله، وإنّما هو في سبيل الدفاع عن الأرض العربيّة ووحدتها؛ وحينما يُعلّم الأطفال يُقدّم لهم كلّ ما يتعلّق بالوطن، ولكنّه لا يُعلّمهم شيئًا من أمور دينهم؛ وهو عندما يذكر شخصيّات إسلاميّة فإنّه لا يذكرها بسبب ارتباطها بالتَّاريخ الإسلاميّ، وإنّما يسلكها ضمن التاريخ العربيّ فحسب، سالبًا منها كلّ اعتبار إسلاميّ. وقد اعتمد البحث على المنهج الوصفيّ التحليليّ من خلال دراسة نصوص الشاعر في "ديوان الأطفال" وبعض أشعاره الأخرى. واستفاد البحث من عدد من المصادر المهمّة في هذا الحقل الأدبيّ، ومنها: (أدب الأطفال في العالم المعاصر) و(الأدب الإسلاميّ للأطفال)، وكلاهما لإسماعيل عبد الفتاح، و(نحو مذهب إسلاميّ في الأدب والنقد) لعبد الرحمن الباشا، ولم نعثر فيما وصلنا إليه من المصادر على دراسة نبّهت على غياب الموضوعات الدينيّة في شعر العيسى، ولذلك تتجلّى مساهمة هذه البحث في حقل الدراسات الأدبيّة في الإشارة إلى هذه القضيّة، والتدليل عليها، ومقارنتها مع الاهتمام الكبير بموضوع الوطن. وقد توصّل البحث إلى جملة من النَّتائج المهمَّة، ومنها أنَّ للوطن المكانة الأُولى في موضوعات شعر الأطفال وأنَّ الدين لم يَرْقَ في شعره ليُشكّل موضوعًا مستقلًّا ألبتة، وذلك بسبب انتماء الشاعر الحزبيّ والسياسيّ الذي يميل إلى القوميّة مبتعدًا عن الدين، بل معارضًا له وجاعلًا الالتزام الدينيّ رجعيّة دينيّة وخطرًا رئيسًا يُهدِّد الانطلاقة التَّقدميَّة، وبذلك لم يستفد الشَّاعر من الموضوعات الدينيَّة في سبيل بناء شخصيَّة الطِّفل على نحو أصيل متجذِّر

في تراثه؛ إذ إنَّ الرّابطة القوميَّة لا تكفي لترسيخ الانتماء الحقيقيّ الَّذي لم يكن لولا الإسلامُ الَّذي حرَّر العرب ووحَّدَهم، فبنوا بفضله حضارتهم الَّتي يتغنّى بها الشّاعر سليمان العيسى، ومن ثَمّ فقد خسر الشّاعر أهمَّ موضوع كان بإمكانه الاستفادة منه في بناء شخصيَّة الطِّفل الَّتي حاول بناءها طوال تجربته الشِّعريَّة مع الأطفال والَّتي امتدَّت حوالي نصف قرن.

كلمات مفتاحية

اللُّغة العربيَّة وآدابها، شعر الأطفال، سليمان العيسى، الدِّين، الإسلام، القوميَّة، الوطن العربيّ

معلومات الاستشهاد

أونور، أحمد – الإبراهيم، قتيبة. "شعر الأطفال عند سليمان العيسى بين حضور القوميَّة وغياب الدِّين". *مجلة كلية الإلهيات بجامعة إسكيشهير عثمان غازي* 2/12 (سبتمبر 2025)، 1141-1167. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1669529

تاريخ الوصول	03.04.2025
تاريخ القبول	08.09.2025
تاريخ النشر	15.09.2025
التقييم	محكمان خارجيان / مراجعة مزدوجة التعمية
البيان الأخلاقي	هذه الدراسة لا تتطلب إذنًا من لجنة الأخلاقيات، إذ إن البيانات المستخدمة قد جُمعت من خلال مراجعة الأدبيات/المصادر المنشورة. ويُصرّح بأن إعداد هذه الدراسة قد تم وفقًا للمبادئ العلمية والأخلاقية، وأن جميع الدراسات والمصادر المستفاد منها قد ذُكرت في قائمة المراجع.
استخدام الذكاء الاصطناعي	لم يتم استخدام أي أداة أو تطبيق قائم على الذكاء الاصطناعي في عملية إعداد هذه الدراسة. وقد أُنتجت جميع محتويات الدراسة من قِبل المؤلف/المؤلفين وفقًا لمناهج البحث العلمي والمبادئ الأخلاقية الأكاديمية.
فحص التشابه	تم الفحص — بواسطة برنامج Turnitin
الإشعار الأخلاقي	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
تضارب المصالح	لم يتم التصريح بوجود أي تضارب مصالح.
معدلات مساهمة المؤلفين	التصوّر: المؤلف الأول – 50% / المؤلف الثاني – 50% تنظيم البيانات: المؤلف الأول – 50% / المؤلف الثاني – 50% التحقيق — التحليل — التحقق: المؤلف الأول – 50% / المؤلف الثاني – 50% الكتابة: المؤلف الأول – 50% / المؤلف الثاني – 50% الكتابة — المراجعة والتحرير: المؤلف الأول – 50% / المؤلف الثاني – 50%
التمويل	لم يتم استخدام أي تمويل خارجي لدعم هذا البحث.
حقوق النشر والترخيص	يحتفظ المؤلفون بحقوق نشر أعمالهم المنشورة في المجلة، وتُنشر أعمالهم بموجب ترخيص CC BY-NC 4.0.

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology 12/2 (September 2025), 1141-1167|Research Article

The Presence of Nationalism and the Absence of Religion in Sulaiman al-Issa's Children's Poetry

Ahmet Onur
0000-0003-4013-134X | ahmetonur@gantep.edu.tr
Gaziantep University, Faculty of Islamic Studies, Department of Arabic Language and Rhetoric, Gaziantep, Türkiye
ROR ID: 020vvc407

Kutaiba al-Ibrahim
0000-0003-1852-4032 | kutaibaal.ibrahim@dpu.edu.tr
Dumlupınar University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Dumlupınar, Türkiye
ROR ID: 03jtrja12

Abstract

Arab poets began to show interest in children's literature in the modern era from the late nineteenth century onward. The most significant development, however, occurred in the second half of the twentieth century, when major poets regarded children as the foundation of the future and sought to contribute to their education. The poets' approaches to this subject varied according to their political affiliations, yet they consistently perceived in the child the promise of a bright future. Based on this, this research deals with the poetry of Sulaiman al-Issa (d. 2013), who began writing for children after he was nearly fifty years old, following the June 1967 setback, which was the reason for this transformation. The basis for choosing this topic was the great gap between the theme of the homeland and the theme of religion in his poetry. The poet al-Issa took the homeland as a central theme that defined his entire poetic identity in his poetry for both adults and children. He saw Arab nationalism as the path to a beautiful future if entrusted to children and raised accordingly. This research aims to highlight the absence of religious themes in al-Issa's poetry, at a time when nationalist themes clearly dominated his poetry. The research examined the most important themes in al-Issa's children's poetry, including: the homeland, education and upbringing, and aspects of nature. As for the subject of religion, he mentioned a few references related to it, but he did not attribute them to the Islamic religion, but rather saw them as fruits of Arab history and the achievements of the Arab nation to which he devoted his life. He was a nationalist poet who only sang of national glories, trying to transform every Islamic victory into a historical glory that he presents to children in a national context without linking it to religion. This is a strange contradiction in his poetry that he presented to children. There has been a union between Arabism and Islam throughout our history. There would have been no glory or sublime civilization for the Arabs without Islam. However, the poet Sulaiman al-Issa ignores our Islamic history, believing in the idea of Arabism rather than Islam, based on the partisan and political ideas he has been involved with since the beginning of his life. Thus, the poet has neglected both realistic and artistic honesty in what he presents to children. Examples of this include the fact that Palestine, in his poetry, is merely an occupied Arab land, unrelated to the Isra' (Night Journey) and lacking any Islamic symbolism with which he presents it to children. For him, the martyrdom of a martyr is not an act of obedience to God's command or a jihad for His sake, but rather an act of defending Arab land and its unity. When he educates children, he presents them with everything related to the homeland, but he teaches them nothing about their religion. When he mentions Islamic figures, he does not mention them because of their connection to Islamic history, but rather places them within Arab history alone, stripping them of any Islamic significance. The research relied on a descriptive and analytical approach by examining the poet's texts in "Diwan al-Atfal" (Children's Collection) and some of his other poems. The research also drew on a number of important sources in this literary field, including: "Children's Literature in the Contemporary World" and "Islamic

Literature for Children," both by Ismail Abdel Fattah, and "Toward an Islamic School of Thought in Literature and Criticism" by Abdul Rahman al-Basha. Among the sources we have access to, we have not found a study that highlights the absence of religious themes in al-Issa's poetry. Therefore, this research's contribution to the field of literary studies is evident in its reference to this issue, its demonstration of it, and its comparison with the great interest in the topic of the homeland. The research reached a number of important conclusions, including that the homeland holds paramount importance in children's poetry, and that religion has never risen to the level of an independent theme in his poetry. This is due to the poet's partisan and political affiliation, which favors nationalism, distancing itself from religion. He even opposes it, viewing religious commitment as a form of religious reactionism and a fundamental threat to progressive progress. Thus, the poet failed to utilize religious themes to build the child's character in an authentic way rooted in his heritage. The national bond is insufficient to establish true belonging, which would not have existed without Islam, which liberated and united the Arabs. Thanks to Islam, they built the civilization celebrated by the poet Sulaiman al-Issa. Consequently, the poet lost the most important theme he could have utilized in building the child's character, a theme he had endeavored to cultivate throughout his poetic experience with children, which spanned nearly half a century.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Children's Poetry, Sulaiman al-Issa, Religion, Islam, Nationalism, Arab World

Citation:

Onur, Ahmet – al-Ibrahım, Kutaiba. "The Presence of Nationalism and the Absence of Religion in Sulaiman al-Issa's Children's Poetry". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 1141-1167. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1669529

Date of Submission	04.03.2025
Date of Acceptance	09.08.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.
Author Contribution Rates	Conceptualization – 1st Author – 50% / 2nd Author – 50% Data Curation – 1st Author – 50% / 2nd Author – 50% Investigation-Analysis-Validation – 1st Author – 50% / 2nd Author – 50% Writing – 1st Author – 50% / 2nd Author – 50% Writing-Review & Editing – 1st Author – 50% / 2nd Author – 50%
Grant Support	The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

المدخل

استقلَّ أدبُ الأطفال بوصفه نوعًا أدبيًّا من جملة الأنواع الأدبيَّة في العصر الحديث، وقد انتقل إلى الأدب العربيّ من الأدب الغربيّ كما انتقلت المذاهب الأدبيَّة والاتّجاهات الفكريّة المختلفة، وكانت بداياته من مصر عبر التَّرجمة الَّتي نقلت الحكايات الغربية إلى القارئ العربيّ، حيث بدأت هذه الترجمات مع رفاعة الطهطاوي (ت:1873م) الذي رافق البعثة العلميّة التي أرسلها محمد عليّ إلى باريس، وقد أشرف على مجلّة (روضة المدارس) التي كانت أوّل مجلة عربيّة للطِّفل، ثمّ تتابعت بعد ذلك أعمال عثمان جلال وعلي فكري وأحمد شوقي ومحمد الهرّاوي وكامل كيلاني وغيرهم في مصر،[1] وفي سورية بدأ كذلك عن طريق الترجمة، مثلما فعل رزق الله حسون عام 1867 في كتابه (النفثات) الذي ترجم فيه شعريًّا حكايات روسيّة، وجورج شلحت في كتابه (النُّخبة)، كما تطوّر بعد ذلك على يد أديب التقي وجميل سلطان وأنور العطار وغيرهم، أمّا الرائد الحقيقيّ لشعر الأطفال في سورية قبل مرحلة الخمسينيّات فهو عبد الكريم الحيدري،[2] ثمّ كان الشَّاعر سليمان العيسى أبرز الأصوات الشِّعريّة السوريّة التي تخصّصت في الكتابة للأطفال بدءًا من عام 1967.

ولعلَّ الشِّعر هو أقدر الفنون الأدبيَّة على تصوير التَّجارب النَّفسيَّة، "ففيه النَّغم الصَّوتيّ، والصُّور الفنيَّة، والنَّسيج اللَّفظيّ، والبناء الفكريّ للمقطوعة الفنّيّة... والشِّعر بذلك قادرٌ على تحريك كثيرٍ من مظاهر النَّشاط الكامنة في روح ونفسيّة المتلقّي، وهو يجعل الأطفال أكثر وعيًا بوجود طاقاتهم الخياليّة، وعوالمهم الوجدانيّة."[3] ولذلك لا نجد في شعر الأطفال غالبًا نصوصًا تتسم بالغموض الفكريّ والفنيّ. ولخصوصيّة شعر الأطفال الذي يُخاطب الصغار فإنّ له سماتٍ يختلف فيها عن شعر الكبار، وتتلخّص في بساطة الفكرة التي يُعالجها، وأن يكون لها هدفٌ تربويّ، وبساطة اللغة بحيث تكون مناسبةً لأفكار الطفل، تستقي من معجمه المتصل به، وكذلك الاهتمام بالتَّعبير الشّعريّ الرفيع، من أجل تربية الذوق الأدبيّ للطفل، من خلال عناصر الجمال الفنيّ في التعبير الشّعريّ.[4]

يتناول هذا البحث شعر سليمان العيسى الَّذي كتبه للصِّغار في (ديوان الأطفال)، ولا سيَّما من ناحية طغيان الدَّعوة القوميَّة فيه وغياب أيّ أثر حقيقيّ للإسلام، وهو، عند أوّل وَهْلةٍ، تناقض عجيب؛ إذ ثمّة اتحاد بين العروبة والإسلام خلال تاريخنا، فلم يكن ثمّة مجدٌ وحضارة سامية للعرب لولا الإسلام، ولكنّ الشاعر سليمان العيسى، الذي ذهب بعض النقاد إلى أنّ انتماءه السياسيّ لحزب البعث كان عاملًا من عوامل شهرته،[5] ضرب صَفْحًا عن تاريخ أمّتنا الإسلاميّ، وآمن بفكرة العروبة، انطلاقًا من أفكاره الحزبيّة والسياسيّة التي انخرط فيها منذ بداية حياته إلى مماته.

وقد تألّف البحث من مدخلٍ، ومبحثَين، وخاتمة. تطرّق المبحث الأوّل على نحو موجز إلى شعر الأطفال في الأدب العربيّ الحديث، وتناول المبحث الثاني شعر الأطفال عند سليمان العيسى، وقد جاء هذا المبحث ضمن عناوينَ فرعيّةٍ عرّفت بالشاعر، ثمّ تحدّثت عن أسباب ظاهرة شعر الأطفال وعناصرها عنده، ثمّ وقف عند أشهر الموضوعات في شعره

---

[1] مفتاح محمد دياب، *مقدمة في ثقافة وأدب الأطفال* (القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، 1995)، ص 21-23؛ نجلاء بشور، *أدب الأطفال العرب*، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2012)، ص 15-16.

[2] بيان الصفدي، ''تجربة شعر الأطفال في سورية''، *مجلة المعرفة*، 521 (شباط 2007)، ص 317-322.

[3] أنس داود، *أدب الأطفال* (القاهرة: دار المعارف، 1993)، ص 90.

[4] أنس داود، *أدب الأطفال*، ص 96.

[5] عبد اللطيف الأرناؤوط، *الشاعر سليمان العيسى ومسيرته الشعريّة والإبداعيّة* (دمشق: وزارة الثقافة، 2021)، ص 189.

للأطفال، وهي: الوطن، والتربية والتعليم، والطبيعة، ثمّ كان الحديث عن غياب الموضوعات الدينيّة في ظلّ اهتمامه الكبير بالموضوعات الأخرى، ووضّح البحث تقديم الشاعر الخطابَ القوميّ العروبيّ على الخطاب الإسلاميّ. وقد عرضنا بعض النماذج الشّعريّة التي تحدّث فيها الشاعر عن بطولات وأحداث إسلاميّة فضّل فيها التوجّه القوميّ ولم يذكر الأثر الإسلاميّ البارز فيها.

1. المبحث الأوّل: شعر الأطفال في الأدب العربيّ الحديث

تطوّر أدب الأطفال في العصر الحديث، فكتب الشُّعراء نصوصًا للأطفال في مواضيع شتّى تخصّهم وتهتمّ بهم، وقد نال حُظْوَة كبيرة عند بعض الشعراء الذين تخصّصوا في أدب الأطفال أو أَوْلَوْا الأطفال مساحة كبيرة في أشعارهم، وقد أسهمت المجلّات والصُّحف ووسائل الطباعة المتنوّعة في عصرنا في زيادة الكتابة والنشر، وتنوّعت الأجناس الأدبيَّة التي كتب فيها الأدباء للأطفال، كالشعر والقصة والرواية والمسرح. ولا شكّ أنّ الكتابة للطفل تختلف عن الكتابة لغيرهم، فالكتابة للأطفال هي كتابة واعية قصديّة يعرف الأديب فيها منذ البداية أنه يتوجّه بأدبه إلى الأطفال الذين هم فِلْذَات الأكباد؛ لذلك يحرص على أن تتّصف هذه الكتابة بصفات عدّة تجمع بين النفع والمتعة، فهو يغرس فيهم القيم النَّبيلة الجميلة، ويُحذّرهم من القيم السيّئة التي تُدمّر حاضرهم ومستقبلهم، كلُّ ذلك بلغة عذبة سلسة محبَّبة تجعل الطفل ينجذب إليها، فيُغنّي الشعر ويشدو به لحنًا جميلًا في شفتيه، فتجتمع بذلك في أدب الأطفال مذاهب أدبيّة شتّى كانت تتفرّق في غيره من أنواع الأدب؛ فهو يجمع مبدأ (الفنّ للمجتمع) في نِشْدانه التربية السليمة، مع مبدأ (الفنّ للفنّ) في حرصه على جمال اللُّغة والأسلوب، كما يبتعد عن الغموض ليكون قريبًا من فهم الطفل، مناسبًا له، لا ينفر منه.

وتعود الإرهاصات الأُولى لشعر الأطفال الحديث إلى القرن التاسع عشر، ولكنّ هذا النوع الأدبيّ لم يتبلور في الأدب العربيّ الحديث إلا في العقود الأربعة الأخيرة من ذلك القرن حيث تخصّص فيه بعض الأدباء، وأكثروا من الأدب الموجّه للطفل دون سواه، كما ظهرت وقتذاك مجلّات متخصّصة بالطفل ساعدت في زيادة الكتابة وتسهيل النشر.[6] وقد كانت البدايات في مصر مع رفاعة الطهطاوي الذي تأثّر بأدب الأطفال الذي وجده ذائعًا متطوّرًا في فرنسا، فنقل هذا الأدب إلى مصر، وعمل على ترجمة بعض الحكايات بنفسه، ثمّ كتب عثمان جلال (العيون اليواقظ في الأمثال والمواعظ) التي كانت أكثر قصصها ترجمة لحكايات لافونتين الخرافيّة،[7] وكذلك تأثّر أحمد شوقي بهذه الحكايات فكتب على نمطها، مع إضافة كتابات جديدة للأطفال بعيدًا عن الترجمة، وقد كتب شوقي قصصًا شعريَّة للأطفال في (ديوان الشَّوقيّات) الذي صدر في طبعته الأولى عام 1898م، وضمّ تلك الحكايات والقصص الشعريّة المتأثّرة بحكايات لافونتين التي تأثّر بها أيضًا محمد عثمان جلال في (العيون اليَوَاقِظ)،[8] وقد حوى قصائد للأطفال موزّعة على أبواب عدّة، وكان الباب الرابع منها بعنوان (ديوان الأطفال)، وفيه عشر قطع، يقول في أوّلها بعنوان (الهِرّة والنظافة):[9]

هِـرَّتِي جِـدُّ أَلِـيـفَـهْ وَهْيَ لِلبَيـتِ حَليفَـهْ
هِـيَ مـا لَم تَـتَـحَـرَّكْ دُمَيَـةُ البَيـتِ الظَّرِيفَـهْ

---

[6] إسماعيل عبد الفتاح، *أدب الأطفال في العالم المعاصر* (القاهرة: مكتبة الدار العربيّة للكتاب، 1420/2000)، ص 22.

[7] بشور، أدب الأطفال العرب، ص 15.

[8] أحمد زلط، *أدب الأطفال بين أحمد شوقي وعثمان جلال* (المنصورة: دار النشر للجامعات المصرية ومكتبة الوفاء، 1415/1994)، ص 7.

[9] أحمد شوقي، *الشوقيّات* (بيروت: دار العودة، 1988)، مج2، 188/4.

فَـإذا جَـاءَتْ وَراحَـتْ زِيدَ في البيتِ وَصِـــيفَهْ
شُغلُها الفارُ: تُنَقّي الـرَّ فَّ مِنـهُ والسَّـــقيفَـهْ
وَتَقومُ الظُهرَ وَالعَصـــ ـــــرَ بِأَورادٍ شَـــريفَهْ
وَمِـــنَ الأَثـــوابِ لَم تَدْ ـــلِكْ سِوى فَروٍ قَطيفَهْ
كُلَّما اِســتَوسَــخَ أَو آ وَى البَرَاغِيـثَ المطِيفَـهْ
غَسَـــلَـتْـهُ وَكَـوَتْـهُ بِأَســـاليـبَ لَطيفَـهْ

ثمّ تطوّر أدب الأطفال في مصر على يد عدد من الشعراء والكُتّاب، ومنهم محمد الهَرّاوي وكامل كيلاني الذي كتب أكثر من مائتي قصّة ومسرحيّة للأطفال.[10]

وفي سورية كانت بدايات أدب الأطفال قريبة من التجربة المصريّة، وقد تمثّلت في كتاب رزق الله "النفثات" الصادر عام 1867 الذي ترجم فيه حكايات روسيّة، وكان ذلك بعد صدور (العيون اليواقظ) لمحمد عثمان جلال في مصر، ثمّ جاء جورج شلحت وإلياس قدسي بعد حسون، وقد اقتصر أدبهما على الترجمة أيضًا، وممّن كتب القصائد والأناشيد للأطفال بعد ذلك جورج همام وأديب التقي وحليم دموس وجميل سلطان وعمر يحيى وفخري البارودي وعزّ الدين التّنوخي وأنور العطار وأمجد الطرابلسيّ وغيرهم، "وعند مراجعة التجارب التي تعود إلى الثلث الاوّل من القرن العشرين نلاحظ أنّ الشعراء قلّما استطاعوا أن يراعوا الشروط اللغويّة والنفسيّة للطفل، كما أنّ روح الوعظ صارخة في أغلبها."[11] ومن أمثلة تلك الأشعار قول فخري البارودي في إحدى أناشيده المدرسيّة:[12]

سِـــيروا بِجِـدٍّ في المَلَا وامْشُـــوا بنا إلى العُلا
فـلا تَـنـالُ الأَمَـلا إلّا بِجِـدٍّ واجْـتِـهـادْ

وكان لمجلة "أسامة" دور كبير في مسيرة شعر الأطفال في سورية بعد ظهورها عام 1969، حيث أمّنت منصّة لنشر إبداعاتهم، وقد ضمّت هيئة تحريرها الأولى عددًا من الأدباء المعروفين المشهود لهم بالكفاءة، من مثل زكريا تامر وحسيب كيالي ونجاة قصاب حسن وحامد حسن وغيرهم، وتطوّر شعر الأطفال خلال عقد السبعينيّات، فكان من أشهر كتّابه ياسر المالح ونجاة قصاب حسن ومصطفى عكرمة وحامد حسن وركان الصفدي وأسعد الديري وغيرهم،[13] وكان كذلك من أشهرهم الشاعر سليمان العيسى الذي بدأ بالكتابة للأطفال بعد أن قارب الخمسين من عمره، وذلك بعد نكسة حزيران عام 1967، وقد خصّص تجربته هذه بالشعر القوميّ الذي يتغنّى فيه بالتاريخ العربيّ ويسعى فيه لتحرير البلدان العربيّة وتوحيدها، من دون الاهتمام بالموضوعات الدينيّة أو الإشارة إليها كما سيتبيّن في المبحث الثاني.

[10] بشور، *أدب الأطفال العرب*، ص 16.

[11] الصفدي، "تجربة شعر الأطفال في سورية،" ص 318.

[12] الصفدي، "تجربة شعر الأطفال في سورية،" ص 321.

[13] الصفدي، "تجربة شعر الأطفال في سورية،" ص 324-325.

2. المبحث الثاني: شعر الأطفال عند سليمان العيسى

2.1. التعريف بالشاعر

وُلِد الشاعر سليمان العيسى عام 1921م في قرية النُّعَيريّة غربيّ مدينة أنطاكية، وقد تلقّى تعليمه الأوّل في كُتّاب أبيه الشيخ أحمد العيسى، فحفظ القرآن الكريم، وقرض الشعر صغيرًا في عمر التاسعة أو العاشرة، بعد أن حفظ المعلّقات وديوان المتنبي وكثيرًا من الأشعار الأخرى، وتلقّى تعليمه في المرحلة الابتدائيّة في أنطاكية، ثمّ انتقل إلى حلب وحماة واللاذقية ودمشق، وقد شارك في تأسيس حزب البعث حينما كان طالبًا في ثانويَّة جودة الهاشميّ بدمشق، وأمَّا في سنة 1944م فقد التحق بدار المعلمين العالية في بغداد التي عاد منها عام 1947م إلى حلب ليعمل مدرِّسًا للغة العربيّة والأدب العربيّ، واستمرّ 20 عامًا في التعليم حتى انتقل عام 1967م إلى دمشق موجّهًا أوّلًا للغة العربيّة في وزارة التَّربية، وكان له دور كبير في المناهج الدراسيّة وتأليف الكتب المدرسيّة السوريّة، وقد عمل رئيس تحرير مجلّة المعلّم العربيّ، وكان من مؤسّسي اتِّحاد الكُتّاب العرب، وانتُخِب عضوًا عاملًا في مَجْمَع اللغة العربيّة بدمشق في 24 تشرين الثاني عام 1990م.

وأمّا نظمه لشعر الأطفال فقد بدأ به بعد نكسة 1967م، فقدّم نصوصًا كثيرة فيه، وحرص في أكثرها على تنمية الشعور والانتماء القوميّ العربيّ في نفوس الأطفال، وصار يُسمَّى شاعر العروبة والطفولة. للشاعر سليمان العيسى كثير من الأعمال الشعريّة، منها: الأعمال الشعريّة في أربعة أجزاء، وديوان الجزائر، وديوان اليمن، ونشيد الحجارة، وديوان فلسطين، وديوان صنعاء، والثُّمالات، وديوان العراق، وغيرها من المجموعات الأخرى، ومن أعماله في شعر الأطفال وقصصهم:

1. قصائد للأطفال، 1981م.
2. الفراشة وقصائد أخرى، 1984م.
3. أغاني النهار، 1986م.
4. أغاني المساء، 1986م.
5. شعراؤنا يُقدّمون أنفسهم للأطفال، 1978م.
6. أحكي لكم طفولتي يا صغار 1993م.
7. ديوان الأطفال، 1999م.
8. وائل يبحث عن وطنه الكبير، 2003م.
9. فرح الأطفال، 2006م.
10. أراجيح تُغنّي للأطفال، 2009م.

وتُوُفِّي الشاعر يوم الجمعة الثاني من شوّال عام 1434هـ، الموافق للتاسع من آب عام 2013م، ودُفِن في مدينة دمشق.[14]

[14] الأرناؤوط، *الشاعر سليمان العيسى*، ص 11-14، 312-323؛ مَجْمَع اللغة العربية بدمشق، "الأستاذ سليمان العيسى" (تاريخ الوصول 05 آذار 2025.

2.2. أسباب الكتابة للأطفال وعناصرها

بدأ سليمان العيسى بكتابة الشعر صغيرًا في عمر التاسعة أو العاشرة، وكان وقتها يتلقّى تعليمه في كُتّاب أبيه الذي كان يُساعده أيضًا في مذاكرة بعض تلاميذه وإصلاح أخطائهم في القرآن الكريم، فكان أنْ حفظ القرآن في عمر السابعة لكثرة تكراره في الكُتّاب، وبفضل هذا الحفظ ترسّخت فيه بِنية اللغة العربيّة التي تفجّرت في شعره بعد ذلك.[15]

وقد اتّجه سليمان العيسى إلى كتابة شعر الأطفال بعد نكسة حزيران عام 1967م؛[16] أي بعد أن قارب الخمسين من عمره، ولما كانت الكتابة للأطفال إنّما تكون عادةً في مرحلة الشباب وبدايات الأُبوّة حيث فرحة الأب بمولوده أو تعامله مع الأطفال في مكان عمله، فقد أثار توجّه العيسى إلى شعر الأطفال آنذاك استغراب بعض النقاد على الرغم من أنّه ليس ثمّة عمر خاصّ لكتابة الشعر أو التوجّه إلى جانب منه عمومًا، وقد فُسِّر هذا التوجّه بخيبة أمله بجيله من الكبار الذين لم يكونوا في مستوى المحنة القوميّة التي تعرّض لها الشعب العربيّ في نكسة حزيران، فاتّجه إلى الأطفال الذين رأى فيهم أمل التغيير في المستقبل،[17] وقد كان العيسى غزير الإنتاج في هذا المجال، كما كثرت قصائده في المناهج الدراسيّة، وكانت أناشيده محبَّبة للطفل الصغير، ومنها (نشيد ماما) و(نشيد بابا) و(عمّي منصور) و(فلسطين داري) وكثير غيرها من القصائد والأناشيد التي كان الطفل يتغنّى بها وَفْقَ شعار سليمان العيسى الذي نادى به: دَعُوا الطفل يُغنّي.. بل غنّوا معه، أيّها الكبار![18] وقد حدّد الشاعر أسباب توجّهه إلى الكتابة للأطفال فيما يأتي:[19]

1. قلّة شعر الأطفال في الأدب العربيّ، فقد حُرِم هذا الأدب من شعر الأطفال على الرغم من أنّ الأطفال هم أجمل موضوع وأغناه وأهمّه.
2. الأطفال هم فرح الحياة ومجدها الحقيقيّ ومستقبلها، هم شبابها ورجالها في الغد، وهم القادرون على تجديد الدورة الدمويّة للأرض العربيّة بعد أن تعطّلت وجفّت أكثر من ألف عام.
3. نقل تجرِبة الشاعر القوميّة والإنسانيّة والفنيّة للطفل في سبيل عودة الأمّة العربيّة العظيمة المنكوبة الممزَّقة إلى موكب الإنسانيّة؛ لتسهم من جديد في الإبداع والعطاء كما كانت عبر التاريخ، فالكتابة للطفل هي غناء للحريّة والتجديد والحياة.

والكتابة للطفل هي كتابةٌ من نوع خاصّ، حيث تهتمّ به في عمر محدّد، وقد حدّد العيسى هذا العمر في ديوان الأطفال من سنّ السابعة إلى الخامسة عشرة،[20] وهو عمر الطفولة قبل سنّ البلوغ والحُلُم وبُعَيده، فلابدّ فيها من خصائص تُميّزها من غيرها في سبيل تحقيق غاية الشاعر؛ أيّ شاعر كتب للأطفال، وقد حدّد سليمان العيسى عناصر أربعة يحرص أن تكون في النشيد الذي يكتبه للصغار، وهي:[21]

---

[15] سليمان العيسى، *أوراق من حياتي*، نقلتها إلى الفرنسية. ملكة أبيض (دمشق: وزارة الثقافة، 2003)، ص 11-12 و100.

[16] سليمان العيسى، *أنا والأصدقاء* (دمشق: وزارة الثقافة، الهيئة العامّة للكتاب، 2010)، ص 362.

[17] الأرناؤوط، *الشاعر سليمان العيسى*، ص 215.

[18] سليمان العيسى، *ديوان الأطفال* (دمشق–بيروت: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، 1999/1419)، ص 6 و10.

[19] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 23-33.

[20] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 34.

[21] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 14-19.

1. اللفظة الرشيقة الموحية المتصفة بخفّة الظِّلّ وبُعْد الهدف، والتي تترك وراءها ظلالًا وألوانًا وأثرًا عميقًا في النفس، أمّا الألفاظ الثقيلة المتعجرفة فيتجنّبها في نصّ الأطفال، ومن أمثلة ذلك قوله عن الأمّ:

أَنْتِ نَشِيدِي عِيدُكِ عِيدِي
بَسْمَةُ أُمّي سِرُّ وُجُودِي

فضلًا عن أنَّه يحرص في النشيد على أن يتشابك الوضوح والغموض، الواقع والحلم، الحقيقة والخيال، المحسوس والمعقول، في كلمات مدروسة بعناية، بحيث تخدم القيم التربويّة التي يتوخّاها.

2. الصورة الشعريّة الجميلة التي تستمرّ مع الطفل طَوَال حياته، ويستمدّ هذه الصورة من واقع الأطفال وحَيَواتهم، أو من أحلامهم وأمانيّهم، ومثال ذلك قوله:

أَنَا عُصْفورٌ مِلْءَ الدّارِ
قُبْلَةُ مَامَا ضَوءُ نَهَاري

3. الفكرة النبيلة الخيّرة التي تبقى زادًا للصغير في طريقه وكنزًا صغيرًا يَشِعّ ويُضيء له، ومن ذلك قوله:

النُّورُ لِلْجَميعْ والحُبُّ لِلْجَميعْ
مِنْ زَهْرةٍ وَاحِدةٍ لا يُصنَعُ الرّبيعْ
تَسانَدي تَسانَدي يا وَحْدةَ السَّواعِدِ
غِلَالُنا الخَضراءْ
والخَيرُ والعَطاءْ
لا بدَّ أنْ يكونَ لِلْجَميعْ

4. الوزن الموسيقيّ الخفيف الرشيق، بحيث لا يتجاوز ثلاث كلمات أو أربعًا في كلّ بيت، وهذه الموسيقا هي سرّ الجمال والبقاء والأثر في الأجيال، ومن ذلك قوله:

تَظَلّ بِلادي هَوًى في فُؤادي
ولَحْنًا أَبِيًّا على شَفَتيًّا

2.3. موضوعات شعر الأطفال عند سليمان العيسى

تنوّعت الموضوعات التي تناولها الشاعر في شعر الأطفال، وكان أبرزها الموضوعات الوطنيّة والقوميّة والتربويّة والتعليميّة والحديث عن مظاهر الطبيعة وإدخال السرور إلى نفس الطفل، ولما كان الشاعر سليمان العيسى مسكونًا بالهاجس القوميّ والحسّ العربيّ رأينا طغيانًا بارزًا لموضوع الوطن وما يتعلّق به سواءً أكان في القصائد التي تُعْنَوَن بما يُوحي بهذا الموضوع أم في القصائد الأخرى التي كثيرًا ما يظهر موضوع الوطن في كلماتها وجملها.

ولعلّ العنصر الثالث المتقدّم الذي ذكره سليمان العيسى ضمن العناصر التي يحرص عليها في أناشيده المكتوبة

للصغار يُبرِز أهمية اختيار الموضوع عنده، فالموضوع ليس عشوائيًّا أو اعتباطيًّا، بل لا بدّ من صرف الاهتمام إليه؛ ليكون مناسبًا للطفل. وبالنظر إلى الأسباب التي أشرنا إليها قبلُ في توجّهه إلى أدب الأطفال نجد موضوع الوطن هو أهمّ الموضوعات في شعر الأطفال عند العيسى، وسيتطرّق البحث إلى غياب موضوع الدين في شعره من خلال دراسة بعض النماذج الشعريّة التي يظهر فيها الموضوع الوطنيّ والقوميّ أكثر من غيره.

2.3.1. قضيّة الوطن

يُشكّل الوطن الموضوع الأوّل والأهمّ في شعر سليمان العيسى سواء كان في شعر الأطفال أم في غيره من الأشعار، فقد كان العيسى شاعرًا قوميًّا "يُعذّبه الهمّ القوميّ الكبير"،[22] وقد صرّح العيسى أنّ نشأته في لواء إسكندرون في أنطاكية قد جعلته يشعر مبكّرًا بأهمّيّة الوطن حينما هاجر منه إلى المدن السوريّة الأخرى بعد أن أُلحِق بتركيا، كما أنّ الأحداث التي شهدتها البلاد العربيّة عمومًا في القرن العشرين جعلت لموضوع الوطن الصَدارة بين الموضوعات الأخرى، ومن هذه الأحداث:

> نكبة فلسطين 1948م، ثورة الجزائر 1954م، الوحدة بين سورية ومصر عام 1958م، الصراع الدمويّ في العراق بشأن الانضمام إلى الوحدة، مأساة 1967م، المقاومة الفلسطينيّة، عمر المختار وثورة ليبيا، حرب تشرين التحريريّة 1973م، الغزو الإسرائيليّ على لبنان 1982م، الوحدة اليمنيّة 1990م، الانتفاضة، الغزو الأمريكيّ للعراق، الغزو الأمريكيّ الثاني للعراق، والإسرائيليّ الثاني للبنان... خطٌّ منحنٍ من الأحداث، يصعد ويهبط، يفتح نافذة للأمل، ثمّ يعود فيقفل الأبواب.[23]

وبذلك فقد شكّل الانتماء القوميّ العربيّ أهمّ عنصر في ذات الشاعر،[24] وبالنظر إلى عناوين قصائد (ديوان الأطفال) نجد كثيرًا من القصائد التي يُوحي عنوانها مباشرة بموضوع الوطن وما يتعلّق به، ومنها: حروفنا الجميلة، وفلسطين داري، ونفديك يا عَلَمُ، ووطني، ونشيد الوحدة، ووطن الأطفال، وطفل من فلسطين، ونشيد ابنة الشهيد، وأنشودة ابن الشهيد، وأبطال تشرين، وأحلى لغة، ويا طفلة عمّان، والحرف الأوّل، ونشيد الطفل الجزائريّ، والحصان العربيّ، وأبو فراس الحَمْدانيّ، ونشيد القمر العربيّ، ودلال المغربيّ، والعربيّ الصغير يقول، وافتح يا وطني.

وقد خصّ الشاعر سليمان العيسى الوطن العربيّ ودوله بكثير من القصائد، بل قد كتب دواوين لكثير من البلدان العربيّة، ومنها: ديوان الجزائر، وديوان فلسطين، وديوان اليمن، وديوان العراق، وديوان لبنان، وديوان أنا ومصر العربيّة، وديوان دمشق حكاية الأزل، وديوان حلب، وديوان الساحل العربيّ السوريّ، وغيرها،[25] فالوطن في تصوّر الشاعر ليس مكان ولادته، ولا يقتصر على حدود قطره السوريّ، بل يمتدّ ليشمل كلّ البلدان العربيّة من المحيط إلى الخليج، ومن النصوص التي تُعبّر على نحو واضح عن هُويّته الشعريّة قوله:[26]

---

[22] الأرناؤوط، *الشاعر سليمان العيسى*، ص 173.

[23] ملكة أبيض، "سليمان العيسى والعروبة"، *مجلّة مجمع اللغة العربية بدمشق*، 4/83 (تشرين الأوّل 2008)، ص 930.

[24] سليمان العيسى، "هُويتي الشعريّة"، *مجلّة مجمع اللغة العربية بدمشق* 3/84 (تموز 2009)، ص 807.

[25] العيسى، "هُويتي الشعريّة،" ص 810.

[26] العيسى، "هُويتي الشعريّة،" ص 814.

أَنَا خَلِيَّةٌ في جَسَدٍ عَرَبِيّ،
تَبْحَثُ عن مَلايِين خَلايا مِن أَخَواتِها،
وتُكافِحُ لكي يَتَحرّكَ الجَسَد،
وتبعَث فيهِ الحَياة.

وثمّة قصائد كثيرة تُبنَى على موضوع الوطن وإنْ لم يدلَّ عنوانها على ذلك، ومنها: قصيدة (قطاري) التي يقول فيها متحدّثًا عن وطنه العربيّ الكبير الذي يشمل كلّ الدول العربيّة:[27]

دَارِي دَارِي أَرْضُ العَرَبِ
زارَ قِطارِي وَطَنَ العَرَبِ
مِنْ تَطْوانَ إلى بَغْدادْ
سارَ قِطَارِي يا أَوْلادْ
يَحمِلُ أَطْفالًا وبَشَائرْ
في أَرْجاءِ الوَطَنِ السَّاحرْ

فقطارُ الشّاعر ليس وسيلةَ نقلٍ تأخذه من مدينة إلى أخرى، بل هو رمزٌ لرابط العروبة الذي يصل بين البلدان العربيّة من مشرقها إلى مغربها، وهذا القطار مسكونٌ برايات الأبطال التي سَطَّرت أروع الانتصارات خلال قرون ماضية زاهية، وحّدتْ العرب، وحملتْ لهم البشائر. وأطفالُ اليوم هم خَلَفُ أولئك الأبطال الأوائل من السلف الصالح، وهم الذين سيُكملون الطريق؛ طريق الحرّيّة والبطولة والانتصار والوحدة وكلّ ما تزهو به بلاد العرب.

ودائمًا ما ينطلق الشاعر من أيّ موضوع يمسّ قضيّة الوطن إلى ما يتعلّق بهذا الوطن، ليكون كلّ ما في عالم الطفولة والواقع مرتبطًا به، وفي نشيد (للجميع) يتخيّل الشاعر حقلًا واسعًا يموج بالفلاحين بصحبة زوجاتهم وأولادهم، وهم يجمعون الغِلال في موسم الحصاد في يوم من أيّام الصيف الحارّة، وفي أثناء ذلك يَشْدُون بأغنية (للجميع) التي تتردّد أصداؤها في جَنَبَات الحقل:[28]

النُّورُ لِلْجَميعْ والحُبُّ لِلْجَميعْ
وأَرْضُنا السَّمْراءْ
والخَيرُ والعَطاءْ
لا بدَّ أنْ يكونَ لِلْجَميعْ
تُرابُنا ذَهَبْ وعَزْمُنا لَهَبْ
نَبْنِي به البِلادْ
نُواصِلُ الجِهادْ
لِوَحدةِ العَرَبْ لِأُمّةِ العَرَبْ

[27] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 60-61.

[28] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 62-64.

فالحقل أو الأرض السمراء ليست قطعة صغيرة تخصّ فردًا أو عائلة واحدة، بل هي جزء من البلاد العربيّة كلّها، والوطنُ العربيُّ هو امتدادٌ لكلّ قطعة منه؛ فكلُّ جزءٍ من البلاد هو للجميع؛ لجميع العرب، وكلُّ ما فيها لا بدَّ أنْ يكون لجميع العرب، ولا يكون ذلك إلا بجهاد أبناء الأرض الذين يَرَوْنَ تراب أرضهم أغلى من الذَّهَب، فيَتَّحِدُ عزمُهم الوثّاب الثائر ليُواصل الجهاد في سبيل وحدة العرب الذين تمزّقت بلادهم إلى أقطار متعدّدة.

وتستمرّ المفردات الدالّة على الوطن بالظهور في كثير من القصائد، ففي (نشيد بابا)[29] يعمل الأب لأجل أبنائه ولأجل الوطن الغالي، وهو يتعب ليكبّر أبناؤه ويبنوا الوطن الأكبر الذي هو الوطن العربيّ بأكمله؛ وفي نشيد (افتحْ سِمْسِمْ)[30] سيفتح سمسم ويُغنّي ويُعلّم الصغار ليكبَروا في الغد، فيكونوا وطنًا أخضرَ لكلّ الأحرار؛ و(نشيد النور)[31] هو نشيد الطفل التلميذ في مدرسته، وهو حينما يرى العَلَمَ يرفرف في ساحتها يرى فيه وطنه عاليًا حرًّا، ويرى الدنيا كلَّها متمثّلةً به، وحتى (أقلام التلوين)[32] تكون مدخلًا للوصول إلى الوطن، فتكون دَعْدُ وأخوها سعد فداءً للوطن ذي الشأن والمجد؛ وهكذا نرى مفردة الوطن وما يتصل بها في كثير من القصائد والأناشيد أيضًا في (ديوان الأطفال)، مثل: الفلاح، وتَيْمٌ على البحر، ولِجبهة الفلاح، وعيد الشجرة، وقاطف النجاح، ونشيد بردى، والرسّام الصغير، وهنادي وناهد والبلبل، والطيارة، ورشا والبطّة، وأنشودة غالِيَة، وكِنْدةُ تحكي قصّتها، وأنشودة صَبَا، ويا غاليتي يا مدرستي، ومنى الصغيرة تقول، وغيرها من الأناشيد.

2.3.2. قضيّة التربية والتعليم

أشار سليمان العيسى إلى أنّ كتابته للأطفال ليست للتسلية فحسب، إذ إنّ أيَّةَ لعبةٍ أو كرةٍ صغيرةٍ هي أجدى وأنفع في هذا المجال، ولكنّه يحرص في شعره على نقل تجربته القوميّة والإنسانيّة والفنيّة، اعتمادًا على قدرته على النفوذ إلى عالَم الطفل، فقد كان العيسى "من شعراء الأطفال القلائل الذين عايشت أشعارُهم وجدانَ وأحاسيسَ الطفولة ووجدت لدى فئات منهم الصدى الطيّب وحسن الاستجابة والرضا والقبول".[33] ولا يقتصر التعليم والتربية على هذه التَّجارِب التي قد تكون فوق مستوى بعض الأطفال، وإنّما يتعدّاها إلى جوانب متنوّعة تعنيهم وتمسّ حَيَوَاتهم، وقد بدأ الشَّاعر (ديوان الأطفال) بنشيد (حروفنا الجميلة) ليُعلّم الأطفال الحروف العربيّة الجميلة الألفباء بالترتيب، فنظم هذه الحروف الثمانية والعشرين من الألف إلى الياء في نشيد مُطرِب يصلُح لأنْ يترنَّمَ به الطِّفلُ، ومنه قوله:[34]

أَلِفٌ باءُ تاءٌ ثاءُ
هَيّا نَقْرأْ يا هَيْفاءُ
أَلِفٌ أَبْنِي
باءٌ بَلَدِي

[29] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 45-46.

[30] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 51-52.

[31] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 72-73.

[32] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 397-398.

[33] بو عجاجة سامية، "شعر الأطفال عند سليمان العيسى"، *مجلة المخبر*، 5 (مارس 2009)، ص 159.

[34] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 37-38.

بِيَدي بِيَدي أَبْنِي بَلَدِي
تَاءٌ تَعْدُو
نَحْوي دَعْدُ
قالَتْ ماذا يَأْتِي بَعْدُ
تَاءٌ تَمْرُ
طابَ الثَّمَرُ

فالشاعر يعتمدُ في نظم الحروف على موسيقا سهلة عذبة في أوزان خفيفة تشُدّ الطفل وتجعله يُغنّي بسلاسة من دون أنْ يُحِسّ أنّ ألفاظ الحروف عبارة عن كلمات مجرّدة من المعنى، بل يراها جزءًا من موسيقا النشيد، يجري على لسانه بانسياب عَذْبٍ؛ ولا يُغفِل العيسى أنْ يستفيد في أثناء ذلك من التنبيه على الموضوع الرئيس الذي نذر له عمره، وهو موضوع الوطن، فبدأ به منذ الحرف الأوّل، وكرّره مع الحرف الثاني: ألفٌ أَبني باءٌ بلدي، بيدي بيدي أَبني بلدي، كما يعود إلى ما يتّصل بالوطن في منتصف النشيد تقريبًا، وذلك في حرف السين من خلال جملة: سوف نكون المنتصرين، وفي آخر هذا النشيد يُؤكّد أيضًا موضوع الوطن، فيقول: يحيا الوطنْ نحنُ الوطنْ، فيكون بذلك قد تناول موضوعين مهمّين في نصّه، الأوّل: تعليميٌّ يهدف إلى تعليم الطفل حروف اللُّغةِ العربيَّة، والثاني: وطنيٌّ يُرسّخ في الطفل حبّ الوطن وقيمه والعمل على بنائه والدفاع عنه، وكلُّ ذلك بلغة سهلة قريبة من الطفل؛ وبذلك فإنّ أبيات هذه القصيدة "تُعدّ شعرًا طفوليًّا مثاليًّا بقواعده الفنّيّة والتربويّة من خلال تسريب القيم التربويّة والقوميّة، والمزج بين الحوار والحركة واللعب، والاعتزاز بالأسرة".[35]

وتتعدَّدُ المجالات التي يستفيد منها الشاعر في التعليم والتربية، ومنها حبّ الأمّ والأب، والمدرسة والمعلّم والمعلّمة، يقول في (نشيد النور):[36]

نَشِيدُ النُّورِ في شَفَتِي
نَعِيشُ تَعِيشُ مَدْرَسَتِي
أُحِبُّ مُعلّمِي الغَالِي
أُحِبُّكِ يا مُعلّمَتِي

فالمدرسة هي بيت النور ومَوْئله، وهي بيت الطفل الثاني الذي يَنْهَل منه نور العِلم؛ ولذلك يُعلِي شأن مدرسته، ويُقدِّر معلّمه، وبذلك يغرس الشاعر في الطفل حبّ العلم والتعلّم، واحترام معلّميهِ الذين يقومون بتربيته وإكسابه العلوم والمعارف، وتجد الإشارة إلى أنَّ هذا النشيد يُصوِّر المدرسة على نحو مثاليّ أعلى ممّا كانت عليه في الواقع، وإنْ كانت هي الحال التي يجب أنْ تكون عليه في الأصل؛ أي إنّه من الطبيعيّ أنْ يكون للمدرسة مكانة عظيمة تُناسِب قيمة العلم الذي يُحصِّله الطفل فيها، ولكنّ المدارس السوريّة العامّة حيث يعيش الشاعر والأطفال الذين يكتب لهم شعره لم تكن

[35] الأرناؤوط، *الشاعر سليمان العيسى*، ص 221. كلمة (رَسَبُوا) التي ترد عند الحديث عن حرف الراء في هذه القصيدة ليست مناسبة للطفل، وكان من الأفضل تجنّبها حتى لا يستكين الطفل أو يُفكّر بها، وكان بالإمكان استبدال كلمة (رَقَصُوا) عوضًا عنها، ولا سيَّما أنَّ الشاعر يحرص على أنْ يُغنّي الطفل كلَّ نشيد من أناشيده، والرقص ملائم لذلك.

[36] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 72.

بتلك المواصفات التي تَشُدّ الطفل، فبِناؤها أشبهُ بالسُّجون، وتفتقر إلى كثير من الوسائل التعليميّة الفعّالة، ولم تكن الطرائق التَّعليميَّة تُسهم في ذلك.

وقد نظم العيسى عدَّة حكايات معروفة نظمًا يُقرّبها من الغناء، وهي حكايات خرافيّة تدور حول الحيوانات، تُثير خيال الطفل وتُقدّم له العبرة والحكمة، وقد أردف الشاعر كلّ حكاية منها بالعبرة المستَخلَصة منها، ومن هذه الحكايات في (ديوان الأطفال): الغراب والثعلب، الثعلب والعنب، الراعي والذئب، الصياد والحَجَل، الريح والشمس، القائد والنملة، الثعلب واللقلق، البوم والبلابل... إلخ، وفي حكاية القائد والنملة التي تُعَدّ رمزًا لمواصلة العمل وبذل الجهد في سبيل الوصول إلى الغاية المنشودة يُحوِّل الشاعر القصّة النثريّة إلى نصّ شعريّ، وفي أثناء ذلك يُغيّر صفة هذا القائد؛ فهو في الحكاية النثريّة التي يُقدّمها أحد الكتب المدرسيّة للأطفال قائد انهزم أمام أعدائه الذين هاجموا مدينته، ولجأ إلى كوخ يطلب الراحة والسلامة، وهناك أبصر نملة تكرّر حمل حبّة قمحٍ بعد كلّ سقوط إلى أن نجحت في حملها في النهاية، وهاهنا ثارت حماسة القائد الذي رأى صبر النملة ومواصلة سعيها وعدم ركونها إلى اليأس حتى فازت بمرادها؛ ولذلك قام فجمع جيشه وعاود القتال حتى انتصر على أعدائه؛[37] وأمّا في النصّ الشعريّ فقد كان القائد مهاجمًا لا مدافعًا، وهو يريد الاستيلاء على قلعة استعصت عليه، فبقيت تُقاومه منذ شهور، فجلس تحت أسوارها حزينًا يتعجّب كيف صمدت هذه القلعة أمام قوّته التي انتصرت في كلّ المعارك السابقة، وبينما هو يُفكِّر في ذلك ألقى نظرة إلى الأرض، فشاهد نملة قربه تُحاول رفع شيء لتحمله، وكرّرت ذلك مرّات عدّة حتى ظفرت بحِمْلها، فأخذ منها العبرة، وبدأ حَمْلته مرّة أخرى، فانتصر وانهارت جدران القلعة أمامه، يقول:[38]

يَا لَلْنَصْرِ الحَاسِمِ!
يَا لَلْدَّرسِ.. تُلَقِّنُنِي نَمْلَةْ!
سَنُهاجِمُ فَوْرًا
وَانْهارَتْ جُدْرانٌ..
وَانْتَصَرَتْ حَمْلَةْ

وقد أَعْقَبها بالعبرة المستفادة منها بقوله:

مَهْمَا تَعِبْتَ وَاصِلِ الكِفاحْ بَعْدَ الدُّجَى لابدّ مِنْ صَبَاحْ

2.3.3. مظاهر الطبيعة

للطفل علاقة وثيقة مع الطبيعة، تجمعهما البراءة والجمال، وقد وظّف الشاعر سليمان العيسى كثيرًا من مظاهر الطبيعة في شعر الأطفال، وكثيرًا ما تتجلّى هذه المظاهر في عَتَبَة العنوان، ومن ذلك قصائده التي نجدها في (ديوان الأطفال): عصفور طلال، تَيَمٌ على البحر، نشيد المطر، عيد الشجرة، الناي والقطيع، نشيد بردى، الشتاء، الثلج، الربيع، الخريف، الصيف يتحدّث إلى الأطفال، يا حاملة المطر، نجمة الصبح تشترك في الغناء، السنديان والنخلة، الشاعر وعصافيره، الشباب يشقّون الطرقات، رسالة من عصافير قطر الندى، قَوس قُزَح، الفرسان الصغار والبحر، مركبة، القمر،

[37] *كتاب القراءة*، الصفّ الرابع الابتدائيّ، الجزء الأوّل (دمشق: وزارة التربية، 1990/1411)، ص 116-117.

[38] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 448.

منى والعصافير، النحلة الصديقة، الشاعر والدُّوريّ، الحصان العربيّ، حفيدة الشُّموس، الكَنَارِي الساحر يقول، الحقل الأخضر، الشجرة، البُوم والبلابل، بيت على النهر... إلخ، ونلحظ تنوّع هذه المظاهر الطبيعيّة في سبيل فتح آفاق الطفل، ليتعرّف على الطبيعة من حوله، ومن أكثر هذه المظاهر بعض الطيور والحيوانات الأليفة التي تكرّرت كثيرًا، وتأتي العصافير اللطيفة في مقدّمة هذه الطيور، وقد تكرّر الحديث عنها في غيرِ نشيدٍ، ومنها نشيد (منى والعصافير) التي يقول فيها:[39]

تُحِبُّ مُنَى العَصَافِيرَا	تُحِبُّ غِناءَها السَّاحِرْ
تَقُولُ لِكُلِّ عُصْفورٍ	إلَيَّ إلَيَّ يا شَاعِرْ
وتَمْلَأُ كَفَّها حَبًّا	وتَنْثُرُه على الدَّرْبِ
فَتَلْتَقِطُ المناقيرُ	الصِّغارُ هَدِيَّةَ الحُبِّ

يتحوّل العصفور في هذه القصّة الشعريّة الجميلة إلى شاعر يَروي قصّة البنت مُنَى مع العصافير التي تُحِبّ غناءها الجميل الذي يَزيد الطبيعة بَهْجةً وجَمالًا، وهي ترى كلَّ عصفورٍ من هذه العصافير شاعرًا صغيرًا يترنّم بأجمل الألحان ويَصُوغ أعذب الأصوات التي تُترجِم مشاعر الحُبّ والمتعة، وليست هذه العلاقة بين مُنَى والعصافير مجرّد علاقة حُبّ يَصُوغها العصفور بألحانه العذبة، وإنّما تشارك فيها مُنَى أيضًا، فتَنثُر الحَبَّ من يديها؛ لتقترب منها العصافير، ويتبادلا الهدايا فيما بينهما.

وُيصوِّر العيسى الطفل جزءًا متحرِّكًا نشيطًا كنَشاط الطبيعة الحيّة من حوله، يقول في أغنية (أَهْوَى الحَرَكة):[40]

إنِّي طِفْلٌ أَهْوَى الحَرَكَةْ
دَعْنِي أَسْبَحُ مِثْلَ السَّمَكَةْ
دَعْنِي أَقْفِزُ مِثْلَ الأَرْنَبْ
رَأْسِي تَحْتِي وأَنَا أَلْعَبْ
إنْ أَتَزَلَّجْ طِرْتُ وُثُوبَا
مِثْلَ الرِّيحِ أَهُبُّ هُبُوبَا
إنِّي طِفلٌ
أَهْوَى الحَرَكَةْ
أَسْبِقُ تَحْتَ المِاءِ السَّمَكَةْ

فالطفل متحرِّكٌ دائمًا، لا يَنفَكّ يلعب ويتحرّك منذ أن يستيقظ في الصباح إلى أن ينام في المساء، وهو يندمج في حركته مع مظاهر الطبيعة الحيّة المتحرّكة من حوله؛ فهو يُحِبّ السباحة كالسمكة الرشيقة، ويُريد القَفز كالأرنب الجميلة، ويَرغب بالتَّزلُّج والوثوب كالرّيح السَّريعة؛ ولا شكّ أنّ تفاعُلَ الطفل مع الطبيعة وتصويره كائنًا رشيقًا نشيطًا لا يقلّ حَيَويّةً عن مظاهرها الحيّة المتحرّكة يُكسِب النصّ جَمَالًا يَغذُو فيه الطفل أساسًا في هذه الطبيعة النابضة بالحياة.

[39] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 323-324.

[40] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 664-665.

2.4. غيابُ مواضيعِ الدّين في شِعر الأطفالِ عند سليمان العيسى

حَظِيت الطفولة التي تُعَدّ أُولى مراحل العمر بعناية كبيرة في الإسلام؛ لأنّها تؤثّر تأثيرًا كبيرًا في شخصيّة الإنسان بحيث يكون الإنسان في مراحله التالية صورةً عمّا نشأ عليه في صغره، ويُشكِّل الدين الإسلاميّ أهمّ مصادر التربية والتعليم لدى أطفال المسلمين، وهو كذلك أيضًا في الأدب المتوجّه إليهم، حيث يُنَمّي فيهم الالتزام والأخلاق الحميدة منذ صغرهم. ومرحلة الطفولة ليست للهو واللعب فقط، بل هي للإعداد والتربية أيضًا، ولا تخلو الكتابات التي تستهدف الأطفال من غاية تربويّة، وإذا كان الشاعر يكتب بعض الأشعار أو الفنون الأخرى للأطفال من دون أن يتخصّص بالكتابة لهم فلا ضير إذا لم يلتفت إلى المصدر الإسلاميّ في نصوصه القليلة تلك التي يتوجّه بها إلى الأطفال، فنصوص أحمد شوقي المتوجّهة للأطفال مثلًا أكثرها عن قصص الحيوان مع بعض المواضيع الأخرى القليلة التي لا يهتمّ فيها بالمصدر الإسلاميّ في شعره هذا، ولكنّ الشاعر المتخصّص في كتابة أدب الأطفال، والذي ينذر عمره وأدبه لهم، ويُحاول أنْ يكون على اتصال دائم بهم، فيكتب لهم نصوصًا كثيرة في مواضيع شتّى حتى يُعرَف بشعره الذي يكتبه لهم، مثل هذا الشاعر لا بدَّ له من أن يهتمّ بالمصدر الإسلاميّ؛ لأنّ الشاعر المتخصّص في شعر الأطفال يكون على اتصال شامل بكلّ ما يخصّ الأطفال، ولا شيءَ أهمّ من الدين إذا نظرنا إلى الموضوع نظرة شاملة كلّيّة تستغرق حياة الطفل في صغره وحينما يكبَر.

والشاعر سليمان العيسى هو شاعرٌ متخصّصٌ في الكتابة للأطفال، وهو شاعر الطفولة والوطن لِمَا عُرِف عنه من اهتمام بهذين الموضوعين: الطفل والوطن، ومن ثَمَّ ينبغي له أن يهتمّ بالمصدر الإسلاميّ في شعره؛ ليكون شعره الخاصّ بالطفل متكاملًا في جوانب التربية وإعداد الطفل عمومًا، بَيْدَ أنَّ الباحث في شعره يجد غيابًا لهذا المصدر في شعره، ولم نجد أحدًا قد أشار إلى ذلك فيما وصلنا إليه من المصادر. إنّ الإسلام هو مَعِينٌ لا ينضُب بالقيم والمواضيع الصالحة لتنشئة الجيل الجديد، وفيه صلاح المجتمع بأكمله؛ ولذلك فمن العجيب الإعراض عن ذلك كلّه في شعر الأطفال! ولم يكن إعراض العيسى عن ذلك بسبب ميله إلى عدم الالتزام في الشعر؛ إذ كان اتجاه الشاعر إلى الكتابة للأطفال "وليد الحاجة إلى شعر حقيقيّ يُخاطب الأطفال بعد أن لمس الشاعر فراغًا كبيرًا في هذا اللون من الأدب على الساحة التربويّة."[41] كما أنّ الالتزام ليس مجرّد التعبير عن الموضوعات الدينيّة، بل "أنْ يلتزم الأديب في كلّ ما يصدر عنه من أدب فكرًا محدّدًا من الأفكار، أو عقيدةً من العقائد، أو نظرية من النظريّات، أو فلسفةً من الفلسفات سواءٌ أكان ما يلتزم به دينيًّا أم سياسيًّا أم اجتماعيًّا أم نحو ذلك، بحيث يكون أدبه نابعًا ممّا اعتقده، ممثِّلًا لِمَا اعتنقه، غير حائدٍ عنه، أو خارجٍ عليه".[42] والشاعر سليمان العيسى ملتزمٌ في شعره سياسيًّا واجتماعيًّا، فهو يصدر في أكثر شعره الطفوليّ من الارتباط بقضيّة الوطن كما أشرنا إلى ذلك قبلُ، وهو يحاول الاستفادة دائمًا من أيّ موضوع في النُّصوص المكتوبة للأطفال ليُشير فيها إلى الوطن العربيّ، فالهَمُّ الوطنيّ والقوميّ بارز عنده على نحو طاغٍ، وإنّنا نرى أنّ تقديم الموضوعات الدينيّة للأطفال أهون من تقديم الموضوعات القوميّة لهم عند مراعاة مستوى الطفل واهتماماته؛ إذ إنّ الطفل مرتبطٌ بالدين، بالصلاة والصيام والذِّكر والقرآن الكريم والسِّيَرة النبويّة منذ أن يُدرك نفسه وما حوله، وذلك بحُكْم أنّ عائلته

---

[41] الأرناؤوط، *الشاعر سليمان العيسى*، ص 215.

[42] عبد الرحمن رأفت الباشا، *نحو مذهب إسلاميّ في الأدب والنقد*، قدّم له: الشيخ أبو الحسن النَّدَويّ (القاهرة: دار الأدب الإسلاميّ، 1425/2004)، ص 149.

ومجتمعه من المسلمين، وكذلك يتّصل الطفل مع الدين في المسجد والمدرسة؛ ولذلك تبقى الموضوعات الدينيّة أقرب إلى نفسه وأسرع إلى فهمه من المواضيع القوميّة التي تُشكّل موضوعات مجرّدة لا يتّصل بها الطفل فعليًّا إلا بعد أنْ يَشِبَّ ويكبَر؛ ويزداد العجب من انصراف العيسى عن المصدر الإسلاميّ في شعر الأطفال حين نرى النشأة الأُولى له نشأة دينيّة في كُتّاب أبيه الشيخ كما مرّ قبلُ، فكأنّه لم يتأثّر بالقرآن الكريم على الرغم من أنّه قد حفظه صغيرًا، أو لم يَدُمْ تأثّره به طويلًا، فلم يتجاوز مرحلة البدايات الأُولى، إذ لم يره جديرًا بعد ذلك بأن يتوجّه به الخطاب إلى الأطفال، وقد آثَر الخطاب القوميّ عليه، ولا سيّما أنّه كان من المؤسّسين لحزب البعث منذ أن كان في الثانويّة، وبذلك فقد كان توجّهه الفكريّ والسياسيّ والشعريّ محدّدًا بإطار القوميَّة وليس الإسلاميَّة، ولما بدأ بالكتابة للأطفال على نحو فعليّ في أعقاب نكسة حزيران عام 1967م كتب لينقل إليهم تجربته القوميّة أوّلًا، لينقل إليهم همومه وأحلامه، وليحملوا عنه "أمانة عودة الأمّة العربيّة العظيمة المنكوبة الممزّقة".[43] ولكنّ الباحث في التاريخ الإسلاميّ والعربيّ لا يجد تعارضًا بين العروبة والإسلام، فلم تنهض الأمّة العربيّة إلا بفضل الإسلام، كما أنّ العرب انتشروا في البلاد المجاورة بفضل الفتوحات الإسلاميّة، فخاضوا معارك الجهاد وسطّروا البطولات بعد أن حملوا راية الإسلام التي منحتهم القوّة والنصر؛ ولذلك فقد كانت العروبة مرتبطة أشدّ الارتباط بالإسلام خلال القرون الماضية كلّها، ومن غير المنطقيّ أن نفصل بينهما أو أن نُقدّم مآثر العروبة على فضائل الإسلام، ولو أنّ سليمان العيسى اهتمّ بدور الإسلام العظيم في بناء مجد العروبة الذي تغنّى به لكان قد حقّق لنصوصه الصدق الواقعيّ والفنيّ على السَّواء.

وكان هناك كثير من القصائد والأناشيد التي يستطيع ربطها بالإسلام وتعاليمه وقيمه، ممّا يُسهم في التنشئة الصحيحة والواعية والمتكاملة للطفل، ولكنه ترك كلَّ ذلك، وقَيَّدَ نفسه بحدود القوميَّة الضَّيِّقة الَّتي لا تَرقَى إلى سَعَة الإسلام ورحابته، ففي (نشيد ماما) و(نشيد بابا) لا يذكر أهمّيّة بِرّ الوالدين ووجوبه، ولا يربط ذلك بالإسلام ومرضاة الله وثوابه، وإنَّما جعل عمل الأب وتعبه لأجل الوطن الأكبر؛ أي الوطن العربيّ، وحينما يتحدّث عن فلسطين في نشيد (فلسطين داري) لا يتطرّق إلى أنّها مَسْرَى الرسول ﷺ ولا يذكر أنّ المسجد الأقصى هو أُولى القبلتين، ولا يُنبّه على أنّ لفلسطين رمزيّةً كبيرةً عند المسلمين، وإنّما يراها هي الدار والبلاد والأرض السَّلِيبَة التي تحتلّها وجوهٌ غريبة، وهذا ممّا يصلُح لأيّ أرض أخرى لا تحمل أيّ رمزيّة دينيّة سوى أنّها وطن الإنسان، إذ قالَ في ذلك:[44]

فِلَسْطِينُ دَارِي ... ودَرْبُ انْتِصَارِي

* *

تَظَلُّ بِلادِي ... هَوًى فِي فُؤادِي

ولَنْ أَبِيّا ... على شَفَتَيَّا

* *

وُجُوهٌ غَرِيبَةْ ... بِأَرْضِي السَّلِيبَةْ

تَبِيعُ ثِمَارِي ... وَتَحْتَلُّ دَارِي

[43] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 31.

[44] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 47-48.

فحينما يُفصِّل سليمان العيسى الحديث عن الفكرة النبيلة التي يهتمّ بها ضمن شعر الأطفال فإنَّه يُعبّر عن فكرة الالتزام في الشعر؛ فالشعر ليس للتسلية واللهو، بل لا بدَّ من زرع فكرة في النصّ بجانب المتعة الفنيّة، فينقل إليهم بذلك شيئًا من المسؤوليّة، بحيث يُوحي "إليهم أنّهم قادرون منذ الآن على التمرُّس بهذه المسؤوليّة، مسؤولية بناء المستقبل، بناء الوطن، تجديد شباب الأمة".[45]

والمسألة الوطنيّة والقوميّة هي الأهمّ عنده، وهي شُغْلُه الشاغل، ولا سيما قضيّة فلسطين التي كانت محور التزامه، وقد تربّع على عرش الشعر القوميّ مدّة خمسين عامًا احتلّ بها الصدارة بين شعراء العروبة،[46] وتنحصر المسؤوليّة تجاه الأطفال عنده في بناء المستقبل والوطن وتجديد شباب الأمّة، أي الأمّة العربيّة، أمّا الأمّة الإسلاميّة والدين الإسلاميّ فلا ذكر لهما، ولا يَعنيه في شعره للأطفال. إنّه ملتزم بمبادئ حزبه؛ حزب البعث العربيّ الاشتراكيّ ذي التوجّهات القوميّة،[47] وبناءً على ما تقدّم نجد أنّ عُزوف سليمان العيسى عن المصادر الإسلاميّة في خطاب الأطفال لم يكن صدودًا عن الالتزام، وإنّما كان تفضيلًا لتوجّهاته القوميّة واتخاذها بديلًا عن العمق الإسلاميّ الأوسع، ولو أنَّه اهتمَّ بالمصادر الإسلاميّة التي تُعدّ هي والمصادر التراثيّة من الثوابت[48] لكان استطاع تنشئة الطفل وتثقيفه وتنميته على أساس سليم، كما أنّ تقديم مضامين المصدر الإسلاميّ بتقاليده وقيمه ومعتقداته وقوانينه وثقافته "يُساهم في الموازنة مع كمّيّة المحرِّكات الخارجيّة والتراث الأجنبيّ والغزو الفكريّ المستتر، والتي تُقدَّم للطفل العربيّ المسلم، بأنواع شتّى، وبكمّيّة كبيرة ومؤثِّرة"،[49] ومهما يكن في المصادر الإسلاميّة من جانب وعظيٍّ تقريريٍّ فإنّ الشاعر قادرٌ على تقديمه فنّيًّا للأطفال بما يُهيّئهم لتقبّله والاستفادة منه.[50]

إذًا قد ابتعد سليمان العيسى عن المصدر الإسلاميّ وكلّ ما يَمُتّ إليه بصلة، وقدّم ما قدّمه للأطفال من تاريخنا على أنّه نتاج عربيّ فحسب، نتاج حضارة عربيّة لا إسلاميّة، فليس ثَمّة ذكرٌ إلا للعرب، وكأنّ الإسلام لم يكن، وكأنّه لم يُسهم في نهضة العرب وتاريخهم المجيد الذي تَغنّى العيسى ببعض بطولاته، وكأنّ الشاعر لم يكتب طَوال عمره للكبار والصغار معًا سوى قصيدة واحدة ظلّ يُردّدها دائمًا، وهي أغنية الوطن كما يذكر ميخائيل عيد بحسب ما نقل عنه

---

[45] سليمان العيسى، *الأعمال الشعريّة* (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 1995)، 189/4.

[46] الأرناؤوط، *الشاعر سليمان العيسى*، ص 188، 207.

[47] كانت مبادئ هذا الحزب القوميّة مجرّد شعارات دعائيّة لا تستند إلى الواقع والحقيقة، وقد كان حزب البعث الذي استلم السلطة في سورية منذ 1963عدوًّا لَدُودًا لحزب البعث في العراق الذي وصل إلى السلطة أيضًا! فإذا كان حزب البعث ضدّ نفسه في بلدين عربيّين فهل يمكن لمبادئه أن تتلاءم حقًّا مع الانتماء العروبيّ الذي يُنادي به تجاه أبناء الأمّة جميعًا في البلدان العربيّة الأخرى؟! كما أنّ بعض أعضاء البعث أنفسهم عملوا ضدّ الوحدة التي قامت بين سورية ومصر عام 1958م، إضافة إلى مشكلات الحكم المصريّ الاستبداديّ آنذاك، فلم تَدُمْ الوحدة إلا ثلاث سنوات؛ إذ وقع الانفصال سنة 1961م، واستمرّ بعد ذلك التناحر بين أعضاء الحزب في سلسلة من الانقلابات وادعاء الوطنيّة وشعارات القوميّة ذات المآرب الأخرى إلى أن استطاع أعضاء اللجنة العسكريّة الخمسة ذوي الرتب الصغيرة من الأقليات القيام بانقلاب 8 آذار 1963، فزال حكم السُّنّة بعدها إحدى وستين سنة حتى نهاية عام 2024. لمزيد من المعلومات حول حزب البعث ودولة الوحدة عمومًا يُنظر: مانع بن حمّاد الجُهَنيّ (إشراف وتخطيط ومراجعة)، *الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة* (الرياض: دار الندوة العالمية، 1420هـ)، 470/1-483؛ كمال ديب، *تاريخ سورية المعاصر من الانتداب الفرنسي إلى صيف* 2011 (بيروت: دار النهار، 2012)، ص 177-194، 217-218، 235-241.

[48] سعد أبو الرضا، *النصّ الأدبيّ للأطفال* (عمّان: دار البشير، 1993/1414)، ص 41.

[49] إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، *الأدب الإسلاميّ للأطفال* (القاهرة: دار الفكر العربيّ، 1997/1418)، ص 53.

[50] أبو الرضا، النصّ الأدبيّ للأطفال، ص 42.

العيسى في أعماله الشعريّة،[51] وسنقف الآن عند بعض المواضيع الدينيّة التي قدّمها العيسى في شعر الأطفال بلَبُوس قوميّ عربيّ لا دينيّ إسلاميّ.

إنّ الجهاد هو ذُرْوة سَنَام الإسلام؛[52] إذ به يظهر الإسلام ويغلب أعداءه، فيعلو صوت الدين وتنتشر الدعوة، وهو وسيلة الدفاع عن الأرض والمقدّسات، وبه يعزّ المسلمون ويُمارسون دينهم بحريّة مطلقة، ولكنّ هذه المعاني كلّها لا تظهر عند الشاعر سليمان العيسى الذي يحصره في كونه سبيلًا لوحدة الأمة العربيّة فقط، فيخصّ به بذلك أمّة العرب من دون المسلمين:[53]

تُرابُنَا ذَهَبْ وعَزْمُنا لَهَبْ
نَبْنِي بِهِ البِلادْ
نُواصِلُ الجِهادْ
لِوَحدَةِ العَرَبْ لِأُمّةِ العَرَبْ

وفي (نشيد ابنة الشهيد) لا يذكر الشاعر معنًى دينيًّا إسلاميًّا للشهادة؛ فالشهادة هنا ليست في سبيل الله، وليست امتثالًا لأمر الله أو طلبًا لمرضاته وجناته، بل يبدو أنّ الشهيد في هذا النشيد هو كلّ مقاتل دافع عن أرضه سواءً أكان مسلمًا أم غير مسلم. ومن ثَمّ فلا تحمل كلمة (الشهيد) هاهنا معنًى إسلاميًّا، وفي مقدّمة هذا النشيد ذكر الشاعر أنّه إهداء "إلى بنات شهدائنا الأبطال على امتداد وطننا العربيّ الكبير".[54] فالشهيد هنا محصور بالمقاتل العربيّ الذي استشهد في الدفاع عن أرضه، ولا يتّسع ليشمل الأبطال على امتداد أرض الإسلام، وفي هذا النشيد يتحدّث الشاعر على لسان ابنة الشهيد ليُقدِّم بُعْدًا قوميًّا مرّة أخرى، فالشهيد ضحّى بدمه:[55]

وَقَالَ لِلْأَرْضِ: اِشْرَبِي نَهَارَكِ الجَدِيدْ
أَنَا ابْنَةُ الشَّهِيدْ
أَنَا ابْنَةُ الشَّهِيدْ
في الأَرْضِ، فَوْقَ الرِّيحِ كانَ فارِسُ الوَطَنْ
سِلاحُهُ وعَزْمُهُ دِرْعانِ لِلْوَطَنْ
وَنَادَتِ التِّلَالْ
أَبْنَاءَها الأَبْطَالْ

ومن ثَمّ فإنّ إيمان الشهيد المذكور آخر هذا النشيد ليس إيمانًا بالله أو بالجهاد في سبيله، بل هو إيمانه بوطنه والدفاع عنه، ولا سيما أنّ ابنة الشهيد تُخاطب موطنها قبل ذلك، وتقول له إنّ أباها قد سلّمها اللواء لتتابع مسيرته، ولو أنّ

[51] سليمان العيسى، *الأعمال الشعرية*، 15/1.

[52] أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، *المستدرَك على الصحيحين* (بيروت: دار المعرفة، 1427/2006)، 394/2.

[53] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 63.

[54] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 179.

[55] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 180-181.

الشاعر استفاد من المضامين الإسلاميّة على نحو صريح لكان قدّم أيضًا "قيمة إيمانيّة تزيد من رصيد حبّ الطفل لوطنه والتمسّك به".[56]

وفي نشيد (وائل الصغير يتعلّم) يتعلّم هذا الطفل كلّ ما يتعلّق بوطنه، ولكنّه لا يتعلّم شيئًا عن دينه، يتعلّم أنّه من وطن عَريق امتدّ من الماضي إلى الحاضر المبكي بسبب تمزّقه، ويتعلّم أنّ الأعداء هاجموا وطنه واحتلّوه، فيجب عليه الاستعداد للقتال، يتعلّم أنّه عربيّ له تاريخٌ ماضٍ مجيدٌ انتشر قديمًا في أصقاع الأرض، ولكنّه لا يذكر أنّه مسلمٌ ولا أنّ الإسلام هو الذي كان له الفضل في ذلك التاريخ المجيد:[57]

أَتَعَلَّمُ ... ماذا أَتَعَلَّمْ؟
أَتَعَلَّمُ أَنِّي عَرَبِيُّ
وَلَنَا تَارِيخٌ أَزَلِيُّ
تَارِيخٌ غَطَّى الْمَعْمُورَةْ
بِبُطُولاتٍ كَالْأُسْطُورَةْ

فالشاعر يكتفي هنا بتعليم الطفل أنّه عربيّ ذو تاريخ عريق مدّ أمجاده في أرجاء الأرض، ولكنّه في هذا النصّ وغيره لا يذكر له أنّ العرب كانوا مشتّتين ممزّقين خاضعين في بعض مناطقهم للفرس والروم، حتى إذا جاء الإسلام توحّدوا وحرّروا أراضيهم وفتحوا البلدان المجاورة بنور الإسلام، بل يجعل هذا التاريخ تاريخًا عربيًّا لا إسلاميًّا، تاريخًا متقوقعًا حول العصبيّة القوميّة دون أن يتنفّس نسائم الإسلام! وإذا كان الإسلام لا يقف ضدّ الانتماء إلى القوميّات المختلفة بحسب قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾،[58] فإنّه أَعْلَى رابطة الإسلاميّة وجعلها فوق رابطة القوميّة؛ ولذلك فهناك إيديولوجيا مضادّة للدين واضحة عند العيسى الذي يهرب من كلّ ما له صلة بالإسلام فلا يُظهِره كما هو في الحقيقة، وإنّما يُقدّمه على أنّه تراث قوميّ وتاريخ عربيّ فحسب! وفي ذلك قُصور فكريّ في خطاب الأطفال، وقد أشارت زوجه الباحثة ملكة أبيض إلى هذا السعي وراء تأكيد القوميّة أيضًا في معرض تعليقها على مقطع من قصيدة (السندباد يروي حكايته الثامنة)[59] الذي يذكر فيه أعلامًا من تاريخنا، فقالت:

هذه وظيفة التراث كما يراها الشاعر. إنّه يبني وحدة الثقافة عند الأطفال العرب، ويُشكّل هُويّتهم القوميّة. والأَعلام الذين أشاد بهم: عنترة، والظاهر بيبرس، وأصحاب المعلّقات، يُمثّلون الجانب المضيء فيه بعنصرَيْه الرئيسيّين: الفروسيّة والإباء من جهة، وقول الشعر الجميل من جهة أخرى. مع العلم أنّ الظاهر بيبرس لا ينتمي إلى العصر الجاهليّ ولا إلى الدم العربيّ، ولكنّه يحمل الصفات النبيلة المرغوبة، فالعروبة ليست عروبة الدم الواحد، ولكنّها عروبة الهدف الواحد، والمصير الواحد.[60]

فهذه زوج الشاعر أيضًا تُدرك أنّ زوجها الشاعر سليمان العيسى يحمل الهَمّ القوميّ، ويُغنّي للوطن العربيّ، ويتّخذ

---

[56] نورة الحربي، *الاتجاه الإسلاميّ في شعر الطفولة في الأدب السعوديّ*، رسالة ماجستير (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، 1432هـ)، ص 176.

[57] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 184.

[58] الحجرات، 13/49.

[59] العيسى، *الأعمال الشعرية*، 3/85-86.

[60] ملكة أبيض، "التراث في تُمالات سليمان العيسى"، *مجلّة المعرفة*، 572 (أيار 2011)، ص 347-348.

شخصيّات عربيّة من تراثه من دون التفات إلى التراث الإسلاميّ العامّ الذي يشمل العرب وغيرهم، وحينما يرى الباحث شخصية الظاهر بيبرس المسلم غير العربيّ يظنّ أنه اختاره كشخصيّة إسلاميّة، ولكنّ زوجه ملكة أبيض تقطع هذا الظنّ، فتُبيّن حقيقة ما أراده الشاعر ممّا هو معروف عنه ولا يحتاج إلى تأكيد أنّ الرابط الذي يجمع الظاهر بيبرس مع الأعلام الآخرين هو رابط العروبة لا الإسلام، العروبة التي لم يكتسبها بفضل دين الإسلام، وإنّما بفضل الصفات النبيلة المرغوبة الراكزة في رابطة العروبة التي لا تقف عند عنصر الدم الواحد، وإنّما تشمل الهدف الواحد والمصير الواحد؛ على أنّنا لا ندري كيف اتفق لنا معشرَ العربِ وحدة الهدف والمصير مع القوميّات الأخرى لولا فضل الإسلام! فلا سبيل إلى اتخاذ الدين الواحد عنصرًا جامعًا عند سليمان العيسى ولا عند دارسيه؛ لأنّه ليس مقصودًا في فكر الشاعر وإيديولوجيّته التي نذر لها عمره، وزوجه أدرى به. وانتماء الشاعر إلى حزب البعث ومشاركته في تأسيسه دليل واضح على ميله إلى القوميّة وابتعاده عن الإسلام،[61] بل معارضة الإسلام أيضًا؛ إذ يرى هذا الحزبُ أنّ الالتزام الدينيّ هو رجعيّة دينيّة وخطر أساسيّ يُهدّد الانطلاقة التقدميّة، وقد قال شاعرهم معلنًا اندماج العصبيّة الحزبيّة والعرقيّة:[62]

آمَنْتُ بالبَعْثِ رَبًّا لا شَرِيكَ لَهُ وَبِالْعُرُوبةِ دِينًا مَا لَهُ ثَانِ

ويمتدّ هذا الأمر على كلّ ما يتّصل بالإسلام في (ديوان الأطفال)، فسُرعان ما تُرجِعنا كلمات الشاعر بحسب هذا التقييد لتاريخنا بدعوى القوميّة إلى ساحة القوميّة منكفئةً عن ميدان الإسلام الرّحيب، وفي نشيد (أبطال تشرين) يقول:[63]

نُقاتِلُ عَنْ تُرابِ الأَنْبِياءِ
نُقاتِلُ عَنْكَ يا وَطَنَ الفِدَاءِ
على رَايَاتِ سَعْدٍ وَالمُثَنَّى
تَلاقَيْنا ... على أَرَجِ الإخَاءِ
وَصَفًّا نَسْتَمِيتُ وَراءَ صَفٍّ
لِتَسْلَمَ يا تُرابَ الأَنْبياءِ
دَمُ العَرَبِيّ إِنْجِيلُ التَّآخِي
وقُرآنُ الرُّجُولةِ والإبَاءِ

فتراب الأنبياء ليس خاصًّا بالدين الإسلاميّ، بل يشمل الأديان السماويّة السابقة، بدليل ذكر الإنجيل والقرآن معًا بعد ذلك، وسعد بن أبي وقّاص والمثنّى بن حارثة رضي الله عنهما لا يُقدّمهما الشاعر على أنّهما بطلان مسلمان قادا الفتوحات الإسلاميّة ونشرا الإسلام في البلدان المجاورة، بل على أنّهما بطلان عربيّان يجري في عروقهما الدم العربيّ، وقد ذكر الشاعر في الحاشية توضيحات عن البيت الثاني فذكر أنّ سعدًا والمثنّى هما من أبطال العرب الخالدين، ولم يُشِر إلى الإسلام وفتوحاته، وأَرَج الإخاء عنده هو عطر الإخاء العربيّ كما يُبيّنه في الحاشية أيضًا، وليس الإخاء الإسلاميّ الذي

[61] تجدر الإشارة إلى أنّ ليس كلّ منتسب إلى هذا الحزب يؤمن بأفكاره ومبادئه، فقد كانوا يفرضون الانتساب على طلاب المدارس منذ الصفّ التاسع، وكان معظم السوريّين ينتسبون له بسبب تفرّده بالسلطة الفعليّة، ولكنّ ثمّة فرق كبير بين الانتساب له فرضًا وعلى نحو شكليّ، وبين الانتماء العَقَديّ له والدفاع عنه والوقوف ضدّ الإسلام تأثُّرًا به.

[62] الجُهَنِيّ، *الموسوعة الميسّرة*، 480/1.

[63] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 205-206.

جاء به الإسلام في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾،[64] وهكذا يُقدّم لنا أيضًا اسم أسامة في (نشيد أسامة)،[65] فيذكر معنى الاسم الذي هو الأسد، ويُشير أيضًا إلى أسامة بن زيد رضي الله عنه الذي جعله الرسول ﷺ قائد الجيش قبل وفاته، ولكنّ الشاعر ينصّ صراحةً في مطلع النشيد على العروبة:

أُسَامَةْ أُسَامَةْ نِدَاءُ الكَرَامَةْ
أَنَا العَرَبِيُّ أَنَا ابْنُ الشَّهَامَةْ

ثمّ يذكر أسماءً أخرى من تراث العرب لِيُؤكّد دعوى القوميّة العربيّة في هذا النصّ، فيذكر اسم نِزار وسَعْد ومَي ودَعْد وعَبير ومَجْد، وهي أسماء يقصد من ورائها رابطة العروبة لا رابطة الإسلام:

أَسَامِي جَمِيلَةْ كَوَرْدِ الخَمِيلَةْ
لِتَحْرِير أُمَّتِنا العَرَبِيّةْ
تَعِيشُ الزُّنُودُ الصِّغارُ القَوِيّةْ

وحَسْبُنا هذه النماذج التي تُشير إلى طغيان دعوى القوميّة في شعر سليمان العيسى المكتوب للأطفال وغياب أيّ أثر حقيقيّ للإسلام الذي ما عَزَّ العرب واتحدوا وسادوا وبنوا حضارة زاهية يَتغنّى الشاعر بها إلا به، وقد أخضع العيسى التراث لنظراته التربويّة، وقدّم للأطفال ما يراه هو مناسبًا على نحو يكون فيه نقيًّا عربيًّا صافيًا خالصًا إيجابيًّا بحسب توجّهاته ولو جانبَ في ذلك التاريخ الحقيقيّ أو محتوى التراث،[66] ولذلك لا نرى من الصحيح ما ذهب إليه الشنطي من أنّ كلّ ما يُعالج جانبًا وطنيًّا هو إسلاميّ بالضرورة،[67] فقد رأينا في النصوص السابقة تأكيد الشاعر مسألة القوميّة والابتعاد عن التصريح بأيّ سمة إسلاميّة لما هو إسلاميّ بحقّ، وممّا يُؤكّد هذا الأمر أيضًا إضافة إلى ما ذكرنا من النصوص أنّ في عناوين القصائد كثيرًا من الكلمات الدالّة على العروبة كما رأينا قبلُ، وليس فيها شيء يدلّ على الإسلام، وفي ذلك إبعادٌ لمصدر غنيّ ثَرّ كان يُمكن للشاعر أنْ يستفيد منه على نحو كبير في تنشئة الأطفال، ومن ثَمّ فلن يكون الجيل الذي يبغي الشاعر تنشئته سوى جيلٍ بعيدٍ عن أصل حضارته وقيمه المتمثّلة في الإسلام الذي احتوى العروبة، وليست المتمثّلة في العروبة بعيدًا عن الإسلام؛ ولذلك لن نُبصر في أرض الواقع ذلك الجيل الذي حاول العيسى تربيته، ولا يمكن لجيل مثله أن يُفلِح؛ لأنّ منهج التربية غير مَكين ولا يُراعي التراث الحقيقيّ للطفل، وقد شهدنا زوال تلك الدعوات البعثيّة التي سقطت العام الماضي تحت أقدام الشعب المسلم في سورية بانتصار ثورته في الثامن من كانون الأوّل عام ألفين وأربعة وعشرين؛ لأنّها دعواتٌ بُنِيتْ على أساسٍ وَاهٍ غير مَتِين لا يُعبّر عن انتماء حقيقيّ أَصِيل.

[64] الحجرات، 10/49.

[65] العيسى، *ديوان الأطفال*، ص 208-211.

[66] عبد الله أبو هيف، "تجربة سليمان العيسى في استلهام التراث العربيّ للأطفال"، *مجلة الآداب*، 1-3 (كانون الأوّل–آذار 1984)، ص 143، 146.

[67] محمد صالح الشنطي، *في أدب الأطفال* (حائل–السعودية: دار الأندلس، 1996/1416)، ص 236-237.

الخاتمة

بدأ الشاعر سليمان العيسى بكتابة الشعر منذ صغره، ولكنّه لم يكتب للأطفال إلا بعد أن قارب الخمسين من عمره، حيث اهتمّ بشعر الأطفال بعد نكسة حزيران التي هاجمت فيها إسرائيل البلاد العربيّة، فسيطرت على كامل فلسطين وأجزاء من مصر وسورية، وقد كانت بدايته هذه مع شعر الأطفال بعد أن وصل إلى ذُروة النضج الفنيّ بعد مسيرة طويلة في الشعر؛ ولذلك جاءت نصوصه الشعريّة المكتوبة للأطفال على فنيّة عالية استطاعت الاقتراب من عالم الطفل الصغير ومخاطبته بلغة ملائمة مأنوسة ينجذب إليها، وقد كان معظم الأطفال العرب على تواصل مع شعره لسببين اثنين، أوّلهما جماليّة النصّ وملائمته اللغويّة والموسيقيّة للطفل، والثاني دخول كثير من نصوصه في المناهج الدراسيّة في البلاد العربيّة، ولا سيّما في سورية. ويمكن إجمال النتائج التي توصّل إليها هذا البحث فيما يأتي:

1. توجّه الشاعر سليمان العيسى إلى الكتابة للأطفال بعد نكسة 1967م بهدف تنشئة جيل جديد يَعي المخاطر المحدقة بالأمّة العربيّة؛ ليُدافع عنها ويُعيد إليها حرّيتها ووحدتها، وقد كان العيسى غزير الإنتاج في أدب الأطفال، فكَتَبَ الشِّعر والقصّة والمسرح للطفل، وكأنّه كان يُحاول أن يُسابق الزمن لإكمال تجربته الشعريّة مع الأطفال، وقد امتدّت هذه التجربة من سنة 1967م إلى وفاته سنة 2013م.
2. تنوّعت الموضوعات التي تناولها العيسى في شعر الأطفال، فكان منها ما يتعلّق بحياة الطفل في البيت والمدرسة والشارع والطبيعة، كما اهتمّ بتسليته ولعبه، مع الحرص على الموضوعات التربويّة والتعليميّة انطلاقًا من فكرة الالتزام تجاه الطفل.
3. اهتمّ العيسى باللغة الشعريّة في نصوصه المكتوبة للأطفال، وقد حرص فيها على الألفاظ الرشيقة الموحية التي تترك أثرًا عميقًا في نفس الطفل، وقدّم أشعاره في صور جميلة يستمدّها من واقع الأطفال وأحلامهم، بحيث تكون صورًا قريبة منهم، وتستمرّ معهم طَوال حياتهم، وكلُّ ذلك في قوالب وزنيّة قصيرة خفيفة وموسيقا عذبة سلسة تجعل الطفل يتغنّى بالشعر بدل قراءته.
4. كان موضوع القوميّة العربيّة هو أهمّ موضوع شعريّ عند العيسى، سواءٌ أكان فيما كتبه للكبار أم للصغار، وقد اهتمّ في تضمين معظم أشعاره الطفوليّة كلَّ ما يتعلّق بهذا الموضوع، ولم يُفرِّق في ذلك بين المراحل العمريّة المختلفة للأطفال؛ فكلُّ نصّ شعريّ هو نصّ وطنيّ، وكأنّ الأغنية الوحيدة التي تسيطر على شعره كلّه هي أغنية الوطن العربيّ.
5. كان حضور الموضوع القوميّ والوطنيّ في شعره بارزًا بروزًا طاغيًا، بل كان هو الموضوع الذي نذر عمره له، في حين لم يحظ موضوع الدين بأدنى اهتمام منه، على الرغم من أنّ الطفل يبدأ حياته بالاتصال بالدين قبل أن يتصل بالقوميّة، وبذلك فقد كان موضوع القوميّة في شعره أشبه بالعصبيّة القَبَليّة في الجاهلية؛ إذ لم يُوظّفها ضمن دائرة الإسلام الأوسع.
6. لم يستفد الشاعر من موضوعات الدين المختلفة في بناء شخصيّة الطفل بحيث تكون متأصّلة في تراثها وجذورها التاريخيّة، فإذا كانت رابطة العروبة تصله بأرضه وشعبه فإنّها ليست كافية لترسيخ الانتماء الحقيقيّ الذي لم يكن ليَحدثَ لولا الإسلام الذي وحّد العرب وحرّرهم ونشر النور في شتّى بقاع الأرض، ومن ثَمّ فقد خسر الشاعر أغنى موضوع كان بإمكانه بناء الشخصيّة التي يُريدها في الطفل اعتمادًا على تاريخنا الإسلاميّ

الذي أعطى العرب والمسلمين حضارة عظيمة تغنّى بها الشاعر بعيدًا عن الوسط الحقيقيّ الذي أنتجها.

7. آثَرَ الشاعر انتماءه الحزبيّ السياسيّ الضيّق في شعر الأطفال على انتمائه الدينيّ الإسلاميّ، فقَوْقَعَ شعرَ الأطفال في دائرة القوميّة العربيّة التي تُشكِّل أهمّ مبادئ حزب البعث الذي يُعارِض الدين ويقف في وجهه ويراه رَجعيّة لا تناسب التقدّم، فحبّذا لو طلب من الأطفال الرجوع إلى دينهم ليتّحدوا ويتحرّروا ويبنوا حضارة زاهية مرّةً أخرى كما بناها العرب والمسلمون بعد اعتناقهم الإسلام، بدل أن يعود بهم إلى العصبيّة الجاهليّة!
8. ذكر الشاعر بعض الأعلام والأحداث من تراثنا الإسلاميّ، ولكنّه قدّمها للأطفال في قالبٍ قوميّ عربيّ يتنكّر للإسلام، فهو يرى كلّ ما في تراثنا مجرّد تاريخٍ عربيّ مجيد، في حين أنّه في الحقيقة تاريخٌ إسلاميّ سطّرته أَيادٍ عربيّةٌ وغيرُ عربيّة؛ لذلك لم نَرَ في واقعنا نشأة ذاك الجيل الذي أراد الشاعر تنشئته، بل رأينا سقوطًا مُدوّيًا لمشروع البعث الذي تبنّاه الشاعر، ذلك المشروع الذي أثبت أنّه لم يكن عربيًّا كما لم يكن إسلاميًّا.

المراجع والمصادر

أبو الرضا، سعد. *النصّ الأدبيّ للأطفال*. عمّان: دار البشير، 1414/1993.

أبو هيف، عبد الله. "تجربة سليمان العيسى في استلهام التراث العربيّ للأطفال". *مجلة الآداب* 1-3 (كانون الثاني–آذار 1984)، 140-147. https://al-adab.com/volume/1984-v.32/01-03

أبيض، ملكة. "التراث في ثُمالات سليمان العيسى". *مجلّة المعرفة* 572 (أيار 2011)، 343-354.

أبيض، ملكة. "سليمان العيسى والعروبة". *مجلّة مَجْمَع اللغة العربية بدمشق* 4/83 (تشرين الأوّل 2008)، 919-934.

الأرناؤوط، عبد اللطيف. *الشاعر سليمان العيسى ومسيرته الشعريّة والإبداعيّة*. دمشق: وزارة الثقافة، 2021.

الباشا، عبد الرحمن رأفت. *نحو مذهب إسلاميّ في الأدب والنقد*. قدّم له. الشيخ أبو الحسن النَّدَويّ. القاهرة: دار الأدب الإسلاميّ، ط5، 1425/2004.

بشور، نجلاء. *أدب الأطفال العرب*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2012.

الجُهَنيّ، مانع بن حمّاد (إشراف وتخطيط ومراجعة). *الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة*. الرياض: دار الندوة العالمية، ط4، 1420هـ.

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله. *المستدرَك على الصحيحين*. بيروت: دار المعرفة، ط2، 1427/2006.

الحربي، نورة. *الاتجاه الإسلاميّ في شعر الطفولة في الأدب السعوديّ*. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، رسالة ماجستير، 1432هـ.

داود، أنس. *أدب الأطفال*. القاهرة: دار المعارف، 1993.

دياب، مفتاح محمد. *مقدمة في ثقافة وأدب الأطفال*. القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، 1995.

ديب، كمال. *تاريخ سورية المعاصر من الانتداب الفرنسي إلى صيف 2011*. بيروت: دار النهار، ط2، 2012.

زلط، أحمد. *أدب الأطفال بين أحمد شوقي وعثمان جلال*. المنصورة: دار النشر للجامعات المصرية ومكتبة الوفاء، 1415/1994.

سامية، بو عجاجة. "شعر الأطفال عند سليمان العيسى". *مجلة المخبر* 5 (مارس 2009)، 155-174.

الشنطي، محمد صالح. *في أدب الأطفال*. حائل–السعودية: دار الأندلس، 1416/1996.

شوقي، أحمد. *الشوقيّات*. بيروت: دار العودة، 1988.

الصفدي، بيان. "تجربة شعر الأطفال في سورية". *مجلة المعرفة* 521 (شباط 2007)، 316-332.

عبد الفتاح، إسماعيل. *أدب الأطفال في العالم المعاصر*. القاهرة: مكتبة الدار العربيّة للكتاب، 1420/2000.

عبد الفتاح عبد الكافي، إسماعيل. *الأدب الإسلاميّ للأطفال*. القاهرة: دار الفكر العربيّ، 1418/1997.

العيسى، سليمان. *الأعمال الشعرية*. بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 1995.

العيسى، سليمان. *أنا والأصدقاء*. دمشق: وزارة الثقافة، الهيئة العامّة للكتاب، 2010.

العيسى، سليمان. *أوراق من حياتي*. نقلتها إلى الفرنسية. ملكة أبيض. دمشق: وزارة الثقافة، 2003.

العيسى، سليمان. *ديوان الأطفال*. دمشق–بيروت: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، 1419/1999.

العيسى، سليمان. "هُويتي الشعريّة". *مجلّة مَجْمَع اللغة العربية بدمشق* 3/84 (تموز 2009)، 803-814.

كتاب القراءة. الصفّ الرابع الابتدائيّ، الجزء الأوّل. دمشق: وزارة التربية، 1411/1990.

مَجْمَع اللغة العربية بدمشق. "الأستاذ سليمان العيسى". تاريخ الوصول 05 آذار 2025. https://cutt.us/v3ojr

Kaynakça | References

Abdulfettah, İsmail. *Edebu'l-Atfal fi'l-'Alem el-Mu'âsir*. Kahire: Mektebetu'd-Dari'l-'Arabiyye li'l-Kitab, 1420/2000 .

Abdulfettah Abdulkafi, İsmail. *Eledebu'l-İslami li'l-Atfâl*. Kahire: Daru'l-Fikr el-'Arabi, 1418/1997.

Abyad, Meleke. "Et-Turas fi Sumalat Süleyman el-'İsa". *Mecelletu'l-Ma'rife* 572 (Mayıs 2011), 343-354.

Abyad, Meleke. "Süleyman el-'İsa ve'l-'Urûbe". *Mecelletu Macma'u'l-Lüğati'l-'Arabiyye bi Dımaşk* 83/4 (Ekim 2008), 919-934.

Bâşâ, Abdurrahman Re'fet. *Nahve Mezheb İslami fi'l-Edeb ve'n-Nakd*. Kaddeme lehu: Şeyh Ebu Hasan en-Nedevi. Kahire: Daru'l-Edeb el-İslami, 5. Basım, 1425/2004

Beşşûr, Neclâ'. *Edebu'l-Atfâl el-Arab*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vehdeti'l-Arabiyye, 2012.

Cuheni, Mani' bin Hammad (İşraf ve Tahtit ve Muraca'a). *El-Mevsû'a el-Muyessere fi'l-Edyân ve'l-Mezâhib ve'l-Ehzâb el-Mu'âsıra*. Riyad: Daru'n-Nedve el-'Alemiyye, 4. Basım, 1420h.

Dâvûd, Enes. *Edebu'l-Atfâl*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1993.

Dib, Kemal. Tarihu Suriye el-Mu'asir Mine'l-İntidab el-Faransi İla Sayf 2011. Beyrut: Daru'n-Nahar, 2. Basım, 2012.

Diyâb, Miftâh Muhammed. *Mukaddimetun fi Sekâfeti ve Edebi'l-Atfâl*. Kahire: ed-Dâru'd-Devliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1995.

Ebû Heyf, Abdullah. "Tecribetu Süleyman el-'İsa fi's-Tilhâmi't-Turâsi'l-Arabî li'l-Atfâl". *Mecelletu'l-Âdâb* 1-3 (Ocak-Mart 1984), 140-147. https://al-adab.com/volume/1984-v.32/01-03.

Ebu'r-Riza, Sa'd. *En-Nassu'l-Edebî li'l-Atfâl*. Ammân: Dâru'l-Beşîr, 1414/1993.

Ernâ'ût, Abdüllatif. Eş-Şâ'iru Süleyman el-'İsa ve Mesîretuhu'Şi'riyyeti ve'l-İbdâ'iyye. Dımaşk: Vizâretu's-Sekâfe, 2021.

Hakim en-Neysabûri, Ebu Abdullah. *El-Mustedrek 'ala Sahihayn*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1427/2006.

Harbî, Nûre. *El-İtticâhu'l-İslâmî fî Şi'ri't-Tufûleti fi'l-Edebi's-Su'ûdî*. Riyâd: Câmi'etu el-İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1432h.

Şantî, Muhammed Sâlih. *Fî Edebi'l-Atfâl*. Hâ'il-Suudi Arabistan: Dâru'l-Endelus, 1416/1996.

'İsâ, Süleyman. "Huviyyeti'ş-Şi'riyye". *Mecelletu Macma'u'l-Lüğati'l-'Arabiyye bi Dımaşk* 84/3 (Temmuz 2009), 803-814.

'İsâ, Süleyman. *Divanu'l-Atfâl*. Dımaşk-Beyrut: Daru'l-Fikr ve Daru'l-Fikr el-Mu'asir, 1419/1999.

'İsâ, Süleyman. *El-E'mâlu'Şi'riyye*. Beyrut: el-Mu'essesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1995.

'İsâ, Süleyman. *Enâ ve'l-Asdikâ'î*. Dımaşk: Vizaretu's-Sakafe, el-Hey'e el-'Amme li'l-Kitab, 2010.

'İsâ, Süleyman. *Evrâkun Min Hayâtî*. Nakaletha İla el-Faransiyye: Meleke Abyad. Dımaşk: Vizaretu's-Sekâfe, 2003.

Kitabul'Kıra'e. Es-Saffu'r-Rabi' el-İbtida'i, el-Cuz' el-Evvel. Dımaşk: Vizaretu't-Terbiye, 1411/1990.

Macma' el-Lüğati'l-'Arabiyye bi Dımaşk. "El-Ustâz Süleyman el-'İsa". Erişim tarihi 05 Mart 2025. https://cutt.us/v3ojr

Safadî, Beyân. "Tecribetu Şi'ri'l-Atfâl fî Suriye". *Mecelletu'l-Ma'rife* 521 (Şubat 2007), 316-332.

Sâmiye, Bû 'Acâce. "Şi'ru'l-Atfâli 'İnde Süleyman el-'İsa". *Mecelletu'l-Mahber* 5 (Mart 2009), 155-174.

Şevki, Ahmed. *Eş-Şevkiiyat*. Beyrut: Daru'l-'Avde, 1988.

Zalat, Ahmed. *Edebu'l-Atfâl Beyne Ahmed Şevki ve Osman Celal*. El-Mansure: Daru'n-Neşr li'l-Cami'at el-Mısriyye ve Mektebetu'l-Vefa', 1415/1994.

Ebû Katâde el-Ensârî'nin Hayatına ve Onunla İlgili Bazı Rivayetlere Panoramik Bir Bakış

Murat Bıyıklı
0000-0002-3432-3727 | muratbiyikli@erciyes.edu.tr
Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye
ROR ID: 047g8vk19

Öz

Risâlet görevini ilk aldığı andan itibaren Hz. Peygamber, Mekke müşriklerinin bütün engelleme girişimlerine rağmen tebliğ faaliyetlerini yerine getirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda İslâm bütün her şeyin önüne geçerek Mekke halkının tek gündemi haline gelmiştir. Evlerde, toplantı yerlerinde ve panayırlarda İslâm konuşulmaya başlanmıştır. İslâmiyetle şereflenen Müslümanların sayısı günden güne artmıştır. Bu durum Müşriklerin Müslümanlara karşı baskılarını daha da arttırmalarına neden olmuştur. Risâletin yedinci ile onuncu yılları arasında yaklaşık üç yıl süren sindirme planları Müslümanların çok zor günler yaşamasına neden olmuştur. Bunun neticesinde Hz. Peygamber İslâmiyet'i tebliğ edecek yeni yer arayışları içerisine girmiştir. Bu aşamada Hz. Peygamber'i ve sahâbeyi rahatlatan gelişmeler olmuştur ki bunlardan biri de Akabe görüşmeleridir. Akabe görüşmeleri sonucunda Müslümanlar için inançlarını rahatça yaşayabilecekleri yeni bir yurt fırsatı ortaya çıkmıştır. Bundan sonra hızlı bir şekilde Müslümanlaşma sürecine giren Medineliler Hicret sonrasında Hz. Peygamber'in ve İslâm'ın en büyük destekçisi olmuştur. Medineli Ensar'ın önemli kabilelerinden olan Hazrec de bütün varlığıyla İslâmiyet'e hizmet etmiştir. Hazrec kabilesindeki bazı isimler ise özellikle savaşlarda gösterdikleri kahramanlıklarıyla tanınmıştır. Bunlardan biri de Ebû Katâde el-Ensârî'dir (ö. 54/674). Mekke'den Medine'ye hicret eden Hz. Peygamber'i ve Muhacirleri her alanda destekleyen Ensar üzerine birçok çalışma yapılmış olmakla beraber bazı sahâbîler hakkında yapılan çalışmalar ele alınan şahsiyeti tüm yönleriyle yansıtmamaktadır. Bu sahâbîlerden biri de Hazrec kabilesinin önemli isimlerinden biri olan ve Ebû Katâde künyesiyle tanınan Hâris b. Rib'î'dir. Ebû Katâde, Ensar'ın önemli kabilelerinden olan Hazrec'in Benî Selemî batnındandır. Tam adı Hâris b. Rib'î b. Beldeme b. Hunâs b. Sinân b. Ubeyd b. 'Adiy b. Ganem b. Ka'b b. Selime b. Sa'd b. Ali b. Esed b. Sâride b. Yezîd b. Cüşem b. el-Cerrâh el-Enârî el-Hazrecî es-Selemî (el-Medenî)'dir. Onun isminin Nu'mân b. Rib'î, Nu'mân b. 'Amr, 'Amr b. Rib'î olabileceği de söylenmektedir. Ebû Katâde'nin ne zaman doğduğu bilinmemektedir. Ancak vefat yılı ve yaşı göz önüne alındığında 602 veya 604 yılında Risâlet'ten sekiz veya altı yıl önce doğduğu anlaşılmaktadır. Tarihi veriler Ebû Katâde'nin İkinci Akabe Biatı'ndan sonra Müslüman olduğuna işaret etmektedir. Onun hem babası hem de annesi aynı kabiledendir. Sülâfe adında eşi ve bu eşinden üç oğlu vardır. Tek eşi olduğu iddia edilmesine rağmen çalışmada Kebşe adında bir eşi olduğu daha tespit edilmiştir. Araştırmada, anneleri zikredilmeyen iki oğlu ve iki kızının daha olduğu ve onların da Kebşe'den olduğu sonucuna varılmıştır. Ebû Katâde Hz. Peygamber döneminde birçok gazve ve seriyyeye katılmıştır. At binmede çok mahir olan Ebû Katâde, Hz. Peygamber'in en meşhur süvarisidir. Bedir ehlinden olduğu tartışmalıdır ancak sonrasındaki Hz. Peygamber'in bütün büyük gazvelerine katılmıştır. Savaşlarda gösterdiği kahramanlıklar ve Hz. Peygamber'i koruması sebebiyle duasına mazhar olmuştur. Önemli seriyyelerin komutanlığını başarıyla gerçekleştirmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de adından söz ettirmiş, irtidad hareketlerinde emri altındaki birlikler ile görevli olduğu isyanları bastırmasını bilmiştir. Ebû Katâde, Hz. Ömer dönemi fetih hareketlerinde görev almış, Cemel ve Sıffîn vakalarında Hz. Ali'nin yanında bulunmuştur. 54/674 yılında Medine'de vefat etmiştir. Bu çalışma, Hz. Peygamber'in önemli sahâbîlerinden Ebû Katâde el-Ensârî'nin hayatını, askerî ve siyasi faaliyetlerini kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Araştırmada biyografik analiz yöntemi benimsenmiş ve klasik İslâm tarihi kaynakları temel alınmıştır. Ebû Katâde'nin Ensar içindeki konumu, savaşlardaki rolü, hadis rivayetlerindeki yeri ve Hulefâ-

yi Râşidîn dönemindeki faaliyetleri detaylandırılmıştır. Çalışmanın sonucunda, Ebû Katâde'nin İslâm tarihinde kritik askerî ve siyasi roller üstlendiği, Hz. Peygamber ve dört halife dönemlerinde önemli vazifeler gerçekleştirdiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Siyer, Hulefâ-yi Râşidîn, Ensar, Ebû Katâde, Panoramik

Atıf Bilgisi

Bıyıklı, Murat. "Ebû Katâde el-Ensârî'nin Hayatına ve Onunla İlgili Bazı Rivayetlere Panoramik Bir Bakış". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 1168-1188. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1670228

Geliş Tarihi	04.04.2025
Kabul Tarihi	10.07.2025
Yayım Tarihi	15.09.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Panoramic View of the Life of Abū Qatādah al-Anṣārī's Life and Selected Narrations Attributed to Him

Murat Bıyıklı
0000-0002-3432-3727 | muratbiyikli@erciyes.edu.tr
Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Kayseri, Türkiye
ROR ID: 047g8vk19

Abstract

From the very beginning of his prophethood, Muhammad strived to carry out his mission of invitation, despite all the obstacles posed by the polytheists of Mecca. In this context, Islam became the central topic of daily life, surpassing all other concerns and dominating the public discourse of Mecca. It began to be discussed in homes, meeting places, and pre-Islamic fairs. As the number of Muslims embracing Islam increased day by day, the mushrikīn (polytheists) escalated their pressure and oppression against them. The suppression campaign, which lasted approximately three years between the seventh and tenth years of the prophethood, caused severe hardship for the Muslim community. Consequently, the Prophet began seeking new locations where he could spread the message of Islam more freely. One of the developments that brought relief to both the Prophet and his companions (Ṣaḥābī-Sahābah) during this phase was the Aqaba meetings. These meetings provided the opportunity for Muslims to find a new homeland where they could practice their faith without persecution. The people of Medina, who rapidly began converting to Islam following these events, became the strongest supporters of both the Prophet and the religion in the post-Hijrah period. Among the prominent tribes of the Anṣār of Medina was the Khazraj, which contributed significantly to the cause of Islam. Some members of the Khazraj tribe gained particular renown for their heroism in battle. One such figure was Abū Qatādah al- Anṣārī (d. 54/674). Although many studies have been conducted on the Anṣār, who supported the Prophet and the Muhājirūn in all aspects after their emigration to Medina, works focusing on certain individual companions often fall short of fully reflecting the personalities in question. One of these companions is Harith b. Rib'i, known by his kunyah Abū Qatādah, a notable figure of the Khazraj tribe. Abū Qatādah belonged to the Banu Salamah branch of the Khazraj, one of the distinguished tribes of the Anṣār. His full name is Harith b. Rib'i b. Baldama b. Hunas b. Sinan b. Ubayd b. 'Adi b. Ghanam b. Ka'b b. Salamah b. Sa'd b. 'Ali b. Asad b. Saridah b. Yazid b. Jusham b. al-Jarrah al- Anṣār al-Khazraji al-Salamī (al-Madanī). Some sources also report his name as Nu'man b. Rib'i, Nu'man b. 'Amr, or 'Amr b. Rib'i. Although the exact year of his birth is unknown, based on his age at the time of death, it is estimated that he was born in 602 or 604 CE, approximately eight or six years before the prophethood began. Historical evidence suggests that Abū Qatādah embraced Islam following the Second Pledge of Aqaba. Both his father and mother are believed to have been natives of Medina. He was married to a woman named Sulāfah, with whom he had three sons. While some sources claim she was his only wife, this study identifies another wife named Kabshah (Kebşe). The research also concludes that he had two additional sons and two daughters, whose mother was likely Kabshah (Kebşe). Abū Qatādah participated in numerous military expeditions (ghazawat and sarāyā) during the Prophet's time. He was highly skilled in horseback riding and became the most renowned cavalryman of the Prophet. Despite the debate surrounding his participation in the Battle of Badr, he actively participated in all subsequent major military expeditions led by the Prophet. Due to his bravery in battles and his dedication to protecting the Prophet, he was honored with the Prophet's prayers. He successfully commanded several important military expeditions assigned to him. He continued to make a name for himself during the era of the Four Caliphs as well. During the Ridda (apostasy) movements, he effectively led his troops in suppressing the rebels assigned to him. Abū Qatādah participated in the conquest campaigns during the caliphate of ʿUmar and stood by ʿAlī in the Battles of Camel and Ṣiffīn.

He passed away in Medina in the year 54 AH (674 CE). This study comprehensively examines the life, military and political activities of Abū Qatādah al- Anṣārī, one of the prominent companions of the Prophet. The research adopts a biographical analysis method and is based on classical Islamic historical sources. It details Abū Qatādah's position within the Anṣār, his role in battles, his contributions to hadith transmission, and his activities during the era of the Four Caliphs. The findings indicate that Abū Qatādah played crucial military and political roles in Islamic history, undertaking significant responsibilities during the periods of the Prophet and the Four Caliphs.

Keywords

Islamic History, Sīrah, The Four Caliphs, Anṣār, Abū Qatādah, Panoramic

Citation:

Bıyıklı, Murat. "A Panoramic View of the Life of Abū Qatādah al-Anṣārī's Life and Selected Narrations Attributed to Him". *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* 12/2 (September 2025), 1168-1188. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1670228

Date of Submission	04.04.2025
Date of Acceptance	07.10.2025
Date of Publication	09.15.2025
Peer-Review	Double anonymized / Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ethicilahiyat@ogu.edu.tr
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Hz. Peygamber Risâlet göreviyle görevlendirildikten sonra evvela yakın çevresinden başlayarak İslâmiyet'i tebliğ etmiş, akabinde Safa tepesindeki ilanla İslâmiyet ve Hz. Peygamber, Mekke'nin tek gündemi haline gelmiştir. Hz. Peygamber'in kendilerine söylediklerini büyük bir anlayış içerisinde dinleyip Müslüman olanların yanı sıra Ebû Cehil (Amr b. Hişâm) (ö. 2/624), Nadr b. Hâris (ö. 2/624), Ebû Leheb (ö. 2/624), Utbe b. Rebîa (ö. 2/624), Şeybe b. Rebîa gibi daha pek çok Müşrik ilk andan itibaren çok sert bir şekilde İslâmiyet'e karşı çıkmışlardır. Hz. Peygamber, Mekke'deki müşriklerin ona karşı sergiledikleri tüm kötü davranışlara ve işkencelere rağmen Allah Teâlâ'nın kendisine verdiği görevi yerine getirmekten asla vazgeçmemiştir. Hz. Hamza'nın (ö. 3/625) ve Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Müslüman olmaları, birinci ve ikinci Habeşistan hicretleri de Müşriklerin hıncını yok etmemiş aksine düşmanlıklarını daha da arttırmıştır. Yaklaşık üç yıl süren Boykot süreci akabinde Hz. Peygamber'in İslâmiyet'i tebliğ edecek yeni yerler arama düşüncesi sonrasında Taif'te yaşadıkları ise buranın da bir hicret yurdu olmadığını göstermiştir. Bundan sonra rahatlatan gelişmeler olmuş ki bunlardan biri de Akabe görüşmeleridir. Akabe görüşmeleri ile İslâmiyet kendisine neşvünema bulacak yeni bir yer bulmuştur. Akabe görüşmelerinden sonra hızlı bir şekilde Müslümanlaşma sürecine giren Medineliler Hicret'ten sonraki süreçte Hz. Peygamber'in ve İslâm'ın en büyük destekçisi olmuştur. Ensar'ın önemli kabilelerinden olan Hazrec de bütün varlığıyla İslâmiyet'e hizmet etmiştir. Hazrec kabilesindeki bazı isimler ise özellikle savaşta gösterdiği kahramanlıklarıyla tanınmıştır. Bunlardan biri de Ebû Katâde el-Ensârî'dir (ö. 54/674). Bu çalışmada onun hayatı ve İslâm tarihindeki yeri detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

İslâm tarihinin erken dönemleri, sahâbîlerin Hz. Peygamber'in mesajını yayma ve koruma sürecinde oynadığı önemli rollerle şekillenmiştir. Ensar'ın bu süreçteki katkıları ve bireysel olarak sahâbîlerin biyografik incelemeleri, İslâm tarihinin bu döneminin daha iyi anlaşılmasına olanak tanımaktadır. Bu bağlamda, Ebû Katâde el-Ensârî'nin hayatı hem askerî başarıları hem de siyasi duruşuyla İslâm tarihine damga vuran önemli bir şahsiyet olarak dikkat çekmektedir. Ebû Katâde'ye dair daha önce Yaşar Kandemir tarafından DİA maddesi yazılmıştır. Bu çalışma oldukça muhtasar olup, Ebû Katâde hakkındaki farklı rivayetler değerlendirilmemiştir. Bunun haricinde müstakil bir çalışma bulunmamakta olup diğer sahâbîlerle ilgili yapılan araştırmalarda ise yer yer Ebû Katâde'nin ismi geçmektedir. Serdar Sevmezler tarafından kaleme alınan "Hz. Peygamber'in Gazve ve Seriyyeleri'nde İâşe İkmâl Faaliyetleri" adlı makalede Ebû Katâde'nin iki seferdeki avlanmasından, Hayri Erten'in kaleme aldığı "Hz. Ömer Döneminde Sosyal Yapı ve Değişme" adlı makalede eşinden, Ali Kuşçalı, "Hubâb b. Münzir'in Hayatı, İslâm Tarihindeki Yeri ve Önemi" adlı makalesinde Ebû Katâde'nin Füls Seriyyesi'ndeki görevinden, Fatih Oğuzay, "Siyer-Tefsir İlişkisi: Nisâ Sûresi 94. Âyetin Sebeb-i Nüzûlü Bağlamında" başlıklı makalesinde Batn-ı İdam seriyyesinde öldürülen Âmir b. Adbat'ı kimin öldürdüğü noktasında Ebû Katâde'nin isminden, Mustafa Yücer, Hadis İlminde "Cemaat" ve "Ravâhü'l-Cemâa' ille'l-Buhârî" Kavramı (Buhârî'nin Kütüb-i Sitte'den Ayrılma Gerekçeleri)" başlıklı makalesinde Ebû Katâde'nin namaza dair rivayet ettiği hadislerden bahsetmektedir. Seyyid Merhûl tarafından hazırlanan "Merviyâtü Ebû Katâde el-Ensârî" adlı yüksek lisans tezi ise Ebû Katâde'nin Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde geçen rivayetlerini değerlendirmektedir. Mevcut literatürde onun hayatına dair çeşitli anlatımlar oldukça az olup bu çalışmada Ebû Katâde hakkında kronolojik ve analitik bir

değerlendirme yapılmış, farklı rivayetler karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Çalışmada, klasik İslâm tarihi kaynakları ve muasır akademik araştırmalar esas alınarak literatür taraması gerçekleştirilmiştir. Metodolojik olarak karşılaştırma yöntemi kullanılmış, toplanan verilerde farklı rivayetler incelenmiştir. Ebû Katâde'nin hayatına dair bu rivayetler tarihsel bağlama göre değerlendirilerek analizi yapılmış ve buna göre tercih edilmiştir. Araştırma "Ebû Katâde el-Ensârî, İslâm tarihinin askerî ve siyasi yönleri açısından nasıl bir rol üstlenmiştir ve bu rol, dönemin genel siyasetini nasıl etkilemiştir?" sorusu üzerinden sürdürülmüştür.

1. Hayatı

1.1. Nesebi, Tam Adı, Künyesi, Doğumu, Müslüman Olması ve Şemâili

Ebû Katâde, Hazrec'in Benî Selemî batnındandır. İhtilaflar olmasına rağmen tam adı Hâris b. Rib'î b. Beldeme b. Hunâs b. Sinân b. Ubeyd b. 'Adiy b. Ganem b. Ka'b b. Selime[1] b. Sa'd b. Ali b. Esed b. Sâride b. Yezîd b. Cüşem b. el-Cerrâh el-Ensârî el-Hazrecî es-Selemî (el-Medenî)'dir.[2] Bununla beraber Ebû Katâde'nin ismi konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Onun isminin Nu'mân b. Rib'î, Nu'mân b. 'Amr, 'Amr b. Rib'î olabileceği de söylenmektedir.[3] Rivayetlerden Hâris isminin en yaygın kullanım olduğu anlaşılmaktadır.[4] Ebû Katâde künyesi ile tanınmaktadır. Muhtemelen bu künye ona, Arap kültüründeki kahramanlık ve cesaretin sembolü olarak düşmana gözdağı vermek amacıyla verilmiştir.

Ebû Katâde'nin ne zaman doğduğu bilinmemektedir. Takriben 602 veya 604 yılında Bi'set'ten sekiz veya altı yıl önce doğduğu anlaşılmaktadır. Ne zaman Müslüman olduğu net bilinmemekle beraber Bedir savaşına katıldığına dair rivayet ve Hazrec kabilesinden olması birtakım veriler sağlamaktadır. Hazrec kabilesinin ileri gelenlerinden, İslâmiyet'i ilk kabul edenlerden olan ve İkinci Akabe Biatı'nda bulunan[5] Sa'd b. Ubâde'nin (ö. 14/635 [?]) İslâmiyet ile şereflenmesi ve

[1] Benî Selime İbn Sa'd'da Benî Seleme olarak geçmektedir. Bk. Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. Saʿd b. Menîʿ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ziyâd Muhammed Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 8/296.

[2] Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. ʿAbdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'l-ricâl*, thk. Beşşâr ʿAvvâd Maʿrûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 34/194; Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nubelâ'* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 4/81.

[3] Ahmed b. Hibbân b. Muʿaz b. Maʿbed et-Temîmî İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1393/1973), 3/74; Ahmed b. Hibbân b. Muʿaz b. Maʿbed et-Temîmî İbn Hibbân, *Meşâhîru ʿulemâi'l-emsâr ve aʿlâmu fukahâi'l-aktâr*, thk. Merzûk ʿAlî İbrâhîm (el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1411/1991), 33; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târih-i Bağdat ve zuyûlehû*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 1/170; Hâris ve Nu'mân isimleri *Cemhere*'de ge geçmektedir. Bk. Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhiri İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-ʿArab*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/360; Buhârî ise ismi yanında ona Nu'nân denildiğini zikretmektedir. Bk. Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, ed. Muhammed Abdulmuîd Han (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, ts.), 9/84.

[4] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nubelâ'*, 4/78; Abdullah Merhûl Sevâlime, *Merviyyâtü Ebî Katâde el-Ensârî fî Müsnedi Ahmed b. Hanbel* (Mekke: Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1400/1980), 40-41.

[5] Muhammed b. Ömer b. Vâkıd es-Sehmî el-Eslemî Ebû Abdullah el-Vâkıdî, *er-Ridde meʿa nebzetin min futûhi'l-ʿIrâk ve zikri'l-Musennâ b. Hârise eş-Şeybânî*, thk. Yahyâ el-Cebûrî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1410/1990), 32-33; Ebû Muhammed ʿAbdulmelik b. Hişâm el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafâ es-Sakkâ v.dğr. (Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955), 1/466; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/461; Şefaettin Severcan, *Hz. Muhammed'in Hayatı Siyer* (Ankara: Bilay, 2022), 207.

akabinde kabilesindekilerin Müslüman olması, Ebû Katâde'nin de muhtemelen o sıralarda Müslüman olduğuna işaret etmektedir.

Bazı rivayetlere göre sakalını boyayan[6] Ebû Katâde'nin kakülü, gür ve uzun saçları vardı. Bunları topuz yaptığı söylenmektedir. Hz. Peygamber, saçları sebebiyle Ebû Katâde'ye "Şayet saçları uzatıyorsan ona bakım yapmalısın." demesi üzerine o da saçlarını günde iki defa taramış ve yağlamıştır.[7] Bunların haricinde şemâili hakkında fazla bilgi bulunmayan Ebû Katâde'nin süvari olması, savaş atlarını çok hızlı ve iyi sürmesi sebebiyle zayıf ama güçlü biri olduğu kuvvetle muhtemeldir. Kıyafet olarak bazen bir tür ipek elbise giymiştir.[8] Genelde başına sardığı sarı bir sarığı ve sade bir hırkası vardır.[9] Kimi zaman da o, Yemenî bir ridâ giymiştir.[10]

1.2. Ailesi

Ebû Kâtâde'nin babası Rib'î b. Beldeme[11] veya 'Amr b. Beldeme[12] olup Hazrec kabilesinin Benî Selime kolundandır. Annesi ise Kebşe bint Mutahhar b. Harâm b. Sevâd b. Ganem b. Ka'b b. Selime'dir. Annesinin adı Kebşe bnt. Abbâd b. Mutahhar da olabilir.[13] Ebû Katâde'nin babası Rib'î ile annesi Kebşe'nin soyları dedeleri Ganem b. Ka'b'ta birleşmektedir. Dolayısıyla her ikisi de aynı kabileye mensuptur.

1.3. Eş ve Çocukları

Eşinin adı Sülâfe bnt. el-Berâ' b. Ma'rûf b. Sahr b. Hansâ' b. Sinân b. Ubeyd b. 'Adiy b. Ka' b. Ganem b. Selime'dir.[14] Bazı kaynaklarda Zabye bnt. el-Berâ b. Ma'rûd diye geçmektedir. Sülâfe Müslüman olup Hz. Peygamber'e biat etmiştir. Ebû Katâde'nin eşi Sülâfe'den Abdullah, Abdurrahman[15] ve Sâbit[16] adında üç oğlu olmuştur. Hz. Peygamber'e kadınlara Cuma namazı olup olmadığını sormasıyla meşhurdur.[17] Bazı çalışmalarda Ebû Katâde'nin tek eşli olduğu söylenmesine rağmen[18] Ebû Katâde'nin Kebşe bnt. Ka'b b. Mâlik el-Ensârî adında bir eşi daha vardır.[19] Ebû Katâde'nin annelerinin ismi zikredilmeyen Sâbit, 'Ubeyd, Ümmü'l-Benîn ve Ümmü

---

[6] Yılmaz Çelik, "Hz. Ömer'in Devlet Yönetiminde Sosyal Hizmet Uygulamaları", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), I/365.

[7] Ebû ʿUrve Maʿmer b. Râşid el-Ezdî Maʿmer b. Râşid, *el-Câmiʿ*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-ʾAʿzamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1982), 11/270; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta*ʾ, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî (Abu Dabi: Müessesetü Zayid b. Sultân Âli Nihyân li'l-Amâli'l-Hayriyyeti ve'l-İnsâniyye, 1425/2004), 5/1384.

[8] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nubelâ'*, 4/82.

[9] Muhammed b. Ömer b. Vâkıd es-Sehmî el-Eslemî Ebû Abdullah el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-ʿİlmî, 1409/1989), 2/540.

[10] Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, thk. Suheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/349.

[11] Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 34/194.

[12] Bağdâdî, *Târih-i Bağdat*, 1/170.

[13] Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 34/194.

[14] Kabilenin doğru nesebi 'Adiy b. Ganem b. Ka'b b. Selime şeklinde devam edendir. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/296.

[15] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/296.

[16] Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızoğli b. Abdillah Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân fî tevârîhi'l-aʿyân* (Dımeşk: Dâru'r-Risâleti'l-ʿÂlemiyyeti, 1434/2013), 9/424.

[17] Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn ʿAbdurrahmân b. ʿAlî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Telkîhu fuhumi ehli'l-eser fî ʿuyûni't-târîh ve's-siyer* (Beyrut: y.y., 1997), 244; Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm İbnü'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe fî maʾrifeti's-Sahâbe* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1409/1989), 7/179.

[18] Hayri Erten, "Hz. Ömer Döneminde Sosyal Yapı ve Değişme", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1/1 (Bahar 2001), 183.

[19] İbnü'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe fî maʾrifeti's-Sahâbe*, 7/242.

Ebân adında çocukları olduğu da rivayet edilmiştir.[20] Muhtemelen bunların anneleri de Kebşe bnt. Ka'b'dır.[21]

1.4. Hadis Rivayetindeki Yeri

Ebû Katâde Hz. Peygamber'in yanı sıra Hz. Ömer ve Muaz b. Cebel'den (ö. 18/639) de hadis rivayetinde bulunmuştur. Kendisinden de Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), İyâs b. Harmele eş-Şeybânî veya Harmele b. İyâs, oğulu Abdullah b. Ebû Katâde ve torunu Mus'ab b. Sâbit b. Ebû Katâde, Câbir b. Abdullah, Saîd b. Kab b. Nâfi, Saîd b. el-Müseyyeb, Ebû Halîl Sâlih b. Ebî Meryem, Âmir b. Sa'd el-Becelî, Abdullah b. Rebâh, Abdullah b. Mabed ez-Zemânî, Amr b. Süleym ve Muhammed b. Sîrîn gibi daha birçok isim hadis rivayetinde bulunmuştur.[22] Toplam 170 hadis rivayet etmiş olup bunlardan on biri Buhârî ve Müslim'in sahihlerinde, ikisi sadece Buhârî'de, sekizi ise yalnız Müslim'de geçmektedir.[23] Meşhur tahiyyetü'l-mescid hadisi onun tarikiyle gelmiştir.[24] Ebû Katâde'nin hadisleri Sahîhayn gibi önemli kaynaklarda yer almış olup rivayetlerinin büyük bir kısmı güvenilir râvîler aracılığıyla aktarılmıştır. Özellikle namaz, abdest ve savaş ahlâkına dair aktardığı hadisler, İslâm hukukunun şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

2. Hz. Peygamber Dönemi Gazve ve Seriyyelerdeki Faaliyetleri

Bahsi geçtiği üzere Medine döneminin ilk yıllarında Müslüman olduğu tahmin edilen Ebû Katâde'nin birçok gazve ve seriyyeye katıldığı görülmektedir. Bazı aktarımlara göre Bedir savaşına katılmamış ancak ondan sonraki Uhud, Hendek gibi bütün gazvelere iştirak etmiş,[25] Huneyn Gazvesi'nde başarılar göstermiştir.[26] Şu da özellikle belirtilmelidir ki bazı rivayetlere göre o, aynı zamanda Bedir ehlindendir.[27] Bu rivayet doğru kabul edilirse ve Bedir Savaşı esnasında yirmi iki yaşında olabileceği göz önünde bulundurulursa onun daha ilk andan itibaren bütün önemli savaşlarda yer aldığı ortaya çıkmaktadır. Katıldığı savaşlarda birçok yönüyle dikkat çekmektedir. Uhud savaşında Hz. Peygamber'in Hz. Hamza'ya yapılan müsleye duyduğu üzüntüden müteessir olan Ebû Katâde Kureyş'e benzerini yapmak istemiş, âlemlere rahmet olan Hz. Peygamber ona mâni olmuştur.[28] Onun, Hamrâü'l-Esed Gazvesi'nde (3/625) de başı çeken isimlerden olduğu görülmektedir. Bu gazve öncesinde Ebû Katâde, Hz. Peygamber'in emriyle kabilesi Benî Selime'nin yaşadığı Mescidü'l-Kıbleteyn yakınlarındaki Hurba denilen mevkiye gelmiş ve gazveye katılması için kabilesini teşvik etmiştir. Uhud'da yaralanmalarına rağmen Ebû Katâde'nin konuşmasından etkilenen kendi kabilesinden kırk yaralı sahâbe durumlarına

[20] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nubelâ'*, 4/82.

[21] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/296.

[22] Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 34/194-195.

[23] Ahmed b. ʿAbdullâh b. Ebî'l-Hayr el-Yemenî Safiyyuddîn el-Hazrecî, *Hulâsatu tezhîbi tehzîbi'l-kemâl fî ʾesmâi'r-ricâl*, thk. ʿAbdulfettâh Ebû Ğudde (Halep; Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1416/1995), 457.

[24] İbnü'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe fî maʾrifeti's-Sahâbe*, 2/750.

[25] Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 34/194.

[26] Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1417/1997), 2/136; Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 4/374.

[27] Ebû Yûsuf Yâ'kûb b. Süfyân b. Cuvvân el-Fârisî el-Fesevî, *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 1/215.

[28] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/290-291.

bakmaksızın hemen harekete geçip İbn Ebû Inebe kuyusu yanında Hz. Peygamber'e katılmışlardır. Öyle ki yaralarının çok olduğunu gören Hz. Peygamber: "Ya Rabbi! Benî Selime'ye rahmet et."[29] buyurarak onlara dua etmiştir.

Hamrâü'l-Esed'den sonra Ebû Katâde, Ebû Seleme b. Abdülesed komutasında Katan'daki Benî Esed üzerine gönderilen seriyyeye katılmış ve ganimetlerle geri dönmüşlerdir.[30] Ömrünü İslâm'a hizmete adayan Ebû Katâde, Bedrü'l-Mev'îd Gazvesi'ne (4/626) de Hz. Peygamber ile katılan dokuz atlıdan biri olmuştur.[31] Ebû Katâde'nin Müreysî Gazvesi'nde (5/627) gösterdiği başarı ise gerçekten dikkate şayandır. Nitekim o müşriklerin sancağını taşıyan Safvân Zü'ş-Şekra'yı öldürerek hezimete uğramalarını hızlandırmıştır.[32] Benî Kureyzâ Gazvesi'nde (5/627) ise Hz. Ali'nin isteğiyle sancağı muhafaza etmiştir.[33] Birçok sefere iştirak eden Ebû Katâde'nin adı Gâbe Gazvesiyle[34] öne çıkmış ve meşhur olmuştur. Hayatındaki önemine binaen savaşın seyri hakkında bilgi vermek onun daha iyi tanınmasına katkı sağlayacaktır. Gâbe bölgesi Medine'ye bir beridlik[35] uzaklıkta Şâm yolu üzerindedir. Hz. Peygamber'e ait farklı yerlerden gelen yirmi sağmal deve gazvenin olduğu sırada kuraklık sebebiyle Ebû Zer el-Gıfârî'nin (ö. 32/653) koruması altındaki meranın olduğu Gâbe bölgesinde otluyordu. Gatafânlıların Fezâre kolu lideri Uyeyne b. Hısn bir gece meraya saldırıp develeri güden Ebû Zer'in oğlu Zer'i şehid etmiş, hanımını ve develeri kaçırmıştı. Durum Hz. Peygamber'e haber edilince bir rivayete göre Mikdâd b. Amr,[36] bir başka rivayete göre Sa'd b. Zeyd'in[37] komutasında bir seriyye göndermiş kendisi de hazırlık yapıp yola çıkmıştır (6/627). Mikdâd b. Amr ve yanındaki diğer sahâbîler karşılaştıkları düşmanla savaşıp bazılarını öldürmüşlerdir. Önden giden bu seriyye içinde görevli olan Ebû Katâde de geriden gelmesine rağmen Mikdâd b. Amr'ın önüne geçerek, sahâbe Muhriz b. Nadle'yi (ö. 6/627) şehit eden Mes'ade'yi öldürmüştür. Ebû Katâde hırkasını çıkarıp onun üzerine attığı için arkadan gelen sahâbiler hırkayı açana kadar Ebû Katâde'nin öldürüldüğünü zannetmişler sonra hırkayı açıp baktıklarında Mes'ade'yi Ebû Katâde'nin öldürdüğünden emin olmuşlardır.[38] Bazı rivayetlere göre de Muhriz b. Nadle'yi, Abdurrahman b. Uyeyne adındaki müşrik şehit etmiş, Ebû Katâde de onu öldürmüştür.[39] Bu cesaretin ardından Ebû Katâde ilerlemeye devam etmiş ve atını cesurca Ahrâm adlı müşrikin üzerine sürmüştür. Bunun üzerine yağmacı gruptan geriye kalanlar kaçmıştır. Hz. Peygamber de Ahrâm'ın atını ve kılıcını Ebû Katâde'ye vermiştir.[40] Bu savaşta

[29] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/335.

[30] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/341-342.

[31] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/387.

[32] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/407.

[33] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/499.

[34] Bu gazve Zûkarad Gazvesi olarak da bilinmektedir. Bk. Ebû Amr eş-Şeybânî Halife İbn Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1397), 77; İmadüddîn el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasâr fî ahbâri'l-beşer (Târîhu Ebi'l-Fidâ)* (Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyetü'l-Mısrıyyetü, ts.), 1/137; Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdülmelik eş-Şafii el-İsâmî, *Semtü'n-nücûmü'l-avâli fî enbai'l-evâil ve't-tevâlî*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/200.

[35] Berîd: İki posta menzili arasındaki mesafedir.

[36] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/539; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/61-62.

[37] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/62.

[38] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/544; Bu isim bazı kaynaklarda Habîb b. Uyeyne b. Hısn olarak geçmektedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 2/284; Ebû'l-Kâsım ʿAbdurrahman b. ʿAbdullâh b. Ahmed es-Suheylî, *er-Ravd'ul-unf fî şerhi's-Sîreti'n-Nebevîyye*, thk. ʿUmar ʿAbdusselâm es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-ʿArabî, 1421/2000), 7/9.

[39] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/62-64; İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, 1/309; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/152-153.

[40] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/62-64; İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, 1/309; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/152-153.

gösterdiği gayretten ve başarıdan dolayı Hz. Peygamber'in övgüsünü ve duasını almıştır. Hz. Peygamber onun hakkında "Süvarilerimizin en hayırlısı Ebû Katâde, piyadelerimizin en hayırlısı Seleme'dir." demiştir.[41] Böylece Ebû Katâde, bu gazvede gösterdiği kahramanlıklarla tanınır olmuştur. Ancak onun başarısı bununla kalmamıştır. Hz. Peygamber'e karşı düşmanlıklarıyla tanınmış önemli isimlerden Yahudi Ebû Râfi' Sellâm b. Ebi'l-Hukayk'ın öldürülmesinde de görev üstlenmiştir.[42] Hazrec'in geçmişten beri rekabet halinde olduğu Evs kabilesi Rasûlullah'ın düşmanlarından Ka'b b. Eşref'i öldürünce, Hazrecliler bir grup halinde Hz. Peygamber'e gelip kendilerini görevlendirmelerini istemişler, bu manada neler yapabileceklerini söylemişlerdir. Bunun üzerine Hazreclilerden Abdullah b. Atîk başkanlığında Ebû Katâde, Mes'ûd b. Sinân, Abdullah b. Uneys, onların anlaşmalısı olan Huzaî b. el-Esved, Sellâm b. Ebi'l-Hukayk'ı öldürmek göreviyle harekete geçmişlerdir. Seriyyedekiler, İbn Ebi'l-Hukayk'ın olduğu Hayber kalesine kadar ilerlemiştir. Gece vakti Ebû Râfi'nin evine ulaşmışlar, azıkları tükendiği için erzak arayan birkaç Arap olduklarını söyleyerek içeri girmişler ve Ebû Râfi'yi ansızın yakalayarak öldürmüşlerdir.[43]

Hz. Peygamber'in hayatının pek çok safhasında yer alan Ebû Katâde bundan kısa bir süre sonra Hz. Peygamber'in 6/628'de umre yapmak için yola koyulmadan önce Abbâd b. Bişr'in ya da Sa'd b. Zeyd el-Eşhelî'nin komutasında gönderdiği yirmi kişilik gözcü süvari birliğinde görev almıştır. Henüz ihrama girmediği için bu sefer esnasında avladığı hayvandan sahâbîlere ve sonrasında katıldığı Hz. Peygamber'e ikram etmiştir.[44] Umre için çıkılan bu seferde (Hudeybiye olarak da zikredilir) Ebû Katâde, Hz. Peygamber'in emriyle derhal saçını kesen sahâbelerden olmuştur.[45] Gazâdan bir an bile geri durmayan Ebû Katâde, Mekke fethi sonrasında Hâlid b. Velîd'in (ö. 21/642) komutasında Benî Cezîme üzerine gönderilen birlikte de görev almıştır. Bu sefer esnasında yaşananlar da Ebû Katâde'nin daha iyi tanınmasını sağlayacağı cihetiyle kayda değerdir. Bazı rivayetlere göre Hâlid b. Velîd bu seriyyede, Müslüman olduklarını söylemelerine rağmen Benî Cezîmeli erkek esirlerin öldürülmesini emretmiştir. Ensar ve Muhacirlerin serbest bıraktıkları hariç bazıları, geçmişten gelen aralarındaki husumetten dolayı Benî Süleym tarafından öldürülmüş ve bu yüzden Hâlid b. Velîd, hem Hz. Ömer, Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652) gibi sahâbîler hem de Hz. Peygamber tarafından kınanmıştır. Hâlid b. Velîd, esirlerin öldürülmesini emrettiğinde yanındaki esiri serbest bırakanlardan biri de Ebû Katâde olmuştur. Ebû Katâde esiri saldıktan sonra Hâlid b. Velîd'e: "Allah'tan kork, sen öleceksin ve bunlar Müslüman bir kavimdir." diyerek tepki göstermiştir. Hâlid b. Velîd de "Ey Ebû Katâde! Bu konuda sen bir şey bilmiyorsun." diyerek müdahale etmemesini istemiştir. Sonraları Ebû Katâde, Hâlid b. Velîd'in bu tutumu hakkındaki düşüncesini "Hâlid ancak onlara karşı duyduğu kin sebebiyle benimle konuşuyordu." diyerek ifade etmiştir.[46] Ebû Katâde'nin Hâlid b. Velîd ile arasında

[41] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/64; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 2/258; Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 34/196.

[42] Mehmet Akbaş, "Hz. Peygamber'in İslam Düşmalığı Yapan Müşrik ve Yahudi Elebaşlarının Öldürülmesi İçin Görevlendirdiği Sahâbîler", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXII/37 (2017), 125.

[43] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/37; İbnü'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe fî ma'rifeti's-Sahâbe*, 4/386; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/137.

[44] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/574-576.

[45] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/79; Ebü'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullâh İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 67/153.

[46] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 3/881.

yaşanılan bu hadiseye benzer bir olay da Hz. Ebû Bekir dönemindeki irtidad hareketleri esnasında yaşanacaktır.

Mekke fethi sonrası Hz. Peygamber'in seferleri devam etmiştir. Bunların önemlilerinden biri de Hevâzinlilere karşı yapılan Huneyn Gazvesi'dir (8/630). Ebû Katâde burada da hem savaştaki durumu hem de sonrasında yaşananlar yönüyle öne çıkmaktadır. Sancaklardan birini taşıyan[47] Ebû Katâde bu gazvede de müşriklerden bazılarını öldürmüş ve Hz. Peygamber'in buyruğu üzerine ele geçirdiği ganimetleri almıştır.[48] Aldığı eşyalar arasında değerli bir silah vardı. Bunu yedi ukıyye gümüş karşılığında isteği üzerine Hâtıb b. Ebû Beltea'ya (ö. 30/650) satmıştır. Medine'ye geldikten sonra kendi yurdu olan Benî Selime'de er-Rüdeynî adında bir hurma bahçesi satın almıştır. Bu onun İslâm'da ilk edindiği mal olarak bilinmektedir ve vefat edene kadar buradan geçim sağladığı da anlaşılmaktadır.[49] Hz. Peygamber Mekke fethinden sonra putların yıkılması için de etrafa seriyyeler göndermiştir. Bunlardan biri de Hz. Ali'yi Tayy kabilesi üzerine gönderdiği seriyyedir. Seriyye kabileyi itaat altına alacak ve bu kabilenin "el-Füls" adındaki putunu yıkacaktı. Ebû Katâde bu sefer esnasında Hz. Ali'nin emrinde hem öncü birlik olarak görev yapmış hem de ele geçirilen esirlerin muhafazasını üstlenmiştir.[50]

Yazın çok sıcak bir zamanına gelmesi sebebiyle *Gazvetü'l-'Usra* olarak adlandırılan Tebük Gazvesi'ne (Receb 9 / Ekim 630) de katılan Ebû Katâde, Hz. Peygamber'in Tebük'te bulunduğu sırada yine O'nun (sav) isteğiyle Zeyd b. Sâbit ile beraber on bir kişilik bir birlikle ava çıkmış birçok hayvan avlamışlar, bunları atlarının üzerine atarak karargâha getirmiştir. Bunlar sahâbîler arasında taksim edilmiş, Hz. Peygamber de yanındaki misafirleriyle pişirilen ceylan etinden yemiştir.[51] Ebû Katâde'nin her zaman olduğu gibi bu sefer esnasında da yararlılıkları elbette bunlarla sınırlı değildir. Yine Tebük'ten Medine'ye dönerken bir gece yolculuğu esnasında Hz. Peygamber yorgunluğu sebebiyle devesinin üzerinde uyuyakalmıştır. Bir tarafa doğru eğilen ve düşmek üzere olan Hz. Peygamber'in beraberinde giden Ebû Katâde, O'na (sav) destek olmuş ve düşmesini engellemiştir. Bu esnada uyanan Hz. Peygamber "Kimsin?" diye sorunca Ebû Katâde, "Ben Ebû Katâde'yim Ey Allah'ın Rasûlü! Düşmenden korktuğum için sana destek oldum." demiş, Hz. Peygamber de: "Allah Rasûlü'nü koruduğun gibi Allah da seni korusun." diye ona dua etmiştir. Bu olaydan kısa bir süre sonra uyumuşlar ve Hz. Peygamber sabah namazı için Ebû Katâde'nin matarasındaki su ile abdest almış ve namaz kıldırmıştır.[52] Ebû Katâde, Hz. Peygamber döneminde yalnızca savaşlarda adından söz ettirmemiştir. Yardıma muhtaç ve zorda kalan Müslümanlara da yardım etmiştir. Örneğin bir defasında Hz. Peygamber zulüm addettiği için borcunu ödemeden ölen bir sahâbenin cenaze namazını kıldırmak istemeyince Ebû Katâde bu borcu ödemiş ve böylece Hz. Peygamber namazı kıldırmıştır.[53]

Ebû Katâde yalnızca cesaretiyle değil aynı zamanda savaşlarda izlemiş olduğu stratejilerle ve savaştaki katkılarıyla da dikkate şayan bir sahâbe olmuştur. Onun süvari olarak başarısı, savaş

[47] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 3/896.

[48] İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 2/448-449; Suheylî, *er-Ravd'ul-unf*, 7/292.

[49] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 3/908-909.

[50] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 3/985-988.

[51] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 3/1035-1036.

[52] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 3/1040.

[53] Abdullah Çolak, "Hz. Peygamber ve İslâm'ın İktisâdî Prensibleri", *Çeşitli yönleriyle Hz. Muhammed*, ed. Recep Çetintaş, Anar Gafarov, İbrahim Türkoğlu (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi, 2017), 49.

alanında hızlı karar alma yeteneği, düşmana karşı sürpriz saldırılar düzenleme kabiliyeti ve avlanma beceresi, İslâm ordularının stratejik avantaj kazanmasına katkıda bulunmuştur. Hadıra Seriyyesi ve Gâbe Gazvesi gibi olaylarda sergilediği ani baskın taktikleri, onun savaş meydanındaki etkili yöntemlerini açık bir şekilde göstermektedir. Ayrıca, esirleri öldürmek konusunda temkinli davranması, İslâmî hassasiyete sahip olması onun savaş ahlâkına ve Hz. Peygamber'in koymuş olduğu kurallara gösterdiği özene dair de ipuçları vermektedir.

2.1. Hadıra Seriyyesi Komutanlığı

Hz. Peygamber'in Medine'de Müşriklere karşı sürdürdüğü mücadelelerin bazılarında bir şekilde düşman yandaşı olarak Gatafanlılara rastlamak mümkündür. Ukbe b. Vehb, Ma'kıl b. Sinân ve Hendek Savaşı'nın önemli isimlerinden olan Nuaym b. Mes'ûd (ö. 30/650 [?]) gibi bazı kabile üyeleri hariç Gatafanlıların çoğu uzun süre boyunca Müslümanlara ve İslâm'a düşmanlık etmiştir. Onların İslâm'a karşı sürdürdüğü düşmanlıklar ve saldırıları sebebiyle Hz. Peygamber üzerlerine Gatafân (Zûemer) Gazvesi (Rebîülevvel 3 / Eylül 624), Zâtürrikâ' Gazvesi, Gâbe Gazvesi, sonrasında Fezâre kolu üzerine de Beşir b. Sa'd Seriyyesi düzenlemiştir. Bu seriyyeden bir süre sonra Şâban 8/Aralık 629'da Gatafânlıların üzerine Ebû Katâde el-Ensârî'nin komutasında on beş sahâbeden oluşan bir seriyye göndermiştir.[54] Bu sefer, (kaynaklarda Necid'de Mehârib arazileri diye zikredilmektedir) Hadıra'ya nispetle *Hadıra Seriyyesi* olarak geçmektedir.[55] Hz. Peygamber, Ebû Katâde'ye savaşacağı günü bizatihi bildirmiştir. Direktifleri Hz. Peygamber'den alan Ebû Kâtâde buna göre gece ilerlemiş gündüz gizlenmiştir. Ebû Katâde, düşmanı kalabalık bir halde iken yakalamış ve ansızın üzerlerine saldırmıştır. Bu savaşta bazı Gatafânlılar öldürülmüş olup, öldürülenler arasında Gatafânlıların ileri gelenleri de vardır. İki yüz deve ve iki bin koyun ele geçirilmiştir. Humus çıkarıldıktan sonra geri kalanlar seriyyeye katılan sahâbîlere taksim edilmiştir. Ebû Katâde'nin payına düşen cariyeyi Hz. Peygamber isteyince Ebû Katâde onu Hz. Peygamber'e hediye etmiştir. Hz. Peygamber de bahsi geçen cariyeyi Mahmiye b. Cez' adındaki sahâbiye hediye etmiştir.[56] Ebû Katâde on beş gün sonra Medine'ye geri dönmüştür.[57] Ebû Katâde'nin komuta ettiği bu seriyyenin önemi, Fezâre kabilesi lideri Uyeyne b. Hısn'ın mücadele azmini kırmış olmasıdır. Bu noktada Uyeyne düşmanlıktan vazgeçip Müslüman olmuştur ve kısa bir süre sonra da Mekke'nin fethine katılmıştır. Müslümanlaşma süreci hız kazanan Gatafânlılar 9/631 yılında tamamen İslâm'a girmişlerdir.

---

[54] Bu seriyyenin Abdullah b. Ebî Hadrad el-Eslemî komutasında olduğunu söyleyen rivayetler de bulunmaktadır. Ancak Sıbt İbnü'l-Cevzî bunun yanlış olduğunu Abdullah b. Ebî Hadrad'ın seriyyesinin Kays b. Rifâ'a el-Cüşemî üzerine olduğunu söylemektedir. Bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân*, 4/60; Ancak bu seriyyenin komutanının da Ebû Katâde olduğunu söyleyen rivayetler olup ilgili yerde verilecektir.

[55] Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/381; Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, thk. Abdullah İsmail es-Sâvî (Kahire: Dâru's-Sâvî, ts.), 231; İbnü'l-Cevzî, *Telkîhu fuhumi ehli'l-eser*, 53; Ebû 't-Tîb Muhammed b. Ahmed b. ʿAlî el-Fâsî el-Fâsî, *el-ʿİkdu's-semîn fî târîhi'l-Beledi'l-Emîn*, thk. Muhammed ʿAbdulkâdir ʿAtâ (Beyrut: y.y., 1998), 1/405; Ebû'l-Hasen ʿAlî b. ʿAbdullâh es-Semhûdî, *Hulâsetu'l-vefâ bi ʾahbârî dâri'l-Mustafâ*, thk. Muhammedu'l-ʾEmîn Muhammed Mahmûd ʾAhmed el-Cekînî (b.y.: y.y., ts.), 2/605.

[56] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/101; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Alî b Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 3/323; Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-) meşâhîr ve'l-aʿlâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1413), 2/519-520; Zehebî'de cariye ile ilgili kısım geçmemektedir.

[57] Fâsî, *el-ʿİkdu's-semîn*, 1/405.

2.2. Kays b. Rifâ'a el-Cüşemî Seriyyesi

Hz. Peygamber, Kays b. Rifâ'a el-Cüşemî'nin kabilesinden bir grup adamla birlikte savaş hazırlıkları içerisine girdiğini haber alınca Şaban 8/Kasım-Aralık 629 yılında Ebû Katâde'nin komutanlığında bir seriyye göndermiştir. Bu seferde Ebû Katâde'nin emrinde olanlardan birisinin Abdullah b. Ebî Hadrad (ö. 71/690-91) olması ve seriyyede kahramanlık göstermesi bazı rivayetlerde seriyyenin komutanının Abdullah b. Ebî Hadrad ile karıştırılmasına neden olmuştur.[58] Bununla beraber seriyyenin komutasının Ebû Katâde'de olduğu muhtemeldir.

Kays b. Rirâ'a, adamlarıyla ormanlık bir alanda karargâh kurmuşlardı. Cüşemliler ormanlık alanda toplandığı için "الغابة" den hareketle bu seriyye ile Gâbe seriyyesinin karıştırıldığı muhtemeldir. Ebû Katâde ve emrindeki sahâbîlerin görevi Cüşemliler hakkında bilgi sağlamaktı ve akşama doğru Cüşemlilere yakın bir yere ulaşıp onları gözetlemeye başladılar. Cüşemlilerin hayvanlarını otlatan çobanın dönmesi gecikince Kays b. Rifâ'a silahını alarak onu aramaya çıkmıştır. Tetikte bekleyen Abdullah b. Ebî Hadrad bir ok atarak Kays b. Rifâ'a'yı öldürmüştür. Kays'ın öldürülmesi üzerine üç ya da on altı kişi oldukları söylenen Cüşemliler kaçışmaya başlamışlardır. Ebû Katâde'nin komuta ettiği bu seriyyede birçok deve ve koyun ganimet olarak eli geçirilmiş ve başarılı bir şekilde Medine'ye dönülmüştür.[59]

2.3. Batn-ı İdam Seriyyesi Komutanlığı

Mekkeli Müşriklerin anlaşmalılarından olan Benî Bekir b. Abd-i Menât kabilesi Hudeybiye anlaşmasına ihanet etmişler ve liderleri Nevfel b. Muâviye'nin komutasında Müslümanların müttefiki durumunda olan Huzaa kabilesine saldırarak kabileden yirmi üç kişiyi öldürmüşlerdi. Huzaalılar bir heyetle gelip olanları Hz. Peygamber'e anlatmışlar, O (sav) da Mekkeli Müşriklerle bu konuda görüşmüş; buna karşın onlar zararı temin noktasında kendilerine önerilen hiçbir şartı kabul etmemişlerdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber Mekke üzerine hareket etmeye karar vermişti.[60] Ayrıca düşmanı ansızın ve hazırlıksız yakalamak amacıyla niyetini gizli tutmuş, onları yanıltma adına da Mekke taraflarında Medine'ye üç berîdlik mesafede Zîhaşeb ve Zi'l-Merve arasında bulunan Batn-ı İdam'a bir seriyye göndermiştir.[61] Taberî'nin Vâkıdî'den aktardığı bir rivayete göre Hz. Peygamber Ramazan ayında Mekke fethi için harekete geçtiği esnada Batn-ı İdam seriyyesini göndermiştir.[62] Seriyye, Ebû Katâde dahil sekiz kişiden müteşekkildir. İbn Hişâm ve Belâzürî seriyyenin Abdullah b. Ebî Hadrad komutasında olduğunu söylerken Taberî, Ebû Katâde komutasında olduğunu söylemektedir. Her üçü de olayı Abdullah b. Ebî Hadrad tarîkıyle aktarmaktadır ve Abdullah b. Ebî Hadrad: "Hz. Peygamber bizi Batn-ı İdam'a gönderdi. Ben, içlerinde Ebû Katâde el-Hâris b. Rib'î, Muhallim b. Cessâme b. Kays el-Leysî'nin de olduğu Müslümanlardan bir grup neferle yola çıktım." demektedir.[63] Zehebî ise bu seriyyeyi "Muhallim

[58] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/110.

[59] Ebû Ca'fer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusul ve'l-müluk*, thk. Arîb b. Sa'd el-Kurtubî (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387), 3/34-35.

[60] Severcan, *Hz. Muhammed'in Hayatı Siyer*, 376-378.

[61] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/797; Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, 231; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/323-324.

[62] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3/36.

[63] İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 2/626; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/384-385; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3/35-36; Aynı tarikle aktaran diğer kaynak için bk. Muhammed Yûsuf Kandehlevî, *Hayâtü's-Sahâbe*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'l Risâle, 1420/1999), 3/109; Ayrıca Mes'ûdî de bu seriyyeyi Abdullah b. Ebî Hadrad seriyyesi olarak zikretmektedir. Bk. Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, 229.

b. Cessâme Seriyyesi" diye zikretmektedir.[64] Muhallim'in adam öldürmesi ve bu yüzden ayet inmesi sebebiyle Zehebî seriyyeyi onun ismiyle zikretmiş olsa gerektir. Bahsi geçtiği üzere İbn Hişâm ve Belâzürî'nin rivayetlerinde Abdullah b. Ebî Hadrad olayı aktarmaktadır; ancak şayet seriyyedeki komuta kendisinde olsa idi bunu muhtemelen söylerdi, diye düşünülmektedir. Nitekim Belâzürî de başka bir rivayette seriyyenin Abdulah b. Ebî Hadrad'a da nispet edildiğini söylemekte ancak bunu "Ebû Katâde Seriyyesi" olarak vermektedir.[65] Bu noktada savaşta komuta görevinin kimde olduğu girift bir halde olsa da kaynaklardaki rivayetler toplu halde değerlendirildiğinde bu seferdeki komutanın Ebû Katâde olduğu kuvvetle muhtemel durmaktadır.

Ebû Katâde'nin emirliğinde harekete geçen birlik, Mekke fethinden hemen önce Batn-ı İdam'a ulaşmıştır. Burada bulundukları esnada beraberinde süt tulumu ve birkaç ticari eşya olduğu halde yanlarına Âmir b. el-Adbat el-Eşcâ'î uğramış ve onlara Kureyş'in kendi aralarında selamlaştıkları gibi değil de Müslümanların selamıyla –ki o dönemde bu, Müslüman olmanın bir işaretiydi- selam vermiş ancak Ebû Katâde ve beraberindekiler karşılık vermemiştir. Bu sırada seriyyede bulunan Muhallim b. Cessâme el-Leysî aralarındaki husumetten dolayı Âmir b. el-Adbat'ın üzerine atılmış ve onu öldürmüş, sonrasında maktülün devesini, süt tulumunu ve diğer mallarını almıştır.[66] Döndükten sonra Ebû Katâde olanları Hz. Peygamber'e anlatınca "*Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman iyi anlayıp dinleyin. Size selam verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek «Sen mümin değilsin» demeyin. Çünkü Allah'ın nezdinde sayısız ganimetler vardır. Önceden siz de böyle iken Allah size lütfetti; o halde iyi anlayıp dinleyin. Şüphesiz Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır.*"[67] ayeti nazil olmuştur. Ayette Muhallim b. Cessâme tenkit edilmekte, selam verene karşı nasıl hareket edilmesi gerektiği bu seriyyedeki sahâbîlerin davranışları üzerinden anlatılmaktadır.[68] Ebû Katâde bu seriyyeden döndükten sonra ona Hz. Peygamber'in Mekke'ye yöneldiği söylenince yanındakilerle derhal hareket edip Mekke yolunda iken Hz. Peygamber'e yetişmiştir.[69]

3. Hulefâ-i Râşidîn Dönemindeki Faaliyetleri

Hz. Ebû Bekir, hilafete geçtikten sonra ilk iş olarak Üsâme b. Zeyd (ö. 54/674) ordusunu Suriye bölgesine göndermişti. Sonrasında ise onu ve Müslümanları bekleyen problem "irtidad hareketleri" diye bilinen, genellikle Hicaz bölgesi dışındaki Arap kabilelerinin girişmiş olduğu isyanlar olmuştur. İslâm'ın kalplerine henüz tam yerleşmemiş olduğu bu kabileler zekâtı, Câhiliye döneminde bilinen güçsüz kabilenin güçlü kabileye itaat anlamında verdiği itâvet vergisi olarak anlamışlardır. Hz. Peygamber vefat ettikten sonra bu vergiyi artık vermeyecekleri gerekçesiyle Medine'nin merkezi yönetim anlayışına karşı isyan etmişlerdir. Nitekim onlar aynı

[64] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/454.

[65] Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/381.

[66] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3/36; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/323-324; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/454; İbnü'l-Cevzî'ye göre seriyyenin komutanı Ebû Katâde'dir.

[67] Nisâ, 4/94.

[68] Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber olanları duyunca çok üzülmüştür. Hatta Muhallim Hz. Peygamber'in yanına gelip de "Ya Rasûlallah ben haberi sana ulaşan şeyi yaptım ve bu yüzden Allah'a tövbe ediyorum, Allah'tan benim adıma bağışlanma dile." dediğinde Hz. Peygamber'in yüksek sesle: "Sen onu İslâm'ın başlangıcında kendi silahınla öldürdün mü? Allah'ım Muhallim'i bağışlama." dediğine ve bu esnada ağladığına dair rivayetler vardır. Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/456.

[69] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/324.

zamanda irticâ' etmek yani önceki kabile yönetim anlayışlarına geri dönmek istiyorlar, Kureyş'in yönetimine boyun eğmek istemiyorlardı. Bu bağlamda girişilen isyan hareketlerinden biri de Temim kabilesi liderlerinden Mâlik b. Nüveyre'nin (ö. 11/632) başını çektiği harekettir. Bazı rivayetlere göre peygamberlik iddiasıyla isyan eden kendisi de bir Temimli olan kâhine Secâh'ın[70] isteğiyle Secâh'ı desteklemiştir.[71] Mâlik b. Nüveyre'nin, Hz. Peygamber'in vefatını öğrenmesi üzerine topladığı zekât mallarını sahiplerine iade ettiği ve zekât vermediği için mürted olarak değerlendirildiği ve bu yüzden öldürüldüğü söylenmektedir. Ancak onun durumu hakkında birçok tartışma yaşanmıştır. Hz. Ömer, Mâlik b. Nüveyre'nin Hâlid b. Velîd tarafından bilerek öldürüldüğü görüşündedir. Hz. Ömer'in böyle bir görüşe sahip olmasındaki asıl etkenin ise Ebû Katâde'nin Mâlik b. Nüveyre hakkında ilettikleri olduğunu söylemek mümkündür.[72] Olayın seyrini vermek yaşananların anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Büzâha savaşından sonra Hâlid b. Velîd tarafından Temim kabilesinin yaşadığı bölge olan Bütâh'ın çeşitli yerlerine müfrezeler gönderilmiştir. Mâlik b. Nüveyre'nin üzerine gönderilen ve onu yakalayıp getiren birliğin komutanı da Ebû Katâde'dir. Ebû Katâde, Mâlik'i ve yanındakileri yakaladığında onların da kendileriyle beraber ezan okuyup namaz kıldıklarını görmüş ve bu yüzden Hâlid b. Velîd'e onların öldürülmemesi gerektiğini söylemiştir. Bunun üzerine Hâlid b. Velîd, "Onlar sizinle beraber namaz kılsalar da kendi üzerlerine vacib olan zekâtı vermediler, bu yüzden onları öldürmek kaçınılmazdır" deyip Mâlik b. Nüveyre ve beraberindekilerin hepsinin boynunu vurdurmuştur. Ebû Katâde olanlara çok üzülmüş ve o günden sonra Hâlid b. Velîd ile beraber bir daha sefere çıkmayacağına dair Allah adına ahdetmiştir. Kendisine yapılan uyarıları dinlemeyen Hâlid b. Velîd sonrasında Mâlik b. Nüveyre'nin karısı Ümmü Mütemmim ile evlenmiştir.[73] Ebû Katâde olanları Hz. Ebû Bekir'e şikâyet etmiş, bunun üzerine birçok tartışma olmuştur. Ebû Katâde'nin Hz. Ebû Bekir dönemindeki hayatı hakkında kaynaklarda başka bilgiye rastlanılmamıştır.

Ebû Katâde ile ilgili Hz. Ömer döneminde dikkat çeken olaylar son derece sınırlıdır. Hz. Ömer'in halifeliği döneminde Ebû Katâde'nin, Fars bölgesinde görevli olduğu söylenmekte ancak görevin mahiyeti hakkında ayrıntılı bilgi verilmemektedir. Çıktığı sefer esnasında halifenin emri ile bölgenin yöneticisini öldürdüğü görülmektedir. Sefer sonrasında bu kişiye ait paha biçilemez bir zırh, ganimet hakkı olarak Ebû Katâde'ye verilmiştir.[74]

Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde Ebû Katâde'nin devlet kademelerinde görev alıp almadığı araştırmada ele alınan kaynaklarda tespit edilememiştir. Ancak Hz. Osman'ın şehit edileceği zaman Ebû Katâde'nin onu desteklediği ve halifenin kendisine vereceği her emri yerine getirmeye hazır olduğu kuşatma esnasında yaşanılan şu olaydan anlaşılmaktadır. Hz. Osman kuşatma altında iken Ebû Katâde ve Abdullah b. Rebâh, Hz. Osman'ın yanına girip Hac için izin istemişler, Hz. Osman da onlara izin vermiştir. Bu esnada Ebû Katâde "Ey Mü'minlerin Emîri şu gelen isyancı grubun ne yaptığını görüyorsun. Bize bu konuda emrin nedir ne istersen yapalım?"

[70] Secâh hakkında geniş bilgi için bk. İlyas Uçar, "İlk Dönem İslâm Tarihi'nde Sıra Dışı Bir Kadın: Secâh ve Peygamberlik İddiası", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (Aralık 2020), 205-228.

[71] Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-1 Hz. Ebû Bekir* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 107-108.

[72] Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 103.

[73] Muhammed b. Ömer b. Vâkıd es-Sehmî el-Eslemî Ebû Abdullah el-Vâkıdî, *er-Ridde meʿa nebzetin min futûhi'l-ʿIrâk ve zikri'l-Musennâ b. Hârise eş-Şeybânî*, thk. Yaahyâ el-Cebûrî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1410/1990), 106-107.

[74] M. Yaşar Kandemir, "Ebû Katâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/174.

diye sormuş, Hz. Osman da "Çoğunluğa uyun çünkü Hz. Peygamber'in ümmeti dalalet üzerine ittifak etmez" demiştir. Bunun üzerine Ebû Katâde ve Abdullah b. Rebâh "Biz çoğunluğun sana muhalefet eden bu grupla birlikte olmasından korkuyoruz" deyince Hz. Osman "Her ne olursa olsun çoğunluğa uyun" demiştir. Kendileri çıktıktan sonra Hz. Hasan'ın geldiklerini görünce onunla beraber Hz. Osman'ın ona ne diyeceğini işitmek için tekrar halifenin yanına girmişlerdir. Hz. Hasan da Hz. Osman'a ne isterse istesin emrinde olduğunu söylemiştir. Hz. Osman ona da "Ey kardeşimin oğlu Allah'ın emri gelinceye kadar otur, benim bu dünya için kan akıtacak bir şeye ihtiyacım yok"[75] diyerek hepsinin yardım tekliflerini geri çevirmiştir.

Hz. Osman'ın elim bir şekilde şehit edilmesinden sonra hilafete geçen Hz. Ali döneminde Ebû Katâde, Mekke Valisi tayin edilmiştir.[76] Hz. Ali, Hâlid b. Sa'îd b. el-As b. Hişâm'ı görevden aldıktan sonra Ebû Katâde'yi Mekke Valisi yapmıştır. Ancak bir süre sonra Ebû Katâde de bu görevden azledilmiştir.[77] Kaynaklarda neden azledildiği hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Hz. Ali döneminin en önemli olaylarından Cemel Vakası'nda Ebû Katâde, Hz. Ali'nin safında yer almış ve piyade birliklerinin komutanlığını üstlenmiştir.[78] Sıffîn Savaşı'na da Hz. Ali'nin ordusunda katılan[79] ve yine piyade birliklerinin komutanı olduğu anlaşılan Ebû Katâde, Tahkîm olayı ve sonrasında ortaya çıkan Harîcîler meselesi üzerine Nehrevân'da Hâricîlere karşı yapılan savaşa katılmıştır. Ebû Katâde bu savaşta yine piyade kuvvetlerinin komutanlığını üstlenmiştir.[80] Bu savaştan sonra Ebû Katâde, Hz. Ali ile beraber Medâin'e gelmiştir[81] ve ölene kadar, Hz. Ali'nin yanında yer aldığı ifade edilmiştir.[82]

Muâviye (ö. 60/680) hilafete geçtikten sonra Medine'ye geldiğinde Ensâr'ın önemli isimlerinden sadece Ebû Katâde el-Ensârî'nin onu karşılamaya çıktığı diğerlerinin ise gelmediği belirtilmektedir. Ebû Katâde, Muâviye'nin yanına geldiğinde Muâviye ona: "Ey Ensar topluluğu sizin haricinizdeki herkes beni karşıladı" deyince Ebû Katâde diğerlerinin bineklerinin olmadığını bu yüzden gelemediklerini söyleyerek -Sıffîn savaşında karşısında yer aldığı- Muâviye'yi siyaseten sakinleştirmeyi bilmiştir. Ayrıca Muâviye'ye Hz. Peygamber'in "Siz benden sonra kayırmacılık göreceksiniz" dediğini ileterek onu tariz etmiştir. Muâviye kendilerine Hz. Peygamber'in bu durumda nasıl davranmaları gerektiği konusunda ne söylediğini sormuş, Ebû Katâde "Bize sabretmemizi emretti" deyince Muâviye de "O halde siz de sabredin" demiştir. [83]

Muâviye'nin Medine valisi Mervân b. Hakem (ö. 65/685) birçok kişiye içki içtikleri gerekçesiyle had cezası uygulamıştı. Onun içki içtiği gerekçesiyle had cezası uyguladığı kişilerden biri de Hz. Ebû Bekir'in soyundan Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahmân b. Ebû

[75] Muhammed b. Abdillâh b. Abdilkâdir Gabbân, *Fitnetü makteli Osman b. Affân* (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmiyyi, 1424/2003), 1/549-550, 2/648.

[76] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nubelâ'*, 4/80.

[77] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 103.

[78] Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 2/239.

[79] Vâkıdî, *Ridde*, 106; Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehebî, *el-İber fî haberi men gaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Bisyunizoğlu (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/30.

[80] Ebû Hanife Ahmed b. Dâvud ed-Dineverî, *Ahbârü't-tıvâl*, thk. Abdülmünim Âmir (Kahire: Dâru İhyai Kütübü'l-Arabiyye, 1960), 210; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/85.

[81] Bağdâdî, *Târih-i Bağdat*, 1/171.

[82] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/94.

[83] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/145; Ebü'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, thk. Hamdî ed-Demirdâş (y.y.: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1425/2004), 153.

Bekir'di. Ebû Katâde bu olaya çok üzülmüş, Abdullah'ın içtiği içeceğin had cezası gerektirmeyen mayalanmış bir sirke olması sebebiyle cezaya karşı çıkmıştır. Ancak Abdullah bunun Mısır yakınlarındaki Bâbiliyye ya da Belâs denilen yerden gelme bir tür içki olduğunu söylemesi üzerine Ebû Katâde "Onların size zulümlerine dayanamıyorum ve görmek istemiyorum"[84] diyerek Hz. Peygamber'in ashâbına karşı olan sevgisini göstermiştir.

Ebû Katâde'nin Siyer ilminin gelişimine de katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Buna göre Muâviye'nin Medine valisi Mervân b. Hakem, Ebû Katâde'den Hz. Peygamber ve ashâbı için önemli olayların olduğu yerleri kendisine göstermesini istemiş, bunun üzerine Ebû Katâde, Mervân'la dolaşarak ona bu mekânlar hakkında olayların birinci görgü şahidi olarak bilgi vermiştir.[85]

Ebû Katâde'nin siyasi duruşu, onu diğer bazı sahâbîlerden farklı kılmaktadır. Cemel ve Sıffîn savaşlarında aktif rol alması, dönemin en kritik siyasi olaylarında taraf olduğunu gösterirken diğer taraftan da Muâviye ile olan ilişkisi dikkat çekicidir. Muâviye'nin hilafeti ele geçirmesinden sonra onunla yüzleşmesi ve Hz. Peygamber'in "Siz benden sonra kayırmacılık göreceksiniz" hadisini hatırlatması, Ebû Katâde'nin her ne şartta olursa olsun doğruyu söyleyen biri olduğunu göstermektedir. Ayrıca, Hz. Osman'ın şehadeti sırasında ona olan desteği, dönemin siyasi çekişmelerinde nasıl bir tutum sergilediğini göstermekte her ne olursa olsun devletin halifesinin yanında olduğu anlaşılmaktadır.

4. Vefatı

Ebû Katâde'nin, Hz. Ali'nin hilafeti döneminde öldüğü söylendiği gibi Hz. Ali'den sonra uzun bir süre daha yaşadığı da rivayet edilmektedir.[86] İbn Hayyât, onun Hz. Ömer döneminde öldüğünü ve cenaze namazını Hz. Ömer'in kıldırdığını söylemektedir.[87] Onun Hz. Ömer döneminde öldüğü kabul edilirse sonraki dönemlerde yaşanılan olaylarda isminin zikredilmemesi gerekmektedir. Hâlbuki durum böyle değildir. Onun 38/658 yılında Kûfe'de öldüğü ve cenaze namazını Hz. Ali'nin kıldırdığı da rivayet edilmektedir. Vâkıdî bu konuda Ebû Katâde'nin çocukları ve Medine halkı arasında ihtilaf olmadığını onun Kûfe'de öldüğünü sadece Kûfe ehlinin aktardığını ifade etmektedir.[88] Bu noktada İbn Hayyât'ın rivayeti hatalıdır. Ebû Katâde yetmiş veya yetmiş iki yaşında iken 54/674 yılında eleştirmekten çekinmediği halifenin döneminde Medine'de vefat etmiştir.[89] Yaşanılan hadiseler doğrultusunda tarihsel bağlama göre tercihe şayan olan budur.

Sonuç

Çalışmada Hazrec kabilesinin Benî Selemî kolundan olan Ebû Katâde el-Ensârî'nin ilk dönem İslâm tarihinin önemli simalarından biri olduğu ortaya konulmuştur. Rivayetlerin ekseriyetine göre ismi Hâris'tir, Ebû Katâde künyesiyle maruftur. Hz. Peygamber'in muhtemelen bütün

[84] Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî el-Bağdâdî, *el-Munemmak fî ahbâri Kureyş*, thk. Hurşîd Ahmed Fârûk (Beyrut: y.y., 1405/1985), 398.

[85] Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 2/258.

[86] Bağdâdî, *Târih-i Bağdat*, 1/171.

[87] İbn Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 153.

[88] Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 34/196.

[89] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/94; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 4/81.

savaşlarına katılmış ve atıyla gösterdiği başarılarından dolayı Hz. Peygamber'in süvarisi olarak şöhret bulmuştur. Bedir'e katılma durumunda rivayet farklılıklarının olduğu zikredilse de Uhud, Hendek, Mekke Fethi ve Huneyn gibi Hz. Peygamber'in diğer bütün büyük gazvelerine katılmış, bu savaşlarda gösterdiği başarılarla Hz. Peygamber'in güven ve övgüsüne mazhar olmuştur. Hz. Peygamber tarafından gönderilen bazı seriyyelere komutanlık yaptığı, İslâm'ın yayılması adına önemli hizmetlerde bulunduğu anlaşılmıştır. Hz. Peygamber'den sonra hilafete geçen Hz. Ebû Bekir döneminin önemli problemlerinden olan irtidad hareketlerinde İslâm adına mücadele etmiş ve bazı isyanların bastırılmasında aktif rol almıştır. Hz. Ömer döneminde halifenin emriyle fetih hareketlerine katılmıştır. Muhasaradaki tutumundan Hz. Osman'ın yanında olduğu anlaşılan Ebû Katâde'nin ismi Hz. Ali döneminde yeniden öne çıkmıştır. Buna göre Hz. Ali'nin bir dönem Mekke valiliğini yaptığı anlaşılan Ebû Katâde, Cemel ve Sıffîn Vakalarında Muâviye'ye karşı Hz. Ali'nin yanında yer almış hem bunlarda hem de Hâricîlere karşı yapılan savaşlarda önemli komutanlıklar üstlenmiştir. Bu bulgular ışığında Ebû Katâde'nin hayatının erken dönem askerî ve siyasi İslâm tarihinin bir özeti mahiyetinde olduğunu söylemeliyiz. Ebû Katâde, sadece savaşlarda gösterdiği kahramanlıkları ile değil aynı zamanda hadis rivayetindeki konumuyla İslâm ilim geleneğinin gelişimine katkı sağlamıştır. Birçok hadis rivayet etmiş ve bu rivayetlerin bir kısmı Sahîhayn gibi önemli hadis kaynaklarında yer almıştır. Ebû Katâde'nin hayatı, İslâm'ın başlangıcındaki savaşların ve gelişmelerin anlaşılması açısından oldukça önemi haizdir. Onun Hz. Peygamber'e olan sadakati, savaşlardaki şecaati ve İslâm dininin yayılmasındaki etkileri, kendisini İslâm tarihinin önemli şahsiyetlerinden biri yapmıştır.

Bu çalışma, Ebû Katâde el-Ensârî'nin hayatına dair mevcut literatüre katkı sağlayarak, onun askerî başarılarına, siyasi duruşuna ve hadis ilmindeki yerine işaret etmektedir. Elde edilen veriler, Ebû Katâde'nin yalnızca bir savaşçı değil aynı zamanda stratejik düşünme yetisine sahip bir kişi olduğunu da ortaya koymaktadır.

Kaynakça | References

Akbaş, Mehmet. "Hz. Peygamber'in İslam Düşmalığı Yapan Müşrik ve Yahudi Elebaşlarının Öldürülmesi İçin Görevlendirdiği Sahâbîler". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXII/37 (2017), 117-132.

Azimli, Mehmet. Dört Halifeyi Farklı Okumak-1 Hz. Ebû Bekir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb. Târih-i Bağdat ve zuyûlehû. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.

Bağdâdî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. el-Munemmak fî ahbâri Kureyş. thk. Hurşîd Ahmed Fârûk. Beyrut: y.y., 1405/1985.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. Ensâbu'l-eşrâf. thk. Suheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.

Belâzürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud. Fütûhu'l-büldân. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.

Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh. Târîhu'l-kebîr. ed. Muhammed Abdulmuîd Han. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, ts.

Cemâluddîn el-Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. ᶜAbdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî. Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'l-ricâl. thk. Beşşâr ᶜAvvâd Maᶜrûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

Çelik, Yılmaz. "Hz. Ömer'in Devlet Yönetiminde Sosyal Hizmet Uygulamaları". Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu. ed. Ali Aksu. I/353-374. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.

Çolak, Abdullah. "Hz. Peygamber ve İslâm'ın İktisâdî Prensibleri". Çeşitli yönleriyle Hz. Muhammed. ed. Recep Çetintaş, Anar Gafarov, İbrahim Türkoğlu. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi, 2017.

Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvud. Ahbârü't-tıvâl. thk. Abdülmünim Âmir. Kahire: Dâru İhyai Kütübü'l-Arabiyye, 1960.

Ebü'l-Fidâ, İmadüddîn el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali. el-Muhtasâr fî ahbâri'l-beşer (Târîhu Ebi'l-Fidâ). 4 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyetü'l-Mısrıyyetü, ts.

Erten, Hayri. "Hz. Ömer Döneminde Sosyal Yapı ve Değişme". Marife Dini Araştırmalar Dergisi 1/1 (Bahar 2001), 175-193. https://doi.org/10.5281/zenodo.3343090

Fâsî, Ebû 't-Tîb Muhammed b. Ahmed b. ᶜAlî el-Fâsî. el-ᶜİkdu's-semîn fî târîhi'l-Beledi'l-Emîn. thk. Muhammed ᶜAbdulkâdir ᶜAtâ. 7 Cilt. Beyrut: y.y., 1998.

Fesevî, Ebû Yûsuf Yâᶜkûb b. Süfyân b. Cuvvân el-Fârisî. Kitâbü'l-Maᶜrife ve't-târîh. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1401/1981.

Gabbân, Muhammed b. Abdillâh b. Abdilkâdir. Fitnetü makteli Osman b. Affân. 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmiyyi, 1424/2003.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullâh. Târîhu Dımaşk. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî Halife. Târîhu Halîfe b. Hayyât. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Daru'l-Kalem, 2. Basım, 1397.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhiri. Cemheretü ensâbi'l-ᶜArab. thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

İbn Hibbân, Ahmed b. Hibbân b. Muᶜaz b. Maᶜbed et-Temîmî. Kitâbü's-Sikât. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1393/1973.

İbn Hibbân, Ahmed b. Hibbân b. Muᶜaz b. Maᶜbed et-Temîmî. Meşâhîru ᶜulemâi'l-emsâr ve aᶜlâmu fukahâi'l-aktâr. thk. Merzûk ᶜAlî İbrâhîm. el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1411/1991.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed ʿAbdulmelik b. Hişâm el-Himyerî. es-Sîretu'n-Nebeviyye. thk. Mustafâ es-Sakkâ v.dğr. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. el-Bidâye ve'n-nihâye. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 15 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1407/1986.

İbn Saʿd, Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. Saʿd b. Menîʿ. et-Tabakâtü'l-kübrâ. thk. Ziyâd Muhammed Muhammed Abdulkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Alî b Muhammed Bağdâdî. el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn ʿAbdurrahmân b. ʿAlî b. Muhammed el-Bağdâdî. Telkîhu fuhumi ehli'l-eser fî ʿuyûni't-târîh ve's-siyer. Beyrut: y.y., 1997.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm. el-Kâmil fi't-târîh. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1417/1997.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm. Usdu'l-ğâbe fî maʾrifeti's-Sahâbe. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1409/1989.

İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. el-Muvattaʾ. thk. Muhammed Mustafa el-Azamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zayid b. Sultân Âli Nihyân li'l-Amâli'l-Hayriyyeti ve'l-İnsâniyye, 1425/2004.

İsâmî, Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdülmelik eş-Şafii. Semtü'n-nücûmü'l-avâli fî enbai'l-evâil ve't-tevâlî. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Kandehlevî, Muhammed Yûsuf. Hayâtü's-Sahâbe. thk. Beşşar Avvâd Maʿrûf. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l Risâle, 1420/1999.

Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Katâde". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10/174-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Maʿmer b. Râşid, Ebû ʿUrve Maʿmer b. Râşid el-Ezdî. el-Câmiʿ. thk. Habîbu'r-Rahmân el-ʾAʿzamî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1982.

Mesʿûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. et-Tenbîh ve'l-işrâf. thk. Abdullah İsmail es-Sâvî. Kahire: Dâru's-Sâvî, ts.

Safiyyuddîn el-Hazrecî, Ahmed b. ʿAbdullâh b. Ebî'l-Hayr el-Yemenî. Hulâsatu tezhîbi tehzîbi'l-kemâl fî ʾesmâi'r-ricâl. thk. ʿAbdulfettâh Ebû Ġudde. Halep; Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1416/1995.

Semhûdî, Ebû'l-Hasen ʿAlî b. ʿAbdullâh. Hulâsetu'l-vefâ bi ʾahbârİ dâri'l-Mustafâ. thk. Muhammedu'l-ʾEmîn Muhammed Mahmûd ʾAhmed el-Cekînî. 2 Cilt. b.y.: y.y., ts.

Sevâlime, Abdullah Merhûl. Merviyyâtü Ebî Katâde el-Ensârî fî Müsnedi Ahmed b. Hanbel. Mekke: Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1400/1980.

Severcan, Şefaettin. Hz. Muhammed'in Hayatı Siyer. Ankara: Bilay, 2022.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızoğli b. Abdillah. Mirâtü'z-zamân fî tevârîhi'l-aʿyân. 23 Cilt. Dımeşk: Dâru'r-Risâleti'l-ʿÂlemiyyeti, 1434/2013.

Suheylî, Ebû'l-Kâsım ʿAbdurrahman b. ʿAbdullâh b. Ahmed. er-Ravd'ul-unf fî şerhi's-Sîreti'n-Nebevîyye. thk. ʿUmar ʿAbdusselâm es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-ʿArabî, 1421/2000.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. Târîhu'l-hulefâʾ. thk. Hamdî ed-Demirdâş. y.y.: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1425/2004.

Taberî, Ebû Caʿfer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusul ve'l-müluk. thk. Arîb b. Saʿd el-Kurtubî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1387.

Uçar, İlyas. "İlk Dönem İslâm Tarihi'nde Sıra Dışı Bir Kadın: Secâh ve Peygamberlik İddiası". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18/18 (Aralık 2020), 205-228.

Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd es-Sehmî el-Eslemî Ebû Abdullah. el-Meğâzî. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ʿİlmî, 1409/1989.

Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd es-Sehmî el-Eslemî Ebû Abdullah. er-Ridde meʿa nebzetin min futûhi'l-ʿIrâk ve zikri'l-Musennâ b. Hârise eş-Şeybânî. thk. Yahyâ el-Cebûrî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1410/1990.

Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. el-İber fî haberi men gaber. thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Bisyunizoğlu. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. Siyeru aʿlâmi'n-nubelâ'. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-) meşâhîr ve'l-aʿlâm. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. 52 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 2. Basım, 1413.

ESOGÜ BASIMEVİ