

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

**sahibi ve yazı işleri m¼d¼r¼ /
owner and responsible manager**

Abd¼lkadir Okumuşlar

edit¼rler / editors-in-chief

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar (N. Erbakan ¼)

Doç. Dr. Osman Zahid ¼ifçi (Selçuk ¼)

alan edit¼rleri / field editors

Doç. Dr. Mesut Kaya (N. Erbakan ¼)

Dr. Öğr. Üyesi Ali Dadan (N. Erbakan ¼)

Dr. Öğr. Üyesi Necmeddin Güney (N. Erbakan ¼)

Dr. Öğr. Üyesi. Taha Çelik (N. Erbakan ¼)

Arş. Gör. Dr. İrfan Erdoğan (N. Erbakan ¼)

Arş. Gör. Dr. Ahmet Mekin Kandemir (N. Erbakan ¼)

Arş. Gör. Abdullah Esat Bağcı (N. Erbakan ¼)

Arş. Gör. Feyza Demir (N. Erbakan ¼)

Arş. Gör. Osman Durmaz (Aksaray ¼)

Arş. Gör. S¼meye Saygın (N. Erbakan ¼)

Arş. Gör. Fatma Őeyma Boydak (N. Erbakan ¼)

Arş. Gör. Őeyma ¼içek (N. Erbakan ¼)

Arş. Gör. M¼sl¼me Örekli (N. Erbakan ¼)

Arş. Gör. Mahmut Toptaş (Aksaray ¼)

web ve dizinleme edit¼r¼ / web & indexing editor

Arş. Gör. Osman Durmaz (Aksaray ¼)

yayın kurulu / editorial board

Prof. Dr. Abdelaziz Berghout (IIU Malaysia)

Prof. Dr. Adem Şahin (N. Erbakan ¼)

Prof. Dr. Ahmet ¼aycı (N. Erbakan ¼)

Prof. Dr. Ahmet Yaman (N. Erbakan ¼)

Prof. Dr. Cem Zorlu (N. Erbakan ¼)

Prof. Dr. David J. Goa (University of Alberta)

Prof. Dr. Dilaver Gürer (N. Erbakan ¼)

Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo)

Prof. Dr. F. Ahmet Polat (Muş Alparslan ¼)

Prof. Dr. Fikret Karapınar (N. Erbakan ¼)

Prof. Dr. Hidayet Işık (Ç. Onsekiz Mart ¼)

Prof. Dr. Kamil Güneş (DİB)

Prof. Dr. Mehmet Akg¼l (K. Mehmetbey ¼)

Prof. Dr. Muhammet Tasa (N. Erbakan ¼)

Prof. Dr. Mustafa Abu Sway (Al-Quds University)

Prof. Dr. Seyit Bahcivan (Emekli / N. Erbakan ¼)

Doç. Dr. Ayşe Zışan Furat (İstanbul ¼)

Doç. Dr. İbrahim Turan (Ondokuz Mayıs ¼)

Doç. Dr. Yusuf Acuner (Recep Tayyip Erdoğan ¼)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Murat Özel (İbn Haldun ¼)

dizinlenme / indexing

ULAKBİM TR Dizin (Başlangıç / Starting: 2011)

DOAJ (Başlangıç / Starting: 2019)

Index Copernicus (Başlangıç / Starting: 2018)

yazışma adresi / contact address

Arş. Gör. Dr. İrfan Erdoğan

Necmettin Erbakan Üniversitesi A. Keleşoğlu İlahiyat
Fak¼ltesi, Meram Yeni Yol Cd.

42090 Meram - Konya / T¼rkiye

+90 332 323 82 50

kurumsal web adresi / official web address

www.marife.org | www.dergipark.gov.tr/marife

e-mail

editor@marife.org | editormarife@gmail.com

e-ISSN

2630-5550 (Eski ISSN / Former ISSN: 1303-0671)

• Bu dergi *Marife Bilimsel Birikim* adıyla 2001 yılında kurulmuş ve 2001-2011 yılları arasında (Cilt: 1 Sayı: 1 Bahar 2001 - Cilt: 11 Sayı: 3 Kış 2011) bu isimle yayınlanmıştır. 2012 yılından itibaren (Cilt: 12 Sayı: 1 Bahar 2012) ise *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* adıyla yayınlanmaktadır.

• Founded in 2001 as *Marife Bilimsel Birikim*.

Published with former title between the years 2001-2011 (Volume: 1 Issue: 1 Spring 2001 - Volume: 11 Issue: 3 Winter 2011) and published since 2012 (Volume: 12 Issue: 1 Spring 2012) with the name of *Marife Turkish Journal of Religious Studies*.

• *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Dergi, T¼rkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. Gönderilen tüm makaleler hakem, edit¼rler ve yayın kurulunun onayından geçerek yayımlanır.

• *Marife Turkish Journal of Religious Studies* is a refereed periodical in the field of religious studies, published two times a year, in June and December (Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Turkey. All submitted articles are refereed.

iç d¼zen ve kapak / interior design and cover

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

kapak deseni / cover pattern

Selçuklu kapak içi

yönetim yeri / head office

Sebat ofset Matbaacılık Matbaacılar sitesi. 6. Blok no: 2
Tel: 0090 332 342 01 53 Karatay / Konya / T¼rkiye

yayın tarihi / publication date

31 Aralık 2019 • December 31, 2019

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

danışma kurulu / advisory board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Marmara Ü)
Prof. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü)
Prof. Dr. A. Turan Yüksel (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ali Akpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Saklan (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bülent Uçar (Osnabrück Üniversitesi)
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bünyamin Solmaz (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Çağfer Karadaş (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Galip Türcan (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Hüsamettin Erdem (KTO Karatay Ü)
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu (Uludağ Ü)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İ. Medeniyet Ü)
Prof. Dr. İ. Hakkı Sezer (King Saud University)
Prof. Dr. İsmail Taş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)
Prof. Dr. İzzet Er (İ. Sabahattin Zaim Ü)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (İstanbul Şehir Ü)
Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt (Balıkesir Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Marmara Ü)
Prof. Dr. M. Zeki İçsan (Atatürk Ü)
Prof. Dr. M. Mesut Ergin (Dicle Ü)
Prof. Dr. Mevlüt Uyanık (Hitit Ü)
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Marmara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Naim Şahin (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Ordu Ü)
Prof. Dr. Saffet Köse (İ. Katip Çelebi Ü)
Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Salahattin Polat (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Tacittin Uzun (KTO Karatay Ü)
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Yahya Michot (Hartford Seminary)
Prof. Dr. Yılmaz Can (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Y. Ziya Keskin (Harran Ü)
Prof. Dr. Zbigniew Kazmierczak (Uni of Białystok)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Ü)
Doç. Dr. Burhan Köroğlu (İbn Haldun Ü)
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)
Dr. Öğr. Üyesi Sezai Küçük (Sakarya Ü)

yılın hakemleri / reviewers of the year

Prof. Dr. Abdullah Karahan (Bursa Uludağ Ü)
Prof. Dr. Abdülgaffar Aslan (Süleyman Demirel Ü)
Prof. Dr. Ali Akpınar (Necmettin Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ali İhsan Pala (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Ü)

Prof. Dr. Halil İbrahim Kaçar (Marmara Ü)
Prof. Dr. Hasan Hacak (Marmara Ü)
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (Necmettin Erbakan Ü)
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Ü)
Prof. Dr. Kamil Güneş (Necmettin Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mehmet Dağ (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Mehmet Mesut Ergin (Dicle Ü)
Prof. Dr. Muhammet Tasa (Necmettin Erbakan Ü)
Prof. Dr. Muhsin Akbaş (İzmir Kâtip Çelebi Ü)
Prof. Dr. Musa Alp (Çukurova Ü)
Prof. Dr. Nejdett Durak (Süleyman Demirel Ü)
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (Necmettin Erbakan Ü)
Prof. Dr. Servet Bayındır (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Sıddık Korkmaz (Necmettin Erbakan Ü)
Doç. Dr. Abdurrahman Savaş (İstanbul Ü)
Doç. Dr. Adem Çatac (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü)
Doç. Dr. Adem Güneş (R. Tayyip Erdoğan Ü)
Doç. Dr. Ahmet Emin Seyhan (Kafkas Ü)
Doç. Dr. Ahmet Güzel (Necmettin Erbakan Ü)
Doç. Dr. Ali Karataş (Sakarya Ü)
Doç. Dr. Ali Kumaş (Recep Tayyip Erdoğan Ü)
Doç. Dr. Ali Öge (Necmettin Erbakan Ü)
Doç. Dr. Ayşe Zişan Furat (İstanbul Ü)
Doç. Dr. Doğan Kaplan (Necmettin Erbakan Ü)
Doç. Dr. Hacı Yusuf Acuner (R. Tayyip Erdoğan Ü)
Doç. Dr. İbrahim Işıtan (Selçuk Ü)
Doç. Dr. İbrahim Turan (Ondokuz Mayıs Ü)
Doç. Dr. İbrahim Yılmaz (N. Hacı Bektaş Veli Ü)
Doç. Dr. Muhammed Esat Altıntaş (Erciyes Ü)
Doç. Dr. Muhammet Vehbi Dereli (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Muharrem Midilli (Trabzon Ü)
Doç. Dr. Ömer Ali Yıldırım (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Sedat Şensoy (Necmettin Erbakan Ü)
Doç. Dr. Taha Nas (Mardin Artuklu Ü)
Doç. Dr. Zeki Koçak (Diyanet İşleri Başkanlığı)
Dr. Öğr. Üyesi Cemil Liv (Çankırı Karatekin Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Çakmak (Atatürk Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Gültekin (Uşak Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Aysegül Yılmaz (B. A. İzzet Baysal Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Turay (Karabük Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Habip Demir (Hitit Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Halise Kader Zengin (Ankara Ü)
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Fidan (Ankara Ü)
Dr. Öğr. Üyesi İhsan Akay (Dicle Ü)
Dr. Öğr. Üyesi İrfan Çakıcı (K. Mehmetbey Ü)
Dr. Öğr. Üyesi İslam Demirci (Giresun Ü)
Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih Turanalp (N. Erbakan Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Aziz Yaşar (M. Artuklu Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mesut Can (K. Mehmetbey Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Metin Yıldız (Van Yüzüncü Yıl Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Özdemir (İ. Kâtip Çelebi Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Murat Tala (Necmettin Erbakan Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Akman (Kırklareli Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Kılıç (Marmara Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Kisbet (Kastamonu Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Sarmış (Aksaray Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk Habergitiren (Karabük Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Diler (T. Gaziosmanpaşa Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Recep Koyuncu (N. Erbakan Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Sümevra Bilecik (Selçuk Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Şule Yüksel Yuşal (Sakarya Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Sami Samancı (Selçuk Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Zübeyir Ovacık (Aksaray Ü)
Öğr. Gör. Ahmet Yasin Küçükçitryaki (Dokuz Eylül Ü)
Arş. Gör. Dr. Hadi Ensar Ceylan (Ankara Ü)
Sümevye Merve Toptaş (İstanbul Ü)

İçindekiler / contents

editörden / editorial, 291

araştırma makaleleri / research articles

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinde Yenilikçiliğe Bakış Açıları ve Eleştirel Düşünme Eğilimi İlişkisi (NEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)

The Relation Between the Perspectives of the Students of Faculty of Theology on Religious Innovation and Tendency to Think Critically (The Case of NEU Faculty of Theology)

Sümevra Bilecik, 293-322

Din Eğitiminde Neo-Hümanist Bir İdeal: Bildung Modeli ve Almanya'da Din Eğitimi Anlayışına Etkileri

A Neo-Humanist Ideal in Religious Education: The Bildung Model and its Effects on the Understanding of Religious Education in Germany

Ramazan Gürel, 323-355

Mâlikî Mezhebinde Hastalık ve Kusur Sebebiyle Yargısal Boşanma (Tefrîk)

Judicial Divorce (Tafriq) due to Disease and Defect According to the Mâlikî School

Süleyman Şahin, 357-372

Ağ Pazarlamada Sponsorluğun Hukuki Temelinin İslam Hukuku Açısından Tahlili

An Analysis of the Legal Basis of Sponsorship in the Network Marketing from the Islamic Legal Perspective

Nurten Zeliha Şahin, 373-396

Sadreddin-i Konevî'de Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinliği

The Concept of Perfection and Human's Perfection In Sadreddin Konevi

Veysel Karani Altun, 397-414

İbn Fûrek'in el-Hudûd fi'l-Usûl Adlı Eserindeki Kelâmî Kavramlar

The Theological Terms in al-Hudûd fi al-Uşûl by Ibn Fûrak

Ahmet Bardak, 415-440

Kur'an Meallerinde Şaz Yorumların Varlığı ve Öznellik Problemi -Mustafa Öztürk'ün Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri'si Örneği-

Existence of Marginal Interpretations in Qur'an Translations and Subjectivity Problem - The Case of Mustafa Öztürk's Meaning- and Interpretation-Centered Translation-

Mesut Kaya, 441-472

Molla Câmî'nin İ'tikâd-Nâme'sinin Ulûhiyet Bahsi Üzerine İnceleme
The Investigation on Uluhiyyah in Nûr Al-Dîn 'abd al-Rahmân Jâmî's I'tikâd-Nâma
Seyid Arif Ahmedoğlu - Ramazan Altıntaş, 473-489

Mevlidlerde ve Naatlarda Hz. Peygamber'in Efdaliyetine İlişkin Tasavvurun Dini Referanslar Açısından Değeri
In the Mawlıds and Naats, the Value of the Thought About the Virtues of the Prophet in Terms of Religious References
İsa Onay, 491-531

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi
The Anti-Causal Discourse of Abû al-Ĥassan al-Ash'arî: the Theory of Habit
Metin Yıldız, 533-551

Hanevî Fıkıh Kaynaklarında Hükme Delalet Etmesi Açısından Hz. Peygamber'in Dini Nitelikli Bir Fiile Devamı (Muvazâbe)
The Prophet's Regular Practice of a Religious Act (Muwâzabah) in Terms of Generating a Religious Obligation in the Ĥanafîte Legal Literature
Bekir Karadağ, 553-569

On İki İmam Dönemi Bazı İmamet Prensipleri
Some Imamate Principles in The Twelve Imams Period
Aytekin Şenzeybek, 571-592

Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki
The School Dropout in Higher Religious Education
Ali Baltacı, 593-616

Müstakîm-zâde'nin Terkîb-i Bend'i
Tarkib-Band of Mustaqim-Zada
Ahmet Yılmaz - Ayşe Parlakkılıç Mucan - Zeliha Dilek Keçeciler, 617-636

İsmet-i Enbiya İlkesinin Kur'an'a Aykırı Yorumlanması ve Bunun Sebep Olduğu İtikadî Problemler
The Interpretations of the Tenet of the Prophets' Innocence in Conflict with The Qur'an and The Creedal Problems Caused by It
Mehmet Emin Günel, 637-659

Mecâz Problemi Olarak Alâka: Antâkî'nin el-'Alâka'sı Bağlamında Bir Bakış
The Concept of 'Alâqah As A Problem of Metaphor: A Glance from the Perspective of 'Antâqî's al-'Alâqah

Murat Tala, 661-680

Suriyeli Kadın Yazar İbtisâm Tireysî'nin Mudunu'l-Yemâm Adlı Romanının Mülteci Edebiyatı Açısından Değerlendirilmesi

An Analysis of the Novel Mudun al-Yamâm by the Syrian Female Writer Ibtisam Ibrahim Terese from the Perspective of Refugee Literature

Selçuk Pekparlatır – Ali Eminoğlu, 681-692

Pendnâme-i Mâtürîdî: Mâtürîdî'den Aforizmalar

Pandnâme-i Mâturîdî: Aphorisms by Mâturîdî

Sinan Yılmaz, 693-719

Ömer b. Abülaziz'in Danışma Meclisi

The Advisory Council Of 'Umar b. 'Abd al-'Azîz

Sümeyye Onuk Demirci, 721-738

Osmanlı Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçecekleri İçme Suçu ve Cezaları

The Crime of Drinking Alcoholic Beverages in the Ottoman Criminal Law and Its Punishments

Mehmet Koç, 739-757

incelemeler / reviews

Hasan-ı Zarîfî'nin Mesnevî Şerhi *Kâşifu'l Esrâr ve Matla'u'l-Envâr*

Elif Temiz, 759-761

Halid Muhammed Hâmid, Mevsûatu Vasfi'l-Mescidi'n-Nebeviyyi's-Şerîf

Mustafa Ölmez, 763-766

teknik notlar / technical briefs

Arap Şiiri Ansiklopedisi Programı

(el-Mevsû'atu's-Şi'riyye)

Encyclopedia of Arabic Poetry Program

İsmail Ekinci, 767-790

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles, 791

| editörden / editorial

Her işin başı Bismillah...

Kıymetli okuyucular!

2019 yılının ikinci sayısı ile sizlerin karşısındayız.

Marife, okurları bu sayıda;

Sümevra Bilecik'in *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinde Yenilikçiliğe Bakış Açıları ve Eleştirel Düşünme Eğilimi İlişkisi (NEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)*; Ramazan Gürel'in *Din Eğitiminde Neo-Hümanist Bir İdeal: Bildung Modeli ve Almanya'da Din Eğitimi Anlayışına Etkileri*; Süleyman Şahin'in *Mâlikî Mezhebinde Hastalık ve Kusur Sebebiyle Yargısal Boşanma (Tefrîk)*; Nurten Zeliha Şahin'in *Ağ Pazarlamada Sponsorluğun Hukuki Temelinin İslam Hukuku Açısından Tahlili*; Veysel Karani Altun'un *Sadreddin-i Konevî'de Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinliği*; Ahmet Bardak'ın *İbn Fûrek'in el-Hudûd fi'l-Usûl Adlı Eserindeki Kelâmî Kavramlar*; Mesut Kaya'nın *Kur'an Meallerinde Şaz Yorumların Varlığı ve Öznellik Problemi -Mustafa Öztürk'ün Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri'si Örneği-*; Seyid Arif Ahmedoğlu ve Ramazan Altıntaş'ın *Molla Câmî'nin İ'tikâd-Nâme'sinin Ulûhiyet Bahsi Üzerine İnceleme*; İsa Onay'ın *Mevlidlerde ve Naatlarda Hz. Peygamber'in Efdaliyetine İlişkin Tasavvurun Dini Referanslar Açısından Değeri*; Metin Yıldız'ın *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi*; Bekir Karadağ'ın *Hanefî Fıkıh Kaynaklarında Hükme Delalet Etmesi Açısından Hz. Peygamber'in Dini Nitelikli Bir Fiile Devamı (Muvazâbe)*; Aytekin Şenzeybek'in *On İki İmam Dönemi Bazı İmamet Prensipleri*; Ali Baltacı'nın *Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki*; Ahmet Yılmaz, Ayşe Parlakkılıç Mucan ve Zeliha Dilek Keçeciler'in *Müstakîm-zâde'nin Terkîb-i Bend'i*; Mehmet Emin Günel'in *İsmet-i Enbiya İlkesinin Kur'an'a Aykırı Yorumlanması ve Bunun Sebep Olduğu İtikadî Problemler*; Murat Tala'nın *Mecâz Problemi Olarak Alâka: Antâkî'nin el-'Alâka'sı Bağlamında Bir Bakış*; Selçuk Pekparlatır ve Ali Eminoğlu'nun *Suriyeli Kadın Yazar İbtisâm Tireysî'nin Mudunul-Yemâm Adlı Romanının Mülteci Edebiyatı Açısından Değerlendirilmesi*; Sinan Yılmaz'ın *Pendnâme-i Mâtürîdî: Mâtürîdî'den Aforizmalar*; Sümevye Onuk Demirci'nin *Ömer b. Abûlaziz'in Danışma Meclisi*; Mehmet Koç'un *Osmanlı Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçecekleri İçme Suçu ve Cezaları* başlıklı makaleleri ile Elif Temiz'in *Hasan-ı Zarîfî'nin Mesnevî Şerhi Kâşifu'l Esrâr ve Matla'u'l-Envâr ve Mustafa Ölmez'in Halid Muhammed Hâmid, Mevsûatu Vasfi'l-Mescidi'n-Nebeviyyi's-Şerîf* başlıklı kitap incelemesini bulacaklardır. Ayrıca bu sayıda İsmail Ekinci'nin *Arap Şiiri Ansiklopedisi Programı (el-Mevsû'atu's-Şi'riyye)* başlıklı teknik not çalışmasına yer verilmiştir.

2018 Aralık sayımızdan itibaren İSNAD Atıf Sistemi'ni benimsemiş bulunmaktayız (www.isnadsistemi.org). Çalışmalarınızın atıf ve kaynakçaları ile diğer yazım kurallarını bu atıf sistemine uygun şekilde düzenleyerek göndermenizi istirham ederiz. Ayrıca bu sayıda olduğu gibi yayıma kabul edilen çalışmalarda 750 kelimelik İngilizce ve Türkçe geniş özet talebimiz bundan sonra da devam edecektir.

İyi çalışmalar dilerim...

Osman Zahid ÇİFÇİ

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA
Research

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinde Yenilikçiliğe Bakış Açıları ve Eleştirel Düşünme Eğilimi İlişkisi (NEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)

Sümevra Bilecik

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Bilimleri Anabilim Dalı

sumeyrabilecik@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-8351-6923>

Geliş Tarihi / Received: 16.10.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 12.12.2019

Öz

Günümüzde; teknolojik imkanlar ve bilgiye erişim gibi pek çok alanda gerçekleşen hızlı değişimle birlikte ortaya çıkan güncel ihtiyaç ve problemler karşısında dini bir çözüm arayışı farklı yorum biçimlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu ihtiyaç ve problemler karşısında geleneğe katı bir bağlılıkla kendini gösteren yorum biçimleri olduğu gibi dini hükümlerin yenilenerek çağın arayışlarına çözüm bulunması gerektiği düşüncesini benimsemiş radikal yorumlara da rastlanmaktadır. Bu araştırma ile yüksek din öğretimi görmekte olan öğrencilerin, dinde yenilikçilik algısının hangi düzeyde olduğu, dinde yenilikçilik algısına etki eden faktörlerin neler olduğu ve eleştirel düşünme eğilimi ile dine geleneksel-yenilikçi yaklaşım arasında bir ilişki olup olmadığının tespit edilmesi amaçlanmıştır. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin aldıkları dini formasyonun yanı sıra geleceğin din görevlileri olmaları onların bu bakış açılarının tespit edilmesi hususunu önemli kılmaktadır. Nicel yöntemle yapılan bu çalışmada Horozcu (2019) tarafından geliştirilen 'Dinde Yenilikçilik Ölçeği' ve Demircioğlu ve Kilmen (2014) tarafından Türkçe'ye uyarlanmış olan 'Eleştirel Düşünme Eğilimi' ölçeği kullanılmıştır. Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi evreninden seçilen 364 kişilik örneklem grubuna ölçekler uygulanmış ve veriler analiz edilerek yorumlanmıştır. Elde edilen bulguların yorumlanması neticesinde örnekleme katılan öğrencilerin katı geleneğe ya da radikal düzeyde yenilikçi bir yaklaşımda olmadıkları sonucuna ulaşılmıştır. Araştırma için belirlenen bağımsız değişkenlerden bazıları ile dinde yenilikçilik algısı arasında anlamlı bir farklılık bulunurken eleştirel düşünme eğilimi ile dini geleneğe yenilikçi bakış açısı arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Araştırma sonucunda ulaşılan bulgu ve yorumların neticesinde çeşitli öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi, Dinde Yenilikçilik Algısı, Geleneğe Katılık, Eleştirel Düşünme.

The Relation Between the Perspectives of the Students of Faculty of Theology on Religious Innovation and Tendency to Think Critically (The Case of NEU Faculty of Theology)

Today, with the rapid change in many areas like technological opportunities and access to information, the search for religious solutions to the problems arose with these changes has led to different interpretations. In the face of these problems, there have been several forms of interpretation that showed themselves with a strict commitment to the tradition as well as some radical interpretations adopting the idea that religious commands should be renewed to find solutions to the paradoxes in the present age. With this study, the purpose was to determine the perception of the students studying at higher education institutions on religious

studies about innovation in religion, the factors affecting the perception of innovation in religion, and to identify whether there is a relation between the tendency to think critically and the traditional-innovative approach to religion. The religious formation received by the students of the Faculty of Theology and the fact that they are going to be the religious officials in the future, make it important to detect their perspectives. In this study, which was designed in quantitative fashion, the "Innovation in Religion Scale" that was developed by Horozcu (2019), and the "Critical Thinking Tendency" Scale that was adapted to Turkish by Demircioğlu and Kilmen (2014) were used. The scales were applied to the sample group of 364 students who were selected from the universe of Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Theological Faculty; and the data were analyzed and interpreted. As a result of the interpretation of the findings, it was concluded that the students who participated in the sampling did not have a strict-traditional or radically-innovative approach. Although a significant difference was detected between some of the independent variables that were identified for the study and the perception of innovation in religion, no significant relation was detected between the tendency to think critically and the innovative perspective on religious tradition. As a result of the findings and interpretations that were obtained in the present study, various suggestions were presented. Keywords: Religious Education, Higher Religious Teaching, Perception of Innovation in Religion, Traditionalism, Critical Thinking.

Atf / Cite as

Bilecik, Sümeýra. "İlahiyat Fakóltesi Öğrencilerinin Dinde Yenilikçiliđe Bakış Açları ve Eleştirel Düşünme Eğilimi İlişkisi (NEÜ İlahiyat Fakóltesi Örneđi)". *Marife* 19/2 (2019): 293-322. <https://doi.org/10.33420/marife.633837>.

Summary

In our present-day, transformations in many areas like the rapid change, technological opportunities and access to information manifest themselves in many areas like language, culture, values, etc. Religion is also one of these areas. The effects of these transformations are seen in the way religions are perceived, interpreted and lived although not in the sacred texts and sources of religions. Although there have been different viewpoints on religious tradition, the accumulated knowledge of the past, and on the interpretation of religious sources for centuries, it is seen that the search for a religious solution in the face of this rapid pace of transformation and new needs and problems affect the recent forms of interpretation. Although there are forms of interpretation, which show themselves with a strict commitment to the tradition for current needs and problems, there are also some radical interpretations that have adopted the idea that religious orders must be renewed and solutions must be found in this way for the search in the present age. The views on the traditional-innovative approach to religion are not at two extreme ends and they may appear on a wide scale and in different forms. The viewpoint on religious tradition also affects the way the Qur'an and Hadiths are interpreted, which is important in terms of shaping the religious life. Besides, the methodology that is employed in producing religious solutions for current issues varies according to traditional or innovative approaches to religion.

The radicalization in the thoughts and actions of religious groups that arise from the differences in religious tradition can affect social life, and lead to some exclusionist attitudes that may cause that some Muslims who think differently are declared unbelievers because of these reasons. The purpose of the present study was to determine the perceptions of innovation in the religion of higher education students and to reveal the relationship between religious tradition perspective and critical thinking tendencies. It is considered that determining the traditionalist or innovative approaches of the students of the Faculty of Theology about religious tradition and knowledge will shed light on the literature in terms of identifying the effect of the religious education they receive on these ways of thinking. Furthermore, since these students of higher religious education are also the candidates for being future religious officials, the fact that they may affect other people other than themselves in terms of the perception of innovation in religion shows the importance of the subject. The relation of the perception of innovation in religion with the tendency to think critically was tested to determine whether the tendency to think critically makes a difference in questioning the accumulated knowledge of the tradition. The universe of this quantitative study consisted of Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology of Necmettin Erbakan University, and the sampling consisted of 364 students who were selected from among this universe with the Random Sampling Method. The "Innovation in Religion Scale", which was developed by Horozcu (2019), and the "Critical Thinking Tendency Scale", which was adapted into

Turkish by Demircioğlu and Kilmen (2014), were used in this study. The data obtained in the study were analyzed with the SPSS Program, and conclusions and interpretations were made. As a result of the present study, it was observed that the students who participated in the sampling were away from strict traditionalism and radical innovation in the Innovation in Religion Scale. The perceptions of the students on innovation in religion were at a moderate level and were free from extreme discourses. No significant differences were detected between the perception of innovation in religion and gender, grades, the factor they thought were most effective in acquiring religious knowledge, and the parental attitudes of their families. However, a significant difference was detected between the type of high school they graduated and whether they received an education that would contribute to their religious knowledge outside their faculties. It was determined in the type of high school the students graduated that the students who graduated from Anatolian High Schools, Regular High Schools and Imam Hatip High Schools had higher innovative perspective levels than the students who graduated from open education and vocational high schools. It was observed that those who received education outside the faculty that contributed to their religious knowledge took a more traditional approach when compared with those who did not receive education outside the faculty. Although the critical thinking tendencies of the students in the sampling were above the moderate level, no significant relations were detected between the tendency to think critically and the perception of innovation in religion. Based on the findings obtained in the present study, it may be recommended to raise awareness among the students who receive higher religious education on the possible consequences of extremism in the way religions are understood and interpreted, on the criteria and limits in terms of the interpretations of religious provisions, and on the tradition and methodology that are formed by accumulated Islamic knowledge. Besides, based on the fact that approximately half of the students received religious education outside the faculty, it is considered that it would be useful to investigate why students receiving higher religious education needed to receive religious education from outside the faculty, and activities must be organized to cover such needs of students.

Giriş

Günümüzde; bilimsel, teknolojik ve toplumsal yapılarda gerçekleşen hızlı değişim psikolojik ve sosyal açıdan birçok dönüşümü beraberinde getirmektedir. Bu değişimle birlikte gerçekleşen bireysel ve toplumsal şartlardaki dönüşüm insanların ve toplumların önceliklerini, ihtiyaçlarını, düşünme biçimlerini, bilgiye ulaşma ve onu değerlendirme yöntemlerini de değiştirmekte; bu suretle değişimden etkilenen unsurlar dil, kültür, değerler, insanlar arası ilişkiler gibi psiko-sosyal açıdan geniş bir yelpazede şekillenmektedir. Söz konusu değişimden dini geleneğin algılanma ve dinin yaşanma biçimlerinin de etkilenmesinin kaçınılmaz olduğunu söylemek mümkündür.

İslam dini özelinde düşünüldüğünde, dinin esaslarının Kur'an ve sünnet gibi değişmesi kabul edilemeyecek naslarla sabitlenmiş olması, onların yorum biçimlerinin çeşitlenmesine ve dini düşünce ve algı biçimlerinde farklılaşmaya sebebiyet vermektedir. Bu farklılıklar; itikadi veya fıkhi mezhepler, tasavvufi veya manevi eğilimler, dini grup ve cemaatler gibi farklı formlarda, farklı yorum biçimleriyle ve farklı büyüklükteki yapılanmalarda müşahade edilebilmektedir. Özellikle son dönemde günümüz toplumlarının post modernizmi de aşarak 'postnormal' kavramıyla tanımlanan yeni bir döneme girmiş olması,¹ sosyal ve bireysel değişimin hızının tanımlanamayacak biçimde artması, İslami hükümlerin yorumlanış biçimine ve İslami bilgi birikiminin, geleneğinin ve metodolojinin algılanış şekline de etki etmiştir. Bu

¹ Ziyaüddin Sardar, "Welcome to Postnormal Times", *Futures* 42 (2010): 435.
Marife 19/2 (2019): 293-322

bağlamda; ortaya çıkan yeni problemlere dini bir cevap arayışındaki farklı yaklaşımlar, söylemlerin çeşitlenmesinde etkili olmuştur.

Günümüzde, dini hükümlerin zamanın ihtiyaçlarına göre yeniden şekillendirilmesi gerektiğini bunu yaparken de insanın kendi akli melekelerinin yeterli olduğunu savunan modern içtihat taraftarlarından geleneğe aşırı bağlılık göstererek dini hükümlerin yoruma açık olmadığını iddia eden aşırı gelenekçi gruplara kadar, dini geleneğe bakışın çok geniş bir yelpazede tezahür ettiği görülmektedir. Söz konusu bakış açıları dinin algılanış biçimi üzerinde bireysel bir etki yarattığı gibi dinin sosyal hayata tezahürlerini etkilemesi bakımından farklı yönlerden önem arz etmektedir.

Dini geleneğe bakış açısının ve dinde yenilikçiliğin, ilahiyat fakültelerinde öğrenim görmekte olan öğrenciler tarafından ne şekilde algılandığı din eğitimi faaliyetlerine yön verecek bireylerin yetiştirilmesi misyonu bakımından değerlendirilmelidir. Literatür tarandığında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dinde yenilikçilik algısını ölçmeye yönelik bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu boşluğu doldurabilmek amacıyla ilahiyat fakültesi öğrencilerinin, dini geleneğe bakış açılarının ne yönde olduğu bu bakış açısında ilahiyat fakültesinde verilen yüksek din öğretiminin bir etkisinin olup olmadığı çeşitli değişkenler açısından incelemek amaçlanmıştır. Ayrıca eleştirel düşünme eğilimi ile söz konusu bakış açıları arasında herhangi bir ilişki olup olmadığının da tespit edilmesi amaçlanmıştır. İlgili literatür tarandıktan sonra söz konusu ilişkileri tespit edebilmeye yeterli olduğu düşünülen ‘Dinde Yenilikçilik Ölçeği’ ve ‘Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeği’ kullanılmıştır. Araştırma evrenini 2019-2020 eğitim öğretim yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi’nde kayıtlı olan öğrenciler oluşturmaktadır. Bu öğrenciler içerisinden basit tesadüfi yöntemle seçilen 364 kişilik örneklem grubuna ölçekler uygulanarak elde edilen bulgular yorumlanmıştır. Elde edilen sonuçların, yüksek din öğretiminin dini geleneğe bakışı ne yönde şekillendirdiğine ve eleştirel düşünme ile dine gelenekçi-yenilikçi bakış açısı arasındaki ilişkiye ışık tutan bir çalışma olması yönüyle geleceğin din eğitimcileri olan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin bu konudaki bakışını tespit ederek alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. Kuramsal Çerçeve

1.1. Dini Geleneğe Bakış Açısından Gelenekçilik- Yenilikçilik

Dine yenilikçi-gelenekçi bakış açılarına dair farklı tasnifler oluşturulması mümkündür. Ancak bu çalışmada, uygulanacak olan ‘Dinde Yenilikçilik Ölçeği’nin geliştirilmesinde temele alınan sınıflandırmadan faydalanılarak kuramsal bir çerçeve oluşturulmuştur. Bu bakımdan Horozcu’nun yenilikçi- gelenekçi düşüncesi; Kur’an’a dönme taraftarları, selefiler, İslam modernistleri, çağdaş içtihat taraftarları, modern gelenekçiler ve katı gelenekçiler olmak üzere altı gruba ayırdığı tasnif² referans alınmıştır.

Kur’an’a dönme taraftarları biçiminde adlandırılan düşüncenin temeli, Seyyid

² Ümit Horozcu, “Dinde Yenilikçilik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması”, *Bilimname* 37/1 (2019): 13-21.

Ahmed Han ve Abdullah Çekrâlevî'ye dayandırılmaktadır. Kur'aniyyun adıyla anılan bu hareketin mensupları, hadisleri kabul etmemekte hatta hadislerle veya içtihatla amel etmeyi şirk saymaktadırlar.³ Kur'an'ın dini anlamak için yeterli olduğu fikrinden hareket eden bu akımın etkisi günümüzde Türkiye'de de görülmektedir. Kur'aniyyun cemaatinin Kur'an'ın tek ve yeterli kaynak olduğu görüşü Türkiye'de mealcilik şeklinde tezahür etmiştir. Çünkü Kur'an'ı anlamak için Arapça bilmek şartını taşımayanlar meallere başvurarak Kur'an'ı anlamaya yönelmişlerdir. Öztürk'e göre söylemin sonuçlarından biri açıkça görüldüğü üzere Kur'an'dan başka kaynak kabul etmemektir. Diğer bir sonuç ise hadis ve sünnet de dahil olmak üzere asırlardır elde edilmiş İslami bilgi birikimini ve İslami geleneği inkâr etmektir.⁴ Hadis inkarcılığının arka planında Kur'an'ın yeterli olduğu fikrinin yanı sıra rivayetlere güvensizlikten doğan; sünnetin kaynak değerinin olmaması, sünnetin ve hadislerin Kur'an'ın ruhuna uymaması ve hadis ve tefsir usulünün kaidelerine uymaksızın ayetlerle mukayese edilmesi, Kur'an metni dışında Hz. Peygamberin hal ve hareketlerinin tamamıyla insani olduğu düşüncesi yatmaktadır.⁵ Buradan hareketle Türkiye'de Kur'an'a dönme taraftarlarının ayet meallerini temel alarak hadisleri ve İslami bilgi birikimiyle oluşan geleneği reddettikleri söylenebilir.

Gelenekçilik ve modernizm arasındaki skalada yer alan düşünce biçimlerinden biri 'Selefilik'tir. Kavram olarak; "*Geçmiş insanlar, soy, fazilet ve ilim bağlamında önce gelip geçenler*" biçiminde tanımlanan⁶ selefiye; İslam düşünce tarihinde İslam'ın en saf ve bidatlerden arındırılmış halinin Hz. Peygamber ve sonrasında gelen sahabe ve tabiun döneminde yaşandığı bu yüzden bu görüşlere bağlı kalınması gerektiğini savunan görüş şeklinde tezahür etmektedir.⁷ Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye selefi ekolün ilk temsilcileri olarak kabul görse de tarihsel süreç içerisinde, Kur'an ve hadislerle literal okuma biçimiyle yaklaşılmamasının Selefi düşüncenin değişime uğramasında etkili olduğu söylenebilir.⁸ Selefilik'in temel itikadi düşünceleri içerisinde en belirgin hususlardan biri imanın kalp ile tasdik ve dil ile ikrar olmasının yanı sıra amellerde de gösterilmesi gerektiğine yönelik inançtır. Bunun yanı sıra güncel olan konuların yorumlanması değil selefte bulunup bulunmaması esastır. Bu bağlamda seleften gelen her türlü rivayet akıl veya felsefenin getirdiği yöntem ve delillerle tartışılmaksızın kabul edilmelidir. Bu düşünce ise dinde akla göre hüküm

³ Abdülhamit Birışık, "Kur'aniyyun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 428-429.

⁴ Mustafa Öztürk, "İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik", *İslamiyat* 10/1 (2007): 117-138.

⁵ Ahmed Ürkmez, "Teori ile Güncel Arasında Hadis/Sünnet İnkârı", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Bahar 2016): 178-185.

⁶ Sait Özervarlı, "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 399-402.

⁷ Bk. Ferhat Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği", *İlahiyat Akademi* 1/1-2 (2015): 15-70; Canip Kocaoğlu, "Selefilik Tarihsel Bir Bakış ve Suudi Arabistan'ın Selefilik Üzerine Geliştirdiği Politikayı Yayma Stratejisi", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (Aralık 2017): 333-353; Yaşar Ünal, "Selefi Zihnin Doğuşu ve Gelişimi Üzerine", *Dini Araştırmalar* 18/47 (2015): 55-78.

⁸ Mehmet Zeki İşcan "Tarih Boyunca Selefi Söylem", *Eskiyeni* 25 (2012): 56-57.

vermenin batıl olduğu inancını doğurmaktadır.⁹ Sonuç olarak gelenek içerisinde konumlandırılmayan her şey bidat ve hurafe olarak kabul edilir.¹⁰ Akla ve eleştirel düşünceye karşıtlık, Kur'an'ın lafzi anlamına, hadislere ve sahabe-tabiiun dönemine katı bir bağlılığın benimsenmesi Selefi düşünceye mensup bireylerin gelenekçi bir bakış açısına sahip olduğunu düşündürebilir. Ancak Selefiliği katı bir gelenekçilik olarak tanımlamak, Selefilerin mezhepleri, taklidi ve selef âlimlerinden sonra elde edilmiş tüm İslami bilgi birikimini reddetmeleri ve ayrıca vahiy ve sahabeden bir haber, delil olmayan tüm konu, olay ve meseleleri bidat kabul etmeleri bakımından mümkün görünmemektedir¹¹. Bu türden kuvvetli reddiyeci bir düşünce katı bir dışlayıcı tutumu beraberinde getirdiğinden günümüzde Selefi düşünceye mensup bireylerin tekdüze bir tavır benimsemelerine sebep olmuştur. Türkiye'de katı Selefi düşünceye sahip olanların; oy kullanmak, devlete bağlı kurumlarda görev yapmak, çocuklarını devlet okullarında okutmaktan imtina etmek gibi radikal düşüncelerle bu eylemlerde bulunanları tekfir ettikleri müşahade edilmektedir.¹²

Selefi düşüncenin akla dayalı yorumları reddeden yaklaşımına karşın, özellikle 19. Yüzyılın ikinci yarısında Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve onlardan sonra Fazlurrahman isimleriyle bir arada anılan İslam modernizmi düşüncesine rastlanmaktadır. İslam modernizmi düşüncesinin ortaya çıkışında İslam dünyasının Batı karşısında güç kaybetmesi, İslami hükümlerin güncel şartlara göre yorumlanmasının gerekliliğine yönelik inanç gibi pek çok husus etkili olmuştur.¹³ Aydın'a göre; İslam modernizmi düşüncesi Batı karşısında bir tavır alış veya ona yönelik tepki olarak değerlendirilmemelidir. İslam modernizmi dinin inanç kaidelerini esas alıp diğer yönlerini arka plana atarak dini güncel şartlara uyarlamak değildir.¹⁴ Bu bakımdan İslam modernizmini bir tür dinde reform veya hükümleri ifsad etme biçimi olarak nitelemek yanlış olacaktır. İslam modernizminin temel iddiası, başta temel kaynaklar olarak Kur'an ve sünneti ve ayrıca İslami bilgi birikimini, modern dünyada sonradan ortaya çıkan ihtiyaç ve problemlere çözüm bulabilmek amacıyla süzgeçten geçirip yorumlamak gerektiğine dayanmaktadır.¹⁵ İslam modernistleri dini referanslarını temel kaynaklara dayandırmakta ve İslam'ın her çağda, bütün insanların sorunlarına çözüm üretebilecek kapsamdaki evrenselliğine vurgu yapmaktadırlar. İslam modernistlerinin bu düşünceleri, onların Kur'an'ı tarihsel bir metin

⁹ Kocaoğlu, "Selefilige Tarihsel Bir Bakış ve Suudi Arabistan'ın Selefilik Üzerine Geliştirdiği Politikayı Yayma Stratejisi", 336. Sabri Yılmaz, "Bir Akıl Tutulması Modeli: Ehl-i Hadisten DAİŞ'e Selefilik", *International Multidisciplinary Conference Proceedings Book (21-22 Nisan 2016)*: 542.

¹⁰ Özervarlı, "Selefiye", 36: 401-402.

¹¹ Mehmet Evkuran, "Bir Kriz Teolojisi Olarak Selefilik", *İlahiyat Akademi-Seleflik 1/1-2* (2015): 82; Mehmet Zeki İşcan, "Selefilğin İhyacılığı ve Dini Düşüncede Yenilik", *Marife 9/3* (2009): 14-15.

¹² Horozcu, "Dinde Yenilikçilik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması", 14-15.

¹³ Bk. Mustafa Sönmez, "İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002): 153-178. Mehmet Aydın, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", *İslami Araştırmalar 4/4* (Ekim 1990), 273-284.

¹⁴ Aydın, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", 273.

¹⁵ Aydın, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", 274; Muhsin Demirci, "Kur'an'a Modernist Yaklaşımlar", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2003): 30; Sönmez, "İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)", 157; Mustafa Öztürk, "İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern Türkiye Örneği-", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Ocak 2009): 8.

olarak görme yanılıgına düştükleri belirtilerek eleştirilmektedir.¹⁶

Modernist bakış açısına yakın görülebilecek bir diğer grup çağdaş içtihat taraftarlarıdır. Kur'an, sünnet ve ilgili delillerden hüküm çıkarmak yönünde gösterilen içtihat çabasına yönelik bakış açıları, yaklaşım biçimleri bakımından farklılık göstermektedir. Horozcu¹⁷ çağdaş içtihat taraftarları adını verdiği gruba mensup insanları; "güçlü bir ilim tahsilinin ardından, Kur'an ve sünnete bağlı, klasik usul kaidelerine hâkim ancak kendilerinin de mezhep imamı gibi birer müçtehit olduklarını ileri süren ilim adamları" şeklinde tanımlamış ve "bunlar, kendilerinin de bir Ebu Hanife, bir İmam Şafii gibi içtihat edebileceklerini, dahası birçok konuda onlardan farklı şeyler söyleyebileceklerini hatta onların haksız, kendilerinin haklı olabileceği pek çok konu olduğunu iddia ederler" ifadeleriyle bu grupta incelediği görüş sahiplerini betimlemiştir. Karaman¹⁸ ise çabasında olan insanları ikiye ayırmıştır. Bunlardan birincisini akıl- nakil ilişkisinde akla öncelik vererek Kur'an'ın ruhunu ile uygulamalarını birbirinden ayıran ve bu suretle naslara aykırı görüşler ileri sürenler oluştururken diğer grubu sahabe devrinden itibaren gelişerek dört mezhep imamının olgunluğa eritirdiği metodoloji ile Kur'an ve sünneti yorumlayarak problemlere çözüm arayanlar meydana getirmektedir. Karaman, birinci grubu kendi maksadına göre hükümlere erişmesi yönünden eleştirirken, ikinci grubu İslam'ı daha iyi anlama çabasında olan müceddidler olarak nitelemektedir. Horozcu'nun çağdaş içtihat taraftarları olarak adlandırdığı grubun Karaman'ın tanımındaki birinci gruba işaret ettiği düşünülmektedir.

Geleneksel usul ve metodolojiye bağlı kalmak suretiyle, Kur'an, sünnet ve ilmi geleneğe bağlı kalarak, bu geleneğin yöntemleriyle yeni problemlere çözüm arayan bir grup da mevcuttur. Horozcu bu grubu 'modern gelenekçiler' şeklinde adlandırmıştır.¹⁹ Modern gelenekçiler sınıfında düşünülen gruba mensup bireyler, nasla sabit hükümler üzerinde yorum yapmamakta, sosyal değişimle ortaya çıkan yeni problemlere yukarıda belirtilen esaslar çerçevesinde çözüm getirmeye çalışmaktadırlar. Karaman'ın²⁰ 'müceddid' olarak adlandırdığı grubun bu anlayış içinde olduğu düşünülmektedir. Bu kapsamda düşünüldüğünde Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak hizmet vermekte olan Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı'nın bu misyonu üstlendiği söylenebilir. Başkanlığın internet sitesinde kurulun işleyiş şekli şöyle yer almaktadır:²¹

Kurul aldığı kararlar, serdettiği mütalaalar ve verdiği fetvalarda toplumuzun dinî sorunlarını, Kur'an ve Sünnet'e dayanarak çözüme kavuşturmaktadır. Bu iki asli kaynaktan doğrudan hüküm bulunmayan mevzularda ise diğer dinî delillerin ve İslam'ın bütününe özümsemesiyle ortaya ko-

¹⁶ Demirci, "Kur'an'a Modernist Yaklaşımlar", 42-44.

¹⁷ Horozcu, "Dinde Yenilikçilik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması", 17.

¹⁸ Hayreddin Karaman, "İslam Dünyasında Yeni İctihad Teşebbüsleri", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu (Tebliğ ve Müzakereler (16-18 Ekim 1985))*: 193-194.

¹⁹ Horozcu, "Dinde Yenilikçilik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması", 18.

²⁰ Karaman, "İslam Dünyasında Yeni İctihad Teşebbüsleri", 194.

²¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı", erişim: 16 Ekim 2019, <https://kurul.diyaret.gov.tr/FetvaYontem>

nulmuş genel ilkelerin ışığında hareket etmektedir. Kurul fetva verirken/soruları cevaplandırırken Kur'an ve Sünnet'in yanında sahabe kavillerinden, icma ve müçtehit imamların içtihatlarından da yararlanmaktadır. Kur'an'ı doğru ve sağlıklı anlama konusunda Sünnet'in ve Sahabe'nin yol göstericiliğini elzem addeder. Bununla birlikte dinî yaşantımızla ilgili ortaya çıkan yeni durumların ve problemlerin tamamının sadece geleneksel mirasımızdan hareketle her zaman çözülemeyeceği de göz önünde tutulur. Bu durumda dahi Kurul, salt aklı kullanarak çözüm üretme yerine, yine Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyas eksenli bir çalışma yapmayı tercih eder.

Örnekte de görüldüğü üzere modern gelenekçi yapıdaki kurum ve insanlar, dinin hükümlerini ve fetvaya erişmedeki metodolojiden kopuk olmaksızın çağın ihtiyaçlarına yönelik çözümler üretme gayreti içerisindeyler.

Horozcu'nun sınıflamasında son grubu 'katı gelenekçiler' oluşturmaktadır. Katı gelenekçiler, her türlü yeni yorumu ve geleneğe aykırı görülen düşüncüyü reddetme eğilimindedirler. Bu reddetme, katı bir dışlayıcı tutumu beraberinde getirmekte,²² güncel problemleri çözümsüzlüğe götüren bir anlayışa sebebiyet vermektedir. Katı gelenekçi anlayışa sahip insanlarda, dinde tecdid hususu içtihat taraftarlarının anladığı gibi değildir. Keza, günümüzde içtihadı gerektirecek bir durum da yoktur. Dinde tecdid, Müslümanların dinden uzaklaşması halinde onlara yeniden dini hususları hatırlatmaktır. İchtihatta bulunabileceği iddia edenlerin ya da dini, reform şeklinde nitelenebilecek tarzda dönüştürenlerin mezhepsizliği yaymak, Avrupa'ya özenip onlara benzemek gibi amaçları olduğu iddia edilmektedir.²³ Geleneğe bağlı kalma noktasında modern gelenekçilerin de bu bağlılığı sürdürme çabasında olduğu görülmekle beraber onları katı gelenekçilerden ayıran çizgi; katı gelenekçilerin, geleneği adeta dini bir norm biçiminde algılayarak, yeni problemlerin çözümünü için arayışlara girmeyi kesin bir şekilde reddetmeleri, bu çaba içerisine girenleri de sert üsluplarla eleştirmeleri hususundadır.

Dini geleneğe bakış açısının; bireylerin din algısı ve dini yaşama biçimleri başta olmak üzere bireysel ve sosyal bağlamda pek çok noktada etkili olduğu düşünülmektedir. Dini geleneğin algılanış biçimi üzerinden oluşan gruplaşmalar bazen birbirini tekfir etme noktasına gelmekte bu da çeşitli ayrışma ve çatışmalara sebebiyet verebilmektedir. İnsanların diğer tüm meselelerde olduğu gibi dini geleneğe bakış yönünden de farklı düşünmeleri kaçınılmazdır ancak önemli olan hususun bu farklılıkları saygı ve anlayış çerçevesinde karşılayabilmek olduğu düşünülmektedir.

1.2. Eleştirel Düşünme

Felsefe, psikoloji ve eğitim bilimleri gibi farklı disiplinlere konu olmuş bir kavram olan eleştirel düşünmeye dair literatürde pek çok tanıma rastlanmaktadır. Bütün tanımlarda ortak biçimde yer alan niteliklerle ifade edilecek olursa, eleştirel düşünme; bir düşüncüyü gerekçeli olarak tanımlama, problem çözme, çıkarımlarda bulunma ve onları formüle etme, herhangi bir konu hakkında düşünürken farklı yaklaşımları anlayabilme, kendi kalıplaşmış yargılarının dışına çıkarak her türlü bilgiyi

²² Horozcu, "Dinde Yenilikçilik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması", 19-20.

²³ Bk. Ahmed Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri* (İstanbul: Bedir Yayınları, 1997).

değerlendirme, tartışma ve sorgulamaya açma, başkalarının görüşlerine karşı açık fikirli olma, kanıt ve nedene dayalı önyargıdan uzak analizler yapma ve bu değerlendirmelerin sonucunda bir karara varmayı sağlamada etkili olan tüm beceri ve stratejileri kullanarak belirli fikirlere ulaşma biçimidir.²⁴

Eleştirel düşünmenin; düşüncenin açıklık ve netlik kazanması ve öyle ifade edilmesi, doğruluk, ilgililik, derinlik, kesinlik, tarafsızlık, mantıksal doğrulama ve tutarlılık gibi bilişsel standartlarda gerçekleşirken, ön yargılı olmak, bağnazlık, benmerkezcilik, grup normlarına aşırı bağlılık, değişimden korkma, yeniliklere kapalı olmak gibi özellikler eleştirel düşünmeyi engellediği hususunda fikir birliği bulunmaktadır.²⁵ Söz konusu özellikler eleştirel düşünmenin olduğu gibi doğru bilgiye veya gerçeğe ulaşmanın da engelleri kabul edilebilir ki bu durum aynı zamanda, bilgiye ulaşmanın kolaylaştığı ve aynı konuda onlarca farklı görüşle karşılaşılacak denli çeşitliliğin mevcut olduğu günümüzde bireyin zihinsel gelişiminin önünde de engeldir. OECD tarafından açıklanan 21. Yüzyıl becerileri içerisinde eleştirel düşünmeye pek çok yerde vurgu yapıldığı görülmektedir.²⁶

Eleştirel düşünme, farklı kaynaklardan gelen bilgiler arasında doğru olanı ayırt edebilme, aynı konuya farklı tartışma alanları açısından bakabilme, kendi argümanlarını geliştirip bunlara kanıtlar bulabilme, bir problemi anlayıp çözüm geliştirebilme, başkasının kendisinden farklı olan görüşlerini reddetmeden önce analiz ederek düşünme, bir şeyin doğruluğuna ya da yanlışlığına koşulsuz inanmaksızın araştırma ve sorgulama gibi becerileri içermektedir.²⁷ Bu yüzden yükseköğretim kurumlarında eleştirel düşünme birçok açıdan önem kazanmaktadır. Andrews'e göre; üniversite öğrencilerinin eleştirel bir tutum sergilemesi, farklı iddia ve önermelerle bilimsel kanıtları birbirinden ayırt etmek, varsayımları sorgulamak, varsayımlara veya gerçek kabul edilenlere karşı şüpheli yaklaşmak onların bilimsel yetkinliklerine katkı sağlamaktadır. Ayrıca öğrencilerin, kendi alanlarıyla ilgili tartışma kuramları ve modeller hakkında daha fazla bilgi edinmelerine ve ortaya koyulan argümanların tartışılmasına zemin hazırlamaktadır. Eleştirel düşünme yalnızca lisans düzeyinde değil yüksek lisans ve doktora eğitiminde de kendini gösteren bir beceridir. Veri ve kanıtların test edilmesi için şüpheli bir yaklaşımın ardından derinlikli okuma ve detaylı araştırma süreci ile eleştirel bir duruş sergileyerek bilimsel alana

²⁴ Brenda Judge, v.dğr., *Critical Thinking Skills for Education Students* (Exeter: Learning Matters, 2009), 2-3; İpek Gürkaynak, v.dğr., *Eleştirel Düşünme* (İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi, 2003), 7; Diane Halpern, *Thought&Knowledge An Introduction to Critical Thinking*, 4. Basım (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2003), 6; Robert H Ennis, "Critical Thinking Assessment", *Theory Into Practice* 32/3 (1993): 179-180.

²⁵ Gregory Bassham, *Critical Thinking A Student's Introduction* 5. Basım (New York: McGraw-Hill, 2012), 2-11; Hacer Aşık Ev, *Eleştirel Düşünme ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012), 36-41; Stella Cottrell, *Critical Thinking Skills Developing Effective Analysis and Argument* (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 10-12.

²⁶ OECD, Organisation for Economic Co-operation and Development. "21st Century Skills: How Can You Prepare Students for the New Global Economy?", erişim: 17 Ekim 2019, <https://www.oecd.org/site/educeri21st/40756908.pdf>

²⁷ Jennifer Moon, *Critical Thinking An Exploration of Theory and Practice* (New York: Routledge, 2008), 21-22.

katkı sağlayabilecekleri belirtilmektedir.²⁸

İlahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde yüksek din öğretimine devam eden öğrencilerin durumu hem alandaki yetkinlikleri bakımından hem de din eğitimi üstelenmeye aday insanlar olmaları açısından değerlendirilebilir. Birer öğrenen olarak yüksek din öğretimi öğrencileri, edindikleri bilgileri araştırma, düşünme ve süzgeçten geçirerek benimseme yoluyla kalıcı hale getirebilir ve içselleştirebilirler. Bu vesileyle eleştirel düşünme becerisini kazanmış öğretmen ya da din görevlisi adayları, din eğitimi verirken de eleştirel düşünmeyi kullanabileceklerdir. Din eğitiminde eleştirel düşünme becerisi kazandırılması, dini konularda soru soran, güncel ihtiyaçlara cevap arayabilen bireylerin yetişmesine ve dini, pasif bir şekilde kabul etmenin ötesinde dini bilgi ve ilkeleri özümseyerek hayata aktarılmasına katkı sağlamaktadır. Yüksek din öğretimi kademesindeki öğrencilerin öncelikle kendilerinin eleştirel düşünme becerisi geliştirmeleri bu yüzden gerekmektedir.

2. Yöntem

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin dinde yenilikçiliğe bakış açılarına din eğitiminin etkisini ve dinde yenilikçilik algısı ile eleştirel düşünme eğilimleri arasındaki ilişkinin tespit edilmesini konu alan bu araştırmanın teorik bölümü literatür tarama yöntemiyle oluşturulmuştur. Uygulamalı bölümünde ise nicel yöntem tercih edilmiştir. Araştırma problemlerine yanıt bulabilmek için 'Dinde Yenilikçilik Ölçeği' (DYÖ) ile 'Eleştirel Düşünme Eğilimi' (EDEÖ) ölçekleri kullanılmıştır.

2.1. Araştırmanın Problemleri

Araştırmanın temel problemi; "İlahiyat fakültesi öğrencilerinin dinde yenilikçiliğe bakış açıları ile eleştirel düşünme eğilimleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?" şeklindedir. Ayrıca çalışmada aşağıda yer verilen alt problemlere de cevap aranmaktadır:

- Örnekleme katılan öğrencilerin dinde yenilikçilik algıları hangi düzeydedir?
- Öğrencilerin DYÖ'nün alt boyutları olan eski-yeni ulema kıyası, geleneğe bakış, Kur'an'a dönüş ve yenilikçilik hareketine bakış konusundaki görüşleri, gelenekçilik-yenilikçilik skalasında hangi gruba daha yakındır?
- Araştırmaya katılanların cinsiyetleri ile dinde yenilikçiliğe bakış açıları arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?
- Örnekleme katılan öğrencilerin öğrenim görmekte oldukları sınıf düzeyi ile dinde yenilikçiliğe bakış açıları arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?
- Öğrencilerin mezun oldukları lise türü ile dinde yenilikçiliğe bakış açıları arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?
- Araştırmaya katılanların dini inanç ve düşünceleri üzerinde en çok etkili olduğunu düşündükleri etken ile dinde yenilikçiliğe bakış açıları arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?

²⁸ Andrews, Richard. "Critical Thinking and/or Argumentation in Higher Education", *The Palgrave Handbook of Critical Thinking in Higher Education*, Ed. Davies Martin ve Ronald Barnett (New York: Palgrave Macmillan, 2015), 58-59.

- Öğrencilerin ailelerinin ebeveynlik tutumu ile dinde yenilikçilik algıları arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?
- Örnekleme oluşturan öğrencilerin fakülte dışında dini bir eğitim alıp almama durumları ile dinde yenilikçilik algıları arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?
- Örnekleme katılan öğrencilerin eleştirel düşünme eğilimleri hangi düzeydedir?
- DYÖ ve EDEÖ'nün alt boyutlarından alınan puanlar ve bu nitelikler arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

2.2. Ölçme Araçları

İki farklı ölçek kullanılarak hazırlanmış veri toplama aracında; cinsiyet, sınıf düzeyi, mezun olunan lise türü, dini inanç ve düşüncelerinin oluşumunda en çok etkili olan faktör ailelerinin ebeveynlik tutumu ve fakülte dışında dini bilgilerine katkı sağlayan bir eğitim alıp almadıkları, bağımsız değişkenler olarak yer almıştır.

Araştırmada kullanılan 'Dinde Yenilikçilik Ölçeği' (DYÖ) Ümit Horozcu tarafından geliştirilmiştir. Ölçek içerisinde hem gelenekçilik hem de yenilikçiliği içeren maddeler yer almaktadır. Gelenekçilik yönü ölçmeye konu edildiğinde yenilikçiliği işaret eden maddelerin, yenilikçilik ölçülmek istendiğinde gelenekçiliği işaret eden maddelerin ters madde olarak puanlanmasıyla ölçeğin iki taraflı kullanımına imkân sağlanmıştır.²⁹ Bu çalışmada, gelenekçiliği ölçen maddeler ters madde kabul edilerek, ölçek yenilikçilik eğilimini tespit etmek amacıyla kullanılmıştır. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 21, en yüksek puan ise 147'dir. 21 puan katı gelenekçi bir anlayışı, 147 ise radikal yenilikçi anlayışı işaret etmektedir. Ancak hangi puan aralığının gelenekçilik-yenilikçilik skalasında hangi gruba tekabül ettiğinin tespit edilmesi mümkün değildir. Dört alt boyut ve 21 maddeden oluşan ölçeğin tamamının .898 güvenilirlik katsayısına sahip olması ölçeğin yüksek derecede güvenilir olduğunu göstermektedir.³⁰

Çalışmada kullanılan diğer bir ölçek olan Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeği, Ricketts ve Ruds tarafından geliştirilmiş olup Demircioğlu ve Kilmen tarafından Türkçe'ye uyarlanmıştır. Uyarlama çalışması sonucunda öngörüsellik, bilişsel olgunluk ve yenilikçilik olmak üzere üç alt boyut ve yirmi altı maddeden oluşan ölçek son halini almıştır. Ölçeğin güvenilirlik katsayısının .88 bulunmuştur.³¹ Bu, ölçeğin yüksek derecede güvenilir olduğunu göstermektedir. Ölçeğin Türkçeye uyarlanması sürecinde, eleştirel düşünme eğilimini ölçmede sıklıkla kullanılan Kaliforniya Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeği ile ölçüt geçerliliği test edilmiş ve iki ölçek arasında anlamlı ilişki tespit edilerek ölçüt geçerliliğinin sağlandığı ortaya konmuştur.³² Literatürde çok sayıda eleştirel düşünme eğilimi ölçeği bulunmasına rağmen, bu çalış-

²⁹ Horozcu, "Dinde Yenilikçilik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması", 24-25.

³⁰ Horozcu, "Dinde Yenilikçilik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması", 27-33.

³¹ Ebru Demircioğlu ve Sevilay Kilmen, "Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması", *International Journal of Social Science* 27 (2014): 215.

³² Demircioğlu ve Kilmen, "Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması", 214.

mada söz konusu ölçeğin tercih edilmesinde ölçeğin, bilişsel olgunluğa ve yenilikçiliğe işaret eden maddelerinin dinde yenilikçilik ölçeği ile paralel bilişsel yetenekleri ölçüyor olmasıdır. Ölçeğin madde sayısının diğer ölçeklere göre daha az olması da bu seçimde etkili olmuştur. Zira ölçme aracındaki madde sayısı artıp cevaplama süresi uzadıkça rastgele işaretleme ve tesadüfi hataların arttığı düşünülmektedir.

2.3. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini 2019-2020 eğitim öğretim yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan öğrenciler oluşturmaktadır.

Araştırmanın örnekleme ise bu fakültede hazırlık, 1, 2, 3 ve 4. Sınıflarında öğrenim gören öğrenciler arasından basit tesadüfi yöntemle seçilen 437 öğrenciden oluşmaktadır. Ancak 73 ölçek formu eksik veya hatalı doldurulduğundan örneklem dışında bırakılmış ve nihai olarak 364 öğrenciden toplanan veriler örnekleme dahil edilmiştir.

2.4. Araştırmaya Katılanların Nitelikleri

Araştırmaya katılan öğrencilerin %70,9 (258)'i kız, %29,1 (106)'sı erkektir. Bu durumda araştırmaya katılanların çoğunluğunu kız öğrencilerin oluşturduğu görülmektedir.

Örnekleme dahil edilen Hazırlıktan 4. Sınıfa kadarki öğrencilerin dağılımına bakıldığında ise örneklem grubunun %19,5 'ini (71) hazırlık sınıfında, %29,1'inin (106) birinci sınıfta, %22,5'inin (82) ikinci sınıfta, %16,8'inin (61) üçüncü sınıfta, %12,1'inin (44) ise dördüncü sınıfta öğrenim görmekte olduğu tespit edilmiştir. Dördüncü sınıf öğrencilerinin araştırmaya katılma hususunda diğer sınıflara oranla daha az gönüllülük gösterdiği fark edilmektedir. Araştırmanın yapıldığı tarihlerde hazırlık sınıfı öğrencilerinin örnekleme katılarak ilahiyat fakültesi öğrencilerine genellenen bir sonuca ulaşmak problemlili bir durum gibi görünse de bu sınıfta öğrenim gören öğrencilerin yüksek din öğrenimi sürecinin başında iken dinde yenilikçilik algılarının tespit edilmesi, yüksek din öğretiminin bu algıya ne ölçüde etki ettiğini göstermesi ve diğer sınıf düzeyleriyle kıyaslamaya imkan sağlaması bakımından belirleyici bir husustur.

Araştırmaya katılanların mezun oldukları lise türüne göre dağılımda ise %79,9 (291) oranla en yüksek sırada yer alan kurumun İmam Hatip Liseleri olduğu görülmektedir. Bunu sırasıyla; %7,4 (27) oranla Anadolu Liseleri %3,8 (14) oranla düz liseler, %3,6 (13) ile açık öğretim lisesi ve %3 (11) oranla meslek liseleri takip etmektedir. Seçeneklerde bulunmayan bir lise türünden mezun olduğunu belirtenlerin oranı ise %2,2 (8)'dir.

Katılımcıların dini inanç ve düşüncelerinin oluşumunda en çok etkili olduğunu düşündükleri faktöre yönelik tercihleri ise %11,3 (41) ile İlahiyat Fakültesi'nde almakta oldukları eğitim, %13,2 (48) ile İlahiyat öncesi okullarda alınan DKAB dersleri, seçmeli din dersleri veya İHL meslek dersleri eğitimi, %50,3 (183) ile aileler, %8 (29) ile cami ve Kur'an kursları, %11,5 (42) kendi çabaları ve %5,8

(21) ile seçeneklerde bulunmayan başka bir faktör şeklinde dağılmaktadır. Örneklemi oluşturan öğrencilerin yarısı dini inanç ve düşüncelerinin oluşumunda en çok ailelerinin etkili olduğunu belirtirken İlahiyat Fakültesi'nde alınan eğitimin en çok etkili olduğunu düşünenlerin oranının (%11,3) düşük olduğu dikkat çekmektedir.

Araştırmaya katılanların dini geleneğe bakış açıları ve eleştirel düşünme eğilimleri üzerinde ailelerinin ebeveynlik tutumlarının da etkili olabileceği düşünülerek bu durum bağımsız değişken olarak ölçek formunda yer almıştır. Söz konusu duruma göre araştırmaya katılan öğrencilerin %14,3'ü (52) ailesini otoriter, %44,5'i (162) demokratik, %28,6'sı (104) aşırı koruyucu, %3,6'sı (13) ilgisiz, %9,1'i (33) ise değişken ve tutarsız olarak nitelemiştir. Dağılıma bakıldığında örneklemi oluşturan katılımcıların çoğunluğunun demokratik bir aile yapısından geldiği bunu aşırı koruyucu ve kollayıcı ebeveynlik tutumunun takip ettiği görülmektedir.

Öğrencilerin dinde yenilikçiliğe bakış açılarını ya da eleştirel düşünme eğilimlerini etkileyebileceği düşünülen bir husus olarak fakülte dışında herhangi bir kurum ya da kişiden dini eğitim almakta olup olmadıkları sorulmuş ve bu soruya katılımcıların %45,9'unun (167) evet, %54,1'inin (197) hayır yanıtını verdiği görülmüştür. Öğrencilerin fakülte dışında dini bir eğitim alma oranlarının yüksek olduğu görülmektedir. Dini eğitim alınan kişi ya da kurumların öğrenci tarafından belirtilmesi istenmiş ve formlar incelendiğinde fakülte dışından alınan dini eğitimin kaynağının vakıf, dernek, STK ve sosyal çevreyle oluşturulan okuma grupları şeklinde oldukça yüksek düzeyde çeşitlilik gösterdiği tespit edilmiştir.

2.5. Uygulama, İşlem ve Analiz

Gerekli izinler alındıktan sonra iki ölçek ve değişkenler eklenerek yönerge hazırlanmıştır. Böylelikle çalışmada kullanılacak ölçme aracına son şekli verilmiş ve uygulanmıştır. Toplanan veriler içerisinde hatalı ve/veya eksik doldurulan formların ayıklanmasının ardından veriler SPSS programına işlenmiştir.

Toplanan veriler normal dağılım gösterdiğinden, farklı iki grup arasındaki ilişki için t testi, daha fazla gruplar için One-way ANOVA ve iki farklı ölçek sonuçları arasındaki ilişki için korelasyon analizi kullanılarak bulgular elde edilmiş ve yorumlanmıştır.

3. Bulgular ve Yorumları

Araştırmanın bu bölümünde, çalışmanın problemlerinde belirtilen sorulara yönelik analizler sonucunda elde edilen bulgular ve yorumları yer almaktadır.

3.1. Dinde Yenilikçiliğe Bakışa Dair Bulgular

Dini geleneğe bakış açısını ölçmeyi amaçlayan Dinde Yenilikçilik Ölçeği (DYÖ) ve alt boyutlarına dair ortalama ve standart sapma değerleri şöyledir:

Tablo 1: Dinde Yenilikçilik Ölçeği ve alt boyutlarına ilişkin puanlar ve standart sapma değerleri

	N	Minimum	Maximum	\bar{x}	ss.
DYÖ Toplam	364	57,00	100,00	78,21	7,78
Eski-yeni ulema kıyası	364	13,00	49,00	31,00	6,41

Geleneğe bakış	364	8,00	29,00	12,54	2,79
Kur'an'a Dönüş	364	8,00	31,00	18,83	3,36
Yenilikçilik hareketine bakış	364	7,00	25,00	15,81	3,23

Tablodaki verilere göre örnekleme oluşturan öğrencilerin 78,21 puan ortalamasıyla dini geleneğe katı gelenekçi bir yaklaşımdan çok yenilikçiliğe yakın bir perspektiften baktıkları söylenebilir.

DYÖ'ne ait eski yeni ulema kıyası alt boyutunda yer alan yedi maddeden alınabilecek en yüksek puan 49 en düşük puan ise 7'dir. Bu alt boyutta yer alan maddelerde günümüzde dini ilimlerle uğraşan hoca ve ulemalarla geçmiş zaman alimleri karşılaştırılmaktadır. Ters maddeler yenilikçiliğe bakış açısına göre puanlandığında alt boyuttan alınan puan arttıkça günümüzdeki ulemanın eski ulemayla ilim, ihlas, samimiyet ve zekâ bağlamında eş değer görülme düzeyi artmaktadır. Bu alt boyutta, araştırmaya katılan öğrencilerin 31 puanlık bir ortalamaya sahip olmaları geçmişte yaşayan alimlere üstün özellikler atfetmedikleri bu konuya daha yenilikçi bir açıdan baktıkları söylenebilir.

5 maddeden oluşan geleneğe bakış alt boyutunda ise fıkıh mezheplerine, mezhep alimlerinin görüşlerinin bağlayıcılığına, fetva verme konusunda bireyin kendi aklını öncelmesine işaret eden maddeler yer almaktadır. Katılımcıların söz konusu alt boyutta maksimum 35 puan üzerinden 12,54 ortalamaya sahip oldukları görülmektedir. Bu alt boyutta, öğrencilerin, eski yeni ulema kıyasına nispeten daha gelenekçi bir yaklaşıma sahip oldukları düşünülebilir.

Kur'an'a dönüş alt boyutunda, günümüzde Kuran'ıyyun adıyla bilinen ve ülkemizde mealcilik biçiminde tezahür eden fikirlere ilişkin görüşlerin ölçülmesini sağlayan beş madde yer almaktadır. Bu maddelerden elde edilen 35 puan üzerinden 18,83'lik ortalama öğrencilerin bu akıma yaklaşık %50 oranında yakın oldukları, ne tam anlamıyla mealci bir zihniyete sahip oldukları ne de katı bir gelenekçilikle hareket ettikleri söylenebilir.

Dört maddeden oluşan ve maksimum 28 puan alınabilecek yenilikçilik hareketine bakış alt boyutunda ise öğrencilerin ortalama puanları 15,81'dir. Bu puan dikkate alındığında araştırmaya katılan öğrencilerin fetvaların yenilenmesi, dini hükümlerin günümüz şartlarına göre değerlendirilmesi, İslam alimlerinin görüşlerinin yerine yeni fikirlerin üretilmesi ve bu yenileşme hareketinin bir sapkınlık işareti olarak görülmemesi gerektiği düşüncesine daha yakın oldukları görülmektedir. Ancak bu oran radikal sayılabilecek düzeyde bir yenileşmeye gidilmesi gerektiği fikrini işaret edecek kadar yüksek değildir.

Alt boyutlardan alınabilecek en yüksek ve en düşük puanlar dikkate alınarak kendi içindeki oranlar ölçüsünde kıyaslama yapıldığında öğrencilerin yenilikçi düşünme oranının en yüksekten düşüğe sırasıyla; eski-yeni ulema kıyası, yenilikçilik hareketine bakış, Kur'an' dönüş ve geleneğe bakış alt boyutlarında olduğu görülmektedir.

Literatürde dinde yenilikçilik algısına dair herhangi bir çalışma bulunmamasıyla birlikte Yeğın, Söylev ve Bulut'un bireysel yenilikçiliğe dair yaptıkları araştırmalarda elde edilen sonuçların bu konu açısından önemli olduğu çünkü bireyin ye-

niliğe bakışının dini fikir ve yorumlardaki bakış açılarını da etkileyebileceği düşünülmektedir. Bu nedenle ilgili araştırmaların sonuçları incelendiğinde Yeğin'in, Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan 240 öğrenci ile yaptığı çalışmada, öğrencilerin büyük oranda (%59,2 N=142) "yüksek düzeyde yenilikçi" olup yeniliklere açık bir yapıda oldukları tespit edilmiştir.³³ Benzer şekilde Bulut'un Atatürk, Ankara, Marmara, İstanbul, Fırat, Rize, Dicle ve Çukurova Üniversiteleri'nin DKAB bölümlerinde öğrenim görmekte olan 513 öğrenci üzerinde yaptığı çalışmada da öğrencilerin bireysel yenilikçilik düzeylerinin orta seviyede olduğu görülmüştür.³⁴ Söylev ise Kütahya Müftülüğü'ne bağlı olarak hizmet vermekte olan 287 din görevlisinin bireysel yenilikçilik düzeylerini incelemiş ve din görevlilerinin %52,3'ünün yüksek düzeyde, %43,6'sının ise orta düzeyde yenilikçi kategorisinde yer aldığı sonucuna ulaşmıştır.³⁵ Buradan yola çıkılarak din görevlilerinin ya da yüksek din öğretimi öğrencilerinin bireysel yenilikçilik algılarının, onları kör bir taklitten uzaklaştıracağı ve yeni durumlara ön yargıyla yaklaşmadan önce onları değerlendirebilecekleri biçimde şekillendiği söylenebilir. Bireylerin yeniliklere bakış açısında söz konusu mesele din olduğunda ise yeni yorum ve fikirlerin, dinin temel ilkeleri ve ana kaynakları doğrultusunda değerlendirmeye tabi tutulmasının toplumsal değişim karşısında dinin yaşanabilir bir olgu olarak kalmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. DYÖ'den alınan puanlara bakılarak da İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin, geleneği reddetmemekle birlikte ona taassup derecesinde bir bağlılık göstermedikleri söylenebilir.

3.2. Dinde Yenilikçiliğe Bakışın Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi

Dinde yenilikçiliğe bakış açısı ile cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığına ilişkin t-testi sonucunda aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır.

Tablo-2: Cinsiyete göre DYÖ ve alt boyutlarındaki ortalama, standart sapma ve t testi sonuçları

	Kız N=258		Erkek N=106		t	p
	\bar{x}	ss	\bar{x}	ss		
DYÖ Toplam	78,00	7,37	78,71	8,72	-,793	,428
Eski yeni ulema kıyası	30,72	5,99	31,66	7,30	-1,16	,246
Geleneğe bakış	12,42	2,41	12,82	3,54	-1,04	,296
Kur'an'a dönüş	18,95	3,31	18,53	3,50	1,08	,281
Yenilikçilik hareketine bakış	15,86	2,98	15,69	3,78	,394	,694

Dinde yenilikçi düşünme bakımından kız ve erkek öğrencilerin ortalama puanları arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Bulut'un 2014 yılında DKAB bölümü öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada da öğrencilerin cinsiyetleri ile bireysel

³³ Hüseyin İbrahim Yeğin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Bireysel Yenilikçilik Düzeyleri", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/4 (2017): 253.

³⁴ İsmail Bulut, "İDKAB Öğrencilerinin Bireysel Yenilikçilik ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Üzerine Kelam Dersinin Etkisi", *Kelam Araştırmaları* 12/2 (2014): 87.

³⁵ Ömer Faruk Söylev, "Din Hizmetlerinde İnovasyon ve Din Görevlilerinin Bireysel Yenilikçilik Özellikleri", *DEUİFD Din Psikolojisi Özel Sayısı* (2016): 131.

yenilikçilik düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık bulunmadığı görülmektedir.³⁶ Aynı şekilde Yeğin'in İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin bireysel yenilikçilik düzeylerine dair araştırmasında da cinsiyet ile bireysel yenilikçiliğin anlamlı bir farklılık oluşturmadığı tespit edilmiştir.³⁷ Bu durumda, cinsiyet ile bireysel yenilikçilikte olduğu gibi dini geleneğe; gelenekçi-yenilikçi yaklaşım arasında bir ilişki bulunmadığı görülmektedir.

Dinde yenilikçiliğe bakış açısından sınıf düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığına dair One-Way ANOVA testi yapılmıştır.

Tablo-3: Sınıf düzeylerine göre DYÖ ve alt boyutlarındaki ortalama, standart sapma ve ANOVA testi sonuçları

	Hazırlık N=71		1. Sınıf N=106		2. Sınıf N=82		3. Sınıf N=61		4. Sınıf N=44		F	p
	\bar{x}	ss	\bar{x}	ss	\bar{x}	ss	\bar{x}	ss	\bar{x}	ss		
DYÖ Toplam	77,95	9,72	77,49	7,07	79,02	7,77	78,29	7,06	78,72	7,02	,516	,724
Eski yeni ulema kıyası	29,71	7,39	29,92	5,99	32,19	5,89	33,16	6,47	30,41	5,54	4,13	,003
Geleneğe bakış	12,74	2,43	12,37	3,02	12,28	2,24	12,36	3,15	13,34	3,10	1,33	,256
Kur'an'a dönüş	20,18	3,99	19,21	3,18	18,26	2,88	17,83	2,99	18,18	3,32	5,80	,000
Yenilikçilik hareketine bakış	15,30	3,37	15,97	3,05	16,28	3,22	14,93	3,20	15,59	3,22	2,73	,029

Tabloya bakıldığında araştırmaya katılanların, sınıf düzeyleri ile DYÖ'den aldıkları toplam puanlar arasında anlamlı bir ilişki olmadığı görülmektedir ($p=,724>,05$). Puan ortalamaları incelendiğinde hazırlık ile birinci sınıfların en düşük ortalamaya sahip oldukları, bunu üç ve dördüncü sınıfların takip ettiği görülürken ikinci sınıfların en yüksek ortalamaya dine yenilikçi bakış açılarından diğerlerinden daha yüksek düzeyde olduğu fark edilmektedir. Ölçeğe ait alt boyutlar arasında sınıf düzeyinde anlamlı bir farklılık olup olmadığına bakıldığında ise geleneğe bakış açısından da önemli bir farklılık olmadığı görülmekte ancak ölçeğe ait diğer alt boyutlarda anlamlı farklılıklar tespit edilmektedir.

Eski yeni ulema kıyası alt boyutunda meydana gelen farklılaşmanın ($p=,003<,05$) kaynağına post-hoc testleri ile bakıldığında farklılaşmanın, hazırlık sınıfı öğrencileri ile 2 ve 3. sınıflarla, birinci sınıf öğrencileriyle 2 ve 3. sınıflarla ve 4. sınıf öğrencileriyle 3. Sınıf öğrencileri arasında gerçekleştiği görülmektedir. Zira hazırlık sınıfı öğrencilerinin eski-yeni ulema kıyası alt ölçeğinde diğer sınıflardan düşük puan aldıkları, ikinci ve üçüncü sınıflarda bu puanın yükseldiği görülmektedir. Bu durumda yüksek din öğretimine yeni başlamış öğrencilerin, eski ulemaya şimdiki İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden ve dini ilimlerle meşgul olanlardan çok daha fazla değer atfettikleri ve onların şimdiki hocalarla kıyaslanamayacak bilgi, zekâ ve birikime sahip oldukları algısına sahipken bu algının sınıf düzeyi yükseldikçe azaldığı söylenebilir. Ancak söz konusu bakış açısı dördüncü sınıflarda yeniden düşüş göstererek hazırlık sınıfına yaklaşmaktadır. Hazırlık sınıfı öğrencilerinin eski ulema ve hocalarla bugünküleri karşılaştırdıklarında daha gelenekçi bir yaklaşıma sahip olmalarının, fakülteye gelirken oluşturdukları beklentiden ve bu beklentiyi üniver-

³⁶ Bulut, "İDKAB Öğrencilerinin Bireysel Yenilikçilik ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Üzerine Kelam Dersinin Etkisi", 88-89.

³⁷ Yeğin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Bireysel Yenilikçilik Düzeyleri", 254.

sitedeki hocalarının karşılayamamış olmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Okuma tarafından Dicle Üniversitesi örnekleminde yapılan araştırmada, çalışmaya katılan öğrencilerin %46,8'i "fakülteye girdikten sonra ümitlerinin karşılanmadığını" ve %13,2'sinin "hayal kırıklığına uğradığını" belirttiği görülmektedir. Toplamda öğrencilerin %60'ının beklentileriyle İlahiyat eğitiminin uyuşmadığının tespit edilmesinin ardında, öğrencilerin fakülteye gelirken sahip oldukları dini düşünce, bilgi ve inançlarının pekiştirileceği yönündeki beklentisinin hocalardan duydukları bunlara aykırı görüşler ve fakülteye gelene kadar sahip oldukları birikimin sarsılması neticesinde onlara karşı güvensizlik oluşturması gibi nedenler sıralanmaktadır.³⁸ Bu araştırmada da hazırlık sınıfı öğrencilerinin İlahiyat Fakültesi'ndeki öğretim üyeleri ve günümüzde ulemadan sayılan insanlara yönelik değerlendirmelerinin diğer sınıf düzeylerine nispeten daha geleneksel olması öğrencilerin bu türden beklentilerle fakülteye gelip benzer hayal kırıklıkları yaşamaları ile ilişkilendirilebilir.

Benzer şekilde Koç'un Karadeniz Teknik Üniversitesi ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültelerinde yapmış olduğu araştırmada öğrenciler ilahiyat fakültesi öğretim üyelerinin; alan bilgisi ve bilimsel yeterlilik (%17), örnek bir kişilik ve karakter (%15,4), samimiyet ve gayret (%13,1), öğrenciyi değer vermek (%11,2), öğrenciyi rehberlik etmek (%7,8) konularında yeterliliğe sahip olmalarını beklediklerini tespit etmiştir.³⁹ Uçar'ın çalışmasında ise İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan öğrencilerin öğretim elemanlarıyla ilgili problemlerinin nedenlerinin tespit edilmesine yönelik sorular yöneltilmiş ve öğrencilerin, hocaların ders işleme metodu bakımından öğrencilerin aktif olarak katılımının sağlanmaması, derslerin ezberciliğe yönelik olması, ders kitabı, slayt gibi materyallere aşırı bağlı kalınarak düşünme ve araştırmaya açık bir eğitimin olmaması, öğretim elemanları ile etkili ve yeterli iletişim kuramamaları gibi yönlerden sorunlar olduğu belirtilmiştir.⁴⁰ Eski yeni ulema kıyası hususunda dördüncü sınıf öğrencilerinin ortalama puanlarının yeniden düşüş gösterdiği tespit edilmiştir. Bu duruma ilişkin Özenç'in Dicle Üniversitesi örnekleminde yaptığı araştırmada, çalışmaya katılan son sınıf öğrencilerinin yalnızca %1,3'ü İlahiyat Fakültesi'ndeki eğitimi tamamen yeterli, %26,5'i kısmen yeterli %72,2'si ise yetersiz gördüklerini belirtmişlerdir. Bu değerlendirmede ise verilen eğitimin beklentilerini karşılamadığı, ders hocalarının formasyon ve alan bilgisine dair eksikliklerinin olmasının etkili olduğunu ifade etmişlerdir.⁴¹ Söz konusu bulguların aksine Turan ve Nazıroğlu'nun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yapmış oldukları araştırmaya katılanların

³⁸ Ejder Okumuş, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri-Dicle Üniversitesi Örneği-", *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007): 67-68.

³⁹ Ahmet Koç, "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2003): 42.

⁴⁰ Recep Uçar, "İlahiyat Fakültesi Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017): 156-161.

⁴¹ Ali Özenç, "Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)", *International Journal of Kurdish Studies* 3/1 (Ocak 2017): 12-13.

%78,5'i fakültenin eğitim imkanlarının yeterli olduğunu, %19'u kısmen yeterli olduğunu %2,5'i ise yetersiz olduğunu belirtmiştir.⁴² Ancak bu değerlendirme yalnızca öğretim elemanlarının niteliği ve onlara karşı beklentilerle sınırlı olmayıp, kütüphane imkanları, ders müfredatı gibi hususlarla birlikte ele alındığından genel değerlendirmede bu oranın yükselmiş olabileceği düşünülmektedir.

Geleneğe bakış alt boyutunda hazırlık, bir, iki ve üçüncü sınıfların hemen hemen aynı ortalamaya sahip olduğu ancak bu puanın dördüncü sınıfta istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık oluşturacak düzeyde olmasa da yükseldiği görülmektedir. Özenç'in çalışmasına katılan İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerine geleneksel din anlayışına ters olarak algılanan konuların derslerde dile getirilmesi hakkında ne düşündükleri sorulmuş ve öğrencilerin %56,1'i farklı fikirlerin tartışılmasını gerekli, %41,3'ü ise yanlış ve gereksiz bulduğunu belirtmiştir.⁴³ Bu durum, bu çalışmada elde edilen bulgu ile birlikte yorumlandığında yüksek din öğretiminin son basamağındaki öğrencilerin büyük çoğunluğunun geleneksel din anlayışına ters düşse de bunların dile getirilip tartışılabileceğini, geleneksel dini anlayışın eleştirel bir gözle incelenebileceğini ve geleneğe kör bir taklitle bağlanmadıklarının göstergesi olarak yorumlanabilir.

Sınıf düzeyi ile anlamlı ilişkinin tespit edildiği diğer alt boyut Kur'an'a dönüş alt ölçeğidir ($p=,000<,05$). Farklılığın kaynağı için post-hoc testine bakıldığında hazırlık sınıfı ile 2,3 ve 4. sınıflar ve ayrıca birinci ve üçüncü sınıflar arasında olduğu görülmüştür. Söz konusu sonuç, hazırlık sınıfı öğrencilerinin ayetlere getirilen yorumlardan ziyade daha katı biçimde Kur'an ayetlerinin kendisine bağlı kalınması gerektiği yönündeki düşünceleri diğer sınıflara kıyasla daha fazla benimsediklerini göstermektedir.

Yenilikçiliğe bakış alt boyutundan alınan puanlar sınıf düzeyleri açısından birbirine yakın olmakla birlikte üçüncü sınıfta puanın düştüğü ve anlamlı bir farklılık olduğu görülmektedir ($p=,029<,05$). Bu farklılık üçüncü sınıflar ile bir ve ikinci sınıflar arasında oluşmuştur. Üçüncü sınıfta yenilikçi akımın öne sürdüğü günümüzde dini hükümlerin yeniden ele alınması, fetvaların şekillendirilmesi ve İslam alimlerinin fikirlerinin tekrar edilmesinin ötesine gidilmesi gerektiği yönündeki düşünce zayıflarken bu düşünce birinci ve ikinci sınıfta güçlenmektedir. Ortalama puanlara bakıldığında da sınıf düzeyi açısından doğrusal bir eğrinin olduğu söylenebilir.

Ölçeğin toplam puanı ve alt boyutlar sınıf düzeyine göre incelendiğinde en düşük puanların hazırlık ve birinci sınıflara, en yüksek puanların ise ikinci sınıfları takiben üçüncü ve dördüncü sınıf öğrencilerine ait olduğu görülmektedir. Bu durumda öğrenciler ilahiyat fakültesine başladıklarında daha geleneksel bir yaklaşım sergilerken sınıf düzeyi yükseldikçe yenilik düşüncesi daha ılımlı hale gelmektedir. Hem ölçeğin bütününde hem de alt boyutlarında sınıf düzeylerine göre alınan puanlar incelendiğinde, fakülte öğrencilerinin hiçbir sınıf düzeyinde katı bir gelenekçi ya

⁴² İbrahim Turan ve Bayramalı Nazıroğlu, "İlahiyat Fakültesine Yeni Gelen Öğrencilerin Sorun ve Beklentileri: OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (Şubat 2015): 472.

⁴³ Özenç, "Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)", 19.

da radikal bir yenilikçi eğilimde olmadıkları da görülmektedir. Ancak hazırlık sınıfı ve diğer sınıflar arasındaki puanlar dikkate alındığında, yüksek öğretim kurumlarında alınan din eğitiminin istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık yaratmayacak düzeyde dini geleneğe yenilikçi bakış açısını arttırdığı söylenebilir. Bu sonuç üzerinde, öğrencilerin mezun oldukları lise türü, dini bilgileri üzerinde en çok etkili olduğunu düşündükleri faktör, dışarıdan dini bir eğitim alıp almadıkları ve ailelerinin ebeveynlik tutumunun da etkisi olabileceği düşünüldüğünden burada elde edilen sonuç söz konusu değişkenler bağlamında da incelenerek daha sağlıklı bir sonuca ulaşılabilir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin mezun oldukları lise türüne göre DYÖ ve alt boyutlarından aldıkları ortalama puanlar ve bu değişkenler arasındaki ilişki Tablo-4'te gösterilmektedir.

Tablo-4: Mezun olunan lise türüne göre DYÖ ve alt boyutlarındaki ortalama, standart sapma ve ANOVA testi sonuçları

	İmam Hatip N=291		Anadolu Lisesi N=27		Meslek Lisesi N=11		Düz Lise N=14		Açık Öğretim N=13		Diğer N=8		F	p
	\bar{x}	ss	\bar{x}	ss	\bar{x}	ss	\bar{x}	ss	\bar{x}	ss	\bar{x}	ss		
DYÖ Toplam	77,62	7,62	82,33	8,45	77,18	6,50	81,14	8,38	77,53	8,35	83,12	5,59	3,018	,011
Eski yeni ulema kı- yası	30,74	6,31	32,00	4,88	31,45	6,97	32,21	8,53	32,23	9,65	32,37	3,11	,498	,778
Geleneğe bakış	12,38	2,48	14,37	4,91	11,90	1,92	13,00	3,50	11,76	1,92	13,37	2,72	3,113	,009
Kur'an'a dönüş	18,69	3,34	19,18	2,98	18,54	2,54	20,92	3,95	18,15	4,18	20,50	2,97	1,767	,119
Yenilikçilik hareke- tine bakış	15,79	3,14	16,51	3,23	15,27	3,82	15,00	4,70	15,38	3,73	16,87	1,88	,712	,615

Araştırmaya katılanların büyük çoğunluğunu İmam Hatip Lisesi'nden mezun olan öğrencilerin oluşturduğu ve DYÖ toplam puan ile mezun olunan lise türü arasında anlamlı bir farklılık olduğu görülmektedir ($p=,011<,05$). Alt boyutları açısından bakıldığında ise yalnızca geleneğe bakış alt boyutunda anlamlı bir farklılaşma vardır ($p=,009<,05$). Tabloda meslek lisesi ve açıköğretim lisesinden sonra İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin genel toplam ve alt boyutlarda daha düşük puana sahip oldukları en yüksek puanı ise Anadolu lisesi ve diğer liselerden mezun olan öğrencilerin aldıkları görülmektedir. Buna göre; Anadolu lisesi ve diğer liselerden mezun olanların daha yenilikçi bir dini anlayışa sahip oldukları söylenebilir. Zira farklılaşmanın kaynağına post-hoc testi ile bakıldığında da farkın Anadolu lisesi ve diğer liseler ile İmam Hatip Lisesi arasında olduğu tespit edilmiştir. Aynı farklılık geleneğe bakış alt boyutunda da aynı doğrultuda tespit edilmiştir. İmam Hatip Liselerinde Anadolu liseleri ve diğer lise türlerine kıyasla daha gelenekçi bir dini yaklaşıma yönelik bilgilerin verildiği söylenebilir. Ancak geleneğe yönelik bu eğilimin; araştırmaya katılan bütün öğrencilerin DYÖ'den aldığı toplam puan ortalaması 78,21 iken İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin aldığı toplam puan ortalamasının 77,62 ile yaklaşık olarak 0,6 puanlık farkın olması söz konusu farklılığın ciddi bir boyutta olmadığını göstermektedir.

Coşkun ve Şentürk, İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin gelenek ve modernleşmeye dair fikirlerini tespit etmek amacıyla 1997 ve 2009 yıllarında aynı maddeleri

içeren anketleri uygulamış ve araştırmanın sonuçları karşılaştırmışlardır. Kadın sorununa yaklaşım, din, bilim, kültür ilişkisi ve Türkiye'nin modernliğine ilişkin maddelede 1997'den 2009'a İmam Hatip öğrencilerinin düşüncesinin 1997'de daha gelenekçi bir eğilim gösterirken 2009'da modern muhafazakarlığa doğru değiştiği neticesine ulaşılmıştır.⁴⁴ Söz konusu çalışmada elde edilen sonuç doğrudan dini geleceğe bakış açısındaki yenileşmeyi işaret etmemekle birlikte modernleşme faktörünün dini geleceğe bakışı da etkileyebileceği düşünülmektedir. Bu araştırmanın verileriyle birlikte değerlendirildiğinde, İmam Hatip lisesinden mezun olan öğrencilerin, Anadolu lisesi ve diğer liselere kıyasla çok düşük bir puan farkıyla da olsa daha gelenekçi bir eğilime sahip olmaları sonucunda İmam Hatip öğrencilerinin, dönemsel olarak modernleşmeden etkilendiği ancak modernleşme karşısında daha yavaş bir değişim gösterdiği yorumuna ulaşılabilir.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dinde yenilikçiliğe bakış açısının sınıf düzeyi ve mezun olunan lise türüne bakılarak, bu kurumlarda aldıkları din eğitimiyle şekillendiği düşünülemeyeceğinden katılımcılara din inanç ve düşüncelerinin oluşumunda en çok etkili olan faktör sorusu yöneltilmiştir. Bu soruya ilişkin ortalama puanlar ve bu farkın anlamlı olup olmadığına ilişkin ANOVA analizinin sonuçları aşağıdaki gibidir.

Tablo-5: Dini inanç ve düşüncelerinin oluşumunda en çok etkili olduğu düşünülen faktöre göre DYÖ ve alt boyutlarındaki ortalama, standart sapma ve ANOVA testi sonuçları

	İlahiyat Fakültesi N=41		İlahiyat öncesi din dersleri N=48		Ailem N=183		Cami ve Kur'an kursları N=29		Kendi çabam N=42		Diğer N=21		F	p
	\bar{x}	SS	\bar{x}	SS	\bar{x}	SS	\bar{x}	SS	\bar{x}	SS	\bar{x}	SS		
DYÖ Toplam	79,34	8,20	76,00	7,154	77,82	7,50	80,55	10,08	79,80	6,89	78,00	8,07	1,941	,087
Eski yeni ulema kıyası	30,46	6,63	29,22	6,60	31,07	6,09	31,86	7,21	32,23	6,76	31,80	6,07	1,285	,270
Geleneğe bakış	12,73	3,68	12,85	2,85	12,39	2,26	12,20	3,16	12,97	3,49	12,28	2,93	,572	,722
Kur'an'a dönüş	19,63	3,48	18,66	2,65	18,64	3,39	19,79	4,22	18,47	3,08	18,71	3,53	1,174	,321
Yenilikçilik hareketine bakış	16,51	2,73	15,25	2,98	15,66	2,94	16,68	3,86	16,11	3,98	15,19	4,22	1,413	,219

Öğrencilerin dini inanç ve düşüncelerinin oluşumunda en çok etkili olduğunu düşündükleri faktörler ile dinde yenilikçilik algıları arasında anlamlı bir farklılık olmadığı görülmektedir ($p=,087>,05$). Fakat bu faktörlere göre ortalama puanlara bakıldığında; dini düşüncelerinin şekillenmesinde, köklü bir geçmişe dayanması bakımından geleneksel kurumlar olarak betimlenebilecek cami ve Kur'an kurslarının etkili olduğunu belirten öğrencilerin yenilikçilik algısının daha yüksek ortalamaya sahip olduğunu görülmesi dikkat çekicidir. Bu ortalamayı kendi çabasıyla dini düşüncesinin şekillendiğini belirten öğrenciler ve sonrasında İlahiyat Fakültesi'nde alınan

⁴⁴ Mustafa Kemal Coşkun ve Burcu Şentürk, "Gelenekçilikten 'Muhafazakar Modernliğe': İmam Hatip Okulları Örneği", *Mülkiye* 34/268 (2010): 262.

eğitim takip etmektedir.

Katılımcıların yarısı (N=183, %50,3) dini inanç ve düşüncelerinin oluşumunda en etkili faktörün aileleri olduğunu belirtmiştir. Bu bakımdan ailelerin ebeveynlik tutumlarının dini geleneğe bakış açısını şekillendiren unsurlardan biri olduğu düşünülebilir.

Tablo-6: Öğrencilerin ebeveynlerinin tutumlarına göre DYÖ ve alt boyutlarındaki ortalama, standart sapma ve ANOVA testi sonuçları

	Otoriter N=52		Demokratik N=162		Aşırı koruyucu N=104		İlgisiz N=13		Değişken ve tutarsız N=33		F	p
	\bar{x}	ss	\bar{x}	ss	\bar{x}	ss	\bar{x}	ss	\bar{x}	ss		
DYÖ Toplam	79,21	8,27	78,54	8,06	77,84	7,18	75,84	5,85	77,0	8,16	,826	,509
Eski yeni ulema kıyası	32,01	7,38	30,57	6,54	31,29	6,06	30,69	6,53	30,63	5,11	,591	,669
Geleneğe bakış	12,53	2,91	12,80	3,12	12,34	2,41	12,84	3,07	11,72	1,54	1,240	,294
Kur'an'a dönüş	18,55	3,53	19,24	3,59	18,52	3,16	17,76	3,03	18,66	2,55	1,239	,294
Yenilikçilik hareketine bakış	16,09	3,38	15,87	3,18	15,67	3,14	14,53	3,15	16,03	3,58	,700	,592

Araştırmaya katılanların ebeveynlik tutumunu nasıl değerlendirdiğine ilişkin olarak ölçekten alınan ortalama puanlara bakıldığında otoriter anne baba tutumu içerisinde yetiştirilmiş öğrencilerin yenilikçiliğe daha yakın, ilgisiz tutumda yetiştirilenlerin ise diğer gruplara kıyasla daha gelenekçi düşündükleri görülmektedir. Ancak söz konusu puan farklılığı istatistiksel olarak ölçeğin bütününde ve alt boyutlarında anlamlı bir farklılık oluşturacak düzeyde değildir.

Anne baba tutumu bireyin hayatında pek çok hususu etkilemekte bunlarla birlikte bireyin din algısını ve ilerleyen yaşlarında din ile ilişkisini belirleyen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimter, görüşme metoduyla yaptığı araştırmada, ilgili ve sevgisini gösteren ebeveynlerin din eğitiminde de bu tutumu sürdürmeleri neticesinde bu tip ailelerde yetişen bireylerin dine daha ılımlı yaklaştıkları ancak baskıcı ve zorlayıcı bir üslup benimseyen ebeveynlerin çocuklarında dine karşı mesafeli bir tavır olduğu sonucuna ulaşmıştır⁴⁵. Benzer şekilde Bilecik'in görüşme tekniğiyle yaptığı çalışmada da doğru bir anne baba tutumu, aile içerisindeki dini yaşantı örneği ve din eğitimiyle birleştiğinde olumlu bir din algısı ve dindarlık ile sonuçlanırken, baskı, korkutma, aşırı koruyuculuk nedeniyle çocuğu dini hayatın gereklerinden uzaklaştırma ya da ilgisizliğin daha çok, olumsuz sonuçlar verdiği belirtilmektedir.⁴⁶ Tablo-6'ya bakıldığında yenilikçilik düzeyi en yüksek bireylerin anne baba tutumlarını otoriter olarak betimledikleri bunu demokratik ailelerin takip ettiği görülmektedir. Ebeveynlik tutumu ile dinde yenilikçilik algısı arasında anlamlı

⁴⁵ Nurten Kimter, "İlgili- Seven Anne-Baba Tutumları ile Din ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine", *Dini Araştırmalar* 18/46 (2015): 34-37.

⁴⁶ Sümeyra Bilecik, "Anne Baba Tutumlarının Bireylerin Din Algısına Etkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (Haziran 2017): 27-28.

bir ilişki ortaya çıkmamış olmakla birlikte araştırmada, söz konusu öğrencilerin ailelerinin dinde yenilikçiliğe bakış açısı tespit edilmediğinden, ebeveynlik üslubu ile dinde yenilikçilik algısının oluşum sürecine dair daha net söylemlere ulaşmak mümkün görünmemektedir.

Dinde yenilikçilik algısına etki edebilecek faktörler arasında cinsiyet, fakülte-deki sınıf düzeyleri, mezun olunan lise türü, dini bilgilerini daha çok edindikleri kaynak ve aile tutumunun yanı sıra fakülte dışında herhangi bir kurum ya da kişiden dini bilgilerine katkı sağlayacak bir eğitim (ders, kurs vb.) alma durumlarının de yer aldığı düşünülmüştür. Buna ilişkin olarak yapılan t-testine dair analiz şöyledir:

Tablo-7: Fakülte dışında dini bilgilerine katkı sağlayan bir eğitim alma durumuna göre DYÖ ve alt boyutlarındaki ortalama, standart sapma ve t testi sonuçları

	Evet N=167		Hayır N=197		t	p
	\bar{x}	ss	\bar{x}	ss		
DYÖ Toplam	76,92	7,69	79,29	7,72	-2,92	,004
Eski yeni ulema kıyası	30,93	6,74	31,05	6,12	-1,80	,857
Geleneğe bakış	12,15	2,51	12,86	2,98	-2,44	,015
Kur'an'a dönüş	18,19	3,26	19,38	3,36	-3,40	,001
Yenilikçilik hareketine bakış	15,64	3,11	15,95	3,33	-,904	,367

Ölçekten alınan toplam puan ve alt boyutlarına ilişkin analizlere bakıldığında dinde yenilikçilik algısı ile fakülte dışında dini bir eğitim alma durumları arasında anlamlı bir farklılaşma görülmektedir ($p=,004<,05$). Ayrıca geleneğe bakış ($p=,015<,05$) ve Kur'an'a dönüş ($p=,001<,05$) alt boyutlarında da anlamlı bir fark vardır. Puan ortalamaları açısından bakıldığında fakülte dışında dini bilgi ve anlayışlarına katkı sağlayacak bir eğitim, ders veya kurs aldığını belirten öğrencilerin puanlarının daha düşük olduğu yani geleneksel algılara daha yakın oldukları görülmektedir. Fakülte dersleri dışında dini bir eğitim aldığını belirtenlerin ilgili kurum ya da kişiyi yazılı olarak ifade etmeleri istenmiştir. Yazılı olarak alınan cevaplar incelendiğinde öğrencilerin fakülte dışında; sivil toplum kuruluşları çatısı altında vakıflar, dernekler, Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı kurslar, fakültede öğretim üyesi olan hocalarla gönüllük esasına dayalı olarak yürütülen özel dersler, fakülte dışından dini bilgi sahibi olduğu düşünülen kişilerle yapılan sohbetler ve özel dersler, okuma grupları ve dini cemaatlerden dini bilgilerine katkı sağlayan eğitimler aldıkları görülmüştür. Fakülte dışından dini bir eğitim alan öğrencilerin %45,9 oranında olması yüksek din öğretimi görmekte olan bireylerin niçin ayrıca dini bir eğitim alma ihtiyacında oldukları sorusunu akla getirmektedir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin fakülte dışından dini bir eğitim aldıklarında daha gelenekçi bir bakış açısına sahip olmalarından yola çıkılarak fakülte öğrencilerinin yaygın din eğitimi veren kurum veya kişilerin bakış açılarından etkilendikleri söylenebilir. Ancak yaygın din eğitimi veren bütün kurum veya kişileri tek bir perspektiften değerlendirmek ya da gelenekçilik-yenilikçilik skalasında bu sonuçları esas alarak gelenekçi dini eğilim gösterdiklerini söylemek mümkün değildir. Fakat fakülte öğrencilerinin çeşitli dini grup veya cemaatlere ilişkin mensubiyetlerinin, fakülte-deki kurum kültürü ve öğrencilerin aidiyet hissi üzerinde etkili olduğuna dair Osmanoglu'nun ulaştığı sonuçlar dikkat çekicidir. On üç farklı İlahiyat Fakültesinden

988 öğrencinin katılımıyla gerçekleştirilen çalışmada, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin yabancılaşma hislerinin nedenleri kategorize edilerek yorumlanmıştır. Öğrenciler arasında, “gruplaşma, cemaatleşme ve kutuplaşma” olduğunu ve bunun yabancılaşma hissini arttırdığı sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁷ Aynı çalışmada insan ilişkilerine dair sorunlar ayrı bir tema olarak incelenmiş ve bu tema içerisinde de öğrencilerin bazılarında, kendisi gibi düşünmeyen, kendi mensup olduğu, cemaat, grup vb. topluluğa ait olmayanlara “tekfirci” bir tutumla yaklaşıldığı da ifade edilmiştir.⁴⁸ Bu çalışmadan ve Osmanoğlu'nun çalışmasından elde edilen sonuçlar birlikte değerlendirildiğinde; öğrencilerin fakülte dışında tamamen kendi talep ve ihtiyaçları doğrultusunda dini eğitim almaları dini geleneğe bakış açıları üzerinde etkili olmakla birlikte, bu durumun kimi zaman fakülte ortamına olumsuz şekilde yansdığı söylenebilir.

3.3. Eleştirel Düşünme Eğilimine Dair Bulgular

Araştırmaya katılan öğrencilerin eleştirel düşünme eğilimleri dinde yenilikçilik ile ilişkili olup olmadığını tespit etmek amacıyla EDEÖ ile ölçülmüştür. Demircioğlu ve Kilmen tarafından Türkçe'ye uyarlanan ölçekten alınabilecek en yüksek puan 130, en düşük puan 26'dır. Öğrencilerin eleştirel düşünme eğilimi ölçeğinden ve alt boyutlarından aldıkları puan ortalamaları aşağıda gösterilmiştir.

Tablo-8: EDEÖ ve alt boyutlarına ilişkin puanlar ve standart sapma değerleri

	N	Minimum	Maximum	\bar{x}	Ss.
EDEÖ Toplam	364	28,00	130,00	100,39	14,01
Öngörüsellik	364	13,00	55,00	41,72	6,70
Yenilikçilik	364	7,00	35,00	27,24	4,27
Bilişsel olgunluk	364	7,00	35,00	27,79	4,26

Araştırmaya katılan öğrencilerin eleştirel düşünme eğilimi ölçeğinden aldıkları puan ortalaması 100,39'dur. Bu değer testten alınabilecek en yüksek puan ölçütünde düşünüldüğünde, örnekleme katılan öğrencilerin eleştirel düşünme eğiliminin ortanın üzerinde, yüksek bir düzeye yakın olduğu söylenebilir.

Ölçekte, eleştirel düşünmenin alt boyutlarından biri olan ve on bir madde ile ölçülen öngörüsellik, bir problemi çözerken ya da karar verirken, gerekçelendirme ve mantıksal ilişkiler kurma gibi bilişsel becerileri kullanma yetisini ifade etmektedir.⁴⁹ Bu alt boyuttan alınabilecek en yüksek puan 55 iken araştırmaya katılan öğrencilerin ortalama puanlarının 41,72 olduğu ve öngörüselliğe ilişkin becerileri yüksek düzeyde kullanabildikleri düşünülebilir.

Yenilikçilik, bireyin sürekli yeni şeyler öğrenmeye yönelik isteği ve yeni bilgilere açık olmasına yönelik eğilimdir. Yenilikçi düşünebilen bireyler, araştırma ve

⁴⁷ Cemil Osmanoğlu, “Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi ve Kurumsal Yabancılaşma: İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43/2 (Aralık 2017): 241.

⁴⁸ Osmanoğlu, “Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi ve Kurumsal Yabancılaşma: İlahiyat Fakültesi Örneği”, 237-238.

⁴⁹ Ebru Demircioğlu, *Eleştirel Düşünme Eğilim Ölçeği'nin Uyarlama Çalışması ve Faktör Yapısının Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, 2012), 49.

sorgulama yoluyla yeni şeyler öğrenerek entelektüel çabayı sürdürürler.⁵⁰ Bu ölçekte yedi madde ile ölçülen yenilikçilik alt boyutunda öğrencilerin, 35 puan üzerinden 27,24 ortalamaya sahip olması yeni şeyler öğrenmeye açık olduklarını göstermektedir.

Bilişsel olgunluk, kendi önyargılarını ve inançlarının tek doğru olmadığını farkında olan ve farklı görüşlere sahip insanların fikirlerine açık olup onlara saygı gösteren bireylerin sahip olduğu bir niteliktir. Bilişsel olgunluğa sahip bireyler karar verirken ya da bir problemi çözerken kendi ön kabullerinin doğru olmayabileceğinin farkındadırlar ve inanç/bilgi/tutumlarına kör bir bağlılık göstermeyip objektif bir biçimde doğruya ulaşmaya çabalamaktadırlar.⁵¹ Sekiz madde ile ölçülen bilişsel olgunluk alt boyutunda öğrenciler 40 puan üzerinden 27,79 ortalamaya sahiptir. Bu durumda, örnekleme katılan öğrencilerin bağınazlık ve taassuptan büyük ölçüde uzak oldukları söylenebilir.

Elde edilen bulgular, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin eleştirel düşünme eğilimlerine dair yapılan araştırmaların bulgularıyla kıyaslandığında Coşkun'un Atatürk, Dicle, İnönü, Ondokuz Mayıs ve Uludağ Üniversitelerinin DKAB bölümlerinde öğrenim görmekte olan 273 öğrenci ile yaptığı çalışmada, öğrencilerin %75'inin orta düzey puan grubunda, %9'unun yüksek puanlı, %21'inin ise düşük puanlı grupta yer aldığı sonucuna ulaşmıştır.⁵² Ev'in, Celal Bayar Üniversitesi DKAB bölümü birinci sınıfta öğrenim gören 94 öğrenci örnekleminde yaptığı çalışmada da Coşkun'a benzer biçimde, örnekleme oluşturan öğrencilerin orta düzeyde eleştirel düşünme eğilimine sahip oldukları tespit edilmiştir.⁵³ Ancak Erdoğan'ın; Atatürk, Dicle, Dokuz Eylül, Erciyes, İstanbul, Marmara, Ondokuz Mayıs, Necmettin Erbakan ve Uludağ Üniversitelerinin DKAB bölümlerindeki 813 öğrenci ile yaptığı çalışmada, araştırmaya katılanların eleştirel düşünme eğilimlerinin düşük olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁵⁴ Buna rağmen, bu çalışmada ulaşılan sonucun literatürdeki araştırmaların çoğuyla benzerlik arz ettiği, yapılan çalışmalardaki sonuçlar arasındaki farklılığın araştırmanın yapıldığı yıllardaki öğrenci profillerindeki farklılıklara bağlı olabileceği söylenebilir.

3.4. Dinde Yenilikçilik- Eleştirel Düşünme Eğilimi İlişkisine Yönelik Bulgular

Araştırmanın problemlerinden biri dinde yenilikçiliğe bakış ile eleştirel dü-

⁵⁰ Demircioğlu, *Eleştirel Düşünme Eğilim Ölçeği'nin Uyarlama Çalışması ve Faktör Yapısının Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi*, 50.

⁵¹ Demircioğlu, *Eleştirel Düşünme Eğilim Ölçeği'nin Uyarlama Çalışması ve Faktör Yapısının Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi*, 49.

⁵² Mehmet Kamil Coşkun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri (İlahiyat-Eğitim DKAB Karşılaştırması)", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/1 (2013): 154.

⁵³ Hacer Aşık Ev, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adayları ve Eleştirel Düşünme (Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Birinci Sınıf Öğrencileri Örneği)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (2014): 455.

⁵⁴ İrfan Erdoğan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilim Düzeylerinin İncelenmesi", *Marife* 15/1 (Haziran 2015): 339.

şünme eğilimi arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığının test edilmesidir. Bunu tespit edebilmek için iki ölçek ve alt boyutları arasındaki korelasyona dair analizler yapılmıştır. Veriler normal dağılım gösterdiğinden bu analizde Pearson Momentler Çarpımı analizi kullanılmıştır. Söz konusu analizin sonuçları Tablo 9'daki gibidir.

Tablo-9: DYÖ ve EDEÖ arasındaki ilişkiye dair korelasyon analizi

	EDEÖ Toplam	DYÖ Toplam
DYÖ	r ,057	1
	p ,276	

Dinde yenilikçiliğe bakış ile eleştirel düşünme eğilimi ölçeğinden alınan toplam puanlar arasında anlamlı bir ilişki yoktur ($r=,057$, $p=,276>,05$). Söz konusu iki değişken arasındaki determinasyon katsayısı $r^2=,0032$ 'dir. Bu bulgu %0,32 düzeyinde ortak bir varyansın olduğunun diğer bir ifadeyle dinde yenilikçilik eleştirel düşünmenin ya da eleştirel düşünme dinde yenilikçiliğe bakış açısının varyansını %0,32 oranında açıkladığının göstergesidir ki bu da hem istatistiksel olarak hem de olgusal olarak hiçbir ilişkinin bulunmadığını ifade etmektedir.

Dinde yenilikçilik ile eleştirel düşünme eğiliminin alt ölçekleri arasında bir ilişki olup olmadığı da test edilmiştir. Buna dair tablo şöyledir:

Tablo-10: DYÖ ve EDEÖ alt boyutları arasındaki ilişkiye dair korelasyon analizi

	EDEÖ Öngörüsellik	EDEÖ Yenilikçilik	EDEÖ Bilişsel Olgunluk
DYÖ Eski yeni ulema kıyası	r ,047	,064	,136
	p ,372	,224	,009
DYÖ Geleneğe bakış	r -,025	-,026	-,017
	p ,634	,623	,744
DYÖ Kur'an'a dönüş	r -,029	-,025	,025
	p ,588	,628	,636
DYÖ yenilikçilik hareketine bakış	r -,045	,059	-,007
	p ,395	,258	,896

Her iki ölçeğin alt boyutları arasındaki ilişkiye bakıldığında dinde yenilikçilik ve eleştirel düşünme eğilimi ölçeklerinin alt boyutlarından eski yeni ulema kıyası alt ölçeği ile eleştirel düşünme eğiliminin alt ölçeklerinden bilişsel olgunluk arasında anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür ($r=,136$, $p=,009<,05$). Eski-yeni ulema kıyası alt boyutundaki maddelerde günümüz alim ve hocalarının eskilerle kıyaslama kabul etmeyecek düzeyde yetersiz oluşu geleneksel, şimdiki hocaların da içtihat yapabilecek düzeyde ilim, zekâ ve samimiyete sahip olduğu düşüncesi ise yenilikçi bakış açısına işaret etmektedir. Eleştirel düşünme eğilimi ölçeğinde yer alan bilişsel olgunluk alt boyutu ise bireyin, araştırma, diğer insanlarla tartışma ve tecrübeleri sayesinde edindiği birikimleri düşüncelerine ve karar verme sürecine yansıtarak ön yargılarından çok, ulaştığı objektif sonuçlara göre karar verip düşünebilmesi yeteneğini ölçmektedir. Yani bu alt boyutta yüksek puan alan bireyler, bilginin doğruluğunu kendi inançları doğrultusunda koşulsuz olarak kabul etmektense onları araştırma ve sorgulamayı tercih ederler. Her iki alt boyutun ölçtüğü düşünme ve algılama biçimi birlikte düşünüldüğünde bu iki alt boyut arasındaki ilişkinin diğerleri aksine pozitif çıkmasının nedeni anlaşılabilir. İki alt ölçek arasında görülen bu ilişki, örnekleme katılan öğrencilerin eski ulemanın görüşlerini araştırma ve sorgulama

olmaksızın kabul etmek yerine onların fikirlerini şimdiki ihtiyaçlar ve ortaya koyulan yeni görüşler çerçevesinde düşünüp tartışarak eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmekte olduklarını göstermektedir.

Dinde yenilikçilik ve eleştirel düşünme ölçeklerinin toplamında hem de alt boyutlarında (eski yeni ulema kıyası ve bilişsel olgunluk alt boyutu hariç) herhangi bir ilişkinin bulunmaması, eleştirel düşünmenin dinde yenilikçilik algısı üzerinde ya da dinde yenilikçi algısının eleştirel düşünme üzerinde herhangi bir etkisinin bulunmadığına işaret etmektedir. Buradan yola çıkılarak, bu iki olgunun örnekleme katılan öğrenciler açısından birbirinden bağımsız olarak değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir.

Sonuç ve Öneriler

Yüksek din öğrenimi gören öğrencilerin, dini ilim geleneğine ve gerek dinin ana kaynaklarından gerekse geçmiş âlimlerin fikir ve içtihatlarından faydalanılarak günümüzde dini hüküm ve dini gerekliliklerin yenilenmesine yönelik bakış açısı ve bu bakış açısı ile eleştirel düşünme eğilimi arasında herhangi bir ilişki bulunup bulunmadığının tespitini amaçlayan bu çalışmada elde edilen veriler analiz edilerek çeşitli bulgulara ulaşılmış ve bu bulguların yorumlanması neticesinde aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi evreninden alınan örnekleme katılan öğrencilerin dinde yenilikçiliğe bakış açısını en yüksek 147 puan üzerinden değerlendiren ölçekte toplam puan ortalamasının 78,21 olduğu görülmüştür. Bu ortalama, öğrencilerin yenilikçi bakış açısına geleneksellikten biraz daha yakın olduklarını göstermektedir. Ancak söz konusu bulgudan yola çıkılarak, öğrencilerin radikal bir yenilikçilik eğiliminde olduğu söylenemeyeceği gibi çalışmanın kavramsal çerçevesinde Horozcu'nun sınıflaması esas alınarak incelenmiş gruptan hangisi içerisinde yer aldıklarına dair bir yoruma da ulaşılamaz.

2. Dinde Yenilikçilik Ölçeği'nin alt boyutlarından alınan toplam puanlara bakıldığında ise öğrencilerin eski-yeni ulema kıyası alt boyutunda yenilikçi algıya daha yakın oldukları, bunu sırasıyla; yenilikçilik hareketine bakış, Kur'an'a dönüş ve geleneğe bakış alt boyutlarının takip ettiği görülmektedir. Buradan yola çıkılarak örnekleme grubunun, günümüzdeki hoca ve âlimlerin görüşlerine de değer atfettikleri, ilim geleneğini oluşturan fikir ve bilgi birikimine yönelik bakış açıları ise bu birikimi, Kur'an ve sünnet mesabesinde görmeyip eleştirilebilecek hususlar olarak düşündükleri söylenebilir. Yenilikçilik hareketinde ise radikal söylemlere sıcak bakmamakla birlikte kısmi bir yenilenmenin dinin yoruma açık kısımlarında mümkün olabileceği ancak Kur'an'ın yorumunda salt akılcılıkla ve metne bağlılıkla sınırlı kalmaması gerektiği düşüncesine sahip oldukları düşünülebilir.

3. Dinde yenilikçiliğe yaklaşım ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir farklılık bulunmamasından hareketle dinde gelenekçilik yenilikçiliğin düşünce biçimiyle ilgili olduğu söylenebilir.

4. Araştırmaya katılan öğrencilerin dinde yenilikçiliğe bakış açıları üzerinde almakta oldukları yüksek din öğretimindeki formasyonun etkisine dair yapılan ana-

liz sonucunda ise dinde yenilikçilik ölçeği toplam puanı ile sınıf düzeyi arasında anlamlı bir farklılık görülmemiş olmakla birlikte, hazırlık ve birinci sınıf öğrencilerinin DYÖ'den en düşük puanları almış olmaları yüksek din öğretiminin geleneksel bakış açısını düşük düzeyde etkileyerek yenilik fikrine yaklaştırdığı söylenebilir. DYÖ'nün alt boyutlarından eski-yeni ulema kıyası, Kur'an'a dönüş ve yenilikçilik hareketine bakış alt boyutlarında ise farklılığın kaynağının hazırlık ve birinci sınıflar olduğu görülmektedir. Söz konusu sınıflarda geleneksel bakış açısı daha güçlü iken 2 ve 3. Sınıflarda bu etki yükselmekte dördüncü sınıfta ise yeniden geleneksel bakış açısına doğru değişmektedir. Ancak değişimin sınıf düzeyi ile orantısız olarak yukarı veya aşağı yönlü seyretmemesi, yüksek din öğretiminin dinde yenilikçiliğe bakış açısını etkilemekle beraber, bu bakış açısını belirlemede başat bir faktör olmadığına gös-tergesi kabul edilebilir.

5. Araştırmaya katılan öğrencilerin, ilahiyat fakültesi öncesinde aldıkları dini formasyonun dinde yenilikçilik algısına etki edebileceği düşünülerek öğrencilerin mezun oldukları lise türü bağımsız değişken olarak yer almış ve dinde yenilikçiliğe bakış ile mezun olunan lise türü arasında anlamlı bir farklılık olduğu görülmüştür. Ölçeğin alt boyutlarında ise yalnızca 'gelenekçi bakış'ta anlamlı bir farklılık ortaya çıktığı, diğer alt boyutlarda mezun olunan lise türünün anlamlı bir farklılık yaratmadığı tespit edilmiştir. Mezun olunan lise türü değişkenine dair toplam puanlar yüksekten düşüğe doğru sıralandığında; diğer kategorisi ($\bar{x}=83,12$), Anadolu lisesi ($\bar{x}=82,33$), düz lise ($\bar{x}=81,14$), İmam Hatip lisesi ($\bar{x}=77,62$), açık öğretim ($\bar{x}=77,53$) ve meslek lisesi ($\bar{x}=77,18$) şeklinde olmaktadır. Buradan yola çıkılarak İmam Hatip Lisesi'nde alınan din eğitiminin, öğrencileri dine gelenekselci bakış açısına Anadolu liseleri ve düz liselerden daha fazla yaklaştırdığı söylenebilir.

6. Araştırmaya katılan öğrencilerin dini inanç ve düşüncelerinin oluşumunda en çok etkili olduğunu düşündükleri faktör ile DYÖ ve alt boyutları arasında anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır. Öğrencilerin pek çoğu bu konuda ailelerinin etkili olduğunu belirtirken, yenilikçilik açısından en yüksek puanı, dini inanç ve düşüncelerinin oluşumunda cami ve Kur'an kurslarının etkili olduğunu belirtenlerin alması dikkat çekmektedir.

7. Örneklemi oluşturan öğrencilerin ailelerinin ebeveynlik tutumu ile dinde yenilikçiliğe bakışları arasında da anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır. Ailenin, bireylerin din algısını ve dindarlık durumlarını etkileyen bir faktör olduğu bilinmekle beraber, yalnızca ebeveynlik üslubunun dinde yenilikçilik-gelenekçilik algısına etki etmediği neticesine ulaşılmaktadır. Ancak araştırmaya katılan öğrencilerin ailelerinin dinde yenilikçilik algısının kendileriyle aynı biçimde olup olmadığı bilinmemektedir. Bu yüzden ebeveynlik tutumu ile ebeveynlerin dinde yenilikçilik algısı arasındaki ilişkiyi tespit edecek başka çalışmalara ihtiyaç olduğu düşünülmektedir.

8. Fakülte dışında bir kurum ya da kişiden dini bilgilerine katkı sağlayacak bir eğitim, ders, kurs alma durumlarında ortaya çıkan tablo (Evet %45,9, hayır %54,1) öğrencilerin almakta oldukları yüksek din öğretimini tamamlama ihtiyacında olduklarını düşündürmektedir.

9. Fakülte dışında dini bir eğitim alma durumu ile dinde yenilikçilik algısı arasında anlamlı bir farklılık bulunmuştur ($p=,004<,05$). Aynı farklılığa gelenekçi bakış

($p=,015<,05$) ve Kur'an'a dönüş ($p=,001<,05$) alt boyutlarında da rastlanmaktadır. Ortalama puanlara bakıldığında fakülte dışında dini bir eğitim aldığını belirtenlerin ortalamasının ($\bar{x}=76,92$) fakülte dışında dini eğitim almadığını belirtenlerden ($\bar{x}=79,29$) düşük olması, ilahiyat fakültesi dışında vakıf, dernek gibi sivil toplum kuruluşları ile cemaat ve dini gruplarda verilen eğitimin dine gelenekselci bir yönelimi arttırdığını düşündürmektedir.

10. Araştırmaya katılan öğrencilerin eleştirel düşünme eğilimleri ortanın üstünde bir seviyededir. Ancak eleştirel düşünme ile dine yenilikçilik algısı arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır.

11. DYÖ ve EDEÖ'nün alt boyutları ilişkisel açıdan incelendiğinde yalnızca eski-yeni ulema kıyası ile bilişsel olgunluk alt boyutları arasında anlamlı bir ilişki görülmüştür ($p=,009<,05$). Buradan yola çıkılarak öğrencilerin geçmiş dönem ulemanın görüşlerini taklit etmek yerine araştırma, sorgulama ve mevcut bilgi ve ihtiyaçlar doğrultusunda yorumlayarak yaklaşma eğiliminde oldukları söylenebilir.

12. Dinde yenilikçilik algısı ile araştırmada yer alan bağımsız değişkenler arasındaki farklılıklar değerlendirildiğinde, yüksek din öğretiminin, dini geleneğe yenilikçi ya da gelenekçi yaklaşım üzerinde tek başına belirleyici bir faktör olmadığı ancak yüksek din öğretiminin sınıf düzeyleri arasında görülen farklılaşmaların, fakültede alınan din eğitimi sırasında düşüncelerinin değişimine etki ettiği yorumuna ulaşılmaktadır.

13. Dini geleneğe bakış açısında gerek yenilik gerekse gelenek yönünde aşırı eğilimler göstermenin olumsuz sonuçlar doğurduğu düşünülmektedir. Dinin ana kaynaklarının anlaşılmasına dair metodolojik yaklaşımlar, bireylerin hayatını şekillendirmesinde önemli bir etken olup metodolojinin yanlış ya da taraflı olarak yorumlanması önemli sorunlara yol açabilecektir. Dini metinlere katı bir literal anlayışla yaklaşmak, ayet veya hadislerin bağlamının dikkate alınmamasına ya da yaşanan dönemin gerçekliklerini yakalayamama ihtimali doğurabileceken, aşırı yorumlama ise anlam ve bağlamdan uzaklaşmaya sebebiyet verebilir. Yapılan bu çalışma sonucunda örneklem grubunda yer alan yüksek din eğitimi öğrencilerinin aşırı eğilimlerde olmadıkları sonucuna ulaşılmaması bu bakımdan olumlu nitelendirilebilir.

Elde edilen sonuçlardan hareketle şu önerilerde bulunulabilir:

1. Yüksek din öğretim kurumlarında, dini geleneği oluşturan bilgi birikimi, metodolojik yaklaşımlar ve bunlara hangi düzeyde literal veya yorumlayıcı yaklaşılabileceğine dair bilgi verilmesiyle dinin anlaşılma ve yorum biçimlerindeki aşırılıktan doğan olumsuz neticelerin engellenebileceği, bu nedenle ilgili alanlarda eğitim süreci içerisinde bu hususlara değinilmesi önerilebilir.

2. Araştırmada, öğrencilerin yaklaşık olarak yarısının fakülte dışında dini bir eğitim aldığı ve fakülte dışında dini eğitim alan öğrencilerin bakış açısının, almayan öğrencilerden farklılaşmaya sebebiyet verdiği tespitinden hareketle yüksek din eğitimi görmekte olan öğrencilerin dışarıdan dini bir eğitim almaya niçin ihtiyaç duydıklarının belirlenmesi gerektiği düşünülmektedir. Bu hususun, yüksek din eğitimi kurumlarının, sağlıklı dini bilgilerin verildiği birleştirici ve bütünlendirici ku-

rumlar olarak mevcut statü ve yerini koruması bakımından önemli olduğu söylenebilir.

3. Araştırmannın temel problemlerinden biri olan; yüksek din öğretimi öğrencilerinin dinde yenilikçilik algısı ve bu algıya yüksek din öğretiminin etkisinin tespit edilmesine dair çeşitli bulgulara ulaşılmış olup, öğrencilerin aldıkları puanların dinde gelenekçilik-yenilikçilik skalasında uçlarda eğilim göstermedikleri görülmüştür. Ancak ölçekten alınan puanların gelenekçi-yenilikçi yaklaşım biçimleri arasından hangi konumu işaret ettiğine dair bir sonuca ulaşmak bu araştırmada mümkün olmamıştır. Bu yüzden bu ölçekle birlikte söz konusu problemi tespit edecek ölçme araçlarının geliştirilmesi ya da farklı yöntemlerle çalışmanın tekrar edilmesi neticesinde bu soruya da cevap bulunabileceği düşünülmektedir.

4. Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi evreninden seçilen örnekleme uygulanan bu çalışmanın, farklı örneklemlerde uygulanması ile daha genellenebilir sonuçlara ulaşılacaktır.

Kaynakça

- Andrews, Richard. "Critical Thinking and/or Argumentation in Higher Education". *The Palgrave Handbook of Critical Thinking in Higher Education*. Ed. Martin Davies- Ronald Barnett. 49-62. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Aydın, Mehmet. "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi". *İslami Araştırmalar* 4/4 (Ekim 1990): 273-284.
- Bassham, Gregory. *Critical Thinking A Student's Introduction*. 5. Baskı. New York: McGraw-Hill, 2012.
- Bilecik, Sümeyra. "Anne Baba Tutumlarının Bireylerin Din Algısına Etkisi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (Haziran 2017): 7-38.
- Birişik, Abdülhamit. "Kur'anıyyun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 428-429. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bulut, İsmail. "İDKAB Öğrencilerinin Bireysel Yenilikçilik ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Üzerine Kelam Dersinin Etkisi". *Kelam Araştırmaları* 12/2 (2014): 55-100.
- Coşkun, Mehmet Kamil. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri (İlahiyat-Eğitim DKAB Karşılaştırması)". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/1 (2013): 143-162.
- Coşkun, Mustafa Kemal - Şentürk, Burcu. "Gelenekçilikten 'Muhafazakar Modernliğe': İmam Hatip Okulları Örneği". *Mülkiye* 34/268 (2010): 249-263.
- Cottrell, Stella. *Critical Thinking Skills Developing Effective Analysis and Argument*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Davudoğlu, Ahmed. *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*. İstanbul: Bedir Yayınları, 1997.
- Demirci, Muhsin. "Kur'an'a Modernist Yaklaşımlar". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2003): 29-51.
- Demircioğlu, Ebru - Kilmen, Sevilay. "Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması". *International Journal of Social Science* 27 (2014): 203-218.
- Demircioğlu, Ebru. *Eleştirel Düşünme Eğilim Ölçeği'nin Uyarlama Çalışması ve Faktör Yapısının Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Bolu Abant İzzet Baysal, 2012.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı". Erişim 16 Ekim 2019. <https://kurul.diyaret.gov.tr/FetvaYontem>
- Ennis, Robert H. "Critical Thinking Assessment". *Theory Into Practice* 32/3 (1993): 179-186.
- Erdoğan, İrfan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilim Düzeylerinin İncelenmesi". *Marife* 15/1 (2015): 321-342. <https://doi.org/10.33420/marife.437034>.
- Ev, Aşık Hacer. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adayları ve Eleştirel Düşünme (Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Birinci Sınıf Öğrencileri Örneği)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (2014): 425-456.
- Ev, Aşık Hacer. *Eleştirel Düşünme ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012.
- Evkuran, Mehmet. "Bir Kriz Teolojisi Olarak Selefilik". *İlahiyat Akademik-Seleflik* 1/1-2 (2015): 71-90.
- Gürkaynak, İpek v.dğr. *Eleştirel Düşünme*. İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi, 2003.
- Marife* 19/2 (2019): 293-322

- Halpern, Diane. *Thought&Knowledge An Introduction to Critical Thinking*. 4. Basım. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2003.
- Horozcu, Ümit. "Dinde Yenilikçilik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması". *Bilimname* 37/1 (2019): 9-42.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Tarih Boyunca Selefi Söylen". *Eskiýeni* 25 (2012): 56-64.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Selefilik İhyacı ve Dini Düşüncede Yenilik". *Marife* 9/3 (2009): 9-20. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344100>.
- Judge, Brenda v.dğr. *Critical Thinking Skills for Education Students*. Exeter: Learning Matters, 2009.
- Karaman, Hayreddin. "İslam Dünyasında Yeni İctihad Teşebbüsleri". *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu (Tebliğ ve Müzakereler (16-18 Ekim 1985))*. 183-198. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985.
- Kımtır, Nurten. "İlgili- Seven Anne-Baba Tutumları ile Din ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine". *Dini Araştırmalar* 18/46 (2015): 9- 44.
- Koca, Ferhat. "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği". *İlahiyat Akademi* 1/1-2 (2015): 15-70.
- Kocaoğlu, Canip. "Selefilik Tarihsel Bir Bakış ve Suudi Arabistan'ın Selefilik Üzerine Geliştirdiği Politikayı Yayma Stratejisi". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (Aralık 2017): 333-353.
- Koç, Ahmet. "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2003): 25-64.
- Moon, Jennifer. *Critical Thinking An Exploration of Theory and Practice*. New York: Routledge, 2008.
- OECD, Organisation for Economic Co-operation and Development. "21st Century Skills: How Can You Prepare Students for the New Global Economy?". Erişim 17 Ekim 2019. <https://www.oecd.org/site/educeri21st/40756908.pdf>.
- Okumus, Ejder. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri-Dicle Üniversitesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007): 59-94.
- Osmanoğlu, Cemil. "Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi ve Kurumsal Yabancılaşma: İlahiyat Fakültesi Örneği". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43/2 (Aralık 2017): 197-262.
- Özenc, Ali. "Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)". *International Journal of Kurdish Studies* 3/1 (Ocak 2017): 1-30.
- Özervarlı, Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 399-402. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Öztürk, Mustafa. "İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern Türkiye Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Ocak 2009): 1-20.
- Öztürk, Mustafa. "İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik". *İslamiyat* 10/1 (2007): 117-138.
- Sardar, Ziyaüddin. "Welcome to Postnormal Times". *Futures* 42 (2010): 435-444.
- Sönmez, Mustafa. "İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abdüh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002): 153-178.
- Söylev, Ömer Faruk. "Din Hizmetlerinde İnovasyon ve Din Görevlilerinin Bireysel Yenilikçilik Özellikleri". *DEÜİFD Din Psikolojisi Özel Sayısı* (2016): 115-147.
- Turan, İbrahim ve Nazıroğlu, Bayramali. "İlahiyat Fakültesine Yeni Gelen Öğrencilerin Sorun ve Beklentileri: OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (Şubat 2015): 466-479.
- Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültesi Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017): 105-178.
- Ünal, Yaşar. "Selefi Zihnin Doğuşu ve Gelişimi Üzerine". *Dini Araştırmalar* 18/47 (2015): 55-78.
- Ürkmaz, Ahmed. "Teori ile Güncel Arasında Hadis/Sünnet İnkarı". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Bahar 2016): 178-185.
- Yeğin, Hüseyin İbrahim. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Bireysel Yenilikçilik Düzeyleri". *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/4 (2017): 239-262.
- Yılmaz, Sabri. "Bir Akıl Tutulması Modeli: Ehl-i Hadisten DAİŞ'e Selefilik". *International Multidisciplinary Conference Proceedings Book (21-22 Nisan 2016)*: 42-48.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA
Research

Din Eğitiminde Neo-Hümanist Bir İdeal: Bildung Modeli ve Almanya’da Din Eğitimi Anlayışına Etkileri

Ramazan Gürel

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Anabilim Dalı

ramazan.gurel@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-9066-9098>

Geliş Tarihi / Received: 18.03.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 11.11.2019

Öz

Ülkelerin din eğitimine yönelik bakış açıları ve politikalarının belirlenmesinde, çağdaş gelişmelere uyum sağlayabilme çabaları yanında sahip oldukları geleneksel bilgi birikimi, kültürel değerler, eğitimle ilgili tartışmaların tarihi arka planı gibi belirleyici birtakım unsurların etkisi yadsınamaz. Tarihin farklı dönemlerinde olduğu gibi günümüzde de Almanya, eğitim ve din eğitimi konusunda tartışmaların güncelliğini koruduğu en önemli ülkelerden birisidir. Alman eğitim felsefesi ve anlayışının karakteristik özelliklerinin ana hatları, Bildung adı verilen Hristiyan teolojisi ve hümanist anlayışı temsil eden bir ideal ışığında belirlenmiştir. Özellikle Romantizm felsefesinin ortaya koyduğu bir kavram olan Bildung, günümüz Almanya’sında eğitime dair bütün uygulamaların yanında din eğitimi düşüncesinin şekillenmesinden müfredatının tespitine kadar geniş çaplı bir etki yaratmıştır. Ortaçağ’da hâkim olan kilisenin insanın eğitimi ile ilgili baskıcı ve dogmatik düşünce yapısının dışına çıkmayı öngören Bildung ideali, bireyin bütün potansiyellerini harekete geçirmeyi vadeden bir yaklaşımı temsil etmektedir. Bu çalışma kapsamında öncelikle Bildung kelimesinin kavramsal çerçevesi üzerinde durulacak, ardından Bildung kavramının bir eğitim idealine nasıl dönüştüğü, bu sürece hangi isimlerin katkı yaptığı kronolojik olarak sunulacaktır. Makalenin ağırlıklı olarak üzerinde duracağı konu ise Bildung kavramının Almanya’da din eğitimine etkileri olacaktır. Literatür incelemesi yöntemine dayalı olarak gerçekleştirilen bu çalışma sonucunda, Bildung idealinin Alman din eğitimi anlayışının inşasında Hristiyan teolojisi ve hümanist düşüncenin yansımaları açısından merkezi bir konumda bulunduğu gerçeği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Bildung, Almanya, Hümanizm, Kilise.

A Neo-Humanist Ideal in Religious Education: The Bildung Model and its Effects on the Understanding of Religious Education in Germany

In addition to the efforts to adapt to contemporary developments in the determination of the perspectives and policies of the countries regarding religious education, the effect of certain determinants such as traditional knowledge, cultural values, historical background of the debates on education cannot be denied. As in different periods of history, Germany is still one of the most important countries where the debates on education and religious education remain up to date. The main characteristics of the German philosophy and understanding of education are determined in the light of a humanist ideal called Bildung and representing Christian theology and humanist understanding. Bildung, which is a concept in which the Romanticism philosophy has emerged, created a wide range of influence from the shaping of religious education to the establishment of the curriculum in addition to all the practices related to education in contemporary Germany. Bildung ideal, which envisages to go beyond the oppressive and dogmatic thought structure of the

church which is dominant in the Middle Ages, represents an approach which promises to mobilize all the potentials of the individual. In this study, first of all, the conceptual framework of the word *Bildung* will be emphasized, and then how the *Bildung* concept becomes an educational ideal and which names contribute to this process will be presented chronologically. The article will focus mainly on the effects of *Bildung* concept on religious education in Germany. As a result of the study carried out based on the literature review method, the effects of *Bildung* ideal on the understanding of religious education in Germany will be revealed. Keywords: Religious Education, *Bildung*, Germany, Humanism, Church.

Atf / Cite as

Gürel, Ramazan. "Din Eğitiminde Neo-Hümanist Bir İdeal: *Bildung* Modeli ve Almanya'da Din Eğitimi Anlayışına Etkileri". *Marife* 19/2 (2019): 323-355. <https://doi.org/10.33420/marife.541465>.

Summary

This article is intended to discuss the conceptual frame of the term "*Bildung*", offering a chronological explanation about how the concept of *Bildung* evolved into an educational ideal and who contributed to this process. The main focus of the study is the impact the concept of *Bildung* has exercised on the religious education in Germany. Based on the doctrine of *Imago Dei* that asserts the creation of man as the manifestation of God, the concept of *Bildung* has been understood as a perfect imitation of Jesus Christ, playing a key role in the rise of a new educational ideal in Germany under the influence of the Romantic philosophy that arose as an anti-Enlightenment thought and with the efforts by Wilhelm von Humboldt. The oppression, caused by the scholastic structure of thought backed up by the Church hegemony of the Medieval Age, pushed the whole of Europe and Germany in particular into new requests in many areas. As long as we have observed during our researches, the *Bildung* ideal may be considered a fruit of such requests especially in the field of education. Taking as its starting point the mobilization of all human potentialities, the *Bildung* ideal foregrounds such elements as the man's recognition of his intellectual abilities and turning away from the clichés in the process of education and religious education, working out all his abilities and socializing with other people; it preferred to make use of the power of the religious education in these stages.

The ultimate goal of the religious education is to cultivate good human beings, and the ideal human being resulting from this educational process is expected to lead the very process of raising a new generation. Again the ideal person is one who worked out all his potentialities evenly and reached his internal integrity in a harmonious and balanced way. Along these lines, the *Bildung* ideal constitutes, in the particular of Germany, the essence of the theory and practice of both general education and the religious education. The concept of *Bildung*, founded by Humboldt and advanced to a different level by the German scholar Karl-Ernst Nipkow, represents a conception called "the critical-dialogical model of convergence between theology and pedagogy in its relationship with education and the religious education, emphasizing the importance of familiarity with the theological aspect of the pedagogy of religion. In association with the debates that have been conducted in Germany over the relationship *Bildung* and education / the religious education, we treat this relationship in the following three dimensions: traditional knowledge, social formation and individual development.

One can summarize the main characteristics of the German education built around the *Bildung* ideal as, "taking as starting point one's own history, bringing together man and life, regarding the whole of life as the field of educational activity, developing an educational method centering the senses, and emphasizing the education of exemplary teaching. The impacts of these principles that have been laid down for general educational activities by the *Bildung* ideal relying on a humanist philosophy attract attention in the German practices of the religious education. Considering the rules set by the Church as well as the Catholic, Protestant and Orthodox practices of the religious education, such ideals as "carrying the message of the Gospel and the Christian faith to all people, searching for the way leading to God through the union with Jesus Christ, saving man's nature from being static and closed, and discovering knowledge" are foregrounded by the *Bildung* ideal and find clear manifestations in the German conception, practice and curriculum of the religious education. In the final analysis, when producing solutions to the problems in the religious education in line with the *Bildung* ideal and in agreement with its historical character and development, Germany took account of the essential elements, including the Christian faith foremost, making a full use of the advantages of possessing a deep-rooted educational philosophy and history.

The Bildung ideal has turned into a concept that reflects both Christian theology and humanist and neo-humanist understanding and as an educational ideal shaped the conception of the religious education. Along these lines, the main thesis of this study is that the Bildung ideal that distinctively reflects the theological and humanistic aspects of the religious education influenced the German conception, policies and practices of the religious education. The sub-hypotheses of the study are as the following:

- Various meanings have been ascribed to the concept of Bildung in its historical development.
- The concept of Bildung has been turned into an educational ideal over time.
- The religious education that has been conducted on the basis of the Bildung ideal in Germany reflects the Christian theology and Western humanist thought.

This study, carried out with the method of the literature survey, aims at showing that the Bildung ideal, as a reflection of the Christian theology and humanist thought, holds a central position in building the German conception of the religious education.

Giriş

Çağdaş bir problem olarak din eğitimi, hedefler, içerikler/müfredatlar, okullardaki uygulamalar ve bu uygulamalardan beklentiler gibi farklı açılardan “sekülerizm, modernite, çoğulculuk, çokkültürlülük, insan hakları” gibi parametreler ekseninde tartışmalara konu olmakta; özellikle modern çoğulcu toplumların hızla gelişmesiyle, politik, bilimsel ve sosyal alanlarda önemini korumaktadır.¹ Başta Avrupa ülkeleri olmak üzere birçok ülkede, din eğitimi konusuna yaklaşımların, hayata geçirilen modellerin, tarihi, felsefi, kültürel ve teolojik temellere bağlı olarak yürütülen pratiklerin farklı örneklerine rastlamak mümkündür. Bütün bu farklılıklar her ülkenin eğitim politikasını, azınlık-çoğunluk ilişkisini ve en önemlisi toplumsal/dini kimliğini, bilimsel geleneğini ve eğitimle bağlantılı olarak belirlediği hedefleri yansıtmaktadır. Bir ülkenin din eğitimine dair teorik planlamaları ve pratik uygulamalarını eğitimle ilişkili genel hedeflerin dışında tutmamak gerekir. Bu nedenle din eğitime yönelik anlayışlar, din eğitiminin felsefesi, metotları, hukuki dayanakları, müfredat ve ders içerikleri vs. gibi konular hakkında devam edegelen tartışmaların, fikir alış-verişlerinin tamamı da genel eğitim meseleleri içinde mülâhaza edilmelidir.

Din eğitimi konusunda tartışmaların güncelliğini sürdürdüğü ülkelerden biri de Almanya'dır. Eğitim alanında esaslı bir yapıya sahip olmakla birlikte Almanya'da, güncel gelişmeler karşısında bir duruş belirlenirken zaman zaman bazı reformlar gerçekleştirilmiştir. Son dönemlerde okullardaki eğitimin kalitesi, fertleri erken dönemde hayata hazırlama ve bireysel rehberliği daha ileriye taşıma, öğretmen eğitimi programlarının geleceğini inşa etme, yükseköğretim kurumlarının özerkliğini yeniden ele alma, genç nesil akademisyen ve bilim adamlarını teşvik etme, mesleki eğitimin niteliğini güçlendirme, Almanya'da hayata geçirilen eğitim-öğretim reformlarından bir kısmını oluşturur.² Ayrıca güçlü bir eğitim felsefesi geleneğine de sahip olan Almanya'da, din eğitimi alanında yeni bir yaklaşım olarak derinlemesine tartış-

¹ Elif Medeni, “Din Eğitiminde Yeni Bir Yaklaşım: Yeterlilik Modelleri ve Eğitim Standartları -Almanya ve Avusturya Örneğinin Türkiye'ye Uyarlanabilirliği-”, *Marife*, Yaz 2013, 10.

² Recai Doğan, “Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi: Almanya Modeli, *AÜİFD* 49/2 (2008): 17.

şılan bazı yeterlilik modelleri ve bunun devamı olarak eğitim standartlarının geliştirilmesi konusunda son yıllarda çağdaş birtakım arayışlar söz konusudur.³ Bütün bu gelişmelerle birlikte günümüzde Almanya'da köklerini tarihten alan, geleneksel bir eğitim felsefesi üzerine temellendirilmiş olan eğitim-öğretim sisteminin uygulamada ağırlıklı olarak varlığını sürdürdüğü gözlemlenmektedir.

Tarihi süreçte Alman eğitiminin düşünsel temelleri açısından farklı bir koinuma sahip dönemlerden biri, 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişmeye başlayıp 19. yüzyılın erken dönemlerine kadar devam eden ve başta felsefe olmak üzere hukuk, sanat, din, düşünce, eğitim gibi alanlarda derin etkiler bırakan "Aydınlanma" dönemidir.⁴ Aydınlanma hareketine bir tepki olarak, 18. yüzyılda, başını Friedrich Schlegel (ö. 1829), "Novalis" olarak bilinen Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg (ö. 1801), Friedrich Hölderlin (ö. 1843) ve Friedrich Schleiermacher (ö. 1834) gibi Alman düşünürlerin çektiği ve Aydınlanmanın kuru akılcılığına ve bilimi mutlak otorite kabul edişine karşı çıkan "Romantizm" hareketi doğmuştur.⁵ Bu hareketin doğuşu, eğitim felsefesinde "neo-hümanist"⁶ bir yönelimin temellerinin atılmasına zemin hazırlaması açısından Almanya için kritik ve önemlidir. Zira Romantizm akımı genel felsefi ilkeler yanında Almanya'da 18. yüzyılda hayata geçirilen Aydınlanmacı eğitim reformuna alternatif olabilecek derli toplu bir eğitim felsefesini de önermiştir. "Eğitimde ferdi farklılıkların dikkate alınması, akılla beraber duyguların da eğitilmesi, eğitimde cinsiyet ayrımcılığının önüne geçilmesi ve fırsat eşitliği, içinde yaşadığımız dünyayı eğitim yoluyla bütün ihtiyaçlarımıza hitap edecek şekilde düzenlemek"⁷ gibi temel düşünceleriyle insanın eğitimi konusunda yeni ve önemli imkânlar sunan Romantizm, günümüz Almanya'sının hem genel eğitim hem de din eğitimi algısı üzerinde belirgin bir etkiye sahip olmuştur.

Romantizmin eğitim alanındaki ülküsü "Bildung ideali" olarak ifade edilir. Almandaca eğitim anlamına gelen "erziehung" kelimesine nazaran biraz daha geniş bir anlamı ifade eden Bildung kavramı, "insan varlığının bir bütün olarak şekillendirilmesi, insanın kendini gerçekleştirme veya inşa etmesi"⁸ manasına gelir. Böylece Bildung kavramı, insanın bütün potansiyelinin, yeteneklerinin ve kapasitesinin eğitim vasıtasıyla ahenkli ve ölçülü bir oluşum meydana getirecek şekilde biçimlendirilip bir araya getirilmesinin, akıl ve duyguların beraber geliştirilmesinin gereklili-

³ Medeni, Din Eğitiminde Yeni Bir Yaklaşım: Yeterlilik Modelleri ve Eğitim Standartları -Almanya ve Avusturya Örneğinin Türkiye'ye Uyarlanabilirliği-, 12-13.

⁴ Ahmet Cevizci, *Eğitim Sözlüğü* (Ankara: Say Yayınları, 2010), 49-52.

⁵ Cevizci, *Eğitim Sözlüğü*, 443.

⁶ Neo-hümanizm, Prabhat Ranjan Sarkar'ın 1982 tarihinde kaleme aldığı "The Liberation of Intellect: Neo-humanism" isimli eserinde ayrıntılarına yer verdiği felsefi bir kuram olup evrensellik düşüncesi, bu kuramda merkezi bir rol oynar. Sarkar, Neo Hümanizm kavramını şöyle açıklar: "Hümanizm ruhu bu evrendeki canlı cansız her şeyi kapsayacak şekilde genişletildiğinde buna Neo-Hümanizm diyebiliriz. Neo-Hümanizm, hümanizmi bu evrendeki bütün varlıklara sevgi duyulan evrensel bir boyuta taşımaktır." Geniş bilgi için bk. Prabhat Ranjan Sarkar, *The Liberation of Intellect: Neohumanism* (Kolkata: Ananda Marga Publications, 1982), 3-94.

⁷ Cevizci, *Eğitim Sözlüğü*, 443.

⁸ Thomas Fuhr - Anna Laros - Edward W. Taylor, "Introduction, Why Compare Bildung and Transformative Learning?", *Transformative Learning Meets Bildung*, Ed. Thomas Fuhr, Anna Laros, Edward W. Taylor, (Rotterdam: Sense Publishers, 2017), 4.

ğini savunan bir düşünceyi idealize etmektedir. İnsanın gelişimini sadece kişisel açıdan ele almakla yetinmeyen Bildung düşüncesi, bireyden topluma doğru gelişen ve nihayetinde toplumsal değişim ve dönüşümü amaçlayan bir yaklaşımı içermektedir. Bütün bu özellikleriyle Bildung ideali birçok Avrupa ülkesinin eğitim politikası üzerinde etkili olmuştur. Bu etkinin en belirgin şekilde gözlemlendiği ülke Almanya'dır. Bu makalede öncelikle araştırmanın problemi, kapsamı, metodu ve literatür değerlendirmesi üzerinde durulacak, ardından Bildung kavramının anlam çerçevesi, bu kavramın tarihi süreçte bir eğitim modeline nasıl dönüştüğü ve Almanya'da din eğitimine etkileri ele alınacaktır.

1. Araştırmanın Problemi

Batı dünyasının din eğitiminde Hristiyanlığın temel olarak baskın olduğu ifade edilmiş, bu durumun en açık göstergesinin 18 Haziran 2004'te kabul edilen Avrupa Birliği'nin ilk anayasasının mukaddimesinde yer alan şu ifadeler olduğu belirtilmiştir:⁹ "Avrupa Birliği, kendi ilhamını Avrupa mirasındaki kültürel, dini ve hümanist anlayıştan almış olup dokunulmaz ve değiştirilemez evrensel değerler olan insan hakları, demokrasi, eşitlik, özgürlük, hukuk kuralları ve eğitim felsefesi bu anlayış üzerine gelişmiştir."¹⁰ Çoğu Avrupalı buradan hareketle Batı ülkelerinin temelinde Hristiyan mirasına sahip olduğunu ve eğitim, kültür ve hukukunun da bunun tabii bir sonucu olarak Hristiyan kültürünü ve mirasını yansıtaçağını ileri sürmektedirler. AB anayasasının girişinde yer alan bu ifadeler aynı zamanda eğitim düşüncesinde hümanist anlayışın önemini özellikle vurgulamıştır. Buradan hareketle Batı'nın, eğitim ve din eğitimi felsefesini, anlayışını ve uygulamalarını üç temel üzerine inşa ettiği görülmektedir: "Hristiyanlık mirasıyla beslenen kültürel yapı, hümanist anlayış ve onunla bağlantılı değerler." Bu üç temel aynı zamanda makalenin konu edindiği Bildung kavramının içeriğini de oluşturmakta, bu manada makalenin hareket noktası olmaktadır.

Din eğitiminin içeriğinin Hristiyanlık dininin esasları doğrultusunda hazırlanmış olan bir müfredata dayanması düşüncesi Batı'da birçok ülke için geçerlidir. Bu anlamda Hristiyanlık, Almanya da dâhil olmak üzere, birçok Avrupa ülkesinde din eğitimi programının önemli bir parçasını oluşturur. Öğrencilerin Hristiyanlık inancını geliştirme ve derinleştirme amacı taşıyan dini öğrenim ve öğretim süreci, Hristiyanlık tarafından doğrulanan, onunla uyumlu olan veya ondan sadır olan genel eğitimin bir parçasıdır. Hristiyan inanç ve bağlılığını oluşturma, derinleştirme ve teşvik etme maksadı taşımayan bir eğitim süreci muhakkak eksik kalacaktır. Bu manada Hristiyan teoloji ve eğitim felsefesi arasındaki ilişkinin zorunlu bir ilişki olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanında sağlam temelli bir din eğitim süreci için Hristiyan teolojisi tarafından sağlanan unsurlar tek başına yeterli olmayıp insanı anlamlandırma imkânı veren sosyal bilimlerin desteğine de ihtiyaç vardır.¹¹ İleride değinileceği üzere tarihin belli bir döneminde Hristiyan inancı ve İncil'den beslenen

⁹ Mustafa Köylü, "Batı Ülkelerinde Din Eğitimi: Genel Bir Bakış, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4, (2017): 237.

¹⁰ http://europa.eu/constitution/en/ptoc1_en.htm.

¹¹ John M. Hull, "Çoğulcu Avrupa'da Pratik Teoloji ve Din Eğitimi", Çev. Cemil Oruç, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3, (2012): 239-241.

bir anlam muhtevası ile ortaya çıkıp şekillen Bildung kavramı, Hristiyan inancının eğitime bakışının kavramsal olarak en net ifadesi olmaktadır.

Genel olarak eğitime dair düşünce ve uygulamaların esasını insanı geliştirmek, potansiyelini açığa çıkararak onu güçlü ve verimli kılmaktır. Avrupa Birli anayasasının girişinde işaret edildiği üzere Batı'nın eğitim anlayışının temelinde yer alan önemli kavramlardan biri olan "Hümanizm" kavramı da aynı gayeyi merkeze almakta olup hümanist felsefede asıl olan insandır.¹² Bu gaye birliğinden ötürü özellikle Rönesans ve Reform sürecini takip eden zaman dilimiyle birlikte hümanist anlayış Batı'da geliştirilen eğitim politikalarını daha derinden etkilemeye başlamıştır. Hümanist anlayışın etkileri makalede de ifade edileceği üzere genel anlamda eğitim sahasıyla sınırlı kalmamış, özelde din eğitimi felsefesine ve kavramlarına da tesir etmiştir. Bu etkiyle bağlantılı olarak zamanla Bildung kavramının içeriği de teolojik manadan hümanist düşünce etrafında şekillenen bir anlama dönüşmüş, ardından hümanizmi "bu evrendeki bütün varlıklara sevgi duymak" şeklinde insan özelinden evrensel bir boyuta taşıyan neo-hümanizmi de kapsayacak şekilde genişlemiştir. Bu durumda, Bildung kavramına dayalı olan eğitim anlayışını neo-hümanist bir ideal olarak isimlendirmek doğru bir yol olacaktır. Bütün bunlar neticesinde Bildung kavramı, hem Hristiyan teolojisini hem de hümanist ve neo-hümanist anlayışı yansıtan bir kavram haline dönüşmüş, bir eğitim ideali olarak Almanya'da din eğitimi anlayışını şekillendirmiştir. Bu noktadan hareketle araştırmanın problemini, "Batı'nın din eğitimi anlayışının teolojik ve hümanistik yönlerini belirgin bir şekilde yansıtan Bildung kavramı, Almanya'nın din eğitimi anlayış, politika ve uygulamalarını nasıl etkilemiştir? sorusu oluşturmaktadır. Araştırmanın alt soruları da şöyle sıralanabilir:

- Bildung kavramı tarihsel gelişim sürecinde nasıl bir anlam örgüsüne sahiptir?
- Bildung kavramı bir eğitim idealine nasıl dönüşmüştür?
- Bildung temelli olarak Almanya'da yürütülen din eğitimi, Hristiyan teolojisi ve batı hümanist düşüncesini yansıtmakta mıdır?

2. Araştırmanın Kapsamı, Metodu, Literatür Değerlendirmesi

Bu çalışma kapsamında öncelikle Bildung kelimesinin kavramsal çerçevesi üzerinde durulacak, ardından Bildung kavramının bir eğitim idealine nasıl dönüştüğü, bu sürece hangi isimlerin katkı yaptığı kronolojik olarak sunulacaktır. Makalenin ağırlıklı olarak üzerinde duracağı konu ise Bildung kavramının Almanya'da din eğitimine etkileri olacaktır. Bu minvalde Alman eğitim ve din eğitimi anlayışının temel ilkeleri, özellikleri ve hedefleri hakkında bilgi verilecek, son olarak da Katolik, Ortodoks ve Protestan teoloji eğitimi Bildung ideali ekseninde ele alınacaktır. Din eğitimi bilimi açısından araştırmanın içeriği ve kapsamı iki açıdan önem arz etmektedir: İlk olarak din eğitimi biliminin önemli bir konusunu teşkil eden "din eğitimi ve öğretiminin temelleri" açısından Bildung kavramı, sahip olduğu teolojik ve hümanistik anlam içeriğiyle din eğitimi ve öğretiminin temellerinden olan "bireysel/in-

¹² İsmet Şahin, "Hümanizm ve Eğitim", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, www.e-sosder.com 3/11 (2005): 50.

sani temel" ve "kültürel temel" için güzel bir örnektir. İnsanın eğitim hakkı ve ihtiyacını yine onu merkeze alan bir anlayışla ortaya koyan bireysel/insani temeli, eğitimi insan için vazgeçilmez bir unsur olarak gören Bildung düşüncesiyle desteklemek din eğitimi bilimi alanı için önemli bir katkı olacaktır. Bu manada hümanist anlam içeriğiyle Bildung kavramı, din eğitimi bilimi alanının bireysel/insani temel ile ilgili tartışmaları için önemli veriler sunabilir. Eğitim-öğretimin kültürel temeli açısından da Bildung, kendisine yüklenen dini/teolojik mana dolayısıyla önemi haizdir. Zira din ve ona ait geleneksel birikim, bir milletin veya toplumun kimliğinde belirleyici unsurlardan olup en az dil ve tarih kadar kültürün önemli bir parçasıdır.¹³ Bildung ideali de Almanya'da din eğitimi-öğretimi sürecinde kültürel temeli Hristiyanlık dini esaslarının aktarılması ekseninde hayata geçirmesiyle din eğitimi biliminin konu ile ilgili alanına katkı sunmaktadır.

İkinci olarak Bildung ideali ve Almanya'daki uygulananı çağdaş din eğitimi yaklaşımları açısından da din eğitimi bilimi alanı için önemlidir. Zira Almanya'daki Bildung uygulamaları, farklı yönleriyle çağdaş din eğitimi yaklaşımlarından dini öğrenme ve din adına öğrenme yaklaşımlarını yansıtmaktadır. Bir eğitim düşüncesi olarak Bildung'un ana hatlarıyla araştırılıp ortaya konması hem Almanya özelinde din eğitimi yaklaşımının keyfiyet ve mahiyetini tespit etmeye hem de din eğitimi bilimi alanına Almanya özelinde veriler sunmaya imkân tanıyacaktır. Bütün bu hususlar, kapsam ve içerik açısından Bildung idealini din eğitimi bilimi alanı için araştırılmaya değer bir konu haline getirmektedir.

Araştırmada doküman inceleme yöntemi kullanılmış olup veri toplama aracı konuyla ilgili yapılmış lisansüstü çalışmalar, kitaplar, makaleler ve internet siteleridir. Ulaşılan bilgiler ve veriler bütüncül bir bakış açısıyla aktarılmaya, değerlendirilip yorumlanmaya gayret edilmiştir. Akademik literatür açısından ülkemizde Bildung kavramı üzerinden Almanya'daki din eğitimi konu edinen Türkçe çalışmaların sayısı oldukça azdır. Konuyla ilgili en önemli çalışma, Tansu Açık tarafından kaleme alınan ve Bildung kavramını tarihi süreci ve Alman eğitim anlayışına etkileriyle ele alan *19. YY, Bildung Çağı?* isimli kitap bölümüdür. Bu bölüm, "*Paylaşımlar, Üniversite, Bilgi, Üretim*" adıyla İletişim Yayınları tarafından 2016'da basılan kitabın içinde yer almıştır.

İngilizce kaynaklar açısından ise konu birçok çalışmayla zengin bir şekilde ele alınmıştır. Bu çalışmalardan en kapsamlısı Thomas Fuhr, Anna, Laros, W. Taylor Edward'ın editörlüğünde hazırlanan *Transformative Learning Meets Bildung* isimli eserdir. Bu çalışma Bildung kavramını en geniş tarzda ele alan çalışmadır. Yedi bölümden oluşan çalışmanın her bir bölümü Bildung ile ilgili farklı konular özellikle Bildung'un eğitimdeki dönüştürücü etkisi ekseninde ele alınmıştır. Eser, 2017 yılında Rotterdam'da basılmıştır. Konuyla ilgili önemli çalışmalardan bir diğeri, Helmut Danner'e ait olan *Bildung a Basic Term of German Education Educational Sciences* isimli eserdir. 1994'te Kahire'de basılan bu çalışmanın en öne çıkan tarafı Bildung kavramının Alman eğitim sistemi üzerindeki etkisini en net ortaya koyan çalışma olmasıdır. Yine Sven Erik Nordenbo'ya ait olan *Bildung and the Thinking of Bildung Educating Humanity: Bildung in Postmodernity* isimli 2003 yılında

¹³ Cemal, Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 99.

Blackwell’de basılan eser, Bildung’un insanın gelişimine ve eğitimine olan etkilerini inceleyip ortaya koyan konuyla ilgili önemli bir diğer çalışmadır. Almanya’nın din eğitimi anlayışı ve uygulamaları konusunda ise makale boyunca istifade edilen en önemli çalışma ise D. Werner, D. Esterline, N. Kang ve J. Raja. editörlüğünde hazırlanan ve 2010 yılında Oxford’da basılan *Handbook of Theological Education in World Christianity: Theological Perspectives–Regional Surveys–Ecumenical Trends* isimli çalışma olmuştur.

3. Kavram Olarak Bildung

Alman Aydınlanma düşüncesinin ön planda olmayan fakat anahtar kavramlarından birisi ve Avrupa dillerindeki ‘kültür’ kavramının kaynağı olarak gösterilen “Bildung” kelimesi,¹⁴ hümanist gelenek tarafından geliştirilen fakat daha önce ortaçağ teolojisi tarafından da sıklıkla kullanılan merkezi bir kavramdır.¹⁵ Almanca “imaj” veya “imge” anlamına gelen “bild” kökünden ve “bir eylemi, süreci, olayı ya da bunların sonucunu” ifade eden “-ung” ekinden oluşan bu kavram¹⁶, İngilizceye çoğunlukla “formation, self-formation, cultivation, self-cultivation, self-development, culture, self-culture, cultural process, civilisation, education” gibi kavramlarla çevrilmiş;¹⁷ Türkçede ise ağırlıklı olarak “kültür, eğitim ya da kendini yetiştirme”¹⁸ kavramlarıyla karşılanmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte diğer dillerdeki karşılıklarının Bildung kavramının özgünlüğünü ifade etmede yetersiz kaldığı özellikle belirtilmiştir. Bu kavramın, oluşum koşulları, felsefesi, pedagojisi, romantik akımıyla bütün bir Alman aydınlanma düşüncesi bağlamında tam olarak anlaşılabilceği, bu mada ilgili kavramı diğer dillere aktarmanın hayli güç bir iş olduğu özellikle vurgulanmıştır.¹⁹

Kök anlamından hareketle Bildung, “bir kimsenin veya bir şeyin imge haline getirilmesi eylemi, süreci veya olayı” şeklinde tanımlanırken, “bu eylem, süreç ya da olay neticesinde meydana gelen şeyin kendisi de” Bildung’un tanımına dâhil edilmiştir.²⁰ İnsanın gelişimini dile getirmek üzere kullanılan Bildung kavramı teknik bir terim olarak da mesleki eğitim, uygulamalı eğitim, fonksiyonel eğitimin karşısı

¹⁴ Tansu Açık, “19.yy, Bildung Çağı?”, *Paylaşımlar, Üniversite, Bilgi, Üretim*, Der. B. Mücen et Alias (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 213.

¹⁵ Deniz Soysal, “İnsan Bilimlerinde Bildung Kavramının Yeri”, www.flsfdergisi.com, (Erişim tarihi: 06.03.2019), 117.

¹⁶ S. Erik Nordenbo, “Bildung and the Thinking of Bildung”, *Educating Humanity: Bildung in Postmodernity*, Der. Lars Lovlie, Klaus Peter Mortensen, ve Sven Erik Nordenbo, (Cornwall: Blackwell, 2003), 25.

¹⁷ Fuhr - Laros - Taylor, “Introduction, Why Compare Bildung and Transformative Learning?”, *Transformative Learning Meets Bildung*, 10; Pauli Siljander - Ari Kivela - Ari Sutinen, *Theories of Bildung and Growth* (Rotterdam: Sense Publishers, 2012), 2; Açık, “19.yy, Bildung Çağı?”, *Paylaşımlar, Üniversite, Bilgi, Üretim*, 215.

¹⁸ Soysal, “İnsan Bilimlerinde Bildung Kavramının Yeri”, 117.

¹⁹ Commission, “Bildung in a Lifelong Learning Perspective”, *Report of the Seminar of the European Network of Education Councils* (Budapest: y.y., 2011), 7; Açık, “19.yy, Bildung Çağı?”, *Paylaşımlar, Üniversite, Bilgi, Üretim*, 215.

²⁰ Nordenbo, “Bildung and the Thinking of Bildung”, 25; Siljander - Kivela - Sutinen, *Theories of Bildung and Growth*, 4.

olarak kullanılmakta;²¹ hümanist ideal konseptine bağlı olarak genel kültür, yaratıcılık, sanat ve takdir duygusu, ahlaki yargılar ve kritik düşünce gibi insan özelliklerinin gelişimini ilerletmeyi hedefleyen, kalıcı bireysel gelişim için yetenekleri geliştiren ve görevler tespit eden uzun bir eğitim süreci olarak görülmektedir.²²

Başlangıçta Bildung kavramı, kendi döneminde “paideia” (eski Yunancada eğitim anlamına gelir) düşüncesini temsil eden klasik Grek hümanizminden etkilenmiştir.²³ Bu nedenle Alman teolog Rittelmeyer (ö. 1938), Bildung kavramını antik çağa, Platon (ö. M.Ö. 347) tarafından dile getirilen klasik idea düşüncesine ve gelecekteki liberal eğitime kadar uzanan bir gelenek olarak tanımlar. Paideia düşüncesine göre insanın, kendi kapasitesini en yüksek düzeye çıkarabilmesi, doğruyu, güzeli, erdemli olanı bulmaya çabalaması diğer bütün insanlar için gerçek bir çağrı niteliğindedir. Bu manada bu düşünceden beslenen Bildung ideali, bilgiyi değerlendirme ve elde etmede sonu gelmeyecek bir süreci ifade eder.²⁴ Böylece Bildung kavramının anlam dünyası ilk dönem Yunan felsefesine kadar uzanmaktadır.

Daha sonra “Bildung” kelimesi, anlam ve kavram olarak İncil ve Ortaçağ mistisizmine dayalı bir anlam yüklenmiştir. Genesis (Tevrat'ın ilk kitabı) 1/26'ya göre insan, Tanrı'nın bir görüntüsü ve Tanrı'nın bir benzeri olarak yaratılmıştır. İnsan ile Tanrı arasındaki bu açık benzerlik, dış görünüş olarak değil de içsel bir benzerlik olarak düşünülmelidir. “İnsanların Tanrı'nın bir görüntüsü olarak yaratıldığı” fikri başlangıçta olmasa da daha sonraki dönemlerde probleme dönüşmüş, insanların en azından sonbahardan (mecazen yaşlılık) sonra Tanrı'nın gerçek görüntüsünü kaybettiği savunulmuştur. Daha sonra Neo-Platonizm'e meyilli olan Hristiyan mistik Meister Eckhart (ö. 1328), “bildung” (İngilizcede appearance/form) kelimesinin bedensel ve maddeye dayalı olan anlamını değiştirmiş, Mesih'i (İsa) daha iyi taklit eden biri olmak için ilham almaya benzer spiritüel bir anlamda kelimeyi kullanmaya başlamıştır.²⁵ Bu manada ortaçağ teolojisinde kendisini net bir şekilde ortaya koyan Bildung kavramı Tanrı'nın, insanı kendi imgesine göre yaratmasını temsil eder. İnsan, Tanrı ile eş olamayacağı için bu imge, dindar kişinin İsa Mesih'in imgesini manevi olarak içselleştirmesi şeklinde anlaşılmış ve bu durum Tanrıya yakın olmak için yegâne yol olarak düşünülmüştür. Aynı zamanda bu imgenin, insanda ancak bir iç potansiyel olarak bulunabileceği ve bu potansiyeli açığa çıkarmak, eğitmek ve geliştirmenin insanın en birincil sorumluluğu olduğu vurgulanmıştır.²⁶

Kilisenin etkinliğini yitirmeye başlamasıyla birlikte 17. yüzyıl ile birlikte ilginç bir şekilde bu kavram, Hristiyanlığın egemen konumuna doğru kritik bir duruş olarak gelişti. Bildung anlayışını büyük ölçüde etkileyen neo-hümanistler insan yaşamının, anlamını Hristiyanlıktan aldığı fikrini reddettiler. Bunun yerine hayatın dış taleplerden uzak, içe doğru bir yolculuğa dayandığını vurguladılar. Bu noktadan itibaren Bildung terimi daha karmaşık ve anlaşılması zor bir kavram haline geldi. Bu

²¹ Commission, “Bildung in a Lifelong Learning Perspective”, 7.

²² Commission, “Bildung in a Lifelong Learning Perspective”, 7.

²³ Thomas Fuhr, “Bildung”, *Transformative Learning Meets Bildung: Introduction* (Rotterdam: Sense Publishers, 2017), 4.

²⁴ Fuhr, “Bildung”, 2-3.

²⁵ Eetu Pikkariainen, “Signs of Reality: The Idea of General Bildung by J. A. Comenius”, *Theories of Bildung and Growth* (Rotterdam: Sense Publishers, 2012), 20.

²⁶ H. Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Continuum Publishing Group, 2004), 10.

sürecin sonunda Bildung düşüncesi, büyük ölçüde yerleşik toplumsal düzen ve değerlerin korunmasını amaçlayan din tarafından belirlenen eğitim ve insan yetiştiriciliğine bir tepkiye dönüştü.²⁷ Bu durum Aydınlanma düşüncesinin tohumlarının atılmaya başlandığı bir dönemi beraberinde getirmiştir.

Bildung kavramının, 17. yüzyılda Avrupa'yı fikri anlamda etkileyen düşünce akımlarından biri olan Neo-Platonist felsefeden doğduğu da iddia edilmiş, temel anlam olarak ruhun "iççe doğru" dediği şeye atıfta bulunduğu dikkat çekilmiştir. İleride işaret edileceği üzere Bildung anlayışının bir kavram haline dönüşmesinde öncü isim olarak kabul edilen Wilhelm Humboldt'un (ö. 1835), Platoncu felsefi geleneğin tam olarak bir takipçisi olmasa da bu geleneğe paralel fikirlere sahip olması, kavramın bu anlamına dayanak olarak gösterilmiştir.²⁸ Bir diğer düşünceye göre Bildung kavramı, doğrudan doğruya kültür kavramıyla ilişkilendirilerek anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılmıştır. Buna göre Bildung, "bir ideal olarak bütünüyle insana has sağlam bir karakter formasyonunu, insanın kültüre dâhil edilmesini ve kültür aracılığıyla kendisini tam olarak gerçekleştirmesini ifade eder. Hatta Bildung geleneğinde eğitim kavramından kültürel bakımdan olgunlaşma, bireyin entelektüel boyutuyla iç dünyasının kültürle bağlantılı bir yapı içerisinde birbiriyle ahenkli hale gelmesi anlaşılır".²⁹ Bu düşünceye karşı çıkan Hans-Georg Gadamer (ö. 2002), kültür ile Bildung arasındaki farkı şöyle belirtir: "Bildung dediğimiz zaman kültürden daha yüksek ve daha içsel bir şeyi, yani bilgiden ve tam bir düşünsel ve ahlaki çabadan anlayışa ve kişiliğe doğru ahenkle akan bir us halini kastediyoruz. Bu akış halindeki us, edinilmiş bir kültürün, eğitimin ve kendini yetiştirmenin bir yansıması ya da ürünüdür. Bu süreç yalnızca "kültürlü olmak" ile açıklanamaz. Çünkü söz konusu olan bir kişilik ya da karakter eğitimi ve kişisel gelişimdir".³⁰ Bu doğrultuda Gadamer'e göre Bildung kavramını doğrudan doğruya kültür ve kültürlenme ile özdeşleştirmek doğru bir yaklaşım değildir. Bildung, zihinsel ve ahlaki çabaların toplamından gelen bilgi ve duyguların, uyumlu bir şekilde duyarlılığa ve karaktere akan zihnin tutumudur.³¹ Bu manada Bildung kavramı, kültüre nazaran hem daha yüksek hem de daha içsel bir durumu ifade eder. Sonuç olarak Gadamer'in savunduğu Bildung'un salt bilgiden ve kültürlenmeden daha fazlası olduğu ve insanın bütünsel gelişimi ile ilgili bir potansiyeli öne çıkardığı anlaşılmaktadır.³²

Kilise tarzı dini bir otoritenin temsil etmiş olduğu hakikatten, gerçeğin birey tarafından tanınmasına geçiş, bireysel muhakeme, otoriter devlet sistemlerinden demokrasiye ilerleyiş, ezilenlerin kurtuluşu ve insan olarak tanınmaları, "bir insanın özüne nasıl ulaşılacağı" sorusuna yeni bir cevap aranmasına neden olmuş, düşünürleri bu cevabın peşinden koşmaya sevk etmiştir. Bu gelişme Bildung düşüncesinin

²⁷ Irene Heidth, "Exploring the Historical Dimensions of Bildung and its Metamorphosis in the Context of Globalization", *L2 Journal* 7/4 (2015): 3.

²⁸ Jürgen Oelkers, "The German Concept of Bildung Then and Now", *European College of Liberal Arts* (Berlin: 2011), 1.

²⁹ Açık, "19.yy, Bildung Çağı?", *Paylaşımlar, Üniversite, Bilgi, Üretim*, 213.

³⁰ Soysal, "İnsan Bilimlerinde Bildung Kavramının Yeri", 118.

³¹ Gadamer, *Truth and Method*, 11.

³² Rebekka Horlacher, "Bildung – a Construction of a History of Philosophy of Education", *Studies in Philosophy and Education* (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004), 409.

içerik olarak daha da zenginleşmesini sağlamış, kavramın anlam dünyasında teolojik manadan yavaş yavaş eğitim içerikli bir manaya geçiş başlamıştır. “İnsanın eğitimi” söylemini dile getirmek üzere Bildung kavramını kullanan ilk kişi muhtemelen Johann Gottfried Herder (ö. 1803)’dir.³³ Bildung’la daha tutarlı bir pedagojik vizyon tasarlayan Herder, bireyin kapasitelerini geliştirmeyi ve kapalı bir müfredatın ezberci öğrenimini ödüllendiren anlayışı kırmayı amaçlamıştır. O, insanı bir bitkiye benzeterek onun büyümesi, gelişmesi ve iç güçlerinin açığa çıkarılmasının zorunluluğuna dikkat çekmiş; bu durumu “kendi kendine Bildung” diye isimlendirmiştir. İlgili süreçte dışarıdan müdahaleyi (eğitim) de göz ardı etmeyen Herder’e göre bireyin insanlığı sadece ve sadece kendi içinde yatar; dışarıdan gelmez. Böylece Herder, Bildung idealinin, “insanın içine yolculuk etme” anlayışıyla benzeşen bir yaklaşım ortaya koymuştur. Aynı dönemde Schiller (ö. 1805) ise zamanın yeni ruhuyla insanın yabancılaştığını fark ederek insan zihninin çevresiyle ahenk içinde bütünleşmesini yeniden sağlamak amacıyla “estetik Bildung” kavramını ortaya atmıştır. Filozof Hegel de (ö. 1831) “Bildung” kavramından “entegrasyon” anlamını çıkarmış; öznel aklın, sübjektif yapısı ile kendine yoğunlaşarak diğer insanlar ve evrensel değerlerle entegre olduğunda bir anlam ifade edeceğini savunmuştur. Her üç düşünür de Bildung kavramını anlamlandırmada düşüncelerinin temeline “insanın özüne yönelme” anlayışını yerleştirmişlerdir. Bu sayede Bildung kavramı, insanın iç potansiyelinin eğitilmesi ile ilgili bir kavram olarak düşünülmeye başlanmıştır. Daha sonra hem Immanuel Kant’ın (ö. 1804) hem de Moses Mendelssohn’un (ö. 1786) konuyla ilgili yazıları kavramın eğitim içerikli anlamının yerleşmesinde etkili olmuştur.³⁴

Bütün bu katkılar neticesinde Bildung kavramı hümanist düşünce tarafından sahiplenilerek tamamen teolojik anlamı dışında kullanılmaya başlanmış, kavram daha toplumsal, psikolojik ve sanatsal bir bağlam üzerine konumlandırılarak en net halini almıştır.³⁵ Bu anlayışa bağlı olarak Bildung kavramı, “yalnız Tanrı’nın değil, doğanın insan üzerindeki etkisi ve insanların kendi aralarındaki etkileşim gücü”³⁶ olarak algılanmış, daha sonra ise “eğitim, kendi kendine yetişme” gibi kavramlarla aynı anlamı taşıyan bir kelime olarak düşünülmüştür. Böylece 18. yüzyıldan itibaren “Bildung” kavramı Almanya’da eğitimle ilgili tartışmaların merkezinde yer almış; 19. yüzyıl ile birlikte artık kavram, aydınlanmacı görüşün etkisiyle insanın akılcı yetilerini öğrenmesi, aklın ve yargı gücünün gelişimi, oluşumu ve ulusal bilincin edinişi olarak anlaşılmıştır.³⁷ Kelimenin tarihi süreçte yüklendiği anlamdan hareketle bir eğitim modeli oluşturma düşüncesi ortaya çıkmış, bu modele “Bildung modeli” ismi verilmiştir. Makalenin bu bölümünde Bildung kavramının bir eğitim modeline dönüşme süreci ele alınacaktır.

³³ Sven-Eric Liedman, “In search of Isis: General Education in Germany and Sweden.” *In The European and American University Since 1800: Historical and Sociological Essays*, Ed. Sheldon Rothblatt and Björn Wittrock (New York: Cambridge University Press, 1993), 77.

³⁴ Helmut Danner, “Bildung a Basic Term of German Education”, *Educational Sciences* 9 (Cairo: y.y., 1994), 7.

³⁵ Soysal, “İnsan Bilimlerinde Bildung Kavramının Yeri”, 117.

³⁶ Hikmet Asutay, “Oluşum Romanı Geleneği ile Günümüzdeki İzleri Üzerine”, *Zeitschrift für die Welt der Türken /Journal of World of Turks-* 4/2 (2012): 28.

³⁷ Asutay, “Oluşum Romanı Geleneği ile Günümüzdeki İzleri Üzerine”, 28.

4. Bildung İdealinin Bir Eğitim Modeline Dönüşümü

Bildung kavramının felsefi bir temele oturarak eğitime dair bir modeli temsil eder hale gelmesi sürecinde birçok geleneğin ve düşünürün fikirleriyle katkısı olmuştur. Bununla birlikte Bildung'un bir eğitim modeline dönüşümü noktasında Aydınlanma dönemi ve erken romantik dönem felsefi düşüncesi adeta bir kırılma dönemini temsil eder. İngiliz ve Fransız Aydınlanmasına göre daha geç dönemde gelişim gösteren Alman Aydınlanma felsefesinin temsilcilerinin neo-hümanist yaklaşımlarıyla şekillenen Bildung kavramı, yukarıda zikredilen isimlere ek olarak, Goethe (ö. 1832), Novalis, Schelling (ö. 1854) gibi Alman düşünürlerin katkılarıyla, "ahlaki oluşum, estetik duyarlılık, özerklik, geniş kapsamlı genel bilgi" gibi anlamları da içine alacak şekilde genişlemiştir³⁸ ancak bir eğitim modelini net olarak dile getirecek tarzda bir manayı henüz tam olarak yüklenmemiştir.

19. yüzyılın ilk yıllarında, Johann Friedrich Herbart (ö. 1841), 19. yüzyılın ikinci yarısında Almanca konuşulan ülkelerin ötesindeki eğitim konusundaki söylemlere hükmeden bir eğitim teorisi geliştirdi. Eğitimin amacının, çocuğun doğal bilimler ve beşeri bilimlerde "çok yönlü bir ilgi" geliştirmesi olduğunu savunan Herbart'a göre ilgi, sadece eğitim için bir ön koşul olmayıp eğitimin de ilgiyi geliştirmesi ve genişletmesi gerekir. Farklı ilgi alanlarına sahip ve birçok konuda geniş bilgi sahibi bir kişi, dar bir ilgi ve sınırlı bilgiye sahip olandan daha ayrıntılı bir şekilde algılayabilecektir ve tek taraflı yargılardan kaçınmaya eğilimlidir.³⁹ Herbart'ın "insanın çok yönlü ilgisini" öne çıkaran bu teorisi, eğitime dair düşüncelerin yavaş yavaş Bildung kavramının anlam dünyası içerisinde anlaşılmaya başlamasına zemin hazırlamıştır.

Bildung idealinin bir eğitim modeline dönüşmesinde şüphesiz en önemli katkı Wilhelm von Humboldt'tan (ö. 1835) gelmiştir. Düşünür, dilbilimci, eğitimci ve reformist yanlarıyla öne çıkan Wilhelm von Humboldt,⁴⁰ her ne kadar Herbart gibi müstakil ve tutarlı bir eğitim teorisi ortaya koymasa da 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren, dönemin yazarlarının çoğu Alman neo-hümanizminin en önemli temsilcisi olarak onu görmüşlerdir.⁴¹ Eğitimi konu edinen yazıları ile Humboldt, Alman eğitim teorisi ve okul sistemi üzerinde güçlü bir etki oluşturmuştur.⁴² Humboldt'a göre Bildung, ahenkli büyüme ve gelişme, tüm iç kuvvetlerin ve insanın potansiyellerinin katlanması demektir. Kişi olağanüstü bir şekilde bile olsa eğer tek bir yeteneğini geliştirmişse Bildung'a ulaşamaz.⁴³ Her birey farklıdır ve herkes farklı potansiyeller barındırır. İster eğitilmiş olsun ister olmasın herkes insan olma olasılığını temsil eder. İnsanoğlunun özü önceden verilmez. Bu yolda takip edilecek tek ideal Bildung idealidir. Humboldt, bütün çabasının tüm potansiyelleri eşit olarak geliştirmek, yani Bildung için olduğunu özellikle vurgular. Bildung'un tek amacı, iç güçlere bir fırsat

³⁸ Ruhi Tyson, "What Would Humboldt Say: A Case of General Bildung in Vocational Education?", *International Journal for Research in Vocational Education and Training (IJRVET)* 3/3 (Aralık 2016): 234.

³⁹ Fuhr, "Bildung", 3.

⁴⁰ Heidth, "Exploring the Historical Dimensions of Bildung and its Metamorphosis in the Context of Globalization", 2.

⁴¹ Fuhr, "Bildung", 3.

⁴² Danner, "Bildung a Basic Term of German Education", 8.

⁴³ Danner, "Bildung" a Basic Term of German Education", 8.

vermek, onları büyütmek ve güçlendirmektir.⁴⁴

Humboldt'a göre Bildung, bireylerin mümkün olan en yüksek potansiyele sahip olma kapasitelerinin gelişmesidir. Kendini eğiterek insan, insanlık fikrini kendi bireysel yolunda mümkün olan en yüksek düzeye çıkaracaktır. Jean-Jacques Rousseau'nun (ö. 1778) 18. yüzyılın ortalarında eğitimi, insanların kendilerini şekillendirmesi olarak ortaya koyması hâlâ modern Bildung teorilerinin köşe taşıdır. İnsanlık, Bildung aracılığıyla yine insanlar tarafından oluşturulacaktır.⁴⁵ Humboldt'a göre, eski Yunanlılar "kendi başına tarihsel, etik ve estetik eğitimin kaynağı" idi. Hristiyan dünyası "uyumsuz kesintiler" ile dolu olup ideal ve yaşam, ebedi ve zamansal, içerik ve biçim ayrılmıştır. Bu nedenle, ahenkli örnekleri bulmak için Yunanlılara geri dönmek adeta bir zorunluluktur.⁴⁶ Böylece Humboldt eski Yunan dili, edebiyatı ve felsefesini incelemenin, bireylerin kapasitelerini geliştirmelerine olanak sağlayacağına, mevcut eğitim-öğretim anlayışının ise buna fırsat tanımayacağına vurgu yaparak Bildung idealinin neden Yunan felsefesiyle bağlantılı olarak değerlendirilmesi ve anlaşılması gerektiği hususunu da açıklığa kavuşturmuş olmaktadır.

Humboldt'a göre Bildung, her bireyin kişiliğinin sınırsız gelişiminin merkezde olduğu bir eğitim sürecini anlatır ve bireyi dönüştüren öznel bir bilgi edinme üzerine kurulmuştur. Aynı zamanda her insan için adeta bir çekirdek olarak değerlendirilebilecek içsel benliği temsil eder. Bireyin gelişimi daima tarihle ve gerçek insanla ilişkili olarak düşünülmüştür. Bireyin iç potansiyelinin gerçekleşmesi, benlik, çevre ve kültür arasındaki diyalektik bir hareketin içinde gerçekleşir. Humboldt bu dinamik yapı içerisinde, bireyin genel olarak insan olana yaklaşabileceğini hayal etmiştir.⁴⁷ Haliyle insanı tam olarak kavramak, açıklamak veya kontrol etmek imkânsızdır. Bu nedenle, Kilise ya da politik mutlakçılık gibi dış güçler asla insan eylemlerini tam olarak kontrol etmeyi umut edemez. Çünkü bir birey zincirlerde tutulsa bile, ruhsal olarak özgür olabilir. Bu noktayı temel alarak Humboldt, Bildung teorisindeki özgürlüğün önemini vurgulamış, yalnızca içsel özgürlükle insanın gelişebileceğini ve kendisi dışındaki her şeyin "aydınlatıcı ışığı ve rahatlatıcı sıcaklığı" olarak onlara hizmet edebileceğini öngörmüştür.⁴⁸ Bireyler arasında özgür ve kendinden emin bir etkileşimden yararlanan ilerici bir kendini yetiştirmeyi vadeden⁴⁹ ve kilise gibi istikrarsız ve güvenilmez kurumların, geleneklerin ve sosyal kuralların faydasızlığının farkında olan Humboldt, bu seçeneklere alternatif arama yolunu tercih etmiş ve içsel benliğin böyle bir alternatif sağlaması gerektiğine ikna olmuştur. Buna göre, "çevremizdeki her şey bozulduğunda, o zaman sadece en içteki benliğimizde güvenli bir barınak bulabiliriz."⁵⁰

Humboldt, Bildung idealinin o dönemde Napolyon Fransa'sı ile rekabette hayatta kalmak için mücadele eden Alman ulusunu yeniden canlandırmak için yegâne

⁴⁴ Danner, "Bildung" a Basic Term of German Education", 8

⁴⁵ Fuhr, "Bildung", 5.

⁴⁶ Fuhr, "Bildung", 6.

⁴⁷ Johan Östling, Humdoldt and the Modern German Universty -An Intellectual History-, Trc. Lena Olsson (Sweden: Lund University Press, 2018), 36-38.

⁴⁸ Wilhelm von Humboldt, *Theory of Bildung*, Trc. Gillian Horton-Kruger (Darmstadt: y.y. 1969), 59.

⁴⁹ Heidth, "Exploring the Historical Dimensions of Bildung and its Metamorphosis in the Context of Globalization", 5.

⁵⁰ Humboldt, *Theory of Bildung*, 506.

araç olduğuna inanıyordu. Bu yeniden canlanmanın gerçekleşebilmesi, Bildung'un belirli şartlar dâhilinde yerine getirilmesi ile mümkündür. İlk olarak, toplumu oluşturan bireylerin her biri sadece bir alanda bilgi sahibi olmayıp birçok konuda geniş bir anlayış sahibi olmalıdır. İkincisi, Bildung, kişilerin gizil güçlerinin geliştirilmesi olarak her insanın bir kaygısıdır ve bu nedenle her insanın Bildung'u üstlenmesine izin verilmelidir. Üçüncüsü, kişi gerçek anlayışlara izin veren konuları incelemelidir. Geleneksel olarak Bildung, liberal çalışmalar, müzik, edebiyat, beşeri bilimler, felsefe ve duyguların gelişimi ile ilişkilidir. Fikirler evrensel olup zamana ve mekâna göre değişmeyen kavramlardır. Bu anlamda Bildung, fikirler hakkında bilgi edinmek için uğraşma çabasıdır. Fikirler dünyasının aksine, içinde yaşadığımız dünya, zaman ve mekân üzerinde değişen koşullu ve tesadüfi şeylerden oluşur. Maddi dünya üzerinden gerçek bilgiye ulaşmak mümkün değildir.⁵¹ Humboldt'a göre nihai hedef, bireysel güçlerin kuvvetlendirilmesi, insanlık kavramının fertlerde mümkün olduğu kadar sağlam yerleştirilmesidir.⁵² Bu hedef Bildung kavramına, neo-hümanist yaklaşıma dayanan bir temel oluşturmakta, onu insana uygun bir eğitim ideali haline getirmektedir.⁵³ Humboldt'un bu görüşlerinin 20. yüzyılın başında Eduard Spranger (ö. 1963) tarafından eğitimle ilgili bilimsel müzakerelerin içine dâhil edilmesiyle Bildung ideali, Humbolt'un geliştirdiği sistematik bir teori olarak görülüp tartışılmaya başlanmıştır⁵⁴.

Bildung'un tüm konsepti, Humboldt'un girişimleriyle Berlin Üniversitesi'nin kurulmasından önceki on yıllar içinde gelişmiştir. Neo-hümanizm ile ortaya çıkan Bildung, "Almanya'nın laik ve toplumsal ideali" olmuş⁵⁵; yeniden biçimlenen bir ulusal kültür olarak görülmüştür.⁵⁶ Bildung fikri 19. yüzyıl boyunca öne çıkarken 20. yüzyılın başlarına kadar Bildung üzerine özel bilimsel söylemlerin düzenli olarak kurulduğu söylenemez. Bununla birlikte, 20. yüzyılın ilk yarısından başlayarak Bildung ideali, yavaş yavaş eğitime dair düşünce ve teorilerin çekirdeğini oluşturmaya başlamıştır. 1970'lerden itibaren tam anlamıyla genel pedagoji anlamına gelen "Allgemeine Pädagogik" kavramı ile üniversite kürsülerinin bilimsel bir altyapısı kurulmuş, bu kürsüler çoğunlukla Bildung teorileri alanında çalışmıştır. Ayrıca, bilimsel tartışmalara destek veren Alman Eğitim Araştırmaları Derneği (Deutsche Gesellschaft für Erziehungswissenschaft) bünyesinde Bildungs- und Erziehungs Philosophie (Bildung ve Eğitim Felsefesi) adlı bir komisyon kurulmuştur. Bildung'un çoğu kuramı çocukluk ve gençlik dönemleri üzerine odaklanmışken, zamanla yetişkin eğitime dair teori ve uygulamalar da Bildung modelinin alanına girmiş, bu sayede 19.

⁵¹ Fuhr, "Bildung", 5-7.

⁵² Humboldt, *Theory of Bildung*, 58.

⁵³ Heidth, "Exploring the Historical Dimensions of Bildung and its Metamorphosis in the Context of Globalization", 4.

⁵⁴ Fuhr, "Bildung", 4.

⁵⁵ David Sorkin, "Wilhelm von Humboldt: the Theory and Practice of Self-Formation (Bildung), 1791-1810", *Journal of the History of Ideas* 44/1 (Ocak-Mart 1983), 69.

⁵⁶ Björn Wittrock, "The Modern University: The Three Transformations", *The European and American University Since 1880, Historical and Sociological Essay*, Ed. Rothblatt and Wittrock, Björn (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 317; Marek Kwiek, "The Classical German Idea of the University Revisited or on the Nationalization of the Modern Institution", *CPP Research Papers Series 1* (Poznan: 2006), 33.

yüzyılda yetişkin eğitiminin başlangıcından bugüne kadar Bildung, yetişkin eğitiminin de temel kavramlarından birini oluşturmuştur.⁵⁷

Yeni-hümanistler tarafından kavramsallaştırılan Bildung, bireyin potansiyelinden hareketle dünyayla özdeşleşmeyi gerektiriyordu. Humboldt, kilise tarafından engellenen kendilik için Bildung'u yeni bir eğitim ideali olarak önermiştir. Böylece Bildung, Avrupa tarihinde uzun bir süre hayat bulan hâkim ve baskın kilise hegemonyası ve Katolik Hristiyanlığın dünya ve insan anlayışına ciddi bir karşı ses olarak yükselmeye başlamıştır. Bu durumun, başta siyaset, felsefe, ahlak, sanat gibi birçok alanda olmak üzere, eğitim alanında da yankıları olmuştur. Makalenin bundan sonraki bölümünde, Bildung idealinin Almanya özelindeki etkilerinden hareketle ülkedeki eğitim ve din eğitimi algısı ve politikaları üzerinde yarattığı etkiler incelenecektir.

5. Bildung İdealinin Almanya'da Din Eğitimi Anlayışına Etkileri

Dünya üzerinde birçok ülkede eğitimin genel amaçları, toplumun kalkınma hedefleriyle paralel olacak ve onları destekleyecek şekilde, geniş ölçüde siyasi çevrelerin de katkıda bulunduğu bir süreçle tayin edilir. Bu şekilde sınırları çizilen genel hedefler aynı zamanda ülkenin eğitim felsefesini yansıtır. Eğitim felsefesi ve eğitimin hedefleri belirlenirken öncelikle ülkenin sahip olduğu tarihi birikim, geleneksel miras ve milli-manevi değerleri öne çıkarmanın yanında güncel dünyada olup bitenleri de göz ardı etmemek gerekir. Başka bir deyişle eğitim felsefesi ve politikaları sadece ülkedeki gelişmelerle sınırlandırılmamalı, tarihi, yerel ve uluslararası boyutlar da göz önünde bulundurulmalıdır.⁵⁸

Pedagoji ve eğitim teorilerine dair söylemler, geleneksel olarak tarihi arka plan, kültürel yapı ve bilimsel geleneklere bağlı olarak farklı şekillerde ortaya çıkmıştır.⁵⁹ Alman eğitim düşüncesi de kendine has birtakım özellikleriyle diğer eğitim anlayışlarından ayrılır. Bu sebeple Almanya'nın eğitim teorisini tarihi süreçte belirli bir bağlama oturtarak anlamak gerekir. Bu bağlamı ifade eden en temel kavram, "eğitim anlayışı, bilimsel yaklaşım, tarihle olan ilişki ve bu ilişkinin yansımalarını" içeren "Bildung" kavramıdır. Bu hareket noktasını akılda tutmak hem Bildung anlayışını hem de bu anlayışın Alman eğitim teorisini şekillendirmedeki katkısını kavrayabilmek adına önemlidir. Zira Bildung, belli bir eğitim düşüncesiyle, kendi tarihiyle ilgilidir ve sadece belirli bir bilimsel yaklaşımla anlaşılabilir.

5.1. Eğitim/Din Eğitimi-Bildung İlişkisi Işığında Alman Eğitim Anlayışının Temel İlkeleri, Özellikleri ve Hedefleri

Almanya'nın eğitim paradigmasının temelinde yer alan Bildung kavramının, ülkenin eğitim ve din eğitimi anlayışı üzerindeki etkileri geniş çaplı olarak ele alınmalıdır. Zira din eğitiminin nihai hedefi iyi insan yetiştirmek olup bu eğitim sürecinin sonunda ulaşılması hedeflenen insanın ideal görüntüsü, bizzat yeni neslin yetiştirilmesine rehberlik eder mahiyettedir. Aynı şekilde Bildung düşüncesinde de ideal

⁵⁷ Fuhr, "Bildung", 3-4.

⁵⁸ Hasan Coşkun, *Kültürlerarası Eğitim - Türkiye ve Almanya Örneği-* (Ankara: Ofset Fotomat, 2016), 102.

⁵⁹ Siljander - Kivela - Sutinen, *Theories of Bildung and Growth*, 1.

kişi, tüm potansiyellerini eşit derecede geliştirmiş, uyumlu ve dengeli bir şekilde iç bütünlüğünü sağlamış kişidir. Bu doğrultuda Almanya özelinde Bildung düşüncesi hem genel eğitim hem de din eğitimi teori ve pratiklerinin temelinde yer almaktadır.

Humboldt tarafından temelleri atılan, ardından Alman bilim adamı Karl-Ernst Nipkow'un (ö. 2014) geliştirerek farklı bir aşamaya taşıdığı "Bildung" kavramı, eğitim ve din eğitimi ile ilişkisi bağlamında teoloji ve pedagoji arasındaki eleştirel-diyalojik yakınsama modeli olarak adlandırılan bir anlayışı temsil etmekte olup dinin pedagojisinin teolojik alanına aşına olmayı önemli görür.⁶⁰ Buradaki düşünce, eğitimin ne olması gerektiğine dair kültürel/politik bir anlayışa dayanan, toplumsal bir eğitim gerçeğinin olmasıdır. Bu yakınlaşma eleştirel-diyalojik olarak kabul edilir ve bu durum, pedagojik fikirlerin teolojik bir perspektiften değerlendirilebileceği hatta eleştirilebileceği anlamına gelir.⁶¹ Eğitim/Din Eğitimi-Bildung ilişkisi ve Bildung'un anlamı üzerine gerçekleştirilen tartışmalara katılan Berndt Gustavsson, Bildung'u çeşitli unsurların karmaşık ve diyalektik bir bütünlüğü olarak sunmuş,⁶² Bildung - Din Eğitimi ilişkisini en net şekilde ortaya koymuş ve konuyu üç temel boyutta ele almıştır:

- Klasik eğitim (gelenek),
- Vatandaşlık eğitimi (toplum)
- Kişisel gelişim ve eğitim (kimlik/bireysel)

Bu boyutların birbirleriyle olan ilişkileri doğrultusunda Bildung-din eğitimi ilişkisinin aşamalarını "geleneksel bilgi, sosyal oluşum ve kişisel gelişim" aşamaları olarak tespit etmek mümkündür. Gustavsson, "klasik eğitim" kavramı ile gelenek yoluyla aktarılmış olan bilgiye sahip olmayı ve bu bilginin güncellenerek hayata aktarılmasını, gerekirse de eleştirilmesini kasteder. Konu din eğitimi olunca geleneksel bilgiyi elde etme "din hakkında öğrenme"⁶³ kavramıyla karşılaşılır. Başka bir deyişle, Gustavsson'un klasik eğitime bakışı hem genel anlamda eğitimin hem de din eğitiminin bilgi boyutunu içermektedir. Bildung düşüncesi bunu zıt bir bakış açısı olarak görmez. Vatandaşlık eğitimi ve kişisel gelişim ve eğitime gelince, bu ikilinin de gerek bireysel gerekse toplumsal olmak üzere farklı tezahür ve oluşumlarına bağlı olarak mutlaka din eğitimi bağlamında ele alınması gereklidir. Nitekim son yıllarda Al-

⁶⁰ Karl Ernst Nipkow, "Foundational Questions in the Pedagogy of Religion", *Societal Challenges and Theoretical Notions 1* (Gütersloh: 1975), 173-177; Chris Hermans, "Good Education, the Good Teacher, and a Practical Art of Living a Good Life: a Catholic Perspective", *Journal of Beliefs & Values Studies in Religion Education* 38/1 (Şubat 2017): 77.

⁶¹ Hermans, "Good Education, the Good Teacher, and a Practical Art of Living a Good Life: a Catholic Perspective", 77-78.

⁶² Geir Skeie, "Plurality and Pluralism in Religious Education", *International Handbook of the Religious, Moral and Spiritual Dimensions in Education 1*, Ed. M. de Souza, G. Durka, K. Engebretson, R. Jackson, A. McGrady (Berlin: Springer Science & Business Media, 2006), 87-88.

⁶³ "Dini Öğrenme" ve "Dinden Öğrenme" ile birlikte din eğitiminde pedagojik yaklaşımlardan biri olan ve karşılaştırmalı din eğitimi olarak da adlandırılan bu öğretim tarzı, temelde antropolojiye dayanmakta olup herhangi bir dinin esasını öğretmeyi hedeflemez. Bu yaklaşımda temel amaç dinler hakkında bilgi vermektir. Geniş bilgi için bk. Muhiddin Okumuşlar, "Çok Kültürlü Toplumlarda Din Hakkında Öğrenme ve Dinden Öğrenme Modeli", *Marife*, Güz 2007, 251-264; Mehmet Bahçekapılı, "Din Eğitiminde Pedagojik Yaklaşımlar; Din Hakkında Öğrenme ve Dinden Öğrenme", *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research - Islam Araştırmaları* 4/2 (2011), 101-120.

manya özelinde de din eğitimi araştırmaları ile ilgili, bazen eğitimin bütün boyutlarına (bilgi/gelenek, toplum ve birey) atıflar yapan din eğitimi tartışmaları, politikaları, uygulama ve araştırmaları hayata geçirilmiş; bu faaliyetler esnasında çoğu zaman çokkültürlülüğü, kültürler arası eğitimi ve sosyal konuları ele alan çalışmalara odaklanılmıştır.⁶⁴ Bütün bunlardan hareketle Bildung düşüncesi açısından din eğitimi, bireyleri üç açıdan zenginleştirmelidir:

- Geleneksel olarak aktarılan dini bilginin öğretilmesi [din eğitiminin bilgi boyutu, (knowledge tradition and critique)]

- Topluma faydalı bir kişi olması yolunda bireye değer katılması [din eğitiminin sosyal boyutu, (social formation citizenship and social cohesion)]

- Kişisel gelişimine katkı sunacak dini değerlerin bireye kazandırılması [din eğitiminin bireysel boyutu, (individual formation/personal development and identity)].

Bu boyutlar doğrultusunda "Gustavson'un ortaya koyduğu ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiği" sorusu Bildung idealinin din eğitimine bakışını anlamlandırmak ve doğru konumlandırmak için önemlidir. Zira bu ilişkiler ağı içerisinde din eğitiminin oynayacağı rolün önemi, onun insanın eğitime dair birçok boyutu içermesinin yanında gelenek/bilgi, sosyal yapı ve bireysel gelişim unsurlarını bağlayıcı ve bir arada tutucu bir yapıya da sahip olmasından kaynaklanır. Gustavsson'un eğitim konusuna özellikle din ile alakalı bir katkı bulma arayışının sebebi burada saklıdır.⁶⁵ Buna göre Bildung düşüncesini idealize eden din eğitimi anlayışı, planlama ve uygulamaları, yukarıdaki üç boyutu merkeze alarak hayata geçirilmelidir.

Buraya kadar ana hatlarıyla vermeye çalıştığımız Bildung - eğitim/din eğitimi ilişkisi Almanya'da eğitim ve din eğitimi politikalarına bakışı belirleme noktasında merkezi bir konumdadır. Bu ilişkiler ağı içerisinde Alman eğitim anlayışının temel özelliklerini tespit ederken bu anlayışta eğitimin, her şeyden önce okul da dâhil olmak üzere hayatın tüm süreçlerini kapsayan bir faaliyet olarak görüldüğünü ortaya koymak gerekir. Bu manada sadece okullarda olup bitenler değil, genel olarak hayatın tüm akışı eğitimi yansıtmaktadır.⁶⁶ Bildung ideali, sadece okulu değil, yaşamın bütün alanlarını kendisine fırsat olarak görmektedir. İnsan için ideal olanı elde etmek, eğitimin ve dinin önemli ortak hedeflerindedir. Bildung idealine göre bu hedefi gerçekleştirmeye yönelik olarak atılması gereken ilk adım, "insanı ve dünyayı bir araya getirmek" yani bireyi çevresiyle buluşturmak, karşılaştırmak, dünyayı bir engel olarak değil problemlerine çözüm üretecek şekilde deneyimlemesi için ona imkân tanımaktır. Bu sürece dinin, eğitim yoluyla vereceği katkı Bildung düşüncesinin ihmal etmeyeceği bir noktadır. Bununla birlikte Bildung, aile içindeki farklı kişiler ve toplumsal kurumlar (okullar, medya, vb.) aracılığıyla gerçekleşir ve din de dâhil olmak üzere hiçbir kurum tek başına Bildung üretemez. Salt eğitimcilerin belirli şeyleri yapması gerektiği ve bu şekilde sonuç elde edileceği düşüncesi Bildung'u

⁶⁴ İlgili çalışmalar için bk. Robert Jackson - Siebren Miedema - Wolfram Weisse - Jean-Paul Willaime, *Religion and Education in Europe: Developments, Contexts and Debates* (Münster: 2007); Hans-Georg Ziebertz, *Religious Education in a Plural Western Society: Problems and Challenges* (Münster: 2003).

⁶⁵ Danner, "Bildung a Basic Term of German Education", 19.

⁶⁶ Danner, "Bildung a Basic Term of German Education", 3.

engelleyebilir. Bu yüzden ideal olanı gerçekleştirmek için eğitim ve din eğitimi konusunda başarılı politikalar geliştirmenin yanında başka adımlar ve prosedürler de gerekli olup bunlar, teori (eğitim biçimleri, okullar, konular, öğretim programları, sınavlar vs.) ve pratikte belirli bir şekilde organize edilmelidir.⁶⁷

Pozitivist veya davranışçı bir yaklaşımın etkisiyle zaman zaman eğitim süreçleri, fiziksel veya kimyasal işlemler gibi ele alınmış; bu nedenle eğitime dair araştırmaların ampirik bir yaklaşımla yani ölçme, sayma, istatistik yoluyla ve katı yasaları formüle ederek başarılı olacağı savunulmuştur. Bildung düşüncesini temele alan Alman eğitim teorisi ise bu fikrin çok ötesinde geleneksel olarak felsefi ve hümanist bir yaklaşıma dayanmaktadır. “Çocuk olmak ne anlama gelir? Çocuk ve yetişkin arasındaki farklar nelerdir? Çocuk ve eğitimci arasındaki ilişki nedir? Eğitimin hedefleri nelerdir? Bir çocuğun yetişkinler tarafından yönlendirilmesi nasıl haklı bir gerekçeye dayandırılabilir? Çocuğun yapmasını istediğimiz şeyin anlamı nedir? Bir çocuğu eğitmek ve öğretmek arasındaki fark nedir?” vs. sorular, ampirik bir yaklaşımla cevaplanabilecek sorular olmayıp sağlam bir felsefi arka plan gerektirir. Eğitim teorisi, bir doğa bilimi olarak değil hümanist bir bilim olarak anlaşılmalıdır.⁶⁸

Eğitim olgusunu genel bir bakış açısıyla görmek bugünün yüzeysel gerçeklerinin ve ihtiyaçlarının ötesine geçmek demektir. Bu genel bakış açısını geçmişle harmanlayarak sunmak önemlidir. Eğitim için diğer toplumlar tarafından ve eski zamanların verdiği cevapları aramak zorunlu ve zevkli bir uğraştır. Eğitim faaliyetleri açısından tarihi süreçte eğitim hakkındaki görüşlere sahip bir diyalog, verimli bir şey olmanın yanında çağdaş konumunuzu anlamak istediğiniz de bile gereklidir. Bu nedenle, Bildung idealini esas alan Alman eğitiminin bir başka özelliği de eğitim tarihinden kopuk bir müfredata cephe almasıdır.⁶⁹ Böylece ana hatlarıyla Alman eğitim teorisi, Bildung kavramını da yansıtacak şekilde, “eğitimi okul eğitimiyle kısıtlamayan genel bir anlayıştan hareket eden, bilimsel ve felsefi bir yaklaşımı temel alan, kendi tarihini eğitime bir referans olarak gören, hümanist” bir teori olarak değerlendirilebilir.⁷⁰

Almanya’da Bildung ideali merkezli eğitim-öğretim sisteminin önemli prensiplerinden biri, bilginin saf aktarımından kaçınmak ve bireye bilgiyi keşfetme şansı vermektir (keşif ile öğrenme). Bunun anlamı, başlangıçta çocuğun ihtiyaçlarını dik-kate alarak işe başlamak; kendisini çevreleyen dünyayı her yönüyle keşfetmesi için önceki deneyimlerine yer açmaktır. Önemli olan nükleer fiziği iki sayfada açıklayabilen öğrenciler yetiştirebilmek değildir. Çocuğun gerçek hayatla hiçbir ilişkisinin olmamasına sebep olacak eğitim-öğretim uygulamaları terk edilmelidir. Alternatif olarak bilgiyi keşfettiren sorular sorma, çocuğu ezbere mecbur bırakmama, grup tartışmaları yaptırma, bire bir ilgilenme gibi uygulamalar devreye sokulmalıdır. Her ne kadar bu tarz uygulamalar daha fazla zamana ihtiyaç duysa da öğrencilerin bilgisinin çok daha derinlere inmesine imkân tanır ve cevabı bulmak isteyen çocukların düşünmesini teşvik eder, düşünmeyi öğrenmelerini sağlar ve kalıcı öğrenmeler

⁶⁷ Danner, “Bildung a Basic Term of German Education”, 19.

⁶⁸ Danner, “Bildung a Basic Term of German Education”, 4.

⁶⁹ Danner, “Bildung a Basic Term of German Education”, 4.

⁷⁰ Danner, “Bildung a Basic Term of German Education”, 4.

oluşturmalarını kolaylaştırır. Din eğitimi politikaları açısından sağlam bir inanç noktasında ihtiyaç duyduğu dini bilgileri verdikten sonra öğrencinin yine bu bilgilerle şahsiyetini ve çevresini yapılandırmaya ve keşfetmeye imkân bulması, Bildung düşüncesinden ilhamını alan bir yaklaşım olacaktır.⁷¹

Bir diğer temel özellik olarak Almanya'da eğitim-öğretim uygulamalarının çoğunlukla duyuların öğrenme sürecine aktif katılımı üzerine kurulu olduğunu söylemek mümkündür (duyular üzerine kurulu bir öğrenme). Okul, genellikle duyuları ihmal eder ve sadece zihinsel yeteneklere güvenir. Fakat entelektüellik, insanın bir parçasını temsil eder ve sadece ezberle sınırlandığında istenilen sonuç elde edilemez. Okullarda Öğrenme Psikolojisi derslerine yer verilmesi öğrencilerin, öğrenme başarılarını doğrudan olumlu etkiler. Ayrıca duyuları harekete geçirecek farklı materyaller öğrenme sürecini hızlandırır. Bu amaçla öğretilecek konuları görselleştirme önemli olsa da tek başına basit kalacağı için temel duyuları işlevsel hale getirecek anlatım tarzları ve ders içerik yapılandırmaları tercih edilmelidir. Ancak, duyuları sadece entelektüel yetenekleri geliştirmek ve başarıyı artırmak amaçlı kullanmak doğru değildir. Duyuların insan için anlamlı bir temel oluşturduğu unutulmamalıdır. Zira duyular aracılığıyla dış dünyayla iletişimimizi gerçekleştirir, deneyimlerimizi biriktiririz. Yani duyuşal deneyimler kişisel dünyamızı oluşturur. Bu gerçek, hayatımızın ilk aşaması için çok doğrudur ama daha sonra anlama ve muhakemenin gelişmesine bağlı olarak, bir konuyla daha gerçek bir ilişki kurmak, o konuyu sadece kişisel deneyimlerimizle ilişkilendirebileceğimiz zaman mümkün olur. Bu doğrultuda dinlerin tamamı, öğretileri ve mesajlarıyla kişisel deneyimleri değerli görür, insana verdiği kıymetten hareketle duyuların onun için bilgiyi edinmedeki önemini yadsımaz. Bu nedenle Bildung düşüncesine göre eğitim/din eğitimi anlayışları ve okulların yapısı, duyular üzerine kurulu bir öğrenmeyi daima dikkate almalıdır.⁷²

Bildung'un Alman okullarında uygulanması sürecinde eğitimci tarafından dikkate alınması gereken hususlar üzerinde tartışılmış, yukarıda değindiğimiz üzere keşif ile öğrenme, duyulara dayalı öğrenmeye ek olarak örnek öğrenme üzerinde durulmuştur. Bildung'un fikir babası Humboldt'a göre kendi zamanına kadar insanın sadece insan tarafı dikkate alınmış, Bildung ile birlikte "ben ve dünyam" ikilisi gündeme gelmiş ve "birlikte olmak" olgusu meselenin dünya tarafının araştırılmasını gerekli kılmıştır. Bu süreci takiben Almanya'daki tartışmalar, "Nedir dünya? Bildung süreci için katkısı nedir?" konularına yoğunlaşmaya başlamıştır. Müfredatta öğretilmesi gereken çok fazla konu olması, bir çare olarak "örnek öğretmek" kavramını ortaya çıkarmıştır. Buna göre, uzun konuları öğretmenin en sağlıklı ve pratik yolu, her konuyu akılda kalıcı bir örnek üzerinden anlatmak olarak görülmüştür.⁷³

Bir ülkedeki din eğitimi-öğretimine dair teorik planlamaları ve pratik uygulamaları eğitim faaliyetleri ile ilişkili genel hedeflerin dışında tutmamak gerektiğine daha önce işaret etmiştik. Almanya'nın hem genel eğitim hem de din eğitimine yö-

⁷¹ Danner, "Bildung a Basic Term of German Education", 20.

⁷² Danner, "Bildung a Basic Term of German Education", 21.

⁷³ Danner, "Bildung a Basic Term of German Education", 22.

nelik politikaları ve koyduğu hedefler incelendiğinde Bildung idealinin yukarıda sıraladığımız özelliklerinin etkileri net bir şekilde fark edilir. Buna göre Alman eğitim sisteminde Bildung ideali ile örtüşen ve Bildung düşüncesinden izler taşıyan hedefleri şöyle sıralamak mümkündür:

- Eğitim ve öğretim, genel insan haklarını, Alman Anayasası ve Eyalet Anayasası'nda belirtilen değerleri ve sosyal adalet ile dayanışma hedeflerini temel alır.

- Okulun öncelik gerektiren hedefleri, "bireyleri sosyal yükümlülükleri üstlenmeye hazır hale getirme, eleştirel düşünmeyi öğretme, kadın ve erkek arasındaki adalet ve eşitliğin sağlanmasına katkıda bulunma, doğa, çevre ve kişinin öz sağlığına ilişkin bilincin oluşmasına yardım etme, kültürel yaşama katılmaya imkân verme, birlikte yaşama ve deneyim olanakları yaratma, toplumdaki farklı grupların yaşama haklarını anlayışla karşılama ve barış içinde birlikte yaşama için gerekli çabayı harcama, diğer kültürlerin ve değişik dinlerin değerlerine saygı gösterme" olarak tespit edilmelidir.

- Yine eğitim sistemi ve okul, öğrencilere bilgi ve beceriler kazandırarak onları toplumsal gelişmeler doğrultusunda düşünen bireyler olabileme konumuna getirmelidir.

- Eğitim-öğretim uygulamaları, öğrenilen bilgileri eleştirel bir tutum içinde kullanma, toplumsal değerleri özgürce inceleyip araştırma, gerçeğe saygı duyma ve çekinmeden onu kabullenebilme olanaklarını öğrencilere sunmalıdır.

- Kendi haklarını koruma, başkalarının haklarını geçerli sayma, görev bilinci, kendi davranış şeklini değerlendirme, değiştirebilme ve gerektiğinde yardım almayı kabul etme, doğru olanı ve gerekli görüleni yapma, önyargısız dinleme ve ilgilenme, özeleştirme ve özgüven geliştirme, algılama, hissetme ve ifade gücünü geliştirme, bireysel ve gerektiğinde grup içinde performans gösterme gibi temel yeterlilikler eğitim-öğretim yoluyla bireylere kazandırılmalıdır.⁷⁴

Almanya'da eğitim ile ilgili idealler ve hedefler aynı zamanda "her bireye kendi yetenek ve ilgi alanına göre en uygun eğitim olanağını sağlamak, bu konuda fırsatlar sunmak" ilkesi üzerine temellendirilmiştir. Bildung ideali, kendi kendini yansıtan bir biçimde kendi hayatını harekete geçirip şekillendirebilen, kendini yansıtan ve algılayan bir öznenin ortaya çıktığı bir süreci amaçlamaktadır.⁷⁵ Bu doğrultuda genç bireylerin, demokratik sistem içerisinde sorumluluk yüklenebilecek, kendini ifade edebilecek fertlerin yetişmelerini hedefleyen Alman eğitim sistemi, toplumun bütün kesimlerine, din de dâhil olmak üzere hayatın her alanına dair eğitim seviyelerini yükseltme imkânı vermektedir. Almanya'nın eğitim politikası, aynı zamanda uluslararası alanda ilişkilerin yakınlaşması üzerinde de yoğunlaşmıştır.⁷⁶ Geliştirdiği politikalara bağlı olarak Alman eğitim sisteminin en önemli özelliği, bireyleri yönlendirmeye erken dönemlerden itibaren başlaması ve yönlendirmeyi hayat boyu başarılı bir şekilde uygulamasıdır.⁷⁷ Bu amaçla Alman eğitimi, "öğrenciler için

⁷⁴ Coşkun, *Kültürlerarası Eğitim -Türkiye ve Almanya Örneği-*, 113.

⁷⁵ Nipkow, "Foundational Questions in the Pedagogy of Religion", 85.

⁷⁶ Doğan, "Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi: Almanya Modeli", 13.

⁷⁷ Doğan, "Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi: Almanya Modeli", 16.

eşit fırsatlar, kişiliklere değer verme ve bireyselleşme, hayat boyu öğrenme” gibi çeşitli ilkeleri takip eder.⁷⁸ Ayrıca Alman Eğitimi Temel Kanunu, eğitim, kültür ve bilim konuları ile ilgili “bilim ve sanatta özgürlük; araştırma, öğrenme ve öğretme özgürlüğü (madde 5, paragraf 3); araştırmacı ve öğrenmeye meraklı bir ruh, özgür kararlar alabilme, din ve inanç özgürlüğü (madde 5, paragraf 4); serbest meslek seçimi ve eğitim yeri seçimi özgürlüğü (madde 12, paragraf 1); yasa önünde eşitlik (madde 3, paragraf 1); eğitim-öğretim sürecinde ebeveyn haklarının korunması (madde 6, paragraf 2) (çocukların din dersine katılıp katılmayacaklarına karar vermek, velilerin hakkıdır) ve tüm okul sisteminin devletin denetimi altında olması (madde 7, paragraf 1)” gibi konularda esaslı hükümler içermekte, bu hususları güvence altına almaktadır.⁷⁹ Kanunun, özellikle insanın özgürlüklerini konu edinen maddeleri ışığında Bildung’un, insanın özgürlüğü noktasında yeniden ayarlanabilen ve yapılandırılabilen bir şekle büründürülmesi önemli görülmelidir.⁸⁰ Bildung, çocuğun ya da gencin gelişiminde neyin mümkün olduğu konusunda neler olabileceğine odaklanır. Bu boyut, eğitimin özgürleştirici bir özelliğidir ve insanın özgürlüğü mükemmel bir mutluluk ideali anlamına gelir.⁸¹ Saydığımız bu ilkelerin pratikteki yansımalarını Almanya’da, din eğitimine dair hayata geçirilen uygulamalardan takip etmek mümkündür. Şimdi bu yansımalara işaret etmeye çalışacağız.

5.2. Almanya’da Din (Teoloji) Eğitimi ve Bildung’un Etkileri

Özellikle 17. yüzyıl ve sonrasındaki süreç boyunca Almanya, Avrupa’nın siyasi, kültürel, ekonomik, dini, sanatsal yapılanmasına olumlu veya olumsuz olarak katkı sunan en önemli aktörlerin başında yer almış olup bu etkisini halen devam ettiren bir ülkedir. Almanya, Avrupa’da laiklik ve din eğitimi yaklaşımlarında ortada yer alan bir anlayışı benimsemiştir.⁸² Ülkenin yaklaşık %60’ı Tanrı’ya inan kişilerden oluşmaktadır. Buna karşılık toplam nüfusun %37’si herhangi bir din ya da mezhebe bağlı değildir.⁸³ Bu anlamda Almanya’nın din, inanç hürriyeti ve laiklikle bağlantılı olarak din eğitimi politikaları bakımında kendi içinde başarılı bir örneği temsil ettiğini söylemek mümkündür. Modern dönemde de Alman din eğitimi anlayışı, eğitimsel ve teolojik perspektiflerin bir araya getirilmesinden dolayı özel görülmelidir.⁸⁴ Bu sebeplerle Almanya’nın din eğitimine bakış açısını doğru tespit edebilmede ülkedeki dini kurumların ve din eğitiminin yapısını, işleyişini, felsefe ve ideallerini net bir şekilde ortaya koymak ayrı bir önem arz etmektedir.⁸⁵

⁷⁸ Mark Beutner - Rasmus Pechuel, “Education and Educational Policy in Germany, A Focus on Core Developments Since 1944”, *Italian Journal of Sociology of Education* 9/2 (Haziran 2017): 10.

⁷⁹ Brigitte Lohmar - Thomas Eckhardt, *The Education System in the Federal Republic of Germany 2012/2013* (Bonn: KMK, 2014), 24; World Data on Education, 2006/2007, Germany, 1, www.eurydice.org, (Erişim tarihi: 15.02.2019).

⁸⁰ Ulrich Bröckling, “Gendering the Enterprising Self. Subjectification Programs and Gender Differences in Guides to Success”, *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 6/2 (2005), 9.

⁸¹ Hermans, “Good Education, the Good Teacher, and a Practical Art of Living a Good Life: a Catholic Perspective”, 79.

⁸² Köylü, “Batı Ülkelerinde Din Eğitimi: Genel Bir Bakış”, 230.

⁸³ Bk. <https://www.deutschland.de/tr/node/5197>. (Erişim tarihi: 21/10/2019).

⁸⁴ *Basics of Religious Education*, Ed. Martin Rothgangel - Thomas Schlag - Friedrich Schweitzer (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 12.

⁸⁵ Doğan, “Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi: Almanya Modeli”, 2.

Alman okullarında din eğitimi ve öğretiminin hedefleri toplumda meydana gelen gelişmelere göre şekillenmiştir. İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda din eğitimi konusunda daha ziyade dini inanç, kilise bayramları, İncil öğretimi gibi hususlar dikkate alınırken, sonraki dönemde kiliseden ayrılmalar çoğalınca din eğitim-öğretimine bakış, bireyin toplumda ve kendi iç dünyasında karşılaştığı problemleri çözmek için sosyal-pedagojik çözüm yollarını gösteren tarafsız bir role bürünmüştür. Günümüzde ise, "insani problemlerin inanç olmadan boş ve manasız olduğu" kabul edilerek bireylerin dini inanç dünyaları esas alınmış, bununla çocuğun toplumda ve kendi dünyasında karşılaştığı problemleri inanç yolu ve yardımıyla çözmesi hedeflenmiştir.⁸⁶ Bildung'un amacı olan insanın bütüncül oluşumu, bütün boyutlarıyla gelişimi, mesleki yaşama hazırlığı, etik ve sosyal farkındalığın oluşmasını, aşkın olana bağlı olmayı ve ihtiyaç hissetmeyi, son olarak da doğru din eğitimi içerir.⁸⁷ Bu amaçla Alman okullarında verilen din eğitiminin temelleri beş başlık olarak⁸⁸ tespit edilmiştir. Bu başlıklardan birincisi olan kültürel/tarihi temel, Bildung düşüncesinin sözcülüğünü yaptığı kültürel ve tarihi köklerle bağına güçlü tutan eksiksiz bir Hristiyanlık eğitimi anlayışını yansıtmakta olup inanç geleneğinin ve onun somut tarihsel ifadelerinin Alman medeniyeti için sahip olduğu önemi öğrencilere aşılama esasına dayanmaktadır. Buna göre okul, hem bir eğitim mekânı hem de bir geleneğin savunucusu olarak anlaşılmalıdır. Okulun eğitim ile ilgili en önde gelen sorumluluğu "geleneğin yorumlanmasına fırsat vermektir." Okullarda Hristiyan din eğitiminin vazifesi ise, Hristiyanlığa ve İncil geleneğine, bu geleneğin doğasına ve kapsamına uygun bir şekilde öğrencilere hitap etmektir. Bu durum, diğer bilgilerin yanı sıra, mukaddes kitaba ilişkin temel bir anlayış ve bilginin "dünyamızın oluşumuna ve varlığına merkezi olarak katkıda bulunan bir belge" olarak aktarılmasını gerektirir. Böylece din eğitimi, kültürel kazanımların kaybolmasını engelleyen kültürel aktarım mekanizmasının bir parçası haline gelecektir.⁸⁹

Almanya'da ağırlıklı olan din, iki mezhebi yapısıyla (Katolik ve Protestan) Hristiyanlıktır. Bu durum Kilise'nin Almanya'daki en önemli dini kurum olma gerçeğini beraberinde getirmiştir. Kiliselerin çoğunluğu, Roma-Katolik Kilisesi ve Protestan Kiliseleridir.⁹⁰ Kilise'nin eğitim-öğretim süreçlerinde etkin bir şekilde rol almasının temel sebebi, kendisini Hz. İsa'nın mesajını insanlara ulaştırmak konusunda sorumlu addetmesidir. Bu sebeple kilise, Hz. İsa'nın mesajı özelinde çocukların din eğitimi hem bir görev hem de bir sorumluluk olarak görür. Kilisenin eğitime olan ilgisi üç ana sebebe dayandırılmıştır:

- Kilise, kendi eğitim kurumlarının varlığıyla bizzat genel eğitimin önemli bir

⁸⁶ Z. Salih Önsöz, "Hristiyan-Alman Okullarında Müslüman Türk Çocuklarının Din Eğitimi ve Öğretimi", *Diyanet Dergisi* 19/18, (Ocak-Şubat-Mart 1983), 50.

⁸⁷ Hermans, "Good Education, the Good Teacher, and a Practical Art of Living a Good Life: a Catholic Perspective", 82.

⁸⁸ Alman okullarında din eğitiminin tarihi/kültürel temel dışındaki diğer temelleri, "sosyal temel, eğitsel temel, antropolojik temel ve hukuki temel" olarak ortaya konmuştur. Geniş bilgi için bk. Adam Gottfried - Lachmann Rainer, "Reasons for Religious Education in Public Schools", *Basics of Religious Education*, 131-144.

⁸⁹ Gottfried - Rainer, "Reasons for Religious Education in Public Schools", 132.

⁹⁰ Doğan, "Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi: Almanya Modeli", 9.

parçası konumundadır. Bu sebeple, kilisenin altına imza koyduğu pedagojik kararların tamamı, içinde yer aldığı genel eğitim sistemini etkiler.

- Kilise, kendisini tüm insanlığın kurtuluşu adına sorumlu gördüğü için, toplumsal güçlerin çatışmasında bir ortak aklı oluşturmaya ve insani çözümler üretmeye katkıda bulunacaktır. Bu sebeple, kilisenin din eğitimine yönelik faaliyetleri dışında, genel toplumsal eğitim faaliyetlerine katkıda bulunması son derece önemlidir.

- Kilise'nin İncil'deki mesajı insanlara ulaştırma görevi ve insanların seküler hayat şartlarında kendi inançlarını tek başlarına savunabilmelerindeki en önemli araç eğitimidir.⁹¹

Bu sebepler doğrultusunda Kilise'nin etkisinin net bir şekilde gözlemlendiği en önemli alanlardan biri örgün eğitimidir. Almanya'da din eğitimi-öğretiminin yürütüldüğü bütün kurumlar kiliseye bağlıdır. Buna ek olarak Kiliseler, kutsal kitap-taki geleneğe bağlı kalınarak hayatın anlamını ve eğitimin nedenini öğrencilere aktarmanın, eğitimin amaçlarından biri olduğunu savunur. Tanrının istediği "insan onuruna saygı, ailenin korunması, toplumsal barışın tesisi, affedici olma" gibi birçok hususa dair farkındalık, ancak özel bir dini yönlendirme ile kazandırılabilir.⁹² Kilisenin bu görüşü, hümanist anlayışa dayalı Bildung düşüncesinin kurucu unsurlarından olan "insanı hayatla buluşturma, insana saygı, hayatı anlamlandırma, barış, merhamet, aile ve toplumu önemseme" gibi hususlardan izler taşımaktadır. Ayrıca Kiliseye göre hafızasını kaybeden bir toplum, kutsal kitapta ifadesini bulan geriye dönüşlerle sorumluluğunun farkına tekrar varabilecektir. Bu bilincin resmi okullardaki Hristiyan çocuklarında da oluşturulması gerekir.⁹³ Böylece Bildung idealinin hedeflerinden olan "kendi tarihini eğitime referans olarak görme" anlayışı, kilise tarafından din eğitiminin felsefesi ile ilgili olarak ortaya konulan ilkelerle örtüşmüştür. Üzerinde durulan bu konuların tamamı, Kilise tarafından genel eğitimin en temel hedefleri arasında mütalaa edilmiştir. Bu hedeflere ulaşmada, içeriği kilisenin inanç esasları doğrultusunda oluşturulmuş olan⁹⁴ din dersinin yapacağı katkı zannedilenden daha fazla olacaktır.

Bildung idealinin öne çıkardığı temel ilkelerin etki ve izlerini, kilise tarafından eğitim-öğretime hedef olarak tespit edilen hususların yanında Alman din derslerinin öğretim programlarında da gözlemlenmek mümkündür. İlgili programda öğrencilere kazandırılacak beceriler ve öğrenme-öğretme sürecinde derslerin nasıl verilmesi gerektiği ile ilgili temel ilkeler arasında "din derslerinin çocuklara kendilerine özgü dini inanç geleneklerini verebilmesi; bu ders verilirken öğrencilerin yaşam tecrübeleri ile bağlantı kurulması; öğrencilerin dini inancı, yaşamlarını şekillendirmede bir 'yardım' olarak algılamalarının sağlanması; başka dinleri ve kültürleri hoşgörü ve dostluk duyguları içinde anlama becerisini kazanmaları" gibi husus-

⁹¹ Süleyman Hayri Bolay - Mümtazer Türköne, *Din Eğitimi Raporu* (Ankara: y.y. 1995), 74.

⁹² Doğan, "Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi: Almanya Modeli", 35-36.

⁹³ Doğan, "Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi: Almanya Modeli", 35-36.

⁹⁴ Geniş bilgi için bk. İrfan Başkurt, "Almanya'da Din Eğitimi", *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Çalışma Toplantısı* (İstanbul: DEM Yayınları, 2004), 237-238.

lara yer verilmiştir. Ayrıca din eğitimi, “din” konusunun geçtiği Tarih, Coğrafya, Sosyal Bilgiler, Müzik ve Sanat Eğitimi gibi derslerle irtibatlı olmalıdır.⁹⁵ Din dersi, okulun eleştirel özelliğini de dikkate alarak telkin edici şekilde dini birer öğreti olarak değil, sosyal bir bilim olarak öğretilmelidir. Yani din ile ilgili bilgiler öğrencilere diğer derslerdeki bilgiler gibi verilmeli, öğrenciler kendilerine sunulan bilgileri eleştirel süreçten geçirebilmelidir. Derste olayların dini açıdan yorumlanmasından çok onların gerçeğin bütününe görebilmeleri hedeflenmelidir.⁹⁶ Kanaatimizce öğrencilere kazandırılması hedeflenen bütün bu çok yönlü beceri ve yeterliliklerin temel amacı, Bildung düşüncesinin idealize ettiği “bireyin potansiyellerini çok yönlü olarak geliştirmek” gayesini hayata geçirmektir.

1971 yılında Almanya’da “Okullarda Din Dersi” konulu ortaklaşa bir toplantı gerçekleştirilmiş, alınan kararlar hem Katolik hem de Protestan din eğitimcilerince kabul edilip öğretim programlarında ve ders kitaplarında yerini almıştır. Alınan kararların Katolik ve Protestan din dersi içeriğinin hazırlanması ile ilgili kısmı şöyledir: “Hristiyanlık öğretisi aslında tarihi bir ifadedir ve pratikte inancın hayata aktarılmasında bir araçtır. Bu sebeple, din dersinin içeriğinin ana hatları tespit edilirken, temelini bir taraftan İncil’den alan ancak diğer taraftan günümüzle bağlantılı olan kilise yaşantısı ve inancı dikkate alınmalıdır. Bu genel ilke çerçevesinde, günümüzde teoloji ve kilise açısından Hristiyan inancının anlaşılması için;

- Hristiyan inancının aktarılması, Hz. İsa’nın İncil’de ifadesini bulan yaşantısı ve bunların tarihteki etkileri temel alınarak yapılmalıdır.

- İnancı ikrar ve dine giriş tarihi bağlam içinde anlaşılmalı ve her ortamda şartlara göre yeniden yoruma muhtaç olduğu bilinmelidir.

- Hristiyan inancının aktarımı, mutlaka kilisenin görev ve özellikleriyle ilişkilendirilmelidir.

- Yaşamın izlerini keşfetmek, İsa aracılığı ile Allah’a yakınlaşmak, yaşamın Allah’ın bir lütfu olduğunu bilme şuuru oluşturulmalıdır.”⁹⁷

Bu maddeler üzerinde de Bildung düşüncesinin etkileri net bir şekilde fark edilmektedir. Her şeyden önce Hristiyanlık öğretisinin tarihi arka planının dikkate alınması düşüncesi, Bildung idealinin esas aldığı ve yukarıda işaret ettiğimiz “eğitim tarihinden kopuk bir müfredat cephe alma”,⁹⁸ “Hristiyanlık inancının gelişim tarihini eğitime bir referans olarak görme” anlayışlarını yansıtmaktadır. İncil’in öğretilerinin ve Hz. İsa’nın yaşantısının tarihi bağlamından koparılmadan ve günümüze yansımalarıyla anlatılması fikrini merkeze alarak oluşturulan din dersi müfredatı, Bildung idealinin ortaya koyduğu dindar kişinin İsa Mesih’in imgesini manevi olarak içselleştirmesi, bu durumu Tanrıya yakın olmak için yegâne yol olarak görmesi önerisini dikkate almış görünmektedir. Yine programda yer alan Hz. İsa’nın şahsında Tanrı’ya yaklaşarak yaşamın izlerini keşfetmek maddesi, bireye bilgiyi keşfetme şansı verilmesinin (keşif ile öğrenme) gerekliliğini savuna Bildung idealinin, program ve müfredatın içeriği üzerindeki etkisini gösteren bir diğer örnektir.

⁹⁵ Doğan, “Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi: Almanya Modeli”, 27.

⁹⁶ Doğan, “Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi: Almanya Modeli”, 28.

⁹⁷ Doğan, “Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi: Almanya Modeli”, 28-30.

⁹⁸ Danner, “Bildung a Basic Term of German Education”, 4.

Alman din eğitiminde motivasyon, Bildung düşüncesinden ilhamını alan iki temel üzerine oturur: Bu temellerden ilki olan antropolojik temel, insanın başkalarıyla ilişki kurma yoluyla dinamik olarak gerçekleşen ruh ve beden birliğinden oluştuğu düşüncesine dayanır. Bu temelle insan, sevgi ile var olan diğerleriyle birlikteliği gerçekleştirebilmek için biçimlendirilir. Hristiyanlık müjdesi, tarihsel olarak ortaya çıkmış olan adalet ve sevgide yaşam doluluğunu ifade eder. İsa Mesih, her insanın ve bir bütün olarak toplumun yaşamında ortaya çıkmak isteyen eskatolojik bir unsurdur.⁹⁹ Dini öğrenmenin temelinde, kutsal bir boyuta yönelme ve evrensel olan bir hizmete adanma vardır. Hristiyanlık, Kiliseye, toplumu bir arada tutucu en etkin güç olma görevini yüklemiş, onu özgün ve aşkın bir imge olarak kabul etmiştir. Hristiyanlar, bir cemaat olduklarında, Mesih'te (Tanrı-kutsal üçlemenin hayatı olan sevginin cemaatinde) ortaya çıkan ebedi gizemden söz ederler. Bu gizem, Mesih ile bir bedene bürünerek hayata inmiştir. Din eğitimine dair faaliyetler, her bir Hristiyan'ı bu bedenleşmenin gizemini fark etme yolunda bilinçlendirmelidir.¹⁰⁰ Ruh, Mesih'in kalbi ile inananların kalplerini uyumlu hale getiren ve dini toplulukların kalbini dönüştüren bir içsel güç olarak hareket eder. Böylece insanlık, dünyadan önce Baba'nın ve Oğul'un sevgisine tanık olur.¹⁰¹ Yaratıcının sevgisine tanıklık eden iyi eğitimci, doğası gereği sevgi ve merhametin her insana benimsetilmesi gereken evrensel değerlerden olduğunu bu yolla kavrayacaktır.¹⁰²

Bildung modeli temelli Alman din eğitiminde motivasyonun ikinci temeli olan teolojik temelin etkilerini Katolik, Ortodoks ve Protestan kiliselerinin din eğitimi uygulamalarında fark etmek mümkündür. Almanya'da Katolik eğitimi bir tür aidiyet ve maneviyat eğitimi olup yalnızca kendimizle kuracağımız sağlam bağlar ile değil bütün bir insanlık ile "doğru ilişki" çerçevesinde yaşamakla ilgilenir. Bunun hakiki anlamda gerçekleşebilmesi için, önce herkesin İlahi olanın (imago dei) haysiyetini ve kıvılcımını taşıdığı gerçeğine ikna edilmesi gerekir. Bu ikna ediş süreci, sevgiden beslenen ve sevgi için gerçekleştirilen bir süreçtir. Gerçekten de eğer kutsal üçlemenin (baba-oğul-kutsal ruh) gizemi herhangi bir şey öne sürerse bu, kim olduğumuzu ve niçin var olduğumuzu, niçin doğru ilişkiler içinde olup topluma katkıda bulunduğumuz keşfedebilmemize yöneliktir.¹⁰³

Kişinin belli bir düzeyde bilmediği şeyi arzulaması zordur. Özlemimiz aileye, arkadaşlara, millete, topluma aittir. Biz ise zaten Tanrı'ya aitiz. Bu, aidiyet, başarmamız gereken bir şey olmanın yanında daha ziyade Tanrı'yı tanımakla ilintilidir.¹⁰⁴ Eğer Tanrı'nın aşkın varlığı, herhangi bir tecrübe veya mekânda ya da zamanda bize

⁹⁹ SCCE (Sacred Congregation for Catholic Education), *Education Together in Catholic Schools: A Shared Mission Between Consecrated Persons and the Lay Faithful*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/catheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20070908_educareinsieme_en.html, 2007, 43.

¹⁰⁰ SCCE (Sacred Congregation for Catholic Education), 10; Hermans, "Good Education, the Good Teacher, and a Practical Art of Living a Good Life: a Catholic Perspective", 81.

¹⁰¹ SCCE (Sacred Congregation for Catholic Education), 25.

¹⁰² Hermans, "Good Education, the Good Teacher, and a Practical Art of Living a Good Life: a Catholic Perspective", 81.

¹⁰³ Bronek Korczynski, "A Spirituality of Catholic Education –Seeing Differently", *Education Letters of Queen's University* (Canada: 2016), 24.

¹⁰⁴ Korczynski, "A Spirituality of Catholic Education –Seeing Differently", 24.

ulaşabilirse o zaman Katolik eğitimin müfredatı, o zarafeti tanıma olasılığını sunmaya öncelikli adaydır. Katolik eğitimini anlatan temel nokta St. Augustine (ö. 430) tarafından, “Tanrının bizi kendisi için yarattığı” şeklinde dile getirilmiştir. Almanya’da Katolik eğitimin pedagojisi, insanlık ve Tanrı arasındaki sevgi ve karşılıklık ilişkisinin temel olduğu İncil antropolojisine dayanır. Yaşama açık olma, bir şeylerin üstesinden gelebilme, geleceğe hazırlanma, daha onurlu, daha adil ve barışçıl, daha gerçek, daha değerli olan bir dünyayı inşa etme insanlık için önemli bir ölçüdür.¹⁰⁵ Katolik müfredat, istendiğinde ve iyi planlandığında dini temaların açık entegrasyonu, pedagojik yaklaşım veya inancın belirli konularına hitap etmek için deneyimlerin basit bir şekilde genişletilmesi yoluyla Tanrı’yı (aşkın olanı) tanıma ve onunla karşılaşma fırsatı sağlar. Bu amaçla müfredatı hayata geçirmekle görevli kişi ve kurumlar (kilise) kasten ve uzun süren stratejiler uygulamalı, bu süreci telkinle değil sevdirerek ve benimseterek yürütmelidir.¹⁰⁶

Alman Katolik eğitimi, Bildung düşüncesinde hareketle öncelikle öğrencilerin bütün benlikleriyle hakikati araştıracı bir ruhu geliştirmelerini hedefler. Katolik bir ortamda eğitim, her zaman doğruyu aramakla ilgili olmalıdır. Hakikat hem bilinir hem de bilmeye değerdir. Gerçek arayışı ve anlayışı, hem inancın hem de aklın bir işlevidir. Sebepsiz inanç, batıl inançlara kapı aralayabileceği gibi inançsızlık da nihilizme ve göreceliğe yol açar.¹⁰⁷ Katolik eğitimciler, din dilinin başarılı ve etkin kullanımı ile İncil’in manevi boyutu yansıttığında ellerinden gelenin en iyisini yapmış olacaklardır. Bilimsel araştırmalar, sadece fiziksel çevrenin doğasını keşfetmek değil, hem yaratılış hem de Yaratan’ın kudretini göstermesi açısından önemli görülmedir. Toplumsal ilişkiler açısından, erdemli hayatı yaşamaktan bahsetmek için okul en önemli kurumlardandır. Sosyal adalet ve dayanışma, paylaştığımız insanlık duygusu ile birlikte İncil’in ve ona bağlılığın da kurucu unsurları olarak görülmelidir. Katolik eğitiminin özü ve kalbi, İsa Mesih ile benzemeye çabalamak, kişisel bir ilişki ağı içerisinde adeta İsa Mesih’in öğretisine demir atmaktır. Bu anlayış, Bildung’un kök anlamı olan “Mesih’i (İsa) daha iyi taklit etme¹⁰⁸ onun imgesini manevi olarak içselleştirme” anlamıyla tam olarak örtüşmüştür. Böylece Almanya’da Katolik eğitimi, kiliseyle işbirliği yaparak insanları İsa Mesih’le yaşayan, dönüştürücü bir ilişkiye davet etmektedir.¹⁰⁹

Alman Ortodoks düşüncesinde teoloji eğitimine genel yaklaşım, mezhebin teolojisiyle belirlenmiştir. İlahiyatın önemi, açık bir şekilde “eylemde bulunma” kavramıyla vurgulanmış, eylemsiz bir teolojinin şeytanın teolojisi olduğu dile getirilmiştir. Ortodoks teoloji eğitiminin şekillenmesinde üç ayırt edici özellik vardır: “Ortodoks Kilisesinin sosyolojik farkındalığı, kutsal üçleme anlayışının pnömatolojik¹¹⁰

¹⁰⁵ Korczynski, “A Spirituality of Catholic Education –Seeing Differently”, 25.

¹⁰⁶ Korczynski, “A Spirituality of Catholic Education –Seeing Differently”, 25.

¹⁰⁷ Korczynski, “A Spirituality of Catholic Education –Seeing Differently”, 25.

¹⁰⁸ Pikkarainen, “Signs of Reality: The Idea of General Bildung by J. A. Comenius”, 20.

¹⁰⁹ Korczynski, “A Spirituality of Catholic Education –Seeing Differently”, 25-26.

¹¹⁰ Felsefede günümüzde zihin felsefesi olarak adlandırılan “akıl, ruh” gibi soyut konuları inceleyen bir metafizik kolu olup ayrıca Hristiyanlıkta Kutsal Ruh’u inceleyen alana verilen addir. Kelimenin kökü olan “Pneuma” kelimesi, Antik Yunan düşüncesinde “hava, soluk, nefes” gibi anlamlara gelen bir terimdir. Bk. Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010), 1265.

boyutu ve onun antropolojisi, yani kendine özgü teoriler öğretimi". Bu teolojik temellerin, Ortodoks Kiliselerinin teolojik eğitim ideali, kilisenin hayatı ve misyonu için vazgeçilmez kurucu ilkeler olduğu görüşü genel kabul görmüştür. Ne de olsa, hayatın başlangıcından itibaren kilise, varlığını, yaşamını ve faaliyetlerini teoloji referansı olmadan asla anlamamıştır. Her türlü teolojik eğitim, kilisenin içinde yaşadığı çeşitli eğitimsel, sosyal, politik ve tarihsel koşullar tarafından şekillendirilmiş olsa da ağırlıklı olarak uygulandığı teolojik esaslı çerçevenin içinde yer almıştır. Kutsal ve apostolik (İsa Mesih'in havarileri ile ilgili, havariler tarafından kurulan) bir kilise olduğuna inanan Alman Ortodoks Kiliseleri, tüm dünyayı İsa Mesih'in müjdesine tanıklık etmeye davet ederken teoloji eğitimini kullanır. İsa Mesih'in "(Baba'ya giden) yol, hakikat ve yaşam benim"¹¹¹ sözüne inancını kaybetmeden Ortodoks dünyasındaki teolojik eğitim, kiliselerin geleneklerinin büyük teologları vasıtasıyla yüzyıllar boyunca havarilere dayalı geleneğin açıklanmasında olduğu gibi ısrar etmiştir. Her şeyden öte, bizi "tüm gerçekliğe" götüren Kutsal Ruh, "Hakikatin Ruhu"dur.¹¹²

Bildung ile şekillenen Alman Ortodoks geleneğinde insan doğası asla kapalı, özerk ve statik bir mahiyete sahip değildir. Onun varlığı her zaman Tanrı ile olan ilişkisi tarafından belirlenir. Bu nedenle, Tanrı'yı "tanıma" ve hayatına "katılma" vizyonu rehberlik eden din eğitimi, sinerjik anlayışla yakından bağlantılıdır. İnsanoğlunun kurtuluşu, ancak "Tanrı'ya dönüş" ile mümkündür. Tanrı'nın "imgesi" insanın yaratılıştan kendisine verilen seçkin statüsüne ek olarak, İsa Mesih'e benzemeyi elde etmek için en önemli kavram ve hareket noktasıdır. Bununla birlikte, ortaçağ skolastik düşüncesi ve özellikle de Aydınlanmadan sonra, teoloji eğitiminin merkezi yönü neredeyse tamamen Aristoteles mantığının yöntemlerini kullanarak bağımsız bir disiplin haline gelmiş, akla dayalı bilgi tek meşru bilgi formu olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle, teolojik eğitim yavaş yavaş kendi öyküsünden, toplumdandan, yerel bağlamdan ötürü, eucharist/ayinsel çerçeveden uzaklaşmıştır. Bunun neticesinde teolojik eğitimin planlanmasında yer alan herkes, bilinçli bir şekilde teolojiyi uygulanabilir kılan en önemli parametreden uzaklaşmıştır. Bu parametre, "teolojinin, yaşayan dünya kilisesinin gerçek vicdanı olan ve çoğu zaman dünyayı ihtiyaçlarının hatırlattığı unutulmuş hakikat" olarak görülmesidir. Bu paradigmayı tekrar canlandırmak Ortodoks din eğitimi anlayışının en temel görevlerinden biridir.¹¹³

Günümüz Almanya'sında Bildung idealini canlı canlı temsil eden en önemli eğitim felsefesi, Protestan eğitim anlayışı aracılığıyla ortaya konmaktadır. 16. yüzyılda Almanya'da Martin Luther, Kutsal Kitap'ı okuyabilmenin, yorumlayabilmenin ve anlayabilmenin tüm Hristiyanlar için çok önemli olduğunu vurguladı. Ardından o dönem için oldukça dikkat çekici bir şekilde eğitim, herkes için bir yükümlülük olarak kabul edildi. Başından beri, Martin Luther ile ilişkili reform hareketi, diğer disip-

¹¹¹ Yuhanna 14: 6.

¹¹² Yuhanna 16: 13; Petros Vassiliadis - Eleni Kasseluri - Pantelis Kalaitzidis, "Theological Education in Orthodox Churches Theological Education in the Orthodox World", *Handbook of Theological Education in World Christianity: Theological Perspectives – Regional Surveys – Ecumenical Trends*, Ed. D. Werner - D. Esterline - N. Kang - J. Raja (Oxford: Regnum Books International, 2010), 603-604.

¹¹³ Vassiliadis - Kasseluri - Kalaitzidis, "Theological Education in Orthodox Churches Theological Education in the Orthodox World", 604.

linlerle ilgili olarak teolojik araştırmanın takip edilebildiği üniversitede kök salmıştır. Diğer inanç gelenekleri ile etkileşimde bulunmak, dinler arası bir dünyada giderek artan bir biçimde ele alınması gereken yeni teolojik soruları ve ufukları açığa çıkardı.¹¹⁴ Bu anlamda Martin Luther, Almanya için bugünün bağlamsal teolojilerinde neyin merkezde olduğuna ilham veren biri olarak görülebilir. Luther, sistematik bir teolog değildi ama varoluşsal ve toplumsal gerçeklerle bağlantılı olarak Tanrı'nın lütfunun söz, eylem ve aksiyonlarla aktarılması düşüncesine bağlıydı. Bu durum, Luther'in teolojik niyetinin kalbinde yer alarak bugünün Lutheran kilisele- rindeki teolojik eğitimin amacını ana hatlarıyla şöyle belirlemiştir:

- Tanrı'nın dünyadaki tasarruf faaliyetine olan sadakatli ve bilinçli söylemleri beslemek ve Kutsal Ruh'un gücü ve zarafet armağanları aracılığıyla bütün toplumu donatmak,

- Kutsal Yazılarda ortaya çıktığı şekliyle İsa Mesih'in müjdesini bilmek ve bu müjdeye inanmak,

- Müjdeye sözlü olarak tanıklık etmek,

- Tanrı'nın halkının çoğulcu ve seküler bir toplumdaki misyonunu teolojik olarak yansıtmak,

- Yüzyıllar boyunca ve dünya çapında çeşitli kültürler tarafından müjdenin çeşitli ifadelerini anlatmak.¹¹⁵

Almanya'da Protestan din eğitimi anlayışı, Katolikliğin kurtuluş için Kiliseye bağlılığa vurgu yapmasının aksine kurtuluşun örneği olarak bireyin ruhuna dönüş yapmıştır. Tanrı ile birey arasındaki kutsal arabuluculara (rahipler) hiçbir şekilde ihtiyaç yoktur.¹¹⁶ İdeal olan, Bildung idealinde ifadesini bulan güzel ruha ulaşmak- tan geçer.¹¹⁷ Bildung, insan zihninin gerçek eğitiminin bir aracı olarak tanımlanan estetik uyumdur. İnsanın asıl amacı, eğilimi değiştiren değil sonsuza dek değişme- yen bir bütünün güçlerinin en yüksek ve uyumlu birlikteliğidir.¹¹⁸ Mükemmellik sı- nırlı değildir¹¹⁹ ve "içe dönük ruhsal canlılığı" temsil eder.¹²⁰ Bildung, tek bir benlikte bulunacak ve Kant tarafından, "görünmez kilise" olarak tanımlanan bu manevi ruh halini inşa edecektir. "Görünmez kilise" fikri Protestanlığının ve eğitim anlayışının merkezinde yer alır. Eğitim faaliyetlerinde kişinin ne düşündüğü, ne hissettiği ve neyi istemediğinin dikkate alınması en temel kıstas olmalıdır.¹²¹ Dünyanın meydan

¹¹⁴ Karen L. Bloomquist - Martin L. Sinaga, "Theological Education in Lutheran Churches", *Handbook of Theological Education in World Christianity: Theological Perspectives - Regional Surveys - Ecumenical Trends*, Ed. D. Werner - D. Esterline - N. Kang - J. Raja (Oxford: Regnum Books International, 2010), 652.

¹¹⁵ Bloomquist - Sinaga, "Theological Education in Lutheran Churches", 653-655.

¹¹⁶ Daniel Tröhler, "The Grand Narratives of Modernity and the Modern Self: The Protestant Idea of the Soul and the Educationalization of the World", *Education Letters of Queen's University* (Canada: 2016), 28.

¹¹⁷ Horlacher, "Bildung - a Construction of a History of Philosophy of Education", 420; Tröhler, "The Grand Narratives of Modernity and the Modern Self: The Protestant Idea of the Soul and the Educationalization of the World", 28.

¹¹⁸ Humboldt, *Theory of Bildung*, 64.

¹¹⁹ Humboldt, *Theory of Bildung*, 512.

¹²⁰ Humboldt, *Theory of Bildung*, 513.

¹²¹ Tröhler, "The Grand Narratives of Modernity and the Modern Self: The Protestant Idea of the Soul and the Educationalization of the World", 28-29.

okumaları ile ahlaki açıdan başa çıkmak için ruhu güçlendirmek, böylece zorlukların üstesinden gelmenin önemini kavratmak temel hedeftir. Bu hedefin gerçekleşmesi yolunda Bildung'a atıfta bulunmak, yeryüzünde Tanrı'nın krallığını hayata geçirmek için vazgeçilmezdir.¹²² Bu doğrultuda Protestan anlayışa göre din eğitimi, çeşitli biçimlerinde kilisenin yaşamındaki ve görevindeki merkezi rolü nedeniyle desteği hak etmekte olup kilisenin misyonuna önemli bir katkı sağlar. Misyon, toplumdaki insanların savunucusu olarak kilisenin kapsamlı, bütünsel karakteri ve tüm insanlığa Mesih'in şahitliği olarak anlaşılır.¹²³ Bu bağlamda din eğitimini insanların kişilik gelişimi için ve çoğulcu bir toplumda anlaşmayı sağlamak için zorunlu gören Protestan kilisesi, etkinlik sahasını sadece kiliseler ya da sadece din dersi olarak görmez. Bilakis bütün bir eğitim sistemi ve anlayışı içerisinde dünyaya ve nesnelere Tanrı'nın istediği şekilde bakmayı öğretmeyi amaç edinmiştir.¹²⁴

Sonuç

Ortaçağ boyunca "insanların, Tanrı'nın bir görüntüsü olarak yaratıldığı" fikrinden hareketle "İsa Mesih'i layıkıyla taklit etme" şeklinde anlaşılan Bildung kavramı, Aydınlanma düşüncesine karşıt görüş olarak ortaya çıkan Romantik felsefenin etkileri ve Wilhelm von Humboldt'un gayretleriyle Almanya'da yeni bir eğitim idealinin vücuda gelmesinde anahtar kavram olmuştur. Ortaçağ'ın Kilise egemenliğine dayalı skolastik düşünce yapısının oluşturduğu baskı, başta Almanya olmak üzere bütün Avrupa'yı birçok alanda yeni arayışlara itmiştir. Araştırma sürecinde görebildiğimiz kadarıyla Bildung ideali, özellikle eğitim konusunda bu yeni arayışların bir neticesi olarak değerlendirilebilir. İnsanın bütün potansiyellerini harekete geçirmeyi çıkış noktası olarak gören Bildung ideali, eğitim ve din eğitimi sürecinde kalıp yargılardan uzaklaşarak insanın akli yetilerinin farkına varması, yeteneklerinin tamamını geliştirmesi, çevresiyle buluşup tanışması gibi hususları öne çıkarmış; bu aşamalarda din eğitiminin gücünden faydalanma yolunu tercih etmiştir.

Din eğitiminin nihai hedefi iyi insan yetiştirmek olup bu eğitim sürecinin sonunda ulaşılması hedeflenen insanın ideal görüntüsü, bizzat yeni neslin yetiştirilmesine rehberlik eder mahiyettedir. Aynı şekilde Bildung düşüncesinde de ideal kişi, tüm potansiyellerini eşit derecede geliştirmiş, uyumlu ve dengeli bir şekilde iç bütünlüğünü sağlamış kişidir. Bu doğrultuda Almanya özelinde Bildung düşüncesi hem genel eğitim hem de din eğitimi teori ve pratiklerinin esasını teşkil etmektedir. Humboldt tarafından temelleri atılan, ardından Alman bilim adamı Karl-Ernst Nipkow'un geliştirerek farklı bir aşamaya taşıdığı "Bildung" kavramı, eğitim ve din eğitimi ile ilişkisi bağlamında teoloji ve pedagoji arasındaki eleştirel-diyalojik yakınsama modeli olarak adlandırılan bir anlayışı temsil etmekte olup dinin pedagojisinin

¹²² Tröhler, "The Grand Narratives of Modernity and the Modern Self: The Protestant Idea of the Soul and the Educationalization of the World", 29.

¹²³ Verena Grueter - Maureen Trott, "International Partnership and Theological Education in the Association of Protestant Churches and Missions in Germany (EMW)", *Handbook of Theological Education in World Christianity, Theological Perspectives - Regional Surveys - Ecumenical Trends*, Ed. D. Werner - D. Esterline - N. Kang - J. Raja (Oxford: Regnum Books International, 2010), 318-319.

¹²⁴ Doğan, "Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi: Almanya Modeli", 42.

teolojik alanına aşına olmayı önemli görür. Bu noktada Almanya’da eğitim/din eğitimi-Bildung ilişkisi ve Bildung’un anlamı üzerine gerçekleştirilen tartışmalar etrafında Bildung-din eğitimi ilişkisi üç temel boyutta ele alınmış, bu boyutlar “geleneksel bilgi, sosyal oluşum ve kişisel gelişim” aşamaları olarak tespit edilmiştir. Din eğitiminin geleneksel bilgi birikimini dikkate alması ve tarihi süreçte oluşan mirası görmezden gelmemesi önemli görülmelidir. Zira din eğitimi sürecinin teorik basamağında asıl amaç, dine dair doğru bilgilerin aktarımının sağlanmasıdır. Bildung ile ilgili literatürün bir kısmı, genel olarak bu kavramın dini bilgiler de dâhil olmak üzere gelenek yoluyla aktarılmış olan bilgiye sahip olma ve bu bilginin güncellenerek hayata aktarılmasını, gerekirse de eleştirilmesini önceliğine vurgu yapmıştır. Bu yönüyle Bildung’un, din eğitimi yaklaşımlarından “din hakkında öğrenme” yaklaşımıyla örtüştüğü yine ilgili literatür tarafından ifade edilmiştir. Nitekim bu hususu destekler mahiyette Almanya’da din derslerinin öğretim programlarında öğrencilerin dini inancı, yaşamlarını şekillendirmede bir ‘yardım’ olarak algulamalarının sağlanmasına özellikle dikkat çekilmiştir. Yine başka dinleri ve kültürleri hoşgörü ve dostluk duyguları içinde anlama becerisini kazanmalarına; din eğitiminin “din” konusunun geçtiği Tarih, Coğrafya, Sosyal Bilgiler, Müzik ve Sanat Eğitimi gibi derslerle irtibatlı olmasının lüzumuna; din derslerinin okulun eleştirel özelliğini de dikkate alarak telkin edici şekilde dini birer öğreti olarak değil sosyal bir bilim olarak öğretilmesine işaret edilmiştir. Bununla birlikte Bildung ile ilgili literatürün diğer bölümü ışığında Almanya’da Katolik, Ortodoks ve Protestan eğitime yönelik uygulamalara göz atıldığında realitenin daha farklı olduğu görülecektir. İlgili uygulamalarda din eğitimi tamamen Hristiyanlık esaslı bir müfredat ve içerik üzerine inşa edilmiştir. Hatta doktriner ve eleştiriye kapalı tarzda bir eğitimin olduğunu söylemek bile mümkündür. Buradan hareketle Almanya’da din eğitimi düzenleyen kurumlar ve öğretim programlarının, Bildung ile ilgili literatürün belli bir kısmı tarafından öne çıkarıldığı gibi “din adına öğrenme” yaklaşımına göre hazırlandığı iddia edilse de tespitlerimize göre bu iddia pratikte karşılık bulmamakta, aksine Hristiyanlık merkezli doktriner bir din anlatımı ve ders içerikleriyle “dini öğrenme” yaklaşımının daha baskın olduğu gerçeği karşımıza çıkmaktadır. Vatandaşlık eğitimi ve kişisel gelişim ve eğitimin, Bildung ile bağlantılı olarak mutlaka din eğitimi bağlamında ele alınması gereken iki boyut olarak düşünülmesi de kanaatimizce bu ilişkiler ağı içerisinde din eğitiminin oynayacağı rolün öneminden, onun insanın eğitimine dair birçok boyutu içermesinin yanında gelenek/bilgi, sosyal yapı ve bireysel gelişim unsurlarını bağlayıcı ve bir arada tutucu bir yapıya da sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Almanya’nın Bildung ideali çerçevesinde genel eğitime dair konulara özellikle din ile alakalı bir katkı bulma arayışının sebebi burada saklı olmalıdır. Böylece Almanya’da Bildung ideali özelinde Hristiyanlığın öğretileri, sadece din eğitimi değil genel eğitimin karakterini de ana hatlarıyla şekillendirmiş gibi görünmektedir.

Bildung idealinin inşa ettiği Alman eğitiminin temel özelliklerini “kendi tarihini referans alma, yaşama insanı buluşturma, hayatın tümünü eğitim için bir faaliyet alanı olarak görme, duyuları esas alan bir öğrenme metodu geliştirme, örnek öğretmeyi gündeme getirme” şeklinde ortaya koymak mümkündür. Hümanist bir felsefeye dayanan Bildung idealinin genel eğitim faaliyetleri için belirlediği bu ilkelerin

etkileri Almanya'daki din eğitimi uygulamalarında da dikkati çeker. Bu bağlamda Almanya'da gerek Kilise'nin belirlediği hususlar gerekse Katolik, Ortodoks ve Protestan din eğitimi uygulamaları dikkate alındığında, "İncil'in mesajını ve Hristiyanlık inancını herkese taşımak, Hz. İsa ile bütünleşerek Tanrı'ya ulaşmanın yollarını aramak, insanın doğasını statik ve kapalı olmaktan kurtarmak, bilginin keşfedilmesini sağlamak" gibi temel ölçütler, Bildung ideali tarafından öne çıkarılan ve Alman din eğitimi anlayışı, müfredatı ve uygulamalarında çok açık tezahürleri görülen hususlardır. Neticede Almanya kendi tarihsel gelişimine ve yapısına uygun olarak Bildung ideali çerçevesine din eğitimi konusundaki problemlerine çözüm üretirken başta Hristiyan inancı olmak üzere kendi kültürünü oluşturan temel öğeleri dikkate almış, köklü bir eğitim felsefesine ve tarihe sahip olmanın avantajlarını sonuna kadar kullanmıştır.

Kaynakça

- Açık, Tansu. "19.yy, Bildung Çağı?". *Paylaşımlar, Üniversite, Bilgi, Üretim*. Der. B. Mücen et Alias. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Asutay, Hikmet. "Oluşum Romalı Geleneği ile Günümüzdeki İzleri Üzerine". *Zeitschrift für die Welt der Türken / Journal of World of Turks- 4/2* (2012): 27-36.
- Bahçekapılı, Mehmet. "Din Eğitiminde Pedagojik Yaklaşımlar; "Din Hakkında Öğrenme" ve "Dinden Öğrenme". *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research - İslam Araştırmaları 4/2* (2011): 101-120.
- Basics of Religious Education*. Ed. Martin Rothgangel, Thomas Schlag and Friedrich Schweitzer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Başkurt, İrfan. "Almanya'da Din Eğitimi". *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Çalışma Toplantısı*. İstanbul: DEM Yayınları, 2004.
- Beutner, Mark - Pechuel, Rasmus. "Education and Educational Policy in Germany, A Focus on Core Developments Since 1944". *Italian Journal of Sociology of Education 9/2* (Haziran 2017): 9-24.
- Bloomquist, Karen L. - Sinaga, Martin L. "Theological Education in Lutheran Churches". *Handbook of Theological Education in World Christianity: Theological Perspectives - Regional Surveys - Ecumenical Trends*. Ed. D. Werner, D. Esterline, N. Kang & J. Raja. Oxford: Regnum Books International, 2010.
- Bolay, Süleyman Hayri - Türköne, Mümtazer. *Din Eğitimi Raporu*. Ankara: y.y. 1995.
- Bröckling, Ulrich. "Gendering the Enterprising Self. Subjectification Programs and Gender Differences in Guides to Success". *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory 6/2* (2005): 7-25.
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Sözlüğü*. Ankara: Say Yayınları, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.
- Commission. "Bildung in a Lifelong Learning Perspective". *Report of the Seminar of the European Network of Education Councils*, Budapest: 2011.
- Coşkun, Hasan. *Kültürlerarası Eğitim -Türkiye ve Almanya Örneği-*. Ankara: Ofset Fotomat, 2016.
- Danner, Helmut. "Bildung a Basic Term of German Education". *Educational Sciences*. Cairo: 1994. <https://www.deutschland.de/tr/node/5197>. (Erişim tarihi: 21.19.2019).
- Doğan, Recai. "Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi: Almanya Modeli". *AÜİFD 49/2* (2008): 1-43.
- http://europa.eu/constitution/en/ptoc1_en.htm.
- Fuhr, Thomas. "Bildung". *Transformative Learning Meets Bildung: Introduction*. Rotterdam: Sense Publishers, 2017.
- Fuhr, Thomas - Laros, Anna. - Edward W. Taylor. "Introduction, Why Compare Bildung and Transformative Learning?". *Transformative Learning Meets Bildung*. Rotterdam: Sense Publishers, 2017.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. London: Continuum Publishing Group, 2004.
- Gottfried, Adam - Rainer, Lachmann, "Reasons for Religious Education in Public Schools". *Basics of Religious Education*. Ed. Martin Rothgangel - Thomas Schlag - Friedrich Schweitzer, Göttingen: Vandenhoeck - Ruprecht, 2014.
- Grueter, Verena - Trott, Maureen. "International Partnership and Theological Education in the Association

- of Protestant Churches and Missions in Germany (EMW)". *Handbook of Theological Education in World Christianity, Theological Perspectives – Regional Surveys – Ecumenical Trends*. Oxford: Regnum Books International, 2010.
- Heidith, Irene. "Exploring the Historical Dimensions of Bildung and Its Metamorphosis in the Context of Globalization". *L2 Journal* 7/4 (2015): 2-16.
- Hermans, Chris. "Good Education, the Good Teacher, and a Practical Art of Living a Good Life: a Catholic Perspective". *Journal of Beliefs & Values Studies in Religion Education* 38/1 (Şubat 2017): 77-88.
- Horlacher, Rebekka. "Bildung – a Construction of a History of Philosophy of Education". *Studies in Philosophy and Education* 23 (2004): 409-426.
- M. Hull, John. "Çoğulcu Avrupa'da Pratik Teoloji ve Din Eğitimi". Trc. Cemil Oruç, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2012): 224-242.
- Humboldt, Wilhelm Won. *Theory of Bildung*. Trc. Gillian Horton-Kruger. Darmstadt: 1969.
- Korczynski, Broniek. "A Spirituality of Catholic Education –Seeing Differently". *Education Letters of Queen's University*. Canada: 2016.
- Köylü, Mustafa. "Batı Ülkelerinde Din Eğitimi: Genel Bir Bakış, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017): 223-245.
- Kwiek, Marek. "The Classical German Idea of the University Revisited or on the Nationalization of the Modern Institution". *CPP Research Papers Series*, 1. Poznan: 2006.
- Liedman, Sven-Eric. "In search of Isis: General education in Germany and Sweden". In *The European and American University Since 1800: Historical and Sociological Essays*. Eds. Sheldon Rothblatt and Björn Wittrock. New York: Cambridge University Press, 1993.
- Lohmar, Brigitte - Eckhardt, Thomas. *The Education System in the Federal Republic of Germany 2012/2013*. Bonn: KMK, 2014.
- Medeni, Elif. "Din Eğitiminde Yeni Bir Yaklaşım: Yeterlilik Modelleri ve Eğitim Standartları -Almanya ve Avusturya Örneğinin Türkiye'ye Uyarlanabilirliği-". *Marife* 13/2 (2013): 9-22. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344430>.
- Nipkow, Karl Ernst. "Foundational Questions in the Pedagogy of Religion". *Societal Challenges and Theoretical Notions* 1 (1975): 173-177.
- Nordenbo, Sven Erik. "Bildung and the Thinking of Bildung". *Educating Humanity: Bildung in Postmodernity*. Der. Lars Lovlie, Klaus Peter Mortensen, ve Sven Erik Nordenbo. Cornwall: Blackwell, 2003.
- Oelkers, Jürgen. "The German Concept of Bildung Then and Now". *European College of Liberal Arts*. 1-21. Berlin: 2011.
- Okumuşlar, Muhiddin. "Çok Kültürlü Toplumlarda "Din Hakkında Öğrenme" ve "Dinden Öğrenme" Modeli". *Marife* 7/2 (2007): 251-264. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343851>.
- Önsöz, Z. Salih. "Hristiyan-Alman Okullarında Müslüman Türk Çocuklarının Din Eğitimi ve Öğretimi". *Diyanet Dergisi* 19/18 (Ocak-Şubat-Mart 1983): 50-53.
- Östling, Johan. *Humboldt and the Modern German University -An Intellectual History-*. Trc. Lena Olsson. Sweden: Lund University Press, 2018.
- Pikkarainen, Eetu. "Signs of Reality: The Idea of General Bildung by J. A. Comenius". *Theories of Bildung and Growth*. Rotterdam: Sense Publishers, 2012.
- Sarkar, Prabhat Ranjan. *The Liberation of Intellect: Neohumanism*. Kolkata: Ananda Marga Publications, 1982.
- SCCE (Sacred Congregation for Catholic Education). *Education Together in Catholic Schools: A Shared Mission between Consecrated Persons and the Lay Faithful*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20070908_educareinsieme_en.html, 2007.
- Siljander, Pauli - Kivela, Ari - Sutinen, Ari. *Theories of Bildung and Growth*. Rotterdam: Sense Publishers, 2012.
- Skeie, Geir. "Plurality and Pluralism in Religious Education". *International Handbook of the Religious, Moral and Spiritual Dimensions in Education 1*. Ed. M. de Souza - G. Durka - K. Engebretson - R. Jackson - A. McGrady. Berlin: Springer Science & Business Media, 2006.
- Sorkin, David. "Wilhelm von Humboldt: the Theory and Practice of Self-Formation (Bildung), 1791–1810". *Journal of the History of Ideas* 44/1 (Ocak-Mart 1983): 55-73.
- Soysal, Deniz. "İnsan Bilimlerinde Bildung Kavramının Yeri". www.flfsdergisi.com, ss. 117-122. (Erişim tarihi: 06.03. 2019).
- Şahin, İsmet. "Hümanizm ve Eğitim". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* www.e-sosder.com. 3/11 (2005): 47-55. (Erişim tarihi: 10.09.2019).
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Tröhler, Daniel. "The Grand Narratives of Modernity and the Modern Self: The Protestant Idea of the Soul

- and the Educationalization of the World". *Education Letters of Queen's University*. Canada 2016.
- Tyson, Ruhi. "What Would Humboldt Say: A Case of General Bildung in Vocational Education?". *International Journal for Research in Vocational Education and Training (IJRVET)* 3/3 (Aralık 2016): 233-249.
- Vassiliadis, Petros - Kasseluri, Eleni - Kalaitzidiz, Pantelis. "Theological Education in Orthodox Churches Theological Education in the Orthodox World". *Handbook of Theological Education in World Christianity: Theological Perspectives – Regional Surveys – Ecumenical Trends*. Ed. D. Werner - D. Esterline - N. Kang - J. Raja. Oxford: Regnum Books International, 2010.
- Wittrock, Björn. "The Modern University: The Three Transformations". In *The European and American University Since 1800: Historical and Sociological Essays*. Ed. Sheldon Rothblatt and Björn Wittrock. New York: Cambridge University Press, 1993.
- World Data on Education 2006/2007 Germany. www.eurydice.org. (Erişim tarihi: 15.02.2019).

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA
Research

Mâlikî Mezhebinde Hastalık ve Kusur Sebebiyle Yargısal Boşanma (Tefrîk)

Süleyman Şahin*

Ars. Gör., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı

suleymansahin@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-7048-3381>

Geliş Tarihi / Received: 29.03.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 11.11.2019

Öz

İslâm aile hukukuna göre nikâh akdinin sonlandırılmasında temel yöntem bireysel iradeye dayanan talaktır. Bununla beraber bazı durumlarda bu akdin yargı tarafından sonlandırılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Söz konusu durumlar, mezhepler arasında farklı yaklaşımlara sahiptir. Bu çalışmada, Maliki mezhebine göre tefrîk sebeplerinden hastalık ve kusur unsurları incelenmiştir. Konuya genel bir bakış açısı sağlama adına, giriş bölümünde tefrîk'in tarifi, mahiyeti ve hukuk sistemi içerisinde yer almasının dayanakları da ele alınmıştır. Hastalık ve kusur diye isimlendirdiğimiz durumlar, kaynaklarda uyûb-ı müştereke, uyûb-ı ricâl ve uyûb-ı nisâ ifadeleri eşliğinde zikredilmektedir. Bu ifadelere uygun olarak, hem erkek hem de kadında bulunan ayıplar (uyub-ı müştereke) "hastalık" başlığı altında, taraflarda bulunan cinsel hastalıklar da "erkekte bulunan kusur (uyub-ı rical)" ve "kadında bulunan kusur (uyub-ı nisa)" başlığı altında değerlendirilmiştir. Taraflarda bulunması söz konusu olan hastalık ve kusurun Mâlikî mezhebinde tefrîk sebebi olarak kabul edilmesinin gerekçeleri üzerinde durulmuş, bu gerekçeler doğrultusunda tıbbi gelişmeler dikkate alınarak günün şartlarına göre değerlendirme yoluna gidilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mâlikî, Tefrîk, Mahkeme, Talak, Hastalık.

Judicial Divorce (Tafriq) due to Disease and Defect According to the Mâlikî School

The principal method for ending a contract of marriage according to the Islamic family law is the individual divorce. Nevertheless, in some cases, it is needed to put an end to this contract by the court. The cases in question have been approached in different ways by Islamic legal schools. This study is intended to discuss diseases and defects as two legal reasons for tafriq, i.e. the judicial divorce, in the Mâlikî school of jurisprudence. With a view to providing an outline of the subject, the introduction shall address the definition and nature of the tafriq, as well as the grounds for its being included in the legal theory. The cases that are included in the category of disease and defect are referred to as 'uyûb mushtarakah (defects common to both men and women), 'uyûb-i rişâl (defects of men) and 'uyûb-i nisâ (defects of women). In keeping with these terms, the defects common to both men and women have been categorized as "diseases" while the sexual defects have been categorized as the "defects of men" and the "defects of women". The reasons for the disease and defect existing in the parties being considered to be legal grounds for the tafriq have been investigated, offering an assessment in line with these grounds by taking account of the modern developments in medical sciences. In addition, today's diseases and defects have been treated, which can count as the tafriq reason, though they are not mentioned in the classical legal literature.

Keywords: Mâliqî, Tafriq, Court, Talaq, Sickness.

* Bu çalışma, tarafımızdan 2017 yılında tamamlanan Çağdaş Düzenlemelerle Mukayeseli Olarak Mâlikî Mezhebinde Tefrîk başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Atf / Cite as

Şahin, Süleyman. "Mâlikî Mezhebinde Hastalık ve Kusur Sebebiyle Yargısal Boşanma (Tefrîk)". *Marife* 19/2 (2019): 357-372. <https://doi.org/10.33420/marife.546693>.

Summary

The principal method for ending a contract of marriage according to the Islamic family law is the individual divorce. Nevertheless, in some cases, it is needed to put an end to this contract by the court. The cases in question have been approached in different ways by Islamic legal schools. This study is intended to discuss diseases and defects as two legal reasons for tafriq, i.e. the judicial divorce, in the Mâlikite school of jurisprudence. With a view to providing an outline of the subject, the introduction shall address the definition and nature of the tafriq, as well as the grounds for its being included in the legal theory.

The cases that are included in the category of disease and defect are referred to as 'uyüb mushtarakah (defects common to both men and women), 'uyüb-i rijâl (defects of men) and 'uyüb-i nisâ (defects of women). In keeping with these terms, the defects common to both men and women have been categorized as "diseases" while the sexual defects have been categorized as the "defects of men" and the "defects of women". The reasons for the disease and defect existing in the parties being considered to be legal grounds for the tafriq have been investigated, offering an assessment in line with these grounds by taking account of the modern developments in medical sciences. In addition, today's diseases and defects have been treated, which can count as the tafriq reason, though they are not mentioned in the classical legal literature.

Both wife and husband as two parties of the marriage have right to take it to the court on the grounds of disease and defect in the Mâlikite school. While the reason for the husband to do so though he holds the right of divorcing is the demand of reimbursement of mahr, i.e. money paid as dowry to the woman, the reason for the wife to take it to the court is her lacking the authority of divorcing altogether. In order for the case to be accepted by the jurisdiction on these grounds, such conditions are required as that both wife and husband should be unaware of the existence of the disease and defect in the other party prior to the contract of marriage, that they should not concede to the disease and defect when they learn about them, that they should avoid sexual intercourse if the consummation of marriage did not take place.

Under the title "disease", such diseases are mentioned as insanity, leprosy, vitiligo, asiata, schizophrenia, the AIDS, syphilis, genital herpes and gonorrhoea. Of them, the first four are discussed in the literature of the Mâlikite legal school, clarifying their due rulings. Though the rest are not cited in the Mâlikite literature, we will also examine them because they possess the reasons for counting as the legitimate grounds for the tafriq.

If wife or husband develops one of the diseases above and the other party takes it to the court, the court first checks the existence of the conditions necessary for the tafriq. If the case meets the conditions, the court determines a time period for the diseased party to recover if the disease is curable. While this period is determined as one year if this disease exists in husband, it is left to the discretion of judge if it exists in wife.

Under the title "defects in man", the following sexual disorders are listed: castration, removal of the sexual organs, impotence, i'tirâd, premature ejaculation. Sexual intercourse fails to take place due to these disorders, thus the sexual satisfaction as one of the aims of the marriage contract remains missing. A woman in such case can take it to the court and can demand a divorce. If the sexual disorder is remediable, the court gives the husband one year to treat himself. If the disorder is not cured within this period, the court decides the tafriq. We evaluated the information provided in the legal literature about these issues by considering the medical technologies of the age in question. In addition, we reevaluated these issues on the basis of the modern medical scientific data. For instance, the defect of i'tirâd in the sense of impotence is today solved via prosthesis. The availability of such remedy determines the decision of the court.

Under the title "defects in woman", the following sexual defects are addressed: qarn, rataq, 'afal, ifdâ, bahâr al-farj and vaginismus. If one of these diseases incurably exists in the wife, the husband can get his mahr reimbursed by taking it to the court and through a judicial divorce. There may arise various cases according to the existence or absence of the consummation of marriage. Besides, the obligation of

reimbursing the mahr may differ according to the function that the legal custodian performs during the marriage contract.

The conclusion reached by this study is that a case taken to the court on the grounds of disease and defect should be decided by taking account of the medical technologies of the present age. Thus, there are no fixed rulings; on the contrary, different rulings may be issued according to the conditions of the age involved. However, diseases and defects are not limited to those cited in the legal literature, differing in accordance with the age involved. It is possible that a certain disease might be irremediable when the legal literature was composed while it is remediable today and that a case that is now described as disease or defect by modern medicine might be unknown to the Muslim scholars in past.

Another remarkable point about the decision of the tafriq made on the basis of disease and defect is that it is cited in the classical legal literature that if sexual intercourse takes place even one time in the case of such defects as impotence suffered by the husband, the wife cannot exercise the right of the tafriq. However, Nafrawî (d. 1126/1714), a Mâlikî scholar who lived near modern age, maintains that if the husband develops a sexual defect after the occurring of sexual intercourse one time, the wife has the right to demand a tafriq in fear of committing adultery. He, in opposition to the established opinion of the Mâlikite school, grounds his opinion on the fear and risk that the wife may suffer harm and commit adultery. So, this opinion contrary to the mainstream opinion of the school may be regarded as something of lesser evil with a view to preventing worse results. The decision of the tafriq that is made on the basis of a disease and a defect counts as an irrevocable divorce in the Mâlikite school.

Giriş

İslâm aile hukukunu genel bir bakış çerçevesinde ele aldığımızda iki ana başlık ortaya çıkmaktadır. Bunlar münâkehât ve müfârakât bahisleridir. Münâkehât evlilik akdinin kuruluş aşamasını konu edinirken, müfârakât bu akdin sonlandırılmasını konu edinmektedir. İslâm aile hukukunda evlilik akdinin sonlandırılmasında belirli yöntemler vardır. Bu yöntemler, tek taraflı iradeye dayanan talak, taraflarının karşılıklı iradelerine dayanan muhâle‘a ve konumuz olan üçüncü bir iradenin dâhil olduğu tefrîktir.

Tefrîk, sözlükte, f-r-k (فرق) kökünden türemiş olup, tef‘îl (تفعيل) babında kullanılan, iki şeyin arasını ayırmayı ifade eden bir kelimedir.¹ İslam aile hukuku terimi olarak, belirli sebeplerden dolayı karı veya kocanın mahkemeye başvurmasıyla hâkimin evlilik hayatına son vermesine denir.² Tarifte “karı veya kocanın mahkemeye başvurması” ifadesini kullandık. Bu ifadeye vurgu yapmamızın sebebi Hanefiler dışındaki diğer Şafi‘î, Hanbelî mezhepleri ve özellikle Mâlikî mezhebinde kocaya da bu hakkın tanınmasıdır.³ Çünkü kocanın talak yetkisine sahip olması Hanefî uleması tarafından kocaya tefrîk hakkının verilmemesine gerekçe olarak zikredilmiştir.⁴

Tefrîk lafzı Kur’an-ı Kerim’de sözlük anlamıyla yer almakla birlikte bir yerde karı kocanın arasını ayırma manasında kullanılmıştır.⁵ Bu ifade, karı-kocanın arasını

¹ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Makâyisü'l-lüga* (b.y.: İttihâdü kitabı'l-arab, 2002), 4: 392.

² Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 1: 369.

³ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2012), 3: 916.

⁴ Bürhânüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 2: 314; Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr, *eş-Şerhu's-Sağîr alâ Akrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmam Mâlik* (Kahire: Dârü'l-maârif, ts.), 2: 468.

⁵ Bakara 2/102.

ayırma anlamında kullanılmış olsa da bir aile hukuku kavramı olarak Kur'an-ı Kerim'de yer bulmamıştır.⁶ Hadis-i şeriflere baktığımızda kavram olarak kullanıldığı anlamda Ebû Dâvud'un (ö. 275/889) rivayet ettiği şu hadis ile karşılaşmaktayız: "Rükâne'nin ve kardeşlerinin babası olan Abdü Yezid (karısı) Ümmü Rükâne'yî boşamış ve Müzeyne (kabilesin)den bir kadınla evlenmişti. Kısa bir süre sonra (bu kadın) Hz. Peygamber'e (s.a) geldi ve (Ebû Rükâne'nin innin olduğunu ifade etmek maksadıyla) (مَا يُغْنِي عَنِّي إِلَّا كَمَا تُغْنِي هَذِهِ الشَّعْرَةَ، لِشَعْرَةٍ أَخَذْتُهَا مِنْ رَأْسِهَا، فَفَرَّقَ بَيْنِي وَبَيْنَهَا) başından aldığı bir kila (işaret ederek Abdü Yezid'in) Bana ancak şu kıl kadar faydası vardır, başka değil. Binâenaleyh benimle onun arasını ayır dedi..." Bu rivayette Hz. Peygamber'den (s.a) karı-koca arasını tefrîk etmesi istenilmektedir. Lakin rivayetin devamında Hz. Peygamber (s.a) karının doğru söylememesine kızarak bu talebi reddetmektedir.⁷ Her ne kadar burada karı-kocanın arasını ayırma anlamında tefrîk ifadesi kullanılmış olsa da, aile hukuku kavramı olarak bir uygulamanın olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

Tefrîk tarifinde de ifade ettiğimiz gibi hem karı hem de koca Mâlikî mezhebinde mahkemeye başvurma hakkına sahiptir. İslâm, boşama yetkisini kocaya vermiş olup dilediğinde koca nikâh akdini sonlandırabilmektedir. Lakin yapılan nikâhtan kocanın aldanması durumunda talak yetkisini kullanması, yapmış olduğu masrafların ve vermiş olduğu mehrin tazminine imkân tanımamaktadır. Mâlikî mezhebinde kocaya tefrîk hakkının verilmesindeki sebep yapmış olduğu giderlerin tazminini sağlama amaçlıdır. Karıya bu hakkın verilmesi ise, mutlak olarak talak yetkisinin olmaması ve mağduriyetini giderememesidir. Hz. Peygamber (s.a) Gıfâr kabilesinden bir kadınla yapmış olduğu nikâhta kadında bulunan baras (alaca) hastalığı sebebiyle kadını ailesine geri göndermesi,⁸ Hz. Ömer 'in kusur sebebiyle tefrîk işlemini uygulaması⁹ ve nikâh akdinin bey' akdine kıyaslanması¹⁰ Mâlikî mezhebinde taraflara bu hakkın verilmesinde delil olarak zikredilmiştir.

Tefrîk sebeplerinden biri olan hastalık ve kusur kaynaklarda "ayb" kelimesi ile ifade edilmekte olup, uyûb-ı müştereke, uyûb-ı rical ve uyûb-ı nisa şeklinde kategorize edilmiştir. Kaynaklarda yer alan bu isimlendirmeleri, hastalık, erkekte bulunan kusur ve kadında bulunan kusur şeklinde isimlendirerek ele alacağız.

1. Mâlikî Mezhebinde Hastalık ve Kusur Sebebiyle Tefrik

Nikâh akdi, kaynaklarda yapılan tariflerinden de anlaşılacağı üzere tarafların birbirlerinden faydalanarak cinsel ihtiyaçlarını gidermeleri için yapmış oldukları bir akittir.¹¹ Nikâh akdinden sonra bu ihtiyaç giderilemiyor, taraflardan biri amaca engel bir durum ile karşılaşılıyorsa, bu durumda tarafların nasıl bir yol izleyeceği fıkıh

⁶ H. İbrahim Acar, "Tefrîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 277.

⁷ Ebû Dâvud, "Talak", 10.

⁸ Ahmed b. Hanbel, 22: 423.

⁹ Abdurrezzak es-San'ânî, *el-Musannef* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 6: 253, (10720).

¹⁰ İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidayetü'l-müctehid*, 3: 916.

¹¹ Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. et-Tüçübî el-Bâcî, *el-Münteka Şerhu Muvatta* (Kahire: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1332/1913), 3: 278; Abdulvehhâb el-Bağdâdî, *el-Meûne alâ Mezhebi âlimi'l-Medine* (Mekke: el-Mektebeü't-ticâriyye, ts.), 2: 770.

kaynaklarında ifade edilmektedir. Hastalık ve kusurların neler olduğunu ifade etmeden önce tarafların tefrîk talebinde bulunabilmeleri için gerekli olan genel şartları zikreledim. İlgili şartlar şu şekildedir:

1. Kişi, karşı tarafın bu hastalığa yakalandığını akit yapılmadan önce bilmiyor olacak.

2. Kişi, akit yapıldıktan sonra bu hastalığı öğrendiğinde, hastalığa rıza gösterecek herhangi bir kavli veya fiili davranışta bulunmayacak.

3. Kişi, akit yapıldıktan sonra cinsel birleşme gerçekleşmeden önce bu hastalığın varlığını öğrenirse, cinsel birleşmeden kaçınacak. Çünkü cinsel birleşmenin olması rıza anlamındadır.¹²

Konu ile ilgili mezkur olan genel şartlara ek olarak her bir hastalık ve kusura ait özel şartların mevcut olmasıyla karı-kocadan her biri tefrîk talebinde bulunabilir. Mahkemeye yapılan başvuru neticesinde hastalığın durumunu tedkîk edilecektir. Eğer tedavisi mümkün veya iyileşme ümidi olan bir hastalık ise süre verilmesine hükmedilir. Bu sürenin miktarı hastalık ve erkekte bulunan kusur için bir yıl, kadında bulunan kusur için de hakimın takdiri üzere tayin edilir.¹³ Bu süre sonunda hâkim duruma göre tefrîk işlemini uygular. Şimdi hastalık ve kusurların neler olduğu, varsa özel şartlarını ve verilen tefrîk kararının hükmünü açıklayalım.

1.1. Hastalık Sebebiyle Tefrîk

Nikâh akdinden sonra karı-kocadan birisi karşı tarafta dört hastalıktan birisine muttali olur da, bu hastalığa rıza göstermezse mahkemeye tefrîk talebinde bulunabilir. Bu hastalıklar, cünun, cüzzâm, baras ve azyetadır. Bu hastalıkların tefrîk sebebi sayılmasına delil olarak İmam Mâlik *el-Muvatta* adlı eserinde cünun, cüzzâm baras sebebiyle tarafların muhayyer olacağına dair Hz. Peygamber'den bazı rivayetler zikretmektedir.¹⁴ Bununla birlikte bu hastalıkların tefrîk sebebi olarak kabul edilmesindeki gerekçenin tarafların cinsel isteklerinin tatminine engel teşkil etmesidir. Çünkü nikâh akdinden hedeflenen maksadın cinsel hazların tatmin edilmesidir.¹⁵ Bu maksat gerçekleşmediğinde taraflar yapmış oldukları akdi bozmak isteyebilirler. Mezkûr gerekçeler doğrultusunda kaynaklarda yer alan hastalıklara dâhil edilebilecek rahatsızlıklara da yer vermeye çalışacağız.

Cünûn (جنون), köken olarak bir şeyin örtülmesi anlamında olup, kişinin aklı melekelelerini kaybetmesi durumudur. Bu durumdaki erkeğe mecnûn (مجنون), kadına ise mecnûne (مجنونة) denilmektedir.¹⁶ Karı-kocadan birisi nikâh akdinden sonra karşı tarafta bu hastalığa muttali olursa, mahkemeye tefrîk talebi için başvuruda bulunabilir.

¹² Şihâbüddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim el-Karâfi, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Ebû Hubze, (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 4: 424; Halîl b. İshâk el-Cündî, *Muhtasar Halîl* (Kâhire: Dârü'l-hadîs, 2015), 317.

¹³ Karâfi, *ez-Zahîre*, 4: 424; Derdir, *eş-Şerhu's-Sağîr*, 2: 473; Şemsüddin Muhammed Arafe ed-Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî alâ's-Şerhi'l-Kebîr* (b.y.: Dârü'İhyâ'î'l-kütübî'l-arabiyye, ts.), 2: 284.

¹⁴ Muvatta', "Nikâh", 9, 28.

¹⁵ Bağdâdî, *el-Meûne*, 2: 770.

¹⁶ Derdir, *eş-Şerhu's-Sağîr*, 2: 469; Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât* (Beirut: Dârü'n-nefâis, 2012), 141.

Mâlikî mezhebinde cünûn hastalığı üç farklı durumda değerlendirilmiştir. Birinci durum, bu hastalığın akit yapılmadan önce kişide bulunmasıdır. Bu durumda, karşı taraf bu hastalığa muttali olduğunda rızaya delalet edecek bir davranışta bulunmaksızın tefrîk talebinde bulunma hakkı vardır. Zifafın meydana gelip gelmesi tefrîk talebine burada herhangi bir etki yapmamaktadır. İkinci durum, akit yapıldıktan sonra zifaf meydana gelmeden önce taraflardan birinin bu hastalığa yakalanmasıdır. Üçüncü durum ise, akit yapıp zifaf meydana geldikten sonra taraflardan birinin bu hastalığa yakalanmasıdır. Bu son iki durumda ise, mezhepte farklı görüşler olmakla birlikte, kabul gören görüşe göre sadece karının tefrîk talebinde bulunabileceği zikredilmiştir.¹⁷ Bunun sebebi olarak da, kadının mutlak olarak talak yetkisine sahip olmaması, kocanın ise, karşı taraftan herhangi bir aldatmaya maruz kalmamış olması ve talak yetkisine sahip olması zikredilmiştir. Koca açısından karının nikâh akdinden sonra hastalanması başa gelen bir musibet olarak değerlendirilmiştir.¹⁸

Şizofreni (فصام), sıklıkla belirgin hallüsinasyonlar ya da hezeyanlar ile giden, insanın kişilerarası ilişkilerden ve gerçeklerden uzaklaşarak, kendine özgü içe kapanım dünyasında yaşadığı; düşünce, duygu ve davranışlarda önemli bozulmaların görüldüğü, ruh hekimliğini en çok uğraştıran, fakat bugün bile çeşitli yönleri tam açıklanmamış ağır bir ruhsal bozukluktur.¹⁹ Şizofreni hastalarında davranış, konuşma, algı, duygu, irade ve hareket bozuklukları gözlenmektedir. Bununla birlikte hasta olduklarını kabul etmeyip diğer insanların kötü niyetli olduklarını düşünürler.²⁰

Şizofreni hastalığında kişi akli melekelerini sağlıklı kullanamadığından hem zihinsel hem de fiziksel bozukluklar göstermektedir. Hastalığın akıl kaybına neden olması, aralarında meydana gelen illet birliği sebebiyle cünûn hastalığı gibi değerlendirilmiştir.²¹ Mâlikî mezhebi çerçevesinde bu hastalığı değerlendirdiğimizde mecnun kişiye uygulanan sürecin şizofreni hastası için de uygulanabileceğini söyleyebiliriz. Din İşleri Yüksek Kurulunun konuyla ilgili kararında ise mutlak olarak şizofreni hastasının eşinin mahkemeye başvurarak boşanabileceği ifade edilmiştir.²²

Cüzzâm (جذام), köken olarak kopmak manasında olup bedende siyah lekelelerin oluştuğu ve zamanla bu yerlerin kopmaya başladığı bulaşıcı bir hastalık çeşididir. Bu hastalığa yakalanan erkeğe eczem (أجزم), meczûm (مجنوم) ve müczem (مجنم) ifadeleri, kadına da cezmâ' (جذماء), meczûme (مجنومة) ve müczeme (مجنمة) ifadeleri kullanılmıştır.²³

¹⁷ Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 2: 279.

¹⁸ Derdîr, *eş-Şerhu's-Sağîr*, 2: 471.

¹⁹ Kenan Eren, *Şizofreni ve Cinsiyet Farklılıkları*, (Uzmanlık Tezi, İstanbul, 2006), 3; Ruhi Yavuz, "Şizofreni", *I.Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri*, (Türkiye'de sık karşılaşılan psikiyatrik hastalıklar Sempozyum Dizisi No: 62) (Mart 2008): 49.

²⁰ Yavuz, "Şizofreni", 52-53.

²¹ Muhammed Ahmed el-Ğûl, Alâu Ahmed Mahmûd el-Kudât, "Talâku'l-Merfidî'n-Nefsî fi'l-Fıkhi'l-İslamî", *Dirâsât Ulumu's-Şerî'a ve'l-Kanûn*, 46/1 (2019): 107-108.

²² Diyanet İşleri Başkanlığı, "şizofreni hastasının boşaması geçerli midir", erişim: 25 Temmuz 2019, <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/859/sizofreni-hastasinin-bosamasi-gecerli-midir--kadin-boyle-bir-esten-bosanabilir-mi->.

²³ Derdîr, *eş-Şerhu's-Sağîr*, 2: 473; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstîlâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Enes Sarmaşık Yayınları, ts.), 2: 347.

Cüzzâm sebebiyle tefrîk talebinde bulunabilmek için genel şartlara ek olarak hastalığın az veya çok olmasına bakılmaksızın hastalığın cüzzâm olmasının kesin bir şekilde tespit edilmiş olması gerekmektedir. Hastalığın cüzzâm olduğunda şüphe var ise bu durumda mezhepte ittifakla tarafların tefrîk talebinde bulunma hakları yoktur. Bununla birlikte cünûn hastalığında olduğu gibi cüzzâm da üç durum söz konusudur. Karı-kocadan birinin nikâh akdinden önce bu hastalığa yakalanması her iki tarafı tefrîk talebi için muhayyer kılmaktadır. Akitten sonra taraflar bu hastalığa yakalanırsa yukarıda zikrettiğimiz sebeplerden dolayı sadece karının tefrîk talebinde bulunma hakkı vardır.²⁴

Baras (برص), güncel tıp dilinde vitiligo olarak isimlendirilen, bedende oluşan para şeklinde kabuklaşmaların olduğu aşırı beyazlık olup, kişiye acı verici bir kaşıntıya sebep olan hastalıktır. Bu durumda olan erkeğe ebras (أبرص), mebrûs (مبروص) ve mübras (مبرص) ifadeleri, kadına ise bersâ (برصاء), mebruse (مبروصة) ve mübrase (مبرصة) ifadeleri kullanılmıştır.²⁵

Bu hastalığın her çeşidi tefrîk sebebi olması için yeterli görülmüştür.²⁶ Lakin hastalığın vucutta yayılıp, çok olması ile vucutta az bulunması farklılık arz etmektedir. Buna göre:

1. Akit yapılmadan önce taraflardan birinde baras hastalığı ilerlemiş bir şekilde olursa karşı taraf muhayyer olur. Bu durumda karı-koca aynı haklara sahiptir.

2. Akit yapılmadan önce karıda bu hastalık az olup vucutta yaygınlık göstermemişse, bu durumda koca ittifakla muhayyer olur. Eğer kocada az bir şekilde bulunursa karının muhayyer olacağı ve olmayacağı şeklinde iki görüş mevcuttur.

3. Akit yapıldıktan sonra bu hastalık her iki tarafta da az bir şekilde zuhur ederse ittifakla her ikisi içinde muhayyerlik hakkı yoktur.

4. Eğer bu hastalık yaygın bir şekilde akitten sonra zuhur eder, bu hastalık karıda olursa erkeğin muhayyerlik hakkı yoktur. Çünkü kocanın elinde talak yetkisini barındırması, akitten sonra bu hastalığın zuhur etmesi ve aldatmanın söz konusu olmaması, bu durumun mezhepte başa gelen bir musibet olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur. Kocada yaygın bir şekilde zuhur ederse, cünûn hastalığında olduğu gibi ihtilafli olup, tercih edilen görüşe göre karının muhayyerlik hakkı vardır.²⁷

Azyata (عذیطة) veya izyata olarak kaynaklarda yer alan bu hastalık hem sözlük manası itibariyle hem de kavramsal olarak cinsel birliktelik esnasında gâita veya idrar kaçıntısının olmasına denir. Bu durumdaki erkeğe izyût (عذیوط), kadına ise izyûta (عذیطة) denilmektedir.²⁸

Bu hastalıkla ilgili detaylar, diğer müşterek hastalıklarda olduğu gibi klasik kaynaklarda yer almamıştır. Sadece mutlak olarak hem karının hem de kocanın ko-

²⁴ Derdîr, *eş-Şerhu's-Sağîr*, 2: 469.

²⁵ Ebü'l-Hasen Ali b. Abdisselam et-Tüsûlî, *el-Behce fi Şerhi't-Tuhfe* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 1: 499; Bilmen, *Istılâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, 2: 347; M. Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 155.

²⁶ Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 2: 277-278.

²⁷ Derdîr, *eş-Şerhu's-Sağîr*, 2: 468-469; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 2: 277-278.

²⁸ Karâfî, *ez-Zahîre*, 4: 421; Derdîr, *eş-Şerhu's-Sağîr*, 2: 469.

nun başında ifade ettiğimiz şartları taşıyıcılarıyla birlikte bu hastalık sebebiyle muhayyer olacakları zikredilmektedir. Çağdaş bazı kaynaklarda ve Cezîrî'nin (ö. 1941) *el-Fıkhu ala'l-Mezâhibi'l-Erbe'a* adlı eserinde bu hastalığın diğer müşterek hastalıklarda olan durumlarda olduğu gibi akitten önce varsa her iki taraf, akitten sonra zühur ederse sadece kadın muhayyer olur şeklinde ifade edilmiştir.²⁹

AIDS, açılımı *acquired immune deficiency syndrome* olan İngilizce sözcüklerin kısaltılmış halidir. Türkçesi Edinsel Bağışıklık Yetmezliği Sendromu olan AIDS, HIV adındaki virüsün neden olduğu, kan yolu, cinsel ilişki, anneden bebeğe doğum sırasında veya emzirme yoluyla bulaşan bir hastalıktır. HIV virüsü, vücuda girdiğinde vücudun hastalığa karşı direnç göstermesini sağlayan bağışıklık sistemini yok etmektedir. Bu hastalığın tam anlamıyla tedavisi geliştirilememiştir. Ölümle sonuçlanan bir hastalıktır.³⁰

Bu hastalığı tefrîk sebebi olması cihetinden değerlendirdiğimizde nikâh aktinin maksadı olan cinsel hazların tatminine engel olan ve tedavisi henüz bulunamayan bir hastalık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hastalık tarafların birbirinden tiksindireceği bir görünüme sahip olmasa da cinsel yollarla bulaşması sebebiyle tarafların cinsel hayatında sıkıntılara sebep olabilmektedir. Her ne kadar cinsel ilişki esnasında bazı korunma yolları olsa da, bu yollar bulaşma noktasında garanti vermemektedir. Bir diğer husus ise, karşı tarafın, her ne kadar koruyucu önlemler alınsa da hastalığın bulaşma riskine binâen cinsel birliktelikten kaçınma durumu söz konusu olmasıdır. AIDS ölümle neticelenen bir hastalık olması sebebiyle bu evliliğin devam etmesi, sağlam olan tarafın hayatını tehlikeye atmak olacaktır.

Bu gerekçeler çerçevesinde, diğer hastalıklarda olduğu gibi nikâh aktinin maksadı gerçekleşmediğinden sağlıklı olan tarafın tefrîk talebinde bulunma hakkı olacağı ortaya çıkmaktadır. İslâm İşbirliği Teşkilatına bağlı Fıkıh Akademisi, 1-6 Nisan 1995 yılında yapmış olduğu oturumda 90 (9/7) nolu karar ile AIDS hastalığına yakalan kişinin eşinin tefrîk talebinde bulunacağını ifade etmektedir.³¹

Sifiliz (Frengi), zührevi hastalıklardan olup, cinsel yolla bulaşan, ciltte dökülmelere, damarda iltihaba sebep olan bir hastalıktır. Bedene ciddi hasarlara sebep olduğundan karşı tarafı nefret ve tikslenme duygusuna sevk edebilmektedir. Çeşitli aşamaları vardır. Hastalığın aşamasına göre tedavisi mümkün olmakla birlikte tedavi edilemez ise vahim neticelere sebebiyet vermektedir.³²

Mâlikî mezhebine göre hastalıkların tefrîk sebebi olmasının sebeplerinden biri de taraflarda nefret ve tikslenme duygusuna sebep olmasıdır. Baras ve cüzzâm hastalığı gibi frengi hastalığında da aynı durum söz konusudur. Bu ve bunun gibi tıp dünyasında evlilik hayatına engel olacak, tarafların birbirinden hoşlanmayacağı, tedavisi olmayan zührevi hastalıkların tefrîk sebebi olması mümkün görünmektedir. Baras ve cüzzâm hastalığında olduğu gibi frengi ve benzerlerinde de tedavi için süre

²⁹ Abdurrahman el-Cezîrî, *el-Fıkhu ale'l-Mezâhibi'l-Erbe'a* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010), 4: 151; Muhammed Beşîr eş-Şagfe, *el-Fıkhu'l-Mâlikî fi sevbihi'l-cedîd* (Dimeşk: Dârü'l-kalem, 2011), 3: 496-497.

³⁰ Komisyon, *Hemşirelik Jinekolojik Hastalıklar* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2013), 17; Komisyon, *Cinsel Yolla Bulaşan Enfeksiyonlar (CYBE/HIV/AIDS)*, (Katılımcı Kitabı), (Ankara: Sağlık Bakanlığı Ana Çocuk Sağlığı ve Aile Planlaması Genel Müdürlüğü, 2009), 55.

³¹ Erişim: 25 Temmuz 2019. <http://www.iifa-aifi.org/2000.html>.

³² Bilmen, *Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, 2: 348-349; Komisyon, *Hemşirelik Jinekolojik Hastalıklar*, 14-16.

tanınması, tedavi sonuç sağlamaz ise tarafın tefrîk hakkının sabit olacağını söylemek mümkündür.³³

Genital Herpes (HSV), cinsel yolla bulaşan hastalıklar arasında tüm dünyada en sık görülen bir hastalıktır. Bu hastalık hayat boyu süren, ağrılı ve tekrarlayıcı genital ülserasyonlarla karakterize, sistemik komplikasyonlar ve ciddi psikososyal bozukluklara neden olan viral bir enfeksiyondur. Bu hastalık kişide ateşlenme, halsizlik ve cinsel organlarda su toplu kabarcıkların oluşmasına sebep olur. Henüz tam anlamda bir tedavisi bulunamamıştır.³⁴

Bu hastalık tarafların birbirinde cinsel anlamda istifadesine engel olabilecek bir hastalıktır. İnsanın gördüğünde hoşlanmayacağı bir takım kabarcıkların olması, ve cinsel isteği giderici, tiksitmeye sebep olan bu hastalık kaynaklarda geçen hastalıklar gibi kabul edilebilir. Nikâhtan elde edilmek istenen maksadın hâsil olmasına engel teşkil edecek bir hastalıktır. Tıp kaynaklarında tedavisi henüz bulunmadığı yer almaktadır. Bu sebeple süre tayin edilmeksizin tefrîk karına hükmedilebilir. Çünkü süre iyileşme ümidi olan hastalıklar için söz konusudur.

Bel Soğukluğu (Gonore), döl ve idrar yollarında görülen bulaşıcı bir hastalıktır. Bu hastalık kişiye cinsel yolla bulaşmakta olup, ileri aşamalarında daha büyük sorunlara yol açabilmektedir. Bu hastalık sadece cinsel uzuvlarda kalmayıp başka organlara da sirayet edebilmekte, önlemi alınmazsa ölümle sonuçlanabilmektedir. Tedavisi yüksek doz antibiyotiklerle olabilmektedir.³⁵

Gonore hastalığı bulaşıcı ve cinsel istemsizliğe sebep olabilen bir hastalıktır. Görünüş itibarıyla taraflarda tiksitmeye sebep olmasıyla tefrîk talebine neden olabilecek bir hastalıktır.

Konuyla ilgili akla gelebilecek kısırlığı burada kısaca ifade etmek gerekirse, Mâlikî mezhebinde ve diğer mezhep kaynaklarında bu hastalık tefrîk sebebi olarak kabul edilmemiştir. Konuyu sadece İbn Kayyim el-Cevziyye *Zâdü'l-Meâd* adlı eserinde değerlendirmiş ve kısırlığın tefrîk sebebi olabileceğini ifade etmiştir.³⁶ Kısırlığın İslam hukuku baz alınarak oluşturulan günümüz medeni kanunlarında tefrîk sebebi olarak kabul edildiğine örnek Ürdün Medeni Kanunu zikredilebilir.³⁷

1.2. Erkeklerde Bulunan Kusur Sebebiyle Tefrîk

Karı nikâh akdinden sonra kocasında cinsel birleşmeye engel olan bir kusura muttali olursa, bu duruma rıza gösterecek herhangi bir davranışta bulunmadan tefrîk talebinde bulunabilir. Erkeklerde bulunan kusurlar, Mâlikî mezhebi kaynaklarında dört tane zikredilmiştir. Bunlar, hısâ, cebb, unnet ve i'tirâddir. Bunun yanında günümüzde mevcut olan, son dönem Hanefi kaynaklarında zikredilen şekz hastalığına da burada yer verilecektir.

Hısâ (خصاء), erkeğin yumurtalarının var olup tenâsül uzvunun kesik olması

³³ İbn Rüşd el-Hafid, *Bidayetü'l-müctehid*, 3: 916.

³⁴ Komisyon, *Hemşirelik Jinekolojik Hastalıklar*, 19; Komisyon, *Cinsel Yolla Bulaşan Enfeksiyonlar*, 46-47.

³⁵ Komisyon, *Hemşirelik Jinekolojik Hastalıklar*, 13-14; Bilmen, *İstılâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, 2: 348.

³⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1998), 5: 165.

³⁷ Erişim: 25 Temmuz 2019.

<http://sjd.gov.jo/EchoBusV3.0/SystemAssets/PDFs/AR/AppliedLegislations/a7walsha5seye.pdf>
(Madde 136)

veya tenasül uzvunun bulunup yumurtalarının olmamasına denir. Bu durumdaki erkeğe de hasiyy (خصي) denilmektedir. Penisin baş kısmı kesik olan erkek de hasiyy hükmünde kabul edilmiştir.³⁸

Hisânın tarifinde iki durum zikredildi. Biri penisin olup yumurtaların olmaması, diğeri de tam tersi yumurtaların olup penisin olmamasıdır. Bu iki duruma göre kadının tefrîk talebinde bulunması farklılık arz etmektedir. Yumurtaları olup penisi olmayan kocanın karısı, nikâhın maksadının gerçekleşmemesinden dolayı tefrîk talebinde bulunabilir. İkinci durum, yani penisin olup yumurtaların olmaması halinde, koca boşalabiliyorsa, karının tefrîk talebinde bulunma hakkı yoktur. Boşalma olmu-yorsa, karı tefrîk talebinde bulunabilir. Çünkü boşalma, nikâhın maksadı olan cinsel hazların tamamlanması olarak kabul edilmiştir. Boşalma olmadığında karşı taraf nikâhtan elde etmek istediği hazlara ulaşamayabilir. Bu sebeple boşalmanın olmaması nikâh akdinin maksadını sağlayamayacağı şeklinde değerlendirilmiştir.³⁹

Cebb (جب), erkeğin hem tenasül uzvunun hem de yumurtalarının kesik olması veya doğuştan olmamasına denir. Bu durumdaki kişiye de mecbûb (مجبوب) denilmektedir.⁴⁰ Kocada bulunan bu kusur sebebiyle karı mahkemeye tefrîk talebi için başvurabilir.

Konuyla alakalı olarak mecbûb ve yumurtaları olup penisi olmayan hasiyy için penis nakli akla gelebilir. Günümüzde bazı bölgelerde bu naklin yapıldığı ve naklin uyum sağlayıp organın fonksiyonlarını gösterdiği bazı haberler kaynaklarında yer almaktadır.⁴¹ Bu durumda olan erkek penis nakli yaptırrsa, karısının tefrîk talebinde bulunma hakkı devam edecek midir?

Öncelikle böyle bir naklin dinen caiz olup olmadığına cevabını vermemiz gerekir. Bu konuda İslâm İşbirliği Teşkilatına bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin, Suûd-i Arabistan'ın Cidde şehrinde 14-20 Mart 1990 tarihli toplantısının 6. oturumunda alınan 57 nolu kararında özet olarak şu ifade yer almaktadır: "Kalıtsal şifrelerin nakline sebep olacak yumurtalık gibi organların ve avret-i galiza olan uzuvların nakledilmesi caiz değildir."⁴² Penis nakli caiz olmadığına göre mecbûb kimsenin böyle bir nakil yaptırmaması düşünüleceğinden karısının tefrîk talebi hakkı devam edecektir. Lakin caiz olmamasına rağmen kocanın böyle bir nakil yaptırmaması ve cinsel organın işlevlerini yerine getirmesi halinde karısının tefrîk talebinde bulunma hakkının saktık olması söz konusu olabilir. Çünkü tefrîk talebinde bulunabilmesinin sebebi olan durum ortadan kalmıştır. Böyle bir naklin caiz olup olmaması ise farklı bir mesele olarak değerlendirilir. Bu süreçte organın uyum sağlamaması veya böyle bir naklin gündeme gelmemesi halinde kadın mahkemeye tefrîk talebinde bulunabilir ve ge-

³⁸ Ebû Bekir b. Abdillâh İbn Yûnus es-Sıkkîlî, *el-Câmi' li mesâilî'l-müdevvene ve'l-muhtelita* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2012), 4: 247; Derdîr, *eş-Şerhu's-Sağîr*, 2: 469; Tüsûlî, *el-Behce*, 1: 499; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahman el-Hattâb, *Mevâhibu'l-Celîl li Şerhi Muhtasarı Halîl* (Riyâd: Dârü'l-âlemi'l-kütüb, 2003), 5: 147.

³⁹ Derdîr, *eş-Şerhu's-Sağîr*, 2: 469.

⁴⁰ Sıkkîlî, *el-Câmi'*, 4: 247; Karâfî, *ez-Zahîre*, 4: 428; Derdîr, *eş-Şerhu's-Sağîr*, 2: 470; Tüsûlî, *el-Behce*, 1: 499.

⁴¹ Erişim: 05 Ekim 2017. <http://www.hurriyet.com.tr/ilk-basarili-penis-nakli-yapildi-28448556>; <http://www.dw.com/tr/abdde-ilk-penis-nakli-yap%C4%B1ld%C4%B1/a-19261305>.

⁴² Erişim: 25 Temmuz 2019. <http://www.iifa-aifi.org/1803.html>.

rekli değerlendirmeler yapılarak hâkim süre tayin etmeksizin tefrîk kararına hükmeder.

Unnet (عنة), erkeğin tenâsül uzvunun çok küçük veya çok büyük olup cinsel birleşmenin imkan dâhilinde olmamasına denir. Bu durumdaki kişiye de innîn (عنین) denilmektedir.⁴³ Erkeğin cinsel organın çok küçük veya aşırı büyük olması cinsel birleşime imkan tanımayan bir durum ise mezhep kaynakları bu durumda karının muhayyer olduğunu, dilerse mahkemeye başvurup tefrîk talebinde bulunabileceğini ifade etmektedir. Eğer cinsel birleşme bir kere dahi vâki olmuşsa bu erkeğin innin olmadığı, karının bu sebeple tefrîk talebinde bulunamayacağı ifade edilmektedir.

Yine mezhep kaynakları bu durumdaki erkek için mahkemenin süre tayin etmeksizin tefrîk kararı vereceğini ifade etmektedir.⁴⁴ Bu hükmün gerekçesi ise, penisin aşırı küçük veya büyük olması, günün şartlarında tedavisi mümkün görülmeyen bir kusur olmasındandır. Günümüzde bu durumda olan bir erkeğin cerrahi operasyon ile penisini büyütme veya küçültme imkanı olduğu zikredilmektedir.⁴⁵ Tedavi imkanının olması sebebiyle innîn olan kişi içinde bir kameri yıl süre tayin edilebileceğini ifade etmek gerekir. Yukarıda sürenin verilmemesinin sebebi tedavi imkanı olmaması idi. Bugün tedavi imkanı söz konusu olduğu için süre verilmesi de söz konusu olacaktır. Yapılan cerrahi operasyonlar neticesinde cinsel birleşme mümkün olursa karının tefrîk hakkı sâkit olacaktır. Lakin tedavi sonuç sağlamazsa karının isteği doğrultusunda hâkim tefrîk kararına hükmedecektir.

İ'tirâd (اعتراض), erkeğin tenasül uzvunun sertleşmeyip intişar bulmaması sebebiyle kişinin iktidarsız olmasına denir. Bu durumdaki erkeğe mu'terad (معترض) denilmektedir. Erkekten bulunan bu kusur kadından kadına farklılık arz edebilir. Yani erkek bir hanımı ile cinsel ilişkiye girebilirken, diğer bir hanımı ile cinsel ilişkide bulunamayabilir.⁴⁶ İ'tirâd isimlendirmesi Mâlikî mezhebine has bir kullanım olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer mezheplerde bu durum unnet kavramı ile ifade edilmiştir. Mâlikî mezhebi içinde de i'tirâd ve unnet kavramları birbiri yerine kullanılmış olsa da yerleşmiş olan kullanım budur.⁴⁷

Karı ile koca evlendiklerinde karı, kocasını mu'terad olarak bulursa tefrîk talebinde bulunma hakkı vardır. Kocada bulunan bu iktidarsızlık ister kendisinde nikâh akdi yapılmadan önce mevcut olsun, ister akitten sonra cinsel birleşme olmadan önce vuku bulsun farketmez. Yukarıda ifade edildiği gibi koca daha önce bir kadınla evlilik yapmış olsa, bu kadın ile aralarındaki cinsel hayatta böyle bir durum ile karşılaşmasa, daha sonra başka bir kadınla nikâh yapsa ve başına böyle bir durum gelse, daha sonra nikâh yapmış olduğu karısı muhayyer olur. Lakin karı ile koca arasında bir kere bile olsa cinsel birleşme olmuşsa, karının tefrîk talebinde bulunma hakkı yoktur. Bunun yanında Mâlikî fakîhi Nefrâvî (ö. 1126/1714) "*el-Fevâkihü'd-Devânî*" adlı eserinde bir kere cinsel birleşme olduktan sonra iktidarsızlaşan erkeğin

⁴³ Sıkkilî, *el-Câmi'*, 4: 247; Karâfî, *ez-Zahîre*, 4: 428; Derdîr, *eş-Şerhu's-Sağîr*, 4: 470; Tüsülî, *el-Behce*, 1: 449.

⁴⁴ Ahmed b. Muhammed Sâvî, *el-Haşiye ale's-Şerhi's-Sağîr* (eş-Şerhu's-Sağîr ile beraber), (Kahire: Dâru'l-Marife, ts.), 2: 470.

⁴⁵ Erişim: 11 Kasım 2017. <http://www.tayfunakoz.com/penis-buyutme-ve-uzatma/>.

⁴⁶ Sıkkilî, *el-Câmi'*, 4: 247; Karâfî, *ez-Zahîre*, 4: 428,429; Bağdâdî, *el-Meûne*, 2: 775; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 2: 281; Derdîr, *eş-Şerhu's-Sağîr*, 2: 473.

⁴⁷ Bağdâdî, *el-Meûne*, 2: 775.

karısının zinâya düşme korkusuyla kendisinde sabit olan zararı def etmesi için tefrîk talebinde bulunabileceğini ifade etmiştir.⁴⁸

Mu'terâd olan erkeğin karısı ayrılmak isterse, mahkemeye tefrîk kararı için başvuruda bulunabilir. Mahkeme kocaya iyileşme ihtimaline binâen bir kamerî yıl müddet tayin eder. Mezhepte bu kusura süre tayini için mahkemeye başvurma şart koşulmamış, karı-kocanın kendi aralarında süre tayini için anlaşmalarının mümkün olduğu ifade edilmiştir. Çünkü bu kusurda, diğer kusurlarda olduğu gibi kadının durumu öğrenince kusura rızası olmadığını belli etmesi şart değildir. Hatta karı, kocaya süre tayin edilip, bu sürenin tamamlanması akabinde kocayla birlikte kalmaya rıza gösterse, muhayyerlik hakkı sâkit olmaz. Daha sonra tekrar mahkemeye tefrîk talebi için başvurma hakkı vardır. Yalnız bu ikinci başvurusunda tekrar süre tayini söz konusu değildir.⁴⁹

İ'tirâd kusuru günümüz tıp dilinde penis sertleşmemesi anlamında kullanılan erektil disfonksiyon, ereksiyon bozuklukları ile ifade edilmektedir. Bu durumun sebebinin biyolojik veya psikolojik olabileceği ifade edilmektedir. Eğer sorun psikolojik ise bu yönde tedaviler uygulanmaktadır. Durumun psikolojik olmadığı ortaya çıkarsa bu durumda protez tedavisi uygulanmaktadır. Protez tedavisi iki türlüdür. Birincisi, penisin içerisine bir aletin yerleştirip, yumurtaların olduğu bölgeye monte edilen küçük mandalina şeklinde bir komut cihazı ile arzu edildiğinde penisin sertleşmesine, arzu edildiğinde gevşemesine imkan sağlayan protez şekli, ikincisi ise doğrudan penisin içerisine yerleştirilip sürekli sert bir vaziyette durmasını sağlayan protez şeklidir. Bu tedavi ile erkekte bulunan sorun çözülebilmekte, erkek normal fonksiyonlarını icra edebilmektedir.⁵⁰ Bununla birlikte protezin bozulma veya enfeksiyon kapma ihtimali de mevcuttur. Verilere göre enfeksiyon kapma durumu %1-2 arasında değişirken, bozulma durumu ise %5-6 civarında değişmektedir.⁵¹

Bu tedavi neticesinde akla şu soru gelmektedir: "Böyle bir erkeğin karısının tefrîk talebi hakkı ne olacaktır?" Böyle bir durum karşısında güncel kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Lakin bu soruya şu şekilde cevap vermek kanaatimizce uygun olacaktır: Koca kendisine verilen bir yıl içerisinde bu tedaviyi olur, tedavi uyum sağlar ve cinsel birleşme olursa, karının tefrîk talebi hakkının sâkit olacağını söylemek mümkündür.

Şekz (شكز), Mâlikî kaynaklarda yer almayan, Hanefî fukahâsından İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) haşiyesinde rastlayabildiğimiz, tıp alanında ise erken boşalma, ejakulasyon prekoks, hızlı ejakulasyon, erken ejakulasyon⁵² diye isimlendirilen cinsel işlev bozukluğu hastalığıdır. Fıkıh kaynaklarında şekz (شكز) olarak ifade edilen bu hastalık, erkeğin daha cinsel birleşme olmadan boşalması ve penisin gevşemesi sebebiyle cinsel ilişkinin kurulamamasıdır. Bu durumda olan kişiye şekkâz

⁴⁸ Ahmed b. Ganîm b. Sâlim b. Mehennâ en-Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-Devânî alâ Risâle İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 2: 64; Şagfe, *el-Fıkhu'l-Mâlikî*, 3: 505.

⁴⁹ Dêrdîr, *eş-Şerhu's-Sağîr*, 2: 475; Desuki, *Hâşiyeyü'd-Desûkî*, 2: 283.

⁵⁰ Erişim: 11 Kasım 2017. <http://www.muradceltik.com/penis-protezi-ameliyati/>.

⁵¹ Yiğit Akın, Mustafa Faruk Usta, "Penil protez cerrahisinde komplikasyonlar", *Androloji Bülteni*, (b.y.: y.y, 2016), 18/64: 25-29.

⁵² Yunus Emre Koçak, *Erken Boşalması Olan Hastalarda Bilişsel İşlevlerin Hastalığın Şiddeti ile İlişkisi*, (Uzmanlık tezi, İstanbul, 2009), 9.

(شكاز) denilmektedir.⁵³ Şekkâz olan erkeği mu'terad gibi değerlendirmek mümkündür. Mâlikî mezhebinde tedavi ümidi olan hastalıklar için süre tayin edilmesi söz konusudur.⁵⁴ Bu sürede erkek bu hastalığını tedavi ettirirse, karısının tefrîk talebinde bulunması söz konusu olmayacaktır. Tedavi başarılı olmazsa, tefrîk talebinde bulunma hakkı gündeme gelecektir. Mu'terad olan erkek için uygulanan süreç şekkaz için de uygulanacaktır.

2. Kadında Bulunan Kusur Sebebiyle Tefrik

Koca, nikâhtan sonra karısında cinsel birleşime engel olan bir kusurla karşılaşır, tefrîk talebi için mahkemeye başvurabilir.⁵⁵ Kocanın mahkemeye tefrîk talebinde bulunmasının sebebi, kadının kusurlu olduğunun nikâh akdinden önce zikredilmemesi ve kocanın nikâhın maksatlarını elde edememesiyle yapmış olduğu masrafları tazmin ettirmek istemesidir. Öncelikle bu kusurların neler olduğunu zikrettikten sonra, kocanın yapmış olduğu masrafları kimden tazmin edeceğini açıklayalım. Kaynaklarda kadında bulunan kusurların beş tane olduğu zikredilmiştir. Bunlar, karn, ratek, afel, ifdâ ve beharu'l-ferc'dir. Bunların yanında günümüzde sıkça rastlanan ve bu hastalıklardan sayılabilecek vajinusmus hastalığını değerlendireceğiz.

Karn (قَرْن), karının fercinde cinsel birleşmeye engel olan et veya kemik parçasının bulunmasına denir. Koyun boynuzuna benzediği için bu isim verilmiştir. Et parçası olduğunda tedavi imkânı bulunabilmektedir. Bu durumdaki kadına karnâ (قَرْنَاء) denilmektedir.⁵⁶

Ratek (رَتَق), karının fercinin et ile tıkalı veya yapışık olması sebebiyle cinsel birleşmenin mümkün olmamasına denir. Bu durumdaki kadına ratkâ (رَتَقَاء) denilmektedir.⁵⁷

Afel (عَفَل), karının fercinde erkeğin yumurtasına benzeyen, akıntı yapıp köpüren şişkin bir et parçasının bulunup cinsel birleşmeye engel olmasına denir.⁵⁸

İfdâ (إِفْضَاء), Karının idrar yolu ile meni yolunun yırtık olup karışması veya ferci ile dübürünün arasının yırtık olup cinsel birleşme yolunun karışması duruma denir. Bu hastalık fetk (فَتَق) olarak da isimlendirilmiş bu durumdaki kadına da fetkâ (فَتَقَاء) denilmektedir.⁵⁹

Beharu'l-Ferc (بَخْرُ الْفَرْجِ), karının fercinden tiksindirici bir kokunun gelmesine denir. Mezhep kaynaklarında bu durum behar (بَخْر) olarak mutlak zikredildiği de olmuştur. Bu ifadeden beharu'l-ferc (بَخْرُ الْفَرْجِ) kastedilmiştir. Çünkü ağız kokusu (بَخْرُ الْفَمِ) mezhep içerisinde tartışılmış, tefrîk sebebi olarak kabul görmemiştir.⁶⁰

⁵³ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr alâ Dürri'l-muhtar*, (Beyrut: Dârü'l-marife, 2015), 5: 168.

⁵⁴ Derdîr, *eş-Şerhu's-Sağîr*, 2: 472.

⁵⁵ Karâfi, *ez-Zahîre*, 4: 419.

⁵⁶ Derdîr, *eş-Şerhu's-Sağîr*, 2: 470; Tüsûlî, *el-Behce*, 2: 506.

⁵⁷ Karâfi, *ez-Zahîre*, 4: 422; Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-Devânî*, 2: 60.

⁵⁸ Derdîr, *eş-Şerhu's-Sağîr*, 2: 470.

⁵⁹ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber en-Nemerî, *el-Kâfi fi fihhi ehli'l-Medine*, (Riyâd: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, 1978), 2: 565; Karâfi, *ez-Zahîre*, 4: 420; Derdîr, *eş-Şerhu's-Sağîr*, 2: 470; Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-Devânî*, 2: 60.

⁶⁰ Derdîr, *eş-Şerhu's-Sağîr* 2: 470; Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-Devânî*, 2: 60.

Vajinismus, günümüzde sıkça kadınlarda rastlanılan, karının cinsel organındaki kasların kasılmasıyla cinsel ilişkiye imkan tanımayan, cinsel ilişki mümkün olsa da büyük acılara sebep olan bir hastalıktır. Bu sorun nedeniyle aylarca hatta yıllarca cinsel ilişki vaki olmamaktadır. Bu hastalığın nedenleri olarak, ilk gece korkusu, cinsel travmalar, vajina ile ilgili problemler zikredilmektedir. Tedavi olarak çeşitli terapötik uygulamalar denetlenmektedir.⁶¹

Bu hastalığı konumuz açısından değerlendirdiğimizde, diğer kusurlarda olduğu gibi bu kusurda da cinsel birleşme olmamaktadır. Hakim bu durumda tedavi için bir süre takdirinde bulunur. Süre sonunda tedavi mümkün olmamışsa, karıda bulunan diğer kusurlar gibi hâkimin tefrîk kararına hükmetmesi uygun görünmektedir.

Yukarıda tarifini yaptığımız kusurlardan birisi karıda bulunacak olursa, koca tefrîk talebinde bulunmakta muhayyer olur. Hakim gerek tedkîkleri yaptırdıktan sonra tefrîk kararına hükmederse, koca ödemiş olduğu mehri tazmin ettirir. Burada nikâh veli tarafından yapılmışsa ve kadında bulunan kusurdan haberdar ise, koca mehri veliden ister. Kadına ödenen mehir geri alınmaz. Lakin nikâh akdinde hem veli hemde kadın hazır bulunmuşlarsa koca, mehri her ikisinden de isteyebilir. Koca mehri veliden tazmin etmişse, veli de kadından tazmin eder. yalnız yapılan nikâh neticesinde zıfâf olmuşsa, kadından tazmin edilecek olan mehrin üç dirhemi dışındaki talep edilir. Bu üç dirhem zıfâf sebebiyle kadının hakkıdır.⁶²

Zikri geçen her bir hastalık ve kusur için mahkemedeki hukuki süreç tamamlandığında hakim tefrîk kararına hükmederse, bu karar Mâlikî mezhebinde bir bâin talak hükmünde kabul edilmiştir.⁶³

Sonuç

İslam aile hukukunda yargı kararıyla boşanma (tefrîk) belirli sebeplere bağlı olarak hukuk sistemi içerisinde yerini almıştır. Bu sebeplerden biri olan hastalık ve kusuru Mâlikî mezhebi özelinde ele aldığımızda hem karı hem de kocanın yargı yoluyla boşanmalarının mümkün olduğu tespit edilmiştir. Prensip olarak boşama (talak) yetkisine sahip kocaya Mâlikî mezhebinde yargı yoluyla boşanma hakkı tanınmasının sebebi, yaptığı nikâh akdinden aldanması durumunda akit masraflarını tazmin ettirebilmesidir. Kadına bu hakkın tanınması ise diğer mezhep doktrinlerinde yer aldığı gibi mutlak olarak boşama yetkisine sahip olmaması ve bundan dolayı mağduriyet yaşamasıdır.

Tefrîk sebeplerinden olan hastalık ve kusur Mâlikî mezhep kaynaklarında on üç tane zikredilmektedir. Bu sayının zamanın şartlarına göre değişiklik arz edeceğini ifade etmek gerekir. Mezhep kaynaklarının kaleme alındığı dönemde bilinmeyen veya henüz zuhur etmeyen hastalıkların bugün söz konusu olabilmesi yahut o

⁶¹ Özge Çeri, *Vajinismus Tanısı Alan Kadınlar ve Eşlerinde Temel Bilişsel Şemalar ile Bağlanma Stillerinin İncelenmesi*, (Yüksek lisans tezi, Ankara, 2009), 1.

⁶² Karâfi, *ez-Zahîre*, 4: 427.

⁶³ Abdüsselam b. Sa'îd es-Sahnûn et-Tenûhî, *el-Müdevvene ve'l-Muhtelita fi-Furû'ü'l-Mâlikiyye*, (Ürdün: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 2009), 449.

zamanda tedavisi mümkün olmayan hastalık ve kusurların bugün kesin tedavi edilebilir olması bu sayının zamana göre şekillenmesini gerektirir. Burada önemli olan bizatihi hastalıkların kendisi değil, hastalık ve kusurun tefrîk sebebi olmasındaki gerekçelerin neler olduğudur. Bu gerekçeleri barındıran her bir hastalık ve kusur da tefrîk sebebi olarak kabul edilir.

Konuyla ilgili diğer bir husus ise, mezhep kaynaklarında erkekte bulunan i'tirâd (cinsel iktidarsızlık) gibi kusurlarda bir kez dahi cinsel ilişki kurmak mümkün olursa, kadının tefrîk hakkı söz konusu olmamaktadır. Bu noktada yakın dönem Mâlikî âlimlerinden Nefravî'nin bir kere cinsel ilişki meydana geldikten sonra kocada bir kusur meydana gelirse, kadının zinaya düşme korkusu şartıyla tefrîk talebinde bulunabileceği dikkati çeken bir husustur. Nefravî'nin tefrîk ile ilgili sebeplerde gerekçe olarak kadının zarar görmesi ve zinaya düşme tehlikesinin zikredilmesinden hareketle ehven-i şer olarak bu kanaati ifade ettiği söylenebilir.

Sonuç olarak yargı yolu ile boşanma İslam aile hukukunda nikâh akdini sonlandırmada ihtiyaca binaen söz konusu olduğundan hastalık ve kusur sebebiyle verilecek olan tefrîk kararının tıp dünyasının imkânları göz önüne alınarak değerlendirilmeye tabi tutulması gerekmektedir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. Beyrut: el-Mektebetü'l İslâmî, 1983.
- Acar, H. İbrahim. "Tefrîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ahmet b. Hanbel. *el-Müsned*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 1995.
- Ahmed b. Fâris, Ebû'l-Hüseyn Zekeriya. *Makâyisü'l-Lüga*. B.y.: İttihâdü Kitabi'l-Arab, 2002.
- Akın, Yiğit - Usta, Mustafa Faruk. "Penis protez cerrahisinde komplikasyonlar" *Androloji Bülteni*. B.y.: y.y, 2016.
- Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. et-Tücebî. *el-Münteka Şerhu Muvatta*. Kahire: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1332h.
- Bağdâdî, Abdulvehhâb. *el-Meûne alâ Mezhebi âlimi'l-Medine*. Mekke: el-Mektebeü't-Ticârîyye, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslâmîyye ve İstılâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*. İstanbul: Enes Sarmaşık Yayınları, ts.
- Cezûrî, Abdurrahman. *el-Fıkhü ale'l-Mezâhibi'l-Erbe'a*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'n-nefâis, 2012.
- Çeri, Özge. *Vajinismus Tanısı Alan Kadınlar ve Eşlerinde Temel Bilişsel Şemalar ile Bağlanma Stillerinin İncelenmesi*. Yüksek lisans tezi, Ankara, 2009.
- Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhu's-Sağîr alâ Akrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmam Mâlik*. Kahire: Dârü'l-maârif, ts.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê. *Hâşiyetü'd-Desûkî ala's-Şerhi'l-Kebîr*. B.y.: Dârü İhyâi'l-kütübî'l-arabiyye, ts.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvud*. Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1999.
- Eren, Kenan. *Şizofreni ve Cinsiyet Farklılıkları*, Uzmanlık tezi, İstanbul, 2006.
- Ğül, Muhammed Ahmed, el-Kudât, Alâu Ahmed Mahmûd. "Talâku'l-Merîdî'n-Nefsî fi'l-Fıkhî'l-İslâmî". *Dirâsât Ulumu's-Şerî'a ve'l-Kanûn*. Ürdün: el-Câmi'a el-Ürdûniyye, İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 46/1 (2019).
- Halîl b. İshâk, Ziyâüddîn Ebû'l-Mevedde İbn Mûsâ el-Cündî. *Muhtasarü Halîl*. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 2005.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman. *Mevâhibu'l-Celîl li Şerhi Muhtasarü Halîl*. Riyâd: Dârü'l-âlemi'l-kütüb, 2003.
- <http://www.iifa-aifi.org/2000.html>. Erişim (25.07.2019).
- <http://www.iifa-aifi.org/1803.html>. Erişim (25.07.2019).
- <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/859/sizofreni-hastasinin-bosamasi-gecerli-midir-kadin-boyle-bir-esten-bosanabilir-mi>. Erişim (25.07.2019).
- <http://sjd.gov.jo/EchoBusV3.0/SystemAssets/PDFs/AR/AppliedLegislations/a7walsha5seye.pdf>.

- Erişim (25.07.2019).
<http://www.dw.com/tr/abdde-ilk-penis-nakli-yapildi-%C4%B1d%C4%B1/a-19261305>. Erişim (05.10.2017).
- <http://www.hurriyet.com.tr/ilk-basarili-penis-nakli-yapildi-28448556>. Erişim (05.10.2017).
- <http://www.muradceltik.com/penis-protezi-ameliyati/>. Erişim (11.11.2017).
- <http://www.tayfunakoz.com/penis-buyutme-ve-uzatma/>. Erişim (11.11.2017).
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-Kâfi fi fıkhi ehli'l-Medine*. Riyâd: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, 1978.
- İbn Âbidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr alâ Dürri'l-muhtar*. Beyrut: Dârü'l-marife, 2015.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Zâdü'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1998.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012.
- Karafi, Şihâbüddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *ez-Zahîre*. Thk. Muhammed Ebû Hubze. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Koçak, Yunus Emre. *Erken Boşalması Olan Hastalarda Bilişsel İşlevlerin Hastalığın Şiddeti ile İlişkisi*, Uzmanlık tezi, İstanbul, 2009.
- Komisyon. *Hemşirelik Jinekolojik Hastalıklar*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2013.
- Komisyon. *Cinsel Yolla Bulaşan Enfeksiyonlar (CYBE/HIV/AIDS)*. (Katılımcı Kitabı). Ankara: Sağlık Bakanlığı Ana Çocuk Sağlığı ve Aile Planlaması Genel Müdürlüğü, 2009.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Merginânî, Burhânuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir el-Fergânî. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübedî*. Beyrut: Dârü'l-Erkam, ts.
- Nefrâvî, Ahmed b. Ganîm b. Sâlim b. Mehennâ. *el-Fevâkihu'd-Devânî alâ Risâle İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Sa'îd et-Tenûhî. *el-Müdevvene ve'l-Muhtelita fi- Furû'î'l-Mâlikiyye*. Ürdün: Beytül-Efkâr'd-Devliyye, 2009.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *el-Haşiye ale's-Şerhi's-Sağîr (eş-Şerhu's-Sağîr ile beraber)*. Kahire: Dârü'l-Marife, ts.
- Sıkıllî, Ebû Bekir b. Abdillâh İbn Yûnus. *el-Câmi' li mesâilî'l-müdevvene ve'l-muhtelita*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2012.
- Şagfe, Muhammed Beşîr. *el-Fıkhü'l-Mâlikî fi sevbihî'l-cedîd*. Dimeşk: Dârü'l-kalem, 2011.
- Tüsûlî, Ebû'l-Hasen Ali b. Abdisselâm. *el-Behce fi Şerhi't-Tuhfe*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.
- Yavuz, Ruhi. "Şizofreni". *İ.Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri* (Türkiye'de sık karşılaşılan psikiyatrik hastalıklar Sempozyum Dizisi No: 62) (Mart 2008).

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA
Research

Ağ Pazarlamada Sponsorluğun Hukuki Temelinin İslam Hukuku Açısından Tahlili*

Nurten Zeliha Şahin

Dr. Őđr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı
nurtenzeliha@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0341-6311>

Geliş Tarihi / Received: 02.04.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 09.10.2019

Öz

Sanayi devrimi üretimin artışını getirmiştir. Bu durum sanayiciyi, üretiminin devamını sağlayabilmek için ürününü tüketicinin ayağına ulaştırarak hızla tükettirme yolları arayışı içine sokmuştur. Bu arayışlar evden eve dolaşan doğrudan satış sistemini geliştirmiştir. Doğrudan satış tekniği içinde çok katlı pazarlama/ağ pazarlama/network marketing olarak bilinen ve doğrudan satıcıya iki gelir türü ile gelirini artırma fırsatı veren pazarlama tekniği yer almaktadır. Bu tekniğin dünyada yasal olarak kabul edilmeyen piramit sistemine kendini yakınlaştıran yönü, sisteme dâhil edilen doğrudan satıcıların satışlarından prim alabilme fırsatını tanımasıdır. Bu yönü, bu pazarlama tekniğini cazip kılması ile birlikte etik açıdan en çok eleştirilen kısmını da oluşturmaktadır. İslam Hukuku açısından pazarlamada helal kazancın elde edilebilmesi için pazarlanan ürünün İslam Hukuku açısından helal kabul edilen bir ürün olması, pazarlamanın herhangi bir hile, aldatmaca, kumar, ribâ gibi İslam'ın yasak kıldığı bir unsur içermemesi gerekir. Bu teknikte pazarlanan sistemin kendisi olması, kişinin kendi emeği dışında bir kazanç kapı aralaması, İslam Hukuku açısından bu pazarlama tekniğinin daha çok bu yönü ile ele alıp değerlendirilmesini getirmiştir. Bu nedenle sponsora alt hattının satışlarından firma tarafından verilen prim, başkasının emeği ve çabası üzerinden gelir elde etme olarak görülmüş ve bu yönü ile bu sistemin cevâzi hep değerlendirmeye açık bir konu olarak kalmıştır. Bu açıdan çalışmamız, sponsorun elde ettiği gelirin câiz olan ve olmayan yönleri ile İslam Hukuku açısından bir değerlendirilmesini içermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Ağ Pazarlama, Piramit Sistemi, Sponsor, Simsar.

An Analysis of the Legal Basis of Sponsorship in the Network Marketing from the Islamic Legal Perspective

Industrial revolution brought about increase in production. In this case, in order to ensure the continuity of its production, the industrialist has brought the product to the consumers' feet and puts it in search of its fast consumption. These searches have developed the direct selling system that goes from house to house. Direct marketing technique is included in the sales technique which is known as multi-level marketing / network marketing and which gives the salesman the opportunity to increase income with two types of income. The way this technique brings itself closer to the legally unacceptable pyramid system in the world is that it allows the direct salespersons who are included in the system to have the opportunity to receive a premium from their sales. This aspect makes this marketing technique attractive and constitutes the most criticized part in terms of ethics. In order to obtain halal gain in marketing in terms of Islamic Law, the product marketed should be considered as halal in terms of Islamic Law, and marketing should not contain any element

* Bu makale Manisa Celal Bayar Üniversitesi'nde BAP kapsamında hazırlanan 2018-016 nolu projenin bir çıktısıdır.

prohibited by Islam, such as any fraud, deception, gambling, interest. The fact that this market is marketed as the system itself, and that a door opens to a profit other than its own labor, has brought about this aspect of this marketing technique in terms of Islamic Law. For this reason, the sponsorship which was given by the company from the sales of the bottom line, was seen as gaining income through the effort and effort of another person, and thus the validity of this system remained open to evaluation. In this respect, our study includes an evaluation of the sponsor distributor in terms of the unacceptable aspects of income and Islamic Law. In this respect, our work includes an evaluation with permissible and non-permissible of the income obtained by the sponsor in terms of Islamic Law.

Keywords: Islamic Law, Network Marketing, Pyramid System, Sponsor, Broker.

Atf / Cite as

Şahin, Nurten Zeliha. "Ağ Pazarlamada Sponsorluğun Hukuki Temelinin İslam Hukuku Açısından Tahlili". *Marife* 19/2 (2019): 373-396. <https://doi.org/10.33420/marife.548217>.

Summary

Network marketing or multi-level marketing refers to the direct selling as one of the direct marketing techniques, in which the distributor buys the goods at the price of production and sells them with a certain rate of profit. If this distributor recruits other people into the organization as salespersons, he or she gets the name "sponsor" or "upline". Network marketing implies a planning of double income for the direct salesperson. The first is the profit that the salesperson makes from the sales of the products he buys from the company as distributor. The second is the profit that he makes by forming an organization of the direct salesmen like himself. The sponsor receives a certain kind of payment from the company under such names as bonus, commission and premium in return for the sales done by his downline to a certain depth. The fact that a salesman gets income in return for the sales of his downline brings the network marketing close to the pyramid selling that relies on collecting money through the new recruitments and distributing it among the members, according to the organization scheme, starting with the first participant at every time, and is therefore illegal. Therefore, the legal arrangements in Turkey seek to distinguish the direct marketing system from the pyramid scheme by requiring the direct marketing companies to do the sales of the goods that have continuity and by forbidding to get any money with different names that is received in return for no product.

The fact that the direct salesperson, in addition to the income he earns from his own sales, receives a premium from the sales of his downline makes the system attractive, but also constitutes the most controversial and criticized part of it ethically. Islamic law permits one to join someone else's labor via either his own labor or capital, defining every income that does not rely on true consent and effort as eating someone else's goods in an unlawful way. Therefore, Islamic legal theoreticians have discussed the issue of the lawfulness of the income gotten by the sponsor from the sales of his downline on the basis of what legal position and status the sponsor himself and the premium he gets may be.

Since he is considered to be someone mediating between the company and the direct salesperson, the sponsor is regarded as a broker. The legal position of the broker is ascertained on the basis of the three kinds of contracts, ijāra, ju'āla, and wakāla. Yet none of these legalize the income from the sales of downline without any partnership in labor and capital.

If one accepts the network marketing as an unnamed contract, whether this system includes any illegal element from the angle of Islamic law becomes important. In this context, it is necessary to ascertain the legal position of the premium received by the sponsor from the company in return for the sales of downline. The legal opinions dealing with the network marketing tend to regard this premium given by the companies to the direct salespersons as grant or donation. Yet the fact that the companies give the premium in return for a certain deed makes it difficult to see the premium within the category of grant. However, it is also suggested that this premium can be seen as a commission paid in return for the salesperson's accomplishment of his tasks. Yet then this commission needs to rely on the true labor and efforts of the person involved.

It is suggested that if the recruited direct salesperson gets a riskless profit due to an amount of invested money and if there is a continuous and multiplying income without labor, there will be either a suspect of usury and gambling or that of deception. The direct salesperson buys the goods from the company in order to enjoy an effortless and multiplying income. However, the salespersons who come to see that it is not so easy to reach the planning of income as said in the advertisements have to leave the system with not only failure and disappointment, but also waste of time and energy. Given the fact that there

are as many leavers as recruits, one can say that the members of downline are instrumentalized for providing profit for the upline.

Recruiting the direct salespersons into the system with the promise of profit from the sales of downline means marketing the system itself and is thus the selling of a dream and illusion. For a possible profit is offered to the candidate salesperson as a promise within the planning of income. The fact that this income relies on the incomes of the downline formed by the person involved is generally regarded as the selling of investment opportunity and thus the network marketing is considered to be a contract with the gharar.

All in all, this system of selling itself is considered to be legal and the premium that is granted due to the new recruitments is regarded as lawful. However, the goods that is sold should be lawful; no usury and deception should be involved in the trading; it should not encourage wastefulness and luxury consumption. On the other hand, the income that the sponsor gets from the sales of downline without effort cannot be regarded as lawful because it means an unfair profit.

Giriş

İslam Hukuku karşılığı olmayan, gerçek rızaya, emeğe dayanmayan ve meşru kılmadığı yollar kullanılarak elde edilen her türlü geliri bir başkasının malını batıl yol ile yeme olarak tanımlamıştır. Nisâ 4/29. ayeti “Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yol ile yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaret olursa başka” şeklindedir. Ayetin, karşılıklı rıza ile yapılan ticaret dışında bir başkasının malını, ticaretin bir unsuru haline dönüştürerek yemeyi yasakladığı görülmektedir. Batıl yol ile yemeyi fakihlerin, ticarete yasak olanı tanımlayıcı bir üst kavram olarak kabul ettiklerini görmekteyiz. “Aranızda mallarınızı batıl yol ile -haksızlıkla- yemeyin.” (Bakara, 2/188) ayetini İbnü'l-Arabî (ö.543/1148), muameleyi içeren işlemlerin temelini bu ayetin üzerine bina edildiğini belirtir.¹ Batıl, hakikatte karşılığı olmayan şeydir.² Bu anlamda bir başkasının malını batıl yol ile yemek karşı tarafın rızasının olmayacağı vehmi, aldatmacayı ve zarar verme kastını içermesi olarak tanımlanabilir.³

Konumuzu oluşturan doğrudan satışın içinde yer alan ağ pazarlama tekniği, pazar payını kısa zamanda genişletebilmeyi amaçlayan firmalar için cazip gelmektedir. Bu nedenle birçok firmanın bu tekniği, doğrudan veya el altından uyguladığı bilinmektedir Ağ pazarlama sistemine getirilen en büyük eleştiri ise sponsorun, alt hattından hiçbir emeği olmaksızın aldığı primlerdir.⁴ Distribütörün firmadan aldığı ürünler aynı zamanda kendisini sisteme dahil eden sponsorun hesabına da kaydedilmekte ve sponsor bu distribütörün yapmış olduğu satışlardan bir komisyon almaktadır. Ekip büyüdükçe üst hatta bulunanların gelirleri de doğrudan artmaktadır. Komisyonların üst hatta doğru dağıtılması, emeğe göre gelir dağılımındaki adaletsizliği göstermektedir. Bu yönü, İslam Hukukunun bu pazarlama tekniğinin haksız bir kazanca kapı aralayıp aralamadığının sorgulamasını getirmiştir.⁵ Öncelikle bu

¹ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, ts), 1: 138.

² Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr* (b.y.: y.y.,1947/1366) 2: 195.

³ Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 2: 198.

⁴ Abdurrahman Savaş, “Türk ve İslam Hukukunda Network Marketin (Ağ Pazarlama)”, *İslam Ticaret Hukuku Kongresi “Günümüzdeki Meseleler”*, edit. Mehmet Bayyığıt (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 59.

⁵ Erwandi Tarmizi, *Haram Wealth in Contemporary Muamalah*, 5.baskı (San Francisco: P.T. Berkat Mulia Insani, 2013), 212.

tür bir gelirin hukuki temellendirmesinin ne olabileceği, onun helal bir kazanç olup olmadığını belirlenmesi açısından önemlidir. Bu nedenle bu çalışma, sponsorluğun hukuki temelini ve sponsorun aldığı primlerin hukuki niteliğinin İslam Hukuku açısından neye tekabül edebileceği ile ilgili bir değerlendirmeyi içermektedir.

1. Ağ Pazarlama / Network Marketing

Endüstrinin gelişmesi ile birlikte üretimin artması, üreticiyi pazar payını artırabilmek için yeni arayışlar içine sokmuştur. Bu arayışlar toptancı, perakendeci gibi aracı kurumların ortadan kaldırılarak ürünün ve hizmetin tüketiciye ulaştırılmasını sağlayan doğrudan pazarlama tekniklerinin gelişmesine neden olmuştur. Doğrudan pazarlama tekniklerinden birisi, tüketicinin bizzat ayağına giderek yüz yüze, kişisel etkileşimle bir ürün veya hizmetin tanıtımının ve satımının yapılması olarak tanımlanan “doğrudan satışır”.⁶

Doğrudan satış, gelir planlamasına göre tek katlı pazarlama ve çok katlı pazarlama olarak ikiye ayrılır. Çok katlı pazarlama “multi-level marketing”, organizasyonun işleyişindeki katlı yapıyı ifade etmektedir. Bu pazarlama tekniği, iş fırsatının satımı olarak da ifade edilir. Bu organizasyonda doğrudan satıcının amacı yeni kişileri üye yaparak, onları eğiterek ve kontrol ederek kendisine bağlı bir ağ oluşturmaktır.⁷ Oluşturduğu bu ağdan dolayı da bu sistem, “network marketing” ve bunun Türkçe karşılığı “ağ pazarlama” olarak isimlendirilmektedir. Fakat bu tekniğin bu şekilde farklı isimlendirilmeleri, bu pazarlama tekniğini kullanan firmaların organizasyon ve işleyişindeki farklılıkları ifade etmesi nedeni ile çok da eş anlamlı olarak kabul edilmemiştir.⁸ Bu isimlendirme farklılıkları ile birlikte ağ pazarlamanın genel olarak yapısını incelediğimizde, firma ile tüketici arasında distribütör olarak ifade edilen bağımsız dağıtıcıların, kendileri gibi bu işi yapacaklardan oluşturduğu ve bir nevi ağ şeklinde örgütlendikleri bir yapıyı görmekteyiz. Bu sistemde, ürünleri maliyet fiyatına satın alan kişi distribütördür. Bu distribütör başkalarını sisteme girmeye ve çalışmaya ikna ederse o zaman “sponsor” veya “üst hat” ismini alır.⁹ Bu yapıda, distribütör hem satış yaparak ürünlerin kârından faydalanmakta hem de yeni üye kaydı ile edindiği distribütörün satışlarından da belli bir yüzdeyi almaya hak kazanmaktadır. Bu şekilde bir organizasyon tek katlı olan bir network marketing yapılanması olarak tanımlanır. Bu örgütlenme ile birlikte doğrudan satıcı, katlı bir organizasyon kurarak bir plan çerçevesinde ekibin çevirdiği cirodan sponsor sıfatı ile pay alıyorsa bu network marketing yapılanması, çok katlı pazarlama sistemine dönüşmüştür.¹⁰

Çok katlı pazarlamayı tek düzeyli pazarlamadan ayıran en önemli unsur, çok katlı pazarlamada çoklu gelirin söz konusu olmasıdır. Çünkü bu sistemde distribütör iki farklı faaliyeti sonucu gelir elde edebilmektedir. Birincisi, distribütör sıfatı ile kişisel olarak yaptığı satışlardan elde ettiği kazanç. Bu gelir, yaptığı satış miktarına

⁶ Nihal Paşalı Taşoğlu, *Çok Katlı Pazarlama* (Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 2018), 23-24.

⁷ Ali Çağlar Çakmak, *Doğrudan Satış ve Şebeke yoluyla Pazarlama Sistemi* (İstanbul: Türkmen Kitabevi, 2011), 24-25.

⁸ Çakmak, *Doğrudan Satış ve Şebeke yoluyla Pazarlama Sistemi*, 32-33.

⁹ Paşalı Taşoğlu, *Çok Katlı Pazarlama*, 45.

¹⁰ Paşalı Taşoğlu, *Çok Katlı Pazarlama*, 13.

göre artmaktadır. İkincisi, sponsor olarak, uygulanan plana göre oluşturduğu takıma üye ettiği kişilerin ve sonra bu kişilerin üye ettiklerinin satışlarından elde edilen gelirdir. Bu kazanç katlanarak artan bir gelir türünü ifade etmektedir.¹¹ Bu sistemde distribütör, ürünlerin satımından kâr elde eder. Ayrıca aylık, kendisinin ve kendisine bağlı alt distribütörlerin yapmış olduğu toplam satışlardan da performans primi alır.¹² Bu nedenle çok katlı pazarlama sisteminin en can alıcı noktası, değişik şekiller ve isimler altında alınan bu teşvik ve ödüllerdir. Bu ödül, prim ve komisyonlar firmanın gelir planlamasına göre verilmektedir. Bu anlamda bir kişinin gerçekleştirdiği satıştan çok farklı düzeylerdeki kişilere ödemeler yapılabilir.¹³

Çok katlı pazarlama sisteminin, piramit şeklinde oluşmuş katlanarak artan bir gelir dağılımı planlamasını içermesi, onun daha çok piramit sistemi ile kıyaslanmasını getirmiştir. Piramit sistemi olarak tanımlanan bu kazanç planı ilk olarak “piramit satışı” “sonsuz zincir”, “saadet zinciri”, “ponzi şeması” ismi ile anılan ve birçok mağduru oluşturması ile yasadışı kabul edilen organizasyonla gündeme gelmiştir. Bu nedenle ağ pazarlamanın en önemli problemi, piramit satış sistemi ile ayrıştırılmasıdır. Piramit satışta amaç, bir malın pazarlanması değildir. Yeni üye kayıtları üzerinden para toplama ve parayı organizasyonda belirtilen şemaya dayalı olarak her seferinde ilk katılımcıdan başlayarak dağıtmadır.¹⁴ Bu nedenle hep ilk katılımcının kazandığı ve diğer katılımcıların ise onların gelirlerini devam ettirmede aracı hale dönüştüğü bir sistem görülmektedir.

Ülkemizde bu gibi yapıları ayıracak şekilde yasal düzenlemelerin yapıldığını görmekteyiz. 6502 sayılı Tüketicinin Korunması Kanunu'nun 80. maddesi piramit satış sistemini “*bir miktar veya mal varlığı ortaya koymak karşılığında, sisteme aynı şartlar altında başka katılımcılar bulma koşuluyla bir para veya mal varlığı kazancı olanağı umudu veren ve mal varlığı kazancının elde edilmesini tamamen veya kısmen diğer katılımcılarında koşullara uygun davranmasına bağlı kılan gerçekçi olmayan veya gerçekleşmesi çok güç olan kazanç beklentisi sistemidir*” şeklinde tanımlamış ve bu tanımın içine giren pazarlama sistemlerini yasaklamıştır. Buna karşılık kanunun İş Yeri Dışında Kurulan Sözleşmeler Yönetmeliği'nin altıncı bölüm başlığında doğrudan satış sistemine yer vererek, bu bölümün ilk maddesi olan 24. maddenin ilk fıkrasında tek ve çok katmanlı satış sistemini yasal olarak düzenlemiştir. Sistemin öncelikle piramit sistemine dönüşmemesi için “*sistemde yer alanların elde ettiği kazanç ağırlıklı olarak sisteme yeni kişiler kazandırmak ve bu sayede oluşan komisyon, prim, teşvik, ödül ve benzeri isimler altında nitelendirilen menfaatlerin dağıtılması üzerine kurulamayacağı*”, “*doğrudan satış şirketleri, hızlı zengin olma fırsatları, gerçekleşmesi mümkün olmayan vaatler gibi sistemle ilgili yanıltıcı bilgi veremeyeceği*” belirtilmektedir. Yasal düzenlemede belirtildiği gibi ağ pazarlamanın piramit sistemi ile ayrıştığı en önemli nokta, sistemin temelini ürün satımına dayanması ve

¹¹ Çakmak, *Doğrudan Satış ve Şebeke Yoluyla Pazarlama Sistemi*, 31.

¹² Çakmak, *Doğrudan Satış ve Şebeke Yoluyla Pazarlama Sistemi*, 54-55.

¹³ Çakmak, *Doğrudan Satış ve Şebeke Yoluyla Pazarlama Sistemi*, 58.

¹⁴ Selin Sert Sütçü, “6502 Sayılı Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun m.80 hükmüne göre Piramit Satışlar” *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmalar Dergisi*, 22/3 (2016): 2508-2510.

bu ürünlerin bir kere satılabilen veya tek seferlik kullanılabilen ürünler olmamasıdır.¹⁵ Diğer taraftan ağ pazarlama gelir dağılımında, her yeni katılımcıya henüz katılmayanları sisteme dâhil etmesine özendirici şekilde çeşitli teşvik ödülleri sunmasıyla, piramit sisteminde olduğu gibi katlanarak artan bir gelir imkânını sponsora tanımaktadır.

Yasal düzenleme bu şekildeki bir geliri yasak kılmamakla beraber, esas gelirin ürünlerin satımından elde edilmesi şartını getirmiştir. Böylelikle organizasyonun piramit sistemine dönmesini engellemek amaçlanmaktadır. Çünkü esas gelirini ürün satımı üzerinden değil de yeni üye bulmaya dayandırarak genişlemeyi amaçlayan firmaların, her seferinde yeni üye bularak sisteme dâhil etmesi mümkün olmaktadır. Üye bularak genişlemeyi amaçlayan firmaların faaliyet gelirleri, borç faizlerini vadesinde ödeyebilmesi için gereken tutarın altında kalması ile borç yüklerinin ağırlaştığı ve bir süre sonra bu şekildeki pazarlama sistemlerinin ponzi şemasına döndüğü görülmektedir.¹⁶ Gümrük ve Ticaret Bakanlığının, ağ pazarlama sistemi ile faaliyet gösteren bazı firmaların saadet zincirine dönüştüğünü fark etmesi ile birlikte incelemeye alması da bunun bir göstergesidir. Örneğin bir firma ile ilgili basın duyurusunda, sistemde yer alan üyelere taahhüt edilen günlük gelir, prim ödemeleri ve kariyer bonusları gibi gelir kalemlerinin ödenebilmesinde elde edilen gelirin yetersiz kalması ile sistemin piramit sistemi haline geldiğinin tespit edildiği belirtilmiştir.¹⁷ Ağ pazarlamada ticari olarak kuvvetli olmayan firmaların işe alımı teşvik etmesi karşısında perakende satışının yetersiz kalması, bir süre sonra bu firmaları komisyonları ve bonusları ödemedi yüksek bir ödeme planı ile karşı karşıya bırakmakta ve üye, hem satıcı hem de alıcı olduğundan sistem bir süre sonra üst hatta para transferi yapar bir yapıya dönüşmekte; bunu gerçekleştirmediğinde ise sistem tıkanmaktadır. Bu nedenle önümüzde, hukuki açıdan çok boyutlu olarak değerlendirilmesi gereken bir konu durmaktadır.

2. İslam Hukuku Açısından Distribütörün / Sponsorun Firma ve Müşteri Arasındaki İlişkinin Hukuki Niteliği

Çok katlı pazarlamada üç farklı hukuki ilişki görmektediriz. Birincisi, firma ile distribütör/sponsor arasındaki hukuki ilişki; ikincisi, sponsor ile distribütör arasındaki hukuki ilişki; üçüncüsü, distribütör/sponsor ile tüketici arasındaki hukuki ilişkidir.¹⁸ Network marketing firmalarındaki bu çok boyutlu ilişki, hangi hukuki süreç içinde bu ilişkilerin tanımlanacağı ile ilgili farklı görüşlerin ve değerlendirmelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Network marketing sözleşmesinin ortaya koyduğu bu farklı hukuki ilişkiler bağlamında konuyu inceleyen Abdurrahman Savaş, bunun hem Türk Hukuku hem de İslam Hukuku açısından isimsiz sözleşme olarak

¹⁵ Abdurrahman Savaş, *Network Marketing Sözleşmesi* (İstanbul: Der Kitabevi, 2016), 16.

¹⁶ Charles P. Kindleberger - Robert Z. Aliber, *Çılgınlık, Panik ve Çöküş Finansal Krizler Tarihi*, çev. Ümit Şensoy, 3. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 50.

¹⁷ Türkiye Cumhuriyeti Ticaret Bakanlığı Amasya Ticaret İl Müdürlüğü, "Detay Maxinet Denetim Sonucuna İlişkin Basın Duyurusu" erişim: 08 Mart. 2019, <https://amasya.gtb.gov.tr/haberler/detay-maxinet-denetim-sonucuna-iliskin-basin-duyurusu>.

¹⁸ Savaş, "Türk ve İslam Hukukunda Network Marketing (Ağ Pazarlama)", 43.

ele alınması gerektiği kanısına ulaşmıştır.¹⁹ Network marketingi isimsiz sözleşme olarak kabul edersek, bu sözleşmeye hangi hükümlerin uygulanacağını belirlemesi, hukuki bir konu olarak önümüze çıkar.

Ağ pazarlama, doğrudan satıcı için iki gelir planlamasını öngörmektedir. Birinci gelir, doğrudan satıcının distribütör sıfatı ile firmadan aldığı ürünlerin satışından elde ettiği kârdır.²⁰ Bu gelir, doğrudan satıcının distribütör sıfatı ile firmadan ürünleri alarak ve onu tüketiciye satarak kârını alması ile gerçekleşir. Ülkemizde network marketing firmaları genel olarak satış sözleşmelerinde, distribütör ile aralarında temsilcilik, komisyonculuk, acentecilik ilişkisi olmadığını, distribütörün firmanın bağımsız bir satıcısı olduğunu belirtmektedir. Buna göre distribütör firmadan aldığı malı belli bir kâr koyarak kendi adına satmaktadır. Bu yönü ile bu şekildeki bir sözleşme İslam Hukuku açısından bir satım akdini ifade eder.

Ağ pazarlamada ikinci gelir türü, distribütörün sponsor sıfatı ile firmaya üye getirmesidir. Bunun karşılığında üye kaydı ile oluşturduğu alt hattın satışlarından firma prim vaat etmektedir. O zaman distribütörün firmadan prim alarak gelirini artırabilmesi için firmaya doğrudan satıcı olacak üye kaydı edimi söz konusudur. Bu konuyu ele alan fetvalar genelde bu işleme cevâz verilip verilemeyeceğini, sponsorun bu edimini yerine getirirken hukuki statüsünün ne olduğu ve buna karşılık aldığı primin hukuki olarak neye tekabül ettiği üzerinde durarak belirlemeye çalıştıkları görülmektedir. Fetvalarda, sponsorun firmaya doğrudan satıcı bulmaya aracı olması öncelikle bir simsarlık faaliyeti olarak değerlendirilmiştir. Konuya sadece bu açıdan bakan fakihler, aldatma, zulüm ve hıyanet kastı olmadığı müddetçe kişinin böyle bir edimi gerçekleştirmesinde dinen bir beis görmemişlerdir.²¹ Bu nedenle bu çalışmada konu öncelikle, sponsorun yaptığı işin simsarlık faaliyeti olarak kabul edildiği takdirde cevâzlığının ne olabileceği noktasından ele alınacaktır.

Klasik kaynaklara baktığımız zaman simsarın, işi sonuçlandırmak için harcayacağı sürenin belirsizliği ve günlerce çalıştığı halde emeğinin tam karşılığını alamaması nedeni ile yaptığı işte cehâletin varlığına dikkat çekildiğini görmekteyiz. Şâfiî fakihi Remlî (ö.1004/1596) simsarın malın satılması için sarf ettiği emeğin ve iş için harcayacağı sürenin tam olarak bilinmeyeceği için aslında akdin kendi içinde cehâlet bulunduğunu belirtir.²² Hanefî fakihi Serahsî (ö.483/1090) simsarın yaptığı işi, belki birkaç kelime sarf ederek satışı gerçekleştirecek belki de daha fazla emek sarf etmesine karşılık gerçekleştiremeyecek meçhul bir iş için kiralama olarak tanımlar.²³ Bu nedenle Hanefiler simsarın yaptığı işin, hem süre hem ücret hem de

¹⁹ Abdurrahman Savaş Network marketing sözleşmesini isimsiz bir sözleşme olması, çerçeve niteliğinde bir sözleşme olması, taraflar arasında sürekli borç ilişkisi doğurması ve standart sözleşme olması şeklinde tanımlamaktadır. Savaş, *Network Marketing Sözleşmesi*, 91; Savaş, "Türk ve İslam Hukukunda Network Marketing (Ağ Pazarlama)", 54.

²⁰ Savaş, "Türk ve İslam Hukukunda Network Marketing (Ağ Pazarlama)", 55.

²¹ Ahmet Semir Karni, *Hükmü't-tesvik bi umûle heremiyye: dirâse fikhîyye kânûniyye mukâdrene*, (Amman: Darü'n-Nefais, 2011/1330), 55-56; Dâiratu'l-İftâ, "et-Teşvik eş-şebekî min manzûri'l-iktisadî'l-İslamî", erişim: 11 Mart 2019, <http://www.aliftaa.jo/Research.aspx?ResearchId=102>; Sa'd b. Türkî el-Haslân, *Fikhü'l-muâmelâti'l-mâliyyeti'l-muâsıra*, 2. Basım (Riyad: Dârü's-Sumayî, 2012/1433), 215.

²² Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 5: 270.

²³ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 15: 115.

harcanacak emek açısından bir belirsizlik içerdiği için câiz olmaması gerektiği görülmüştür. Fakat toplumsal ihtiyacı göz önünde tutarak ve cehâletin kaldırılması açısından süre belirlenerek bir akit yapılırsa, simsarlık faaliyetinin geçerli olabileceğini belirtmişlerdir.²⁴ Ağ pazarlamada distribütöre simsar olarak bakacak olursak, kendi içinde bu anlamda cehâletin bulunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ağ pazarlamaya yönelik etik açıdan getirilen en önemli eleştirilerden birisi, bu sistemin pazar payının daha çok, çoklu gelir umudu ile belirlenen paketi alarak sisteme dâhil olan distribütörlerden oluşmasıdır. Bu distribütörler ilk anda kendilerine vaat edilen geliri elde edebilmek için evden eve dolaşarak tanıtım yapmanın, eşe, dosta satış yapmanın ve doğrudan satıcı bularak sisteme dâhil etmenin gayreti içine girmektedir. Fakat bir süre sonra harcadıkları çaba ve emeğe karşılık istenilen satışı ve üye kaydını gerçekleştiremediklerini görmekteyiz.²⁵ Bu süreç içinde ürünlerini satabilmek için ortaya koydukları emeğin ve gayretin karşılığını almaksızın, yerlerini yeni hevesli acemilere terk ederek sistemden ayrılmak zorunda kaldıkları görülmektedir. Bu yönü ile ağ pazarlamada distribütörün, satış sırasında harcadığı emek ve çaba da karşılıksız kalmaktadır. Bu anlamda fakihlerin simsarın emeğinin tam olarak tanımlanamayacağı noktasındaki bilinmezliği, ağ pazarlamada günlerce çalıştığı halde belirtilen gelir kalemlerine ulaşmadan sistemden ayrılmak zorunda kalan distribütör için de geçerli olduğunu düşünebiliriz.

Fakihlerin simsarın yaptığı işte bilinmezliği ortadan kaldırarak onu yasal zemine çekmek için tüccar ile onun ürünlerini satmada aracı olan simsarın tabi olacağı hukuki hükümleri belirlemeye çalıştıkları görülmektedir. Bu nedenle İslam Hukukunda simsarın hukuki durumu, üç akit üzerinden belirlenmeye çalışılmıştır. Bu akitler İcâre, cuâle ve vekâlet akdidir. Ayrıca ağ pazarlama firma ve doğrudan satıcı arasında ortaklık sistemi şeklinde düşünüldüğü takdirde konunun mudârebe akdi açısından da değerlendirilebileceğini görmekteyiz.

a. İcâre Akdi ve Ağ Pazarlama

İcâre akdi, biri için belirlenen işi yapma diğeri için ödeme borcu olan iki tarafı bağlayıcı bir akittir.²⁶ İslam Hukukunda icâre akdi iş akdini de kapsamaktadır. İslam Hukukçuları işin mahiyetine göre iş akdinde işçiyi “ecîr-i hâs” ve “ecîr-i müşterek” şeklinde ikiye ayırmışlardır. İşçinin belirli bir süre zarfında işverenin emir ve denetimi altında emeğini işverene tahsis etmesi, işveren tarafından belirlenen işi yapması “ecîr-i hâs” olarak tanımlanmıştır. Bu açıdan baktığımızda işçi ile işveren arasında bağımlı bir ilişki söz konusudur. Buna karşılık “ecîr-i müşterek” belli bir işi görmek için tutulan işçidir. İşin ifası esas olup bağımlılık unsuru ve zaman faktörü

²⁴ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcut (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004), 5: 551; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulazîz ed-Dımaşki İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar ale'd Dürri'l-muhtar: şerh-i Tenviri'l-ebşar*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcut - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423), 9: 87; Zeynüddîn b.İbrâhim b. Muhammed el-Mısıri İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999/1419), 231.

²⁵ Çakmak, *Doğrudan Satış ve Sebeke yoluyla Pazarlama Sistemi*, 67.

²⁶ Ali Bardakoğlu, “İcâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 380.

ikinci planda kalmaktadır.²⁷ Ecîr-i müşterek de iş tamamlanmadığı takdirde işçi ücretine hak kazanamaz.²⁸

Ağ pazarlamada distribütör/sponsor, firmadan bağımsız bir çalışan gibi olduğu için aradaki hukuki ilişki “ecîr-i müşterek” açısından değerlendirilebilir. Fakat doğrudan satıcının satış yapma ve/veya yeni üye getirme gibi edimleri yerine getirip getiremeyeceği tamamen belirsizdir. Distribütörün sponsor sıfatı ile ne kadar üye getireceği ve buna karşılık ne kadar ücret alacağı bilinmemektedir. Bu belirsizlikleri içinde sponsorun yaptığı iş, icâre akdi çerçevesinde değerlendirilemez.²⁹

b. Cuâle Akdi ve Ağ Pazarlama

İkinci olarak simsarın tabi olacağı hükümler cuâle akdi üzerinden değerlendirilmiştir. Bu nedenle sponsorun firma karşısındaki hukuki durumu, cuâle akdi çerçevesinde ele alınabilir. Cuâle, yapılacak iş karşılığında ücret taahhüt etme, mükâfat vaat etmedir. Hanefiler açısından bu akit işi yapacak taraf, yapılacak iş ve icâre süresi tam olarak tanımlanmadığı için bir nevi fasit bir akit olarak kabul edilmiştir. Bu akdi kabul eden fakihler ise tarafların, irade beyanının, yapılacak işin ve verilecek ücretin belirli olması şartını getirmişlerdir. Ayrıca tek taraflı borç doğuran bir akitir. Buna göre iş tamamlandıktan sonra câil vaadinden geri dönebilir.³⁰

Distribütörün firmanın karşısındaki yükümlülüğü, külfet niteliğindedir. Eğer işi tamamlarsa firmanın, belirlediği vaadi ödeme sorumluluğu vardır. Firma yaptığı satışlar ve/veya yeni üye getirmesi karşılığında distribütöre ödemeler yapar. Fakat Cuâle akdi bir kerelik iş görme borcu içerir. Her seferinde bu şekilde bağımlı bir ilişki, bu akit içinde tanımlanamaz. Bu ödül, alt hattın satışları karşılığı alacağı devamlı bir komisyonu da kapsamaz.³¹ Diğer taraftan ise cuâle akdinde, başlangıçta herhangi bir ücretin verilmesine gerek olmadığı için belirlenen iş gerçekleşmediği takdirde herhangi bir mal kaybı da söz konusu değildir. Ağ pazarlamada ise giriş için belirlenen paketin satın alınması gerekir. Böylece kişi sisteme dâhil olmakta ve yeni üye kaydederek onların satışları üzerinden komisyon almaya hak kazanmaktadır.³²

c. Vekâlet Akdi ve Ağ Pazarlama

Simsarın satıcı ve müşteri arasında vekil olması yönü ile vekâlet akdi üzerinden konu değerlendirilmiştir. Vekâlet, hukuki işlem yetkisi vermeye aracılık eden bir akitir.³³ Vekâlet akdi, teberru akitleri içinden sayıldığı için her iki taraf için bağlayıcı olmayan (gayri lâzım) bir akit olarak tanımlanmıştır. Fakat vekâlet eğer iş görme borcu olarak belirlenmiş ücretli bir akit olursa, müvekkilin vekili dilediği za-

²⁷ Bardakoğlu, “İcâre”, 21: 384.

²⁸ Hayrettin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, 17. basım (İstanbul: Ensar Neşriyat Tic. A.Ş. 2014), 3: 287.

²⁹ Hossam Sabry, “Multi-Level Marketing from Islamic Perspective”, 15, erişim: 31 Ocak 2019, https://www.academia.edu/12216540/Multi-Level_Marketing_From_Islamic_Perspective.

³⁰ M. Akif Aydın, “Cuâle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 77-78.

³¹ Karni, *Hükmü't-tesvik bi umûle heremiyye: dirâse fıkhiyye kânûniyye mukârene*, 57.

³² Karni, *Hükmü't-tesvik bi umûle heremiyye: dirâse fıkhiyye kânûniyye mukârene*, 60.

³³ Bilal Aybakan, “Vekâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 1.

man azletme hakkı yoktur. O zaman hem vekil hem de müvekkil birbirine zarar verememe kaydı ile vekâlet akdine son verebilir.³⁴ Ağ pazarlama ile vekâlet akdi arasındaki en önemli ayrım noktası ise vekâlet akdinde yaptığı işten dolayı müvekkilin ücrete hak kazanmasına karşılık, ağ pazarlamada ücret, distribütörün satışlardan elde ettiği kârdır.³⁵

Simsarın bir başkasına vekâlet vererek işini yaptırabileceğine ve bu yönü ile simsar ile alt hat ilişkisinin vekil ve müvekkil ilişkisi olabileceğine yönelik değerlendirmede bulunulduğu görülmektedir.³⁶ Bu anlamda delil teşkil eden İbn Teymiyye'nin (ö.622/1225), bir tacirin malını simsara teslim ettiği ve o da bir başkasına bu malı teslim ettiği takdirde bu işlemin câiz olup olmadığı şeklindeki soruya, sakıncası olmadığına dair verdiği fetvasıdır.³⁷ Fakat simsarlar arasındaki ortaklık daha çok verilen emeğe karşılık, kazancın müşterek paylaşımı olarak değerlendirilir. Çünkü simsar, külfet olarak yüklendiği işi yapmak ve tamamlayabilmek için işine bir başkasını ortak kılmaktadır. Ücrette, verilen emeğe göre paylaşılır.³⁸ Bu yönü ile ağ pazarlama da sponsorun alt hattı ile ilişkisine baktığımızda ise bunun bir ortaklık veya vekâlet ilişkisi olmadığını görürüz. Satıcı sponsorundan malları alarak kârı kendisine ait olmak üzere satışı yapar. Burada üst hattın, alt hattın alışverişinde ve ona ait riskte herhangi bir ortaklığı söz konusu değildir. Üst hattın, alt hattın yaptığı her satıştan prim aldığını düşünürsek, bunun simsarlar arasında alışverişte ortaklık olmadığı ve bu yönü ile vekil müvekkil ilişkisi olamayacağı sonucuna ulaşabiliriz.

d. Mudârebe Akdi ve Ağ Pazarlama

Sponsorun, alt hattının satışlarından komisyon alması bir ortaklık sistemi şeklinde düşünüldüğü takdirde İslam'da kâr paylaşımı esasına dayanan emek sermaye ortaklığını ifade eden mudârebe önümüze çıkar.³⁹ Bu açıdan bakıldığında ağ pazarlama bir tarafın yatırım yaptığı diğer tarafın ise emeği ile yatırıma katkıda bulunduğu bir ortaklık sistemi şeklinde gözükmemektedir. Bu anlamda hiçbir katkısı olmaksızın alt hattın satışlarından komisyon almak yasal kabul edilmemiştir.⁴⁰

Genel olarak aracı akitler ile ağ pazarlama kıyaslandığı zaman öncelikle aracı akitlerde bizzat işin yapılmasının şart kılınması, bir emek veya sermaye yatırımı olmaksızın başkasının emeği üzerinden herhangi bir gelir tanımlamasının yapılması ve başlangıçta bir ürünün satın alınması veya katılım ücreti adı altında her-

³⁴ Aybakan, "Vekâlet", 4.

³⁵ Karni, *Hükmü't-tesvik bi umûle heremiyye: dirâse fikhîyye kânûniyye mukârene*, 57.

³⁶ Usame Ömer el-Aşkar, *et-Tesvik eş-şebeki min el-manzûri'l-fikhî*, Mecelletü'z-Zerkâ lil buhus ve'd-dirasat, 8/1 (2006): 9.

³⁷ Ebû'l Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, cem ve tertib. Abdurrahman Muhammed b. Kâsım ve ibnuhu Muhammed (Medine: Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbaati'l-Mushafi'ş-Şerif, 2004/1425), 30: 98.

³⁸ Mahmud Abdülkerim İrşid, *Mehâtürü's-semsere ve alâkatuhâ bi'l-vesâta ve tahdidi ücûri's-simsâr fi'l-esvâk: dirâse fikhîyye* (Amman: Dârü'n-Nefais, 2015/1436), 126-127; Ebî Ömer Abdullah b. Muhammed Hammâdi, *Nazariyyetü's-semsere ve tatbikâtuha'l-asriyye: dirâse fikhîyye Mukârene* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2012/1433), 2: 736.

³⁹ Cengiz Kallek, "Mudârebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 359.

⁴⁰ Darul İfta Darü'l-'ulum-ı Diyûbend, "Answer: 7573", erişim: 02 Kasım 2008, <http://www.darulifta-deoband.com/home/en/Other-Transactions/7573>.

hangi bir bedelin ödenmesi zorunluluğunun olmaması yönü ile ağ pazarlamanın İslam Hukukunda tanımlanan aracı akitler ile bir benzerliğinin olmadığı görülmektedir.

Bakara 2/275. ayet “Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların “Alışveriş de faiz gibidir” demelerinden dolayıdır. Oysa Allah alım satımı helal, faizli işlemi haram kılmıştır...” buyurmaktadır. Bu ayet, asıl olanın muamelede helallik olduğunu, haramlığın ise onu haram kılacak bir unsurun varlığına bağlı olduğunu bize gösterir. İbn Teymiyye, akitlerde ve şartlarda asıl olanın ibâha olduğunu, bir şeyin şer’an haram ve batıl kılınmadığı müddetçe yasak kılınamayacağını belirtir.⁴¹ İbnü’l-Cevzî (ö.597/1201) hocası gibi akitlerin ve akitlerde ileri sürülen şartların şer’an onu nehyeden veya batıl kılan bir şey olmadığı müddetçe sahih olduğu görüşündedir.⁴² Hanefi fakihî Zeylaî (ö.743/1343) de alışverişte asıl olanın haramlık olmadığını belirtir. Allah alışverişi, haramlığına dair ribevi illet ortaya çıkıncaya kadar helal kılmıştır.⁴³ İslam Hukukunda ağırlıktaki görüş, muamelatta ibâhanın temel olmasıdır.⁴⁴ Bu nedenle yasak bir unsur bulunmadığı müddetçe ağ pazarlama yeni bir akit olarak kabul edilebilir. Fakat bu bağlamda akdin geçerliliği için unsurlarının gözden geçirilmesi gerekmektedir.

3. İslam Hukuku Açısından Sponsorun Alt Hattından Aldığı Ödemelerin Hukuki Niteliği

Network marketin sözleşmesinde, sürekli mal alma ile yeni üye bulma unsurlarına açıkça yer verilmektedir. Bu anlamda üyenin pazarlama ağını kurarak bu suretle kendi satışlarından elde ettiği gelir ile birlikte alt üyelerinin satışları sebebiyle ek gelir sahibi olma fırsatı konusunda da antlaşmaya varılmaktadır. Sözleşme ile firma, yeni üyenin yaptığı işlemler sonucu eski üyeye belli bir miktar prim ödeme borcu altına girmektedir.⁴⁵ Bu ödemeler aşağı doğru her katman için azalmaktadır. Bu sistemin en çok etik açıdan tartışılan kısmı da sponsorun alt hattında yer alan üyelerin satışları üzerinden prim almasıdır.⁴⁶ Öyle ki sadece kaydedilen üyeler tarafından yapılan satışlardan değil, onların da kaydettikleri üyelerin satışlarından komisyon alınması, çok katlı pazarlamanın en önemli özelliği olarak öne çıkmaktadır. Alt hattın çoğalmasi ile bunun bir kaldıraç etkisi yaratarak yüzlerce üyenin yaptığı satıştan gelir elde etmenin mümkün olabileceği belirtilmektedir.⁴⁷ Bu sistemde sponsorun, komisyonlara, bonuslara hak kazanması ve piramidin üst şemalarına doğru ilerleyebilmesi imkânı bulunmaktadır. Ürün alımları bir noktada piramidin

⁴¹ İbn Teymiyye, *el-Kavaidü'l-nuraniyye el-fıkhiyye*, thk. Ahmed b. Muhammed Halil (Cidde: Daru İbni'l-Cevzi, 1422/825), 261.

⁴² Ebû Abdullah Şemşeddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâf ed- Dımaşki İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkır'in 'an rabbi'l-âlemîn*, Sannefehu Ebû Ubeyd Meşhûr b. Hasan Alü Selman; şareke fit-tahric Ebû Ömer Ahmed Abdullah Ahmed (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1423), 3/107.

⁴³ Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylai, *Tebyinü'l-hakaik fi şerhi Kenzi'd-dekaik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l—Emiriyye, 1314/714) 4/87.

⁴⁴ Halid b. Abdullah Muslih, *el-Havafizü't-ticariyyeti't-tesvikiiyye ve ahkâmuha fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Cidde: Dâru İbni'l-Cevzi, 1999/1420), 17-18.

⁴⁵ Savaş, *Network Marketing Sözleşmesi*, 116-117.

⁴⁶ Çakmak, *Doğrudan Satış ve Sebeke yoluyla Pazarlama Sistemi*, 82.

⁴⁷ Paşalı Taşoğlu, *Çok Katlı Pazarlama*, 11.

üst şemalarına doğru ilerleyebilmenin bir aracı haline dönüşmektedir. Bu anlamda bitmeyen işe alım zinciri ve üst hatta ağırlık veren teşvik primleri üzerine kurulu bir ödeme planı bulunmaktadır. Ödeme planı şemanın en yüksek seviyesindekiler için istiflendiğinden, büyük çoğunluk ödeme planlarının devamı için bir aracı durumuna düşmektedir. Alt hatta yer alan bu çoğunluğun, çaba ve gayretleri karşılığında belirlenen gelir planlamasında vaat edilen aşamaya gelemeyen hayal kırıklığı içinde kendileri gibi benzer şekilde acemiler ile yer değiştirerek sistemi terk ettiği görülmektedir.⁴⁸

Ağ pazarlamaya cevâz vermeyen fetvalarda câiz olmama nedeni olarak en çok üzerinde durulan, sponsorun alt hattının satışlarından aldığı bu komisyondur. Bu komisyona cevâz verilebilmesi için onun meşruiyetinin İslam Hukukunda neye tekbül edebileceğinin belirlenmesi gerekmektedir.

a. Sponsorun Firmadan Aldığı Primlerin Hibe Olarak Kabul Edilebilirliği

Ağ pazarlamada sponsorun, alt hattın satışları karşılığında firmadan aldığı bu primlere cevâz verenler, bunun bir hibe olabileceği görüşündedirler.⁴⁹ Buna göre aracının pazar fiyatı ile ürünü satmasına ve müşterinin ürünü satın almasına karşılık şirket hibe olarak aracıya bir miktar verebilir.⁵⁰ Fakat hibe, ivazsız olarak malın temlikidir ve bir teberru akdidir.⁵¹ Eğer hibe ivaz şart koşularak yapılırsa, bu satış olduğu için bu tanımın dışına çıkmaktadır.⁵² Burada peygamberimizin, vergi toplayıcısının vergi toplarken kendisine verilen hediyelerin varlığını göstermesine karşı "(Acaib!) babanın ananın evinde otursaydın da sana bu hediye olarak verilecek mi görseydin!"⁵³ hadisine işaretle, bir bedel, yapılması istenilen belli iş yükünün karşılığı olarak verilmişse onun hediye ve hibe olamayacağıdır. Bu anlamda ağ pazarlamada gerek satıcının gerekse alt hattının gösterdiği performans sonucu verilen primlerin belli bir iş yükünü tamamlamasını ve yeni iş yükleri ile yüklenmesini zorunlu kılmasıyla firmanın verdiği hibe yerine geçemeyeceği sonucuna ulaşılabilmektedir.⁵⁴

b. Sponsorun Firmadan Aldığı Primlerin Teberru Olarak Kabul Edilebilirliği

Firmadan alt hattın satışları sonucu alınan bu primler ile ilgili ikinci değerlendirme teberru niteliğinin olabirliğidir. Fakat teberru kişinin yükümlü olmadığı bir şeyi karşılıksız vermesidir.⁵⁵ Firma ise bu ödülleri, belirlenen edimlerin yerine

⁴⁸ Jon M. Taylor, *The Case (for and) Against Multi Level Marketing: The Complete Guide to Understanding the Flaws – and Proving and Countering the Effects –of Endless Chain "Opportunity" Recruitment or Product-based Pyramid Schemes*, erişim: 09 Ocak 2019, <https://www.mlmlwatch.org/01General/taylor.pdf>, 2-25.

⁴⁹ Sa'd b. Türkî el-Haslân, *Fikhü'l-muâmelâti'l-mâliyyeti'l-muâsıra*, Dârü's-Sumayî, Riyad, 2. Basım, 2012/1433, S.215; Karni, *Hükmü't-tesvik bi umûle heremiyye: dirâse fikhîyye kânûniyye mukârene*, 57.

⁵⁰ Haslân, *Fikhü'l-muâmelâti'l-mâliyyeti'l-muâsıra*, 215-216.

⁵¹ Ali Bardakoğlu, "Hibe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 421

⁵² Abdülkadir Şener, *İslam Hukukunda Hibe*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara, 1984, 23

⁵³ Buhâri, "hiyel", 14.

⁵⁴ Karni, *Hükmü't-tesvik bi umûle heremiyye: dirâse fikhîyye kânûniyye mukârene*, 62; Tarik el-İslam İslamway.net, "Tesvikü şebekî" erişim: 15.10.2018, <https://ar.islamway.net/fatwa/37623>.

⁵⁵ Bilal Aybakan, "Teberru", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 215.

getirilmesi karşılığında vermektedir. Ödül eğer mali bir karşılık olarak veriliyorsa burada bir teberru gerçekleşmez. Ağ pazarlamayı en çok cazip kılanın kişinin kendi satışları dışında alt hattının yapacağı satışlar sonucunda elde edeceği prim ve bonuslar olduğunu göz önünde tutarsak, bunu satım akdinin bir parçası olarak görmemiz gerekir. O zamanda bu prim ve bonuslar, firmanın satıcıya verdiği bir teberru kabul edilemeyecektir.⁵⁶

Ağ pazarlamada belirttiğimiz gibi, distribütörün hem satış yapması hem de onun karşılığında kârını alması; diğer taraftan sponsor olarak üye kaydı ile komisyona hak kazanması şeklinde yerine getirmesi gereken iki edim görmekteyiz. Bu teknikte distribütörün ürün satarak kâr elde etmesi ile birlikte firmaya doğrudan satıcı getirmek ile borçlandırılması ediminin söz konusu olmasıyla, bir alışverişte iki şartın varlığı görülmektedir. İslam Hukuku açısından birden fazla akdin bir akitte toplanması yasaktır. Bunun hukuki dayanağı peygamberimizin “bey ve selefi⁵⁷, bir satışta iki şartı, yanında olmayanı satmayı ve zararına katlanılmayan şeyin kazancını yasakladığı”⁵⁸ hadisidir. Bu yasağın nedeni, elde edilecek ücretteki belirsizlik veya menfaatteki meçhuliyettir. Örneğin satıcı belirlenmiş bir semen ile ticaret malını satmış ve ayrıca ek menfaat talep ederek de karşı tarafı borçlandırmışsa bu yasağın içine girmektedir.⁵⁹ Bu nedenle alışverişte menfaat içeren ek bir şartın öne sürülmesi bu menfaatin ribâ gibi görülmesini getirmiştir.⁶⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, alışveriş ve borçlandırmanın bir arada toplanmasının ribâyâ aracılık yapabileceği görüşündedir.⁶¹ İki akdeden arasında birine ticaretin getirdiği kâr dışında ek bir menfaatin sağlanması Hanefiler açısından akdi fasit kılar.⁶² İbn Teymiyye, peygamberimizin tek alışverişte iki satış akdini yasaklamasını, teberru ve muâvaza akitlerinin bir araya gelemeyeceği şeklinde açıklamıştır. Çünkü teberru, muâvaza akdi içinde yer alırsa bu mutlak olarak teberru olmaz, akdin bir parçası haline dönüşür. Çünkü birbirinin tenakuzu olan iki şey ivazda bir araya toplanamaz.⁶³ Buna göre ağ pazarlamada firmanın, doğrudan satıcıya verdiği primin, sponsorun gerçek çabasına ve emeğine karşılık olması gerekir. Bu anlamda alınan primler, kişinin kendi emeğinin ve çabasının karşılığı olmayan bir menfaatin elde edilmesi olarak tanımlanamayacağı için yukarıdaki yasağın içine girmeyeceği de söylenebilir.

⁵⁶ Muhammed b. Abdulaziz el-Yemenî, *et-Teşviku's-şebekî ve'l-heremî ve ahkâmuhû fi'l-fıkhı'l-İslami* (Riyad: Dâru Küñzü İsbilyâ, 2013/1434), 24-25.

⁵⁷ İmamı Begavî (ö.516/1122), “selef”ten maksadın borçlandırma olduğunu belirtir.” Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, hakkakahu ve allaka aleyh ve harrace ehâdisehu Şuayb el-Arnaut, 2. baskı (Beirut: el-Mektebetü'l-İslami, 1983/1403), 8: 145.

⁵⁸ Tirmizi, “Büyü”, 1234; Ebû Davud, “Büyü”, 3504; Nesai, “Büyü”, 4551,4552; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani Şevkani, *Neylü'l-evtar şerhu Münteka'l-ahbar*, thk. Muhammed Subhi Hasan Hallak (Dammam: Dâru İbni'l-Cevzi, 1427), 10: 122.

⁵⁹ Ebü'l Velfîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu Muvatta'* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1999/1420), 7: 119.

⁶⁰ Neziham Hammad, *Kazâyâ fikhiyye muasıra fi'l-mal ve'l-iktisad* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2012/1433), 267-268.

⁶¹ Ebû Abdullah Şemseddin İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfan min meşâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fiki (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1975/1395) 1/363.

⁶² Abdullah b. Muhammed b. Abdullah İmrani, *el-Ukudü'l-maliyyeti'l-mürekkebe: dirase fikhiyye ta'siliyye ve tatbikiyye*, (Riyad: Dâru Küñzü İsbilyâ, 2006/1427), 97.

⁶³ İbn Teymiyye, *Mecmû fetavâ*, 29: 62.

c. Sponsorun Firmadan Aldığı Primlerin Komisyon Olarak Kabul Edilebilirliği

Kişinin kendisinin gösterdiği pazarlama performansına karşılık firmadan bir komisyon almasında bir beis olmadığı ilk anda söylenebilir.⁶⁴ Satıcı olabilmek için herhangi bir giriş ücreti ödemeksizin, her üyenin kendi satışları karşılığında komisyonunu alması şartı ile bu şekilde alınan primlere cevâz verildiğini görmekteyiz. Firma satışları özendirmek için satıcıya komisyon verebilir. Fakat câiz görülmeyen, bu komisyonun alt hattının satışları sonucu verilmesidir.⁶⁵ Alt hattın satışlarından da komisyon alınmasına cevâz veren fetvalar, bu komisyonun gerçek çaba ve işe karşılık olması gerektiği şartını ortaya koymuşlardır. Bu çabanın gerçek olarak ortaya çıkabilmesi için de satışlarından komisyon alınacak olan alt hattın sınırlı olması gerekir.⁶⁶ Komisyonun ürün özelliklerini, satış tekniklerini anlatma şeklinde bir emeğin ve gayretin sonucu olarak alınmasına cevâz verilirse, bu destek bitmiş ise komisyonun da alımı bitmelidir.⁶⁷ Fakat sponsorun alt hat ile organizasyon halinde çalışmasının, onları motive etmesinin aslında çok da gerçekçi olmadığı görülmektedir. Çünkü her üye kendi alt hattını oluşturacak ve birinci alt hattan sonraki kısımların en üst hattı tanıma olasılığı çok da olmayacaktır. Aslında ortaklık ve destek kavramları yeni üyenin ürün olarak sisteme kayıt olması üzerine kurulmaktadır. Ürün satarak üyeliğini gerçekleştirdikten sonra bu destek bir noktada bitmektedir.⁶⁸

Ağ pazarlamada alınacak komisyonların câiz olabileceği noktasında bir çözüm olarak komisyonu, alt hattın satışlarından bağımsız hale getirmek olarak görülmüştür.⁶⁹ Bu bir noktada komisyonun teberru niteliğini öne çıkartır. Fakat ağ pazarlama da komisyonun verilmesi, satışta gösterilen performansa dayanır. Bu nedenle satışlardan bağımsız bir komisyon tanımlanamaz. Ayrıca böyle bir menfaatin genel işlem şartları içinde yer almasının, akde ribâ şüphesi kattığı da düşünülebilir. Ebû Burde Âmir ibn Ebî Mûsâ el-Eş'arî şöyle demiştir: Abdullah ibn Selâm bana şöyle dedi: "sen ribası çok olan bir arazide (Irak'ta) ikamet ediyorsun. Senin herhangi bir adam üzerinden bir hakkın sabit olup da o kişi sana bir saman çöpü ağırlığında yâhud bir arpa ağırlığında yâhud bir yonca ağırlığında bir şey hediye verirse, sen sakın onu alma. Çünkü o verilen şey ribâdır."⁷⁰

Komisyonları meşru kabul eden diğer bir fetvada bonus, prim ve komisyonların tüm taraflarca bilinmesi ve birlikte kararlaştırması şartının yer aldığı görülmektedir.⁷¹ Firmaya giriş yaparken genel işlem koşulları kabul edilmektedir. Bu

⁶⁴ Zahir Salim Bilfâkîh, "et-Tesvîk eş-şebekî tahte'l-micher", erişim: 21 Aralık 2018, <http://saaid.net/book/12/4677.pdf>, 13.

⁶⁵ İslamweb.net, "Hükümü ahzi'l-umule an tarik-i't-teşviki's-şebekî" erişim: 11 Mart 2019, <http://library.islamweb.net/ar/fatwa/27682>.

⁶⁶ Dâiratu'l-İftâ, "et-Tesvîk eş-şebekî min manzûri'l-iktisadi'l-İslami".

⁶⁷ Fazrihan bin Muhammed Duriat, "Multi-Level Marketing in Islam & Case Study of Young Living in Singapore", erişim: 16 Kasım 2018, <https://www.maybank2u.com.my/iwov-resources/islamic-my/document/my/en/islamic/scoe/knowledge-centre/research-paper/Multi-Level-Marketing-In-Islam.pdf>, 13.

⁶⁸ Çakmak, *Doğrudan Satış ve Şebeke Yoluyla Pazarlama Sistemi*, 68.

⁶⁹ İslamweb.net, "Buying Products from Multi-Level Marketing Network" <https://www.islamweb.net/en/fatwa/332797/>.

⁷⁰ Buhâri, "Menâkıb", 18.

⁷¹ Majlis Ugama Islam Singapura Office of the Mufti, "Advisory on Multi-Level Marketing", erişim: 03 Aralık 2018, <https://www.muis.gov.sg/officeofthemufti/Irsyad/Advisory-on-Multi-Level-Marketing>.

yönü ile bu sözleşme standart bir sözleşmedir. Standart sözleşmeler bir tarafın içeriğini hazırladığı, diğer tarafın içeriğine müdahale etme şansının oldukça sınırlı olduğu hatta bazı durumlarda hiç bulunmadığı sözleşmelerdir. Bu sözleşmelerin bir kısmı veya tamamı genel işlem şartlarından oluşmaktadır. Bu nedenle akde ve işleşiye müdahale edilememekte, şirketin belirlediği gelir planlamasına tabi olunmaktadır.⁷² İslam Hukuku açısından standart akitler değerlendirildiğinde akitte hakka niyete aykırı olan kısımların fasit olacağı fakat diğer koşullar açısından akdin sahih olabileceği yönündedir.⁷³ Fakat bu şekildeki bir sözleşme standart sözleşme olmaktan çıkar. Bu noktada ağ pazarlama şirketi doğrudan satıcıya, sözleşmenin istemediği kısımlarına katılmama hakkı tanyorsa, sözleşme doğrudan satıcı açısından İslam Hukukunun cevâz verdiği kısımlara katılması ile câiz hale dönüşecektir.⁷⁴

4. Ağ Pazarlamanın İslam Hukukunun Emredici Normları Açısından Değerlendirilmesi

İslam Hukuku açısından akitlerin geçerliliği için isimlendirilmelerinden öte gerçekleştirmek istediği anlam ve mana önemlidir. Bu anlamda Hattâbî (ö.388/998), hilenin karıştığı her ne var ise onun, kişiyi harama ulaştıracağını; bu nedenle isminin değişmesi ile hükmünün değişmeyeceğini belirtir.⁷⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye de, Allah'ın haramları dine ve dünyaya zarar verici mefsedeti kapsadığı için yasakladığını, yoksa yasağın isimlerine ve görünüşlerine dayanmadığını ifade etmiştir.⁷⁶ Bu anlamda ağ pazarlamada İslam Hukuku açısından emredici normlara aykırı bir unsurun var olup olmadığının, onun cevâzlığını belirleyebilmek için önemli olduğu görülmektedir.

Ağ pazarlamaya cevâz vermeyen fetvaları incelediğimizde bir kaç açıdan konuyu ele aldıklarını görmekteyiz. Birincisi, az bir meblağ yatırarak buna karşılık çok büyük meblağları amaçlayan bir gelir planlamasında ribâ ve kumar şüphesi üzerinde durmuşlardır. Burada gerçek amacın ticaret malından gelir elde etmek değil vaat edilen prim ve komisyonlara ulaşmak olduğu için daha çok üye yapmaya odaklanılması, bu pazarlama tekniğini bir noktada kumara dönüştürme olarak görülmüştür.⁷⁷ İkincisi, sponsora vaat edilen gelir tanımlamasında belirlenen oranlardaki bilinmezliktir. Ağ pazarlamaya üye olan satıcının, başlangıçta piramidin üst tabakalarına yükselerek kazancının artıp artmayacağı, başarılı olup olamayacağı, gelir plan-

⁷² Turhan Esener & Fatih Gündoğdu, *Borçlar Hukuku I Sözleşmelerin Kuruluşu ve Geçerliliği (TBK m.1-48)*, (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2017), 230.

⁷³ Uğur Bekir Dilek, "İslâm Hukuku Açısından Genel İşlem Koşulları İçeren Akitler: İz'ân Akitleri (Türk Borçlar Kanunu Bağlamında)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 18/1 (2018): 255.

⁷⁴ Savaş, "Türk ve İslam Hukukunda Network Marketing (Ağ Pazarlama)", 63.

⁷⁵ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî, *Me'âlimü's-Sünen= Şerhu Süneni Ebî Davud*, thk. Muhammed Ragıb et-Tabbah (Haleb: el- Matbaatü'l-İlmiyye, 1932/1351), 3: 133.

⁷⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-lehfan min mesayidi's-şeytan*, 1: 353-354.

⁷⁷ Dâîratu'l-İftâ, "Hükmü et-tesvîk eş-şebekî", erişim: 14 Kasım 2018, <https://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=644#.XIZPsSJLiM8>.

lamasında vaat edilen gelirin tam olarak neyin karşılığı olduğu ve vaat edilen bu gelire ulaşıp ulaşılamayacağı tam olarak bilinmemektedir.⁷⁸ Üçüncüsü, alt hattın satışlarından alınan komisyonlar ve başkasının satışı üzerinden tanımlanan primler kişinin hak etmediğini alma anlamına gelmekte ve bu da batıl yol ile başkasının malını yeme olarak tanımlanmaktadır.⁷⁹

a. Ribâ ve Kumar Şüphesi

Ağ pazarlamaya cevâz vermeyen fakihler, faiz ve kumar şüphesine dikkat çekmişlerdir. Üye ağının genişlemesi üzerine pazarlama stratejisini oluşturan bazı network marketing firmaları “az riskle çok kazanç”, “pasif gelir”, “az sermaye ile çok kazanma” ya dair ifadeleri ile sisteme katılımı cazip hale dönüştürmeye çalıştıkları görülmektedir. Ağ pazarlamada vehimler ile bağlantılı az bir sermaye ile çok para kazanmanın öne çıkartılması, bu muamelede ribâ ve kumar varmış gibi görünmesine neden olmaktadır. Faiz olması için başlangıçta verilen giriş ücretinin daha sonra katlanarak alınması vaadini içermesi gerekir. Ağ pazarlamayı yasal yapan başlangıçta giriş ücreti adı altında herhangi bir ücretin alınmamasıdır. Bir miktar yatırılmasıyla onun katlanarak gelirin artacağına dair tanıtımlar yapılsa da gerçekte böyle bir kazanç yoktur. Aksine başlangıçta yatırılan ücretin alınıp alınmayacağı belirsiz bir sistemdir. Firmaya giriş ücreti ürünün gerçek fiyatına tekabül etmezse, ondan fazla bir fiyat içerirse, farklı isimler altında ücret alınırsa, bu alım daha sonra daha fazla ve risksiz bir kazanç üzerine kurulursa o zaman önümüze ribâ şüphesi çıkar.

Ağ pazarlama üye kaydı ile genişlemeyi amaçlayan bir pazarlama sistemi olması nedeniyle az sermaye ile çok kazanç, sınırsız gelir ifadeleri aslında kumar gibi bir görüntünün oluşmasına da neden olmuştur.⁸⁰ Başlangıçta alt hattı oluşturarak daha fazla kazanmak için bir miktar parayı riske atmak kumar gibi görülebilir. Fakat burada bu geliri elde edebilmek için ciddi bir emeği ve çabayı da göz önünde tutarsak, bu muameleyi çok da kumar olarak değerlendiremeyiz.⁸¹

b. Garar İçerme Şüphesi

Bu sistemin yasal olması ile birlikte bu pazarlama sistemini kullanan birçok firmaların işin tanıtımı ile ilgili hazırladıkları broşür ve tanıtım toplantılarındaki ifa-

⁷⁸ Çakmak, *Doğrudan Satış ve Şebeke Yoluyla Pazarlama Sistemi*, 67.

⁷⁹ el-İslam sual ve'l-cevap, “Fetavâ el-lecneti'd-daimeti fi şirketi Biznes ve hibeti'l-cezîrati ve şeriketi't-teşvik-i el-heremi”, erişim: 11 Mart 2019, <https://islamqa.info/ar/answers/42579>; Dâiratu'l-İftâ, “et-min manzûri'l-iktisadi'l-İslami”, erişim: 11 Mart 2019, <http://www.aliftaajo/Research.aspx?ResearchId=102>; Sual ve cevap, “et-Teşviku'ş-şebekî” erişim: 11 Mart 2019, <https://fatwa.islamonline.net/15890>; el-Fetavâ, “et-Teşvik eş-şebekî” erişim: 11 Mart 2019, “<http://www.islamtoday.net/fatawa/quesshow-60-22445.htm>”; el-Fetavâ, “el-İştirakü fi şirketi Quest li't-teşvik eş-şebekî”, erişim: 11 Mart 2019, <http://www.islamtoday.net/fatawa/quesshow-60-62489.htm>; Daru'l-İftâ el-Filistiniyye, “Hükmü Şeriketi et-Teşviku'ş-şebekî”, erişim: 11 Mart 2019, <http://www.darifta.org/fatawa2014/showfatwa.php?subfatwa>; Suudi Arabistan Krallığı Fetva ve Bilimsel Araştırma Genel Başkanlığı, “et-Teşvik eş-şebekî”, erişim: 11 Mart 2019, <http://www.alifta.net>.

⁸⁰ Taylor, *The Case (for and) Against Multi Level Marketing*, 51

⁸¹ Abdullah Durmuş, “Doğrudan Satış Yöntemlerinden Çok Katlı Pazarlama (Network Marketing) ve Fıkhî Değerlendirmesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (2015): 221.

deleri ve açıkladıkları kazanç planları gözden geçirildiği takdirde iş fırsatının içeriğini açıkça ortaya koymaktan uzak oldukları görülmektedir. Sözgelimi “iş hacmi” “eşleştirme geliri” “brüt ciro” gibi elde edilecek gelir tanımlamaları geçmekte, fakat tam olarak bu tanımlamaların neyin karşılığı olduğu bilinmemektedir.⁸² Kazanç planındaki belirsizlik ise İslam Hukuku açısından “gararı” önümüze çıkartır. “Garar”ın “akibeti gizli olan”⁸³, “elde edilip edilmeyeceği bilinmeyen”,⁸⁴ şeklinde tanımlama içerikleri bulunmaktadır. Bu nedenle garar “belirsizlik ve tesadüflük” olarak tanımlanmıştır.⁸⁵ Garar “akdin haksız kazanca yol açacak ölçüde kapalılık taşımasıdır.”⁸⁶ Garar yasağı, peygamberimizin o dönemin pazarı için koyduğu garar alışverişini nehyettiğine⁸⁷ dair norma dayanır. Fakihler bu yasağı Bakara 188. ve Nisâ 29. ayetlerinde geçen batıl yol ile birbirinizin mallarını yemeyin uyarısı altında değerlendirmiştir. Ağ pazarlamanın en önemli bilinmezlerinden birisi, gelir planlamasındaki kapalılıktır. Firmadan firmaya gelir planlamasının farklılık arz etmesi ile birlikte genelde belirlenen edimler yerine getirildiği takdirde elde edilecek gelirin tanımlamasının, farklı isimlendirmeler ile oranlar üzerinden yapıldığı görülmektedir. Bu oranların tam olarak neye tekabül ettiği ve belirlenen edimler yerine getirildiği takdirde ne kadar gelir elde edilebileceği bu gelir planlamaları üzerinden tam olarak bilinememektedir.⁸⁸

Garar satışı üç çeşittir. Habelü'l-habele ve bey'u's-sinîn (bahçenin gelecek yıllardaki meyvesinin satımı) gibi madum olanın satımı; ikincisi tesliminde aciz olmak; üçüncüsü meçhul olanın satımıdır.⁸⁹ Hadislerde medamîn (erkek hayvanın sulbündeki tohum), melâkih (dişi hayvanın karnındaki cenin ve yahut embriyo), habelü'l-habele (hayvanın doğuracağı dişi yavrunun yavrusu), ortaya çıkmadan veya olgunlaşmadan önce meyve satışları yasaklanmıştır.⁹⁰ Yasağın nedeni ise bu tür akitlerin garar içermesidir. Aynî (ö.855/1451), Buhârî'nin (ö.256/870) garar satışı yasağını doğrudan zikretmeyip dişi develerin karnındaki ceninin doğuracağı yavrunun satımını yasakladı hadisini zikretmesini, bunun garar satışı çeşitlerinden bir çeşit olma-

⁸² Nihal Paşalı Taşoğlu, “Çok Katlı Pazarlama Şirketleri ile Piramit Şema Organizasyonlarının Yapısal Farklılıkları Üzerine Bir İnceleme”, *Journal of Social Sciences*, 2/1 (2008): 36

⁸³ İbrahim Kafi Dönmez, “Garar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996) 13: 366.

⁸⁴ Ebü'l Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Misrî el-Karâfi, *el-Furûk = Envârü'l burûk fî envâ'i'l-furûk* (Beyrut: Dârü'l Kütübü'l-İlmiyye, 1998/1418), 3: 432.

⁸⁵ Necmeddin Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*, (Doktora Tezi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi, 2013), 62-63.

⁸⁶ Dönmez, “Garar”, 13: 366.

⁸⁷ el-Muvatta', “Büyü”, 75.

⁸⁸ Nurten Zeliha Şahin, “Ağ Pazarlama Firmalarının Gelir Planlamalarının Tanıtımları Örneklemi Üzerinden Ağ Pazarlamanın İslam Hukuku Açısından Meşruiyetinin Değerlendirilmesi”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Dergisi (ASEAD)*, 6/5 (2019): 244-247.

⁸⁹ İbn Teymiyye, *el-Kavâidü'l-nuraniyye el-fikhiyye*, 171.

⁹⁰ Zürkani, *Şerhü'z-Zürkani ala Muvatta*, 3: 126; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 11: 230; İsmail Bilgili, “İslam Hukukunda Ma'dûm'un Satışı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 8 (2006), 216.

sından kaynaklandığını belirtir. Bu nedenle bu yasağın illetinden hareketle neyin garar satışı olup olmadığının belirlenebileceği görüşündedir.⁹¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, burada satılan hayvanın suyu olduğunu ve bedelin de suyunun satılması muhabetinde alındığını belirtir.⁹² Yasak Peygamberimizin “doğuracak devenin yavrusunun parasını önceden vererek satın almak ribâ hükmündedir”⁹³ hadisine dayanır. Kurtubî’ye (ö. 672/1273) göre, habelu’l-habele hadisi ile ilgili olarak buradaki nehyin amacı, akdin cehâlet, garar, kumar ve risk içermesidir.⁹⁴ Ağ pazarlamanın malın pazarlanmasından daha çok yatırım fırsatının satılması olarak tanımlanması, gerçekleşip gerçekleşmeyeceği bilinmeyen bir gelir planlamasının satışı olarak görülebilir. Katılımcı belirlenen sayıda kişiyi üye yapıp yapamayacağını, üst sınıflarda ne kadar kazananın olduğunu ve alt sınıflardaki kayıpları bilmemektedir. Katılımcıya henüz olmayan ve gerçekleşip gerçekleşmeyeceği bilinmeyen belli bir derinliğe kadar alt hattın kazancı, gelecekte elde edebilecekleri bir kazanç planı içinde sunulmaktadır.⁹⁵ Doğrudan satıcı meçhul kazanç üzerine emeğini ve emellerini bağlamaktadır. Bu da akitte bir bilinmezlik, cehâlet ortaya çıkartmaktadır. Bu anlamda İslam Hukukunda fasit akdin, malum olmayan bir şey üzerine gerçekleşen akit olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.⁹⁶

c. Tağrîr Şüphesi

Akitteki bu bilinmezlik, aldatmacayı ve hileyi doğurur. Bu yöntemi kullanan bazı pazarlama firmalarının bu şekilde bir hile ile üye ağını genişletmeye çalıştıkları da bilinmektedir. Bu sistemin eleştirilen noktalarından birisi, kazanca odaklanarak pazarlama sistemine üye olan kişilerde başlangıçta kısa vadeli hedef ve beklentiler oluşturmasıdır.⁹⁷ Burada çoğu zaman gerçekleşmeyecek komisyonlara kişiler özendirilir. Reşîd Rızâ (ö.1935), Bakara 188. ayetini açıklarken hile, dolandırıcılık, haksızlık ile başkasının malını yemeye simsardan örnek vermiştir. Değersiz olan bir malı veya az bir ticaret malını insanlara süsleyerek satmaya çalıştıkları zaman aldatma ve hile işin içine girmektedir. Çünkü bu hakikatte olmayan bir şeyi satmadır. Bu şekildeki satma veya satın almayı başkasının malını batıl yol ile yemek olarak tanımlar.⁹⁸ Bu anlamda bakıldığı zaman ağ pazarlamada, daha fazla üye çekebilmek için karşı tarafın konu ile ilgili bilgisizliğinden de faydalanarak abartılı, yanıltıcı ifa-

⁹¹ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el- Aynî, ‘Umdetü’l-kârî fî şerhi Sahîhi’l-Buhârî (b.s.: Dârü’l-Fikr, ts.), 11: 264.

⁹² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zadü’l-mead fî hedyi hayri’l-ibad*, thk. Şuayb el-Arnaut, Abdülkadir Arnaut (Beyrut: Müessesetü’r- Risâle, 1998/1418), 5: 703.

⁹³ Nesai, “Büyü”, 67.

⁹⁴ Ebü’l-Abbas Ziyaeddin Ahmed b. Ömer b. İbrâhim Kurtubi, *Müfhim lima eşkele min telhis Kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstû, Yusuf Ali Büdeyvi, Ahmed Muhammed es-Seyyid, Mahmud İbrahim Nezzam (Beyrut:Dâru İbn Kesir, 1996/1417) 4: 363.

⁹⁵ Savaş, *Network Marketing Sözleşmesi*, 23.

⁹⁶ Subhi Recep Mehmesani, *en-Nazariyyetü’l-amme li’l-mu’cebat ve’l-ukud* (Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melayin, 1983), 2: 267.

⁹⁷ Çakmak, *Doğrudan Satış ve Sebeke yoluyla Pazarlama Sistemi*, 65.

⁹⁸ Reşîd Rızâ, *Tefsîrü’l-Menâr*, 2: 196.

deler kullanıldığı görülmektedir. Reklam denetleme kurulunun bu anlamda internette, gerçekleşmesi mümkün olmayan vaatler içererek tüketiciyi yanıltan;⁹⁹ abartılı ifadeler kullanarak yanlış izlenimler yaratan;¹⁰⁰ doğrudan ispat edilemeyen ve tüketicilerin bilgi ve eksiklerini istismar edici nitelikte ifadelere yer veren¹⁰¹ network marketing tanıtımlarını tespit ederek denetime tabi tuttuğunu görmekteyiz. Bu anlamda ağ pazarlama, birçok kişi için son ve en iyi umut olarak sunulmaktadır.¹⁰² Fakat incelendiğimiz zaman üye kaydına ağırlık veren işletmelerde, giriş ücreti ödeyen ve işi yakında terk edecek olan umutlu yeni distribütörlerin alımından oluşan bir sistem görürüz.

Vaat edilen prime ulaşmanın ve bu primin devamlılığını sağlamanın bir noktada imkânsız şartlara dayanması için içinde aslında “tağrîr”in yer aldığı göstermektedir. “Sözlükte ‘bir kimseyi yanıltmak, aldatmak, tehlikeye atmak’ anlamına gelen tağrîr kelimesi satım, icâre vb. ivazlı akitlerde taraflardan birinin ya da onunla irtibatlı üçüncü kişinin söz veya davranışı ile diğer tarafı kasten aldatması anlamına gelir.”¹⁰³ Tağrîr, daha çok sözlü aldatmayı içerip güvene dayalı akitlerde gerçeğe aykırı beyanda bulunmayı kapsar.¹⁰⁴ Mali akitlerde akdedenlerden bir tarafın tecrübesinin eksik olmasına, cehaletine, gafletine veya ihtiyacına dayanarak karşı tarafı aldatmayı ve bu şekilde hedefe ulaşmayı amaçlamaktır.¹⁰⁵ Bu anlamda sponsor daha çok üye yapmak amacı ile kelime oyunlarına girişiyor ve bunun içinde kimsenin çok da anlayamayacağı ifadeler kullanıyorsa; firma üye ağını genişletebilmek için tanıtımlarında öncelikle elde edilecek komisyonları öne çıkartıyor ve elde edilecek geliri abartılı olarak ifade ediyorsa bir aldatmacanın varlığı söz konusudur. Gelir tanımlamasının yüksek olarak gösterilmesine karşılık işten ayrılanların çok yüksek olması da ağ pazarlamada kazancın abartıldığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Diğer taraftan ise network marketing ile ilgili en önemli problemlerden birisi, bu sistem üzerinden pazarlama stratejisini oluşturduğunu ifade eden bazı firmaların sahte, kalitesinin altında ürünler ile piyasaya girmesi, çok zengin vaatler ile sisteme üye kaydı yaparak bu ürünlerin alımını sağlaması, sonrada piyasadan çekilmesidir.¹⁰⁶ Bu şekildeki bir uygulama İslam Hukuku açısından aldatmacayı içeren gabin olarak da değerlendirilir. Gabin satılan şeyle fiyatı arasında değer yönünden denkliği ifade eder.¹⁰⁷

Ülkemizde ağ pazarlamayı değerlendiren bir fetvada, bu sistemin pazarlama zincirinden daha çok sisteme kişi üye etmenin ve onun satışları üzerinden prim, komisyon gibi adlar altında gelir elde etmenin amaçlandığını ve bunun da insanların emekleri üzerinden para kazanma olduğunu ve bu yönü ile bu pazarlama tekniğinin

⁹⁹ Reklam Kurulu, D. 2017/2379, T. No. 273, T. 12.6.2018.

¹⁰⁰ Reklam Kurulu, D. 2014/400, T. No. 237, T. 9.6.2015.

¹⁰¹ Reklam Kurulu, D. 2014/400, T. No. 237, T. 9.6.2015.

¹⁰² Çakmak, *Doğrudan Satış ve Şebeke Yoluyla Pazarlama Sistemi*, 69.

¹⁰³ Hacı Mehmet Günay, “Tağrîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 375.

¹⁰⁴ Günay, “Tağrîr”, 375.

¹⁰⁵ Ahmed Kevvâreh, *el-İstiğlâl gayrû'l-meşrû' fi'l-ukudî'l-maliyye ve tatbikatühû'l-muasıra: dirase fıkhiyye*, (Beyrut: Dârû'n-Nevadiri'l-Lübnaniyye, 2014/1435), 44-45

¹⁰⁶ Savaş, *Network Marketing Sözleşmesi*, 25.

¹⁰⁷ Ali Bardakoğlu, “Gabin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 268.

câiz olmadığını belirtmiştir.¹⁰⁸ Hayrettin Karaman'a göre bir ticaretin câiz olması için satılan malın helal olması, ticarete faiz ve hile karışmaması, israfi ve lüks tüketimi teşvik etmemesi gerekir. Fakat ağ pazarlamanın insanları para kazanma vaadi ile alım satıma tahrik etmesi, aldatmacanın varlığı, ürüne ihtiyacı olmayan kimsele- rin para kazanma vaadi ile ürün almaları yönleri ile câiz olmadığı görüşünü ifade etmiştir.¹⁰⁹ Din İşleri Yüksek Kurulunun 12.04.2012 tarihinde çok katlı pazar ağı ile ilgili verdiği fetvada, adaylara verilen bilgiler ile imzalatılan sözleşme arasındaki uyumsuzluk varsa; performans karşılık verildiği iddia edilen gelirin hangi oranlar üzerinden olacağına dair belirsizlik bulunuyorsa; gerçekleşmesi zor vaatler ile insanların umutları istismar ediliyorsa; elde edilecek gelir daha çok üst hatta dağılımı içeriyorsa; gelir tanımlaması başkasının kazancı ve emeği üzerinden ise bu şekildeki bir gelir türünün câiz olmayacağı belirtilmiştir. Kısacası kazancı meşru mal, hizmet, üretim ve emeğe dayanmayan sistem ve işlemlerin dini açıdan câiz olmayacağı gö- rüşü yer almaktadır.¹¹⁰

Sonuç

Ağ pazarlama tekniğinin üye yaparak pazar ağını genişletmeye dayanması, bu tekniğin ürün ve hizmet satımını artırmak isteyen farklı iş alanlarında yer alan bir- çok farklı firmalar tarafından kullanılması sonucunu doğurmuştur. Tekniğin iki gelir kalemi bulunmaktadır. Birincisi, doğrudan satıcının satışlarının kârından elde ettiği gelirdir. Bu gelir türü, ürünün pazarlanmasına ve satımına dayandığı için bu tekni- ğin bir pazarlama tekniği olarak tanımlanmasını ve bu anlamda da yasal olarak ka- bul edilmesini getirmiştir. Diğer unsur ise oluşturulan organizasyon üzerinden firma tarafından verilen performans primidir. Bunun gerçekleşebilmesi için firmaya doğrudan satıcı getirme ediminin yerine getirilmesi gerekir. Sponsor, bu gelir kale- mini elde edebilmek için sosyal ilişkilerini kullanmaktadır. Bu da bizi, sosyal ilişki- lerini kazanç planı haline dönüştüren doğrudan satıcı kitlesi ile karşılaştırır. Bu du- rum, toplumsal ilişkilerin metalaştırılması anlamına gelmektedir.

Ağ pazarlamanın, fetvalarda öncelikle sponsor ile firma arasındaki hukuki ilişkinin neye tekabül edebileceği noktasından değerlendirmeye tabi tutulduğunu görmekteyiz. Öncelikle İslam Hukukunda satıcı ve alıcı arasında aracılık eden akitler açısından ağ pazarlamada sponsorun alt hattından aldığı gelirin meşruiyetini de ğer- lendirecek olursak, icare, cuâle ve vekâlet akitleri ve emek - sermaye ortaklığını ifade eden mudârebe akdi önümüze çıkar. Fakat İslam Hukukunda hiçbir aracı ve ortaklık akdinin herhangi bir emek ve sermaye olmaksızın başkasının emeği üzerin- den bir gelir tanımlamasını yapmadığını görmekteyiz.

Ağ pazarlamayı yeni bir akit türü olarak kabul edersek sponsorun, firmadan alt hattının satışları sonucu aldığı primin neye tekabül edebileceği ilgili de ğerlendir- menin yapılması gerekmektedir. Firmadan alınan primlerin, yeni üye getirme

¹⁰⁸ Fetva.net, "Network marketing niçin caiz değil?", erişim: 11 Mart 2019, <http://www.fetva.net/yazili-fetvalar/network-marketing-neden-caiz-degil.html>.

¹⁰⁹ Hayrettin Karaman.net, "Network marketing'in hükmü nedir?", erişim: 11 Mart 2019, <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00273.htm>.

¹¹⁰ Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, "Çok Katlı Pazar Ağı", erişim: 10 Mart 2019, <https://kurul.diyabet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/4371/cok-katli-pazar-agi>.

ve/veya belli bir satışı gerçekleştirme edimlerine dayanması ile hibe ve teberru olarak değerlendirilemeyeceğidir. Diğer taraftan ise firmadan alınan bu primlerin komisyon olarak kabul edilebilmesi için ise bu komisyonların sponsorun gerçek emek ve çabasına dayanması gerekmektedir.

Amaç, ürün pazarlama yerine üye bulmak ve onun üzerinden kayıtlar yaparak kazanç elde etmek haline dönüşmüşse daha fazla üye yapma ve onun üzerinden komisyon alma şeklinde bir kazanç, İslam Hukuku açısından helal bir kazanç değildir. Eğer başlangıçta yatırılan bir bedel karşılığı risksiz bir kazançtan, devamlı gelen bir gelirden söz ediliyorsa ve bu şekilde emeksiz olarak katlanarak artan bir gelir tanımlaması yapılıyorsa ve bu gerçekleşirse ribâ ve kumar şüphesi yer alır; eğer gerçekleşmiyorsa o zaman işin içine tağrîr –aldatmaca-girer.

Bu sisteme birçok kişinin girip ilk başlangıçta vaat edilen geliri elde edebilecek satışı yapamadan ayrıldığı bilinmektedir. Diğer taraftan ise işe alış-satış ağını kuran ve bu işe alımlarını prim ile cazip hale dönüştüren bir sistemin kendi içinde bir süre sonra tıkanacağı da bir gerçektir. Çünkü kişi üye yaparak kendi rakibini kendisi yaratmaktadır ve kendi satış çevresini daraltmaktadır. Kişi ilk girişte ürün alarak sisteme girmesi ile yaptığı yatırımı geri alabilmek ve vaat edilen gelire ulaşmak için birçok kişiye, sistemi cazip gösterici tanıtım yapmasını ve bunun da ürünlerin abartılı olarak tanıtımını getirdiği görülmektedir. Özellikle bu ürünlerin bir kısmının gıda takviyesi gibi sağlığı ilgilendiren ve bu nedenle bir uzmanlığı gerektiren ürünlerin olması da bu abartılı ifadeler içinde yanıltıcı bilgilerin olma olasılığını artırmaktadır. Bu da ağ pazarlamada sponsorun yeni üye kazandırma edimini yerine getirirken gerçekçi ve doğru tanıtım yapıp yapmadığına dair denetimin de düşük olacağını düşünürsek, yeni üye kazandırma üzerine devam eden bir sistemin aslında tağrîrden çok da uzak olarak devamlılığının sağlanamayacağını da söyleyebiliriz.

İslam Hukuku, helal kazancı gerçek bir emek üzerine tanımlamıştır. Bu nedenle ağ pazarlamanın bir unsuru olan alt hattın satışlarından elde edilen gelirin cevâzını, bu gelirin gerçek bir çabaya dayanıp dayanmadığı üzerinden değerlendirilmiştir. Fakihler gerçek bir çabaya dayanmayan geliri hile, faiz ve kumar şüphesinden çok da uzak görmemişlerdir. Eğer distribütör firmadan aldığı ürünlerin pazarlamasını yapıyor ve onun kârından gelir elde ediyorsa ve ayrıca kendi çabası ve emeği ile firmaya doğrudan satıcı kazandırıyorsa; satışlarında hile ve aldatmacadan uzak ve ürünün İslam Hukuku açısından helal olan bir ürün olması şartı ile cevâz verildiğini görmekteyiz. Buna karşılık sistemin pazarlanması, vehmin pazarlanması olarak görülmüştür. Bu, İslam Hukukunda garar içeren bir satıştır. İslam Hukuku, emeğin karşılığının alınabilmesi için elde edilecek kazancın her türlü şüphe ve aldatmacadan uzak tam olarak bilenebilir olmasını akdin sıhhati için şart kılmıştır.

Firmalar için pazar payını genişletebilmede ağ pazarlama tekniği cazip gelmektedir. Bu nedenle birçok firmanın bu tekniği, doğrudan veya el altından uyguladığı bilinmektedir. Üye ağını genişletebilmek için “kolay elde edilen bir kazanç”, “az sermaye ile çok fazla kazanma” şeklinde tanıtımların yapılması bir süre sonra üye ağının genişlemesi ile vaat edilen ödemelerin yapılamamasını ve sonuç olarak birçok mağdurun oluşmasını getirmektedir. İslam Hukukunun, gelirin kişinin kendi emeğinin ve çabasının karşılığı olması; firma tarafından sunulan gelir planlamasının

kişinin kendi emeğine dayanması ve herhangi bir cehâlet, hile, kumar ve ribâ barındırmaması şeklinde belirlendiği temel ilkelerin bu tür yapıların sebep olduğu mağduriyetlerin önlenmesi adına bu yapıların denetlenebilirliğini artıracak ifade edilebilir.

Kaynakça

- Aşkar, Usume Ömer. *et-Tesvik eş-şebeki min el-manzûri'l-fikhî*, Mecelletü'z-Zerkâ lil buhus ve'd-dirasat, 8/1 (2006): 1-22.
- Aybakan, Bilal. "Teberru". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 215-216, Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Aybakan, Bilal. "Vekâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 1-6, Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *‘Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts..
- Aydın, M. Akif. "Cuâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 77-78, Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. "Gabn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 268-273, Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Bardakoğlu, Ali. "Hibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 421-426, Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Bardakoğlu, Ali. "İcâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 379-388, Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-sünne*, hakkakahu ve allaka aleyh ve harrace ehâdîsehu Şuayb el-Arnaut, 2. baskı Beyrut: el-Mektebetü'l-İslami, 1983/1403.
- Bilfakîh, Zahir Salim. "et-Tesvik eş-şebekî tahte'l-micher". Erişim: 21 Aralık 2018, <http://saaid.net/book/12/4677.pdf>.
- Bilgili, İsmail. "İslam Hukukunda Ma'dûm'un Satışı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006): 211-238.
- Çakmak, Ali Çağlar. *Doğrudan Satış ve Şebeke yoluyla Pazarlama Sistemi*, İstanbul: Türkmen Kitabevi, 2011.
- Çakmak, Ali Çağlar "Çok Katlı Pazarlama Şirketleri ile Piramit Şema Organizasyonlarının Yapısal Farklılıkları Üzerine Bir İnceleme". *Journal of Social Sciences* 2/1 (2008): 25-39.
- Dâiratu'l-İftâ. "et-Tesvik eş-şebekî min manzûri'l-iktisadî'l-İslami". Erişim: 11 Mart 2019.
- Dâiratu'l-İftâ. "et-Tesvik eş-şebekî min manzûri'l-iktisadî'l-İslami". Erişim: 11 Mart 2019, <http://www.aliiftaa.jo/Research.aspx?ResearchId=102>.
- Daru'l-İftâ Darü'l-'ulum-ı Diyûbend. "Answer: 7573". Erişim: 02 Kasım 2008, <http://www.darulifta-deoband.com/home/en/Other-Transactions/7573>.
- Daru'l-İftâ el-Filistiniyye. "Hükmü Şeriketi et-Tesviku's-şebekî". Erişim: 11 Mart 2019, <http://www.darifta.org/fatawa2014/showfatwa.php?subfatwa>.
- Dilek, Uğur Bekir. "İslâm Hukuku Açısından Genel İşlem Koşulları İçeren Akitler: İz'an Akitleri (Türk Borçlar Kanunu Bağlamında)". *Marife* 18/1 (2018): 231-257. <https://doi.org/10.33420/marife.378620>.
- Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. "Çok Katlı Pazar Ağı". Erişim: 10 Mart 2019, <https://kurul.diyaret.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/4371/cok-katli-pazar-agi>.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Garar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 366-371. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Duriat, Fazrihan bin Muhammed. "Multi-Level Marketing in Islam & Case Study of Young Living in Singapore". Erişim: 16 Kasım 2018, <https://www.maybank2u.com.my/iwov-resources/islamic-my/document/my/en/islamic/scoe/knowledge-centre/research-paper/Multi-Level-Marketing-In-Islam.pdf>.
- Durmuş, Abdullah. "Doğrudan Satış Yöntemlerinden Çok Katlı Pazarlama (Network Marketing) ve Fikhî Değerlendirmesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2015): 205-228.
- el-Fetavâ. "el-İştirakü fi şirketi Quest li't-teşvik eş-şebekî". Erişim: 11 Mart 2019, <http://www.islamtoday.net/fatawa/quesshow-60-62489.htm>.
- el-Fetavâ. "et-Tesvik eş-şebekî". Erişim: 11 Mart 2019, <http://www.islamtoday.net/fatawa/quesshow-60-22445.htm>.
- el-İslam sual ve'l-cevap. "Fetavâ el-lecneti'd-daimeti fi şirketi Biznes ve hibeti'l-cezîrati ve şirketit-

- teşvik-i el-herem". Erişim: 11 Mart 2019, <https://islamqa.info/ar/answers/42579>.
- Esener, Turhan – Gündoğdu, Fatih. *Borçlar Hukuku I Sözleşmelerin Kuruluşu ve Geçerliliği (TBK m.1-48)*, İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2017.
- Groß, Claudia – Vriens, Dirk. "The Role of the distributor Network Marketing in the Persistence of Legal and Ethical Problems of Multi-Level Marketing Companies". *Journal of Business Ethics* (May 2017): 1-23.
- Günay, Hacı Mehmet. "Tağrîr". *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*. 39: 375-376. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Güney, Necmeddin. Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar, Doktora Tezi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi, 2013.
- Hammad, Nezi. *Kazâyâ fikhîyye muasira fî'l-mal ve'l-iktisad*, Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2012/1433.
- Hammâdi, Ebî Ömer Abdullah b. Muhammed. *Nazariyyetü's-semsere ve tatbikâtuha'l-asriyye:dirâse fikhîyye Mukârene*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2012/1433.
- Haslân, Sa'd b. Türkî. *Fikhü'l-muâmelâti'l-mâliyyeti'l-muâsira*. 2. Basım. Riyad: Dârü's-Sumayî, 2012/1433.
- Hattâbi, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Me'âlimü's-Sünen-Şerhu Süneni Ebî Davud*. Thk. Muhammed Ragıb et-Tabbah, Haleb: el- Matbaatü'l-İlmiyye, 1932/1351.
- Hayrettin Karaman.net. "Network marketing'in hükmü nedir?". Erişim: 11 Mart 2019, <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00273.htm>.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulazîz ed-Dimaşki. *Reddül-muhtar ale'd Dürri'l-muhtar: şerh-i Tenviri'l-ebzar*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcut - Ali Muhammed Muavvaz, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*. Sannefehu Ebû Ubeyd Meşhûr b. Hasan Alü Selman; şareke fi't-tahric Ebû Ömer Ahmed Abdullah Ahmed, Demmâm: Dâru İbni'l- Cevzi, 1423.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *İğâsetü'l-lehfân min meşâyidi's-şeytân*. Thk. Muhammed Hâmid el-Fikî, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1975/1395.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Zadül-mead fi hedyi hayri'l-ibad*. Thk. Şuayb el-Arnaut, Abdülkadir Arnaut, Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1998.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b.İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999/1419.
- İbn Teymiyye, Ebû'l Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Kavaidü'l-nuraniyye el-fikhîyye*. Thk. Ahmed b. Muhammed Halîl, Cidde: Daru İbni'l-Cevzi, 1422/825.
- İbn Teymiyye, Ebû'l Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû fetâvâ*. cem ve tertib. Abdurrahman Muhammed b. Kâsım ve ibnuhu Muhammed, Medine: Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tibaati'l-Mushafi's-Şerif, 2004/1425.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut: Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, ts.,
- İftaa' Department. Hükmü et-teşvik-i şebek-i, fetva no: 644. Erişim: 14 Kasım 2018, <http://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=644#.XEiBNVWeTIU>.
- İmrani, Abdullah b. Muhammed b. Abdullah. *el-Ukudü'l-maliyyeti'l-mürekkebe: dirâse fikhîyye ta'siliyye ve tatbikiyye*. Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 2006/1427.
- İrşid, Mahmud Abdülkerim. *Mehâtirü's-semsere ve alâkatuhâ bi'l-vesâta ve tahdidi ücûri's-simsâr fi'l-esvâk: dirâse fikhîyye*. Amman: Dârü'n-Nefais, 2015/1436.
- İslamway.net. "Tevsikü Şebeke". Erişim: 15.10.2018, <https://ar.islamway.net/fatwa>.
- İslamway.net. "Tevsikü şebekî". Erişim: 15.10.2018.
- İslamway.net. "Buying products from multi-level marketing network". Erişim: 15.10.2018, <https://www.islamweb.net/en/fatwa/332797>.
- İslamway.net. "Hükmü ahzi'l-umule an tarik-i't-teşvik-i's-şebekî". Erişim: 11 Mart 2019, <http://library.islamweb.net/ar/fatwa/27682>.
- Kallek, Cengiz. "Mudârebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 359-363, Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Karâfi, Ebû'l Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Misrî. *el-Furûk = Envârü'l burûk fî envâ'i'l-furûk*. Beyrut: Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1998/1418.
- Karni, Ahmet Semir. *Hükmü't-teşvik bi umûle heremiyye: dirâse fikhîyye kânûniyye mukârene*. Amman: Darü'n-Nefais, 2011/1330.
- Karaman, Hayrettin. *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, 17. Basım. İstanbul: Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.2014.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î'u's-şanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcut, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Kevvâreh, Ahmed. *el-İstiğlâl gayri'l-meşrû' fi'l-ukudü'l-maliyye ve tatbikatühü'l-muâsira: dirâse fikhîyye*, Beyrut: Dârü'n-Nevadiri'l-Lübaniyye, 2014/1435.

- Kindleberger, Charles P. – Aliber, Robert Z. *Çılgınlık. Panik ve Çöküş Finansal Krizler Tarihi. Trc. Ümit Şensoy*, 3. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Kurtubi, Ebû'l-Abbas Ziyaeddin Ahmed b. Ömer b. İbrâhim. *Müfhim lima eşkele min telhis Kitâbi Müslim. Thk. Muhyiddin Dîb Müstâ, Yusuf Ali Büdeyvi, Ahmed Muhammed es-Seyyid, Mahmud İbrahim Nezzam*, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996/1417.
- Majlis Ugama Islam Singapura Office of the Mufti. "Advisory on Multi-Level Marketing". Erişim: 03 aralık 2018, <https://www.muis.gov.sg/officeofthemufti/Irsyad/Advisory-on-Multi-Level-Marketing>.
- Mehmesani, Subhi Recep. *en-Nazarıyyetü'l-amme li'l-mu'cebat ve'l-ukud*, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1983.
- Muslih, Halid b. Abdullah. *el-Havafizü't-ticariyyeti't-tesvikiyye ve ahkâmuha fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Cidde: Dâru İbni'l-Cevzi, 1999/1420.
- Paşalı Taşoğlu, Nihal. *Çok Katlı Pazarlama*, Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 2018.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Reklam Kurulu Kararları. erişim: 11 Mart 2019, <http://tuketici.gtb.gov.tr/reklam-kurulu/reklam-kurulu-kararlari>.
- Reşid Rızâ. Muhammed. *Tefsîrü'l-Menâr*. b.y.: y.y.,1947/1366.
- Sabry, Hossam. "Multi-Level Marketing from Islamic Perspective". https://www.academia.edu/12216540/Multi-Level_Marketing_From_Islamic_Perspective, 29-32.
- Şahin, Nurten Zeliha. "Ağ Pazarlama Firmalarının Gelir Planlamalarının Tanımları Örneklemi Üzerinden Ağ Pazarlamanın İslam Hukuku Açısından Meşruiyetinin Değerlendirilmesi". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Dergisi (ASEAD)* 6/5 (2019): 241-256.
- Savaş, Abdurrahman. *Network Marketing Sözleşmesi*. İstanbul: Der Kitabevi, 2016.
- Savaş, Abdurrahman. "Türk ve İslam Hukukunda Network Marketing (Ağ Pazarlama)". *İslam Ticaret Hukuku Kongresi "Günümüzdeki Meseleler"*. Ed. Mehmet Bayyığıt, Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, ts.
- Sert Sütçü, Selin. "6502 Sayılı Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun m.80 hükmüne göre Piramit Satışlar" *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmalar Dergisi* 22/3 (2016): 2505-2519.
- Sual ve cevap. "et-Teşviku'ş-şebekî". Erişim: 11 Mart 2019, <https://fatwa.islamonline.net/15890>.
- Suudi Arabistan Krallığı Fetva ve Bilimsel Araştırma Genel Başkanlığı. "et-Teşvik eş-şebekî". Erişim: 11 Mart 2019, <http://www.alifta.net>.
- Şener, Abdülkadir. *İslam Hukukunda Hibe*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, 1984.
- Şevkani, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbar. Thk. Muhammed Subhi Hasan Hallak, Dammam: Dâru İbni'l-Cevzi, 1427*.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'i. Thk. Muhammed ez-Zühaylî, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1996/1417*.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemü'l-kebir. Thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts*.
- Tarmizi, Erwandi. *Haram Wealth in Contemporary Muamalah*, 5.baskı San Francisco: P.T. Berkat Mulia Insani, 2013.
- Taylor, Jon M.. *The Case (for and) Against Multi Level Marketing: The Complete Guide to Understanding the Flaws – and Proving and Countering the Effects –of Endless Chain "Opportunity" Recruitment or Product-based Pyramid Schemes*. Erişim: 09 Ocak 2019 <https://www.mlmlwatch.org/01General/taylor.pdf>.
- Türkiye Cumhuriyeti Ticaret Bakanlığı Amasya Ticaret İl Müdürlüğü. "Detay Maxinet Denetim Sonucuna İlişkin Basın Duyurusu". Erişim: 08 Mart.2019, <https://amasya.gtb.gov.tr/haberler/detay-maxinet-denetim-sonucuna-iliskin-basin-duyurusu>.
- Yemenî, Muhammed b. Abdulazizi *et-Teşviku'ş-şebekî ve'l-heremî ve ahkâmuhû fi'l-fikhi'l-İslami*, Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 2013/1434.
- Zeylai, Fahrreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyinü'l-hakaik fi şerhi Kenzi'd-dekaik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314/714.
- Zürkani, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf. *Şerhü'z-Zürkani ala Muvatta*, b.y.: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1410/812.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA
Research

Sadreddin-i Konevî’de Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinliği*

Veysel Karani Altun

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı
v_altun44@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-4128-5394>

Geliş Tarihi / Received: 05.04.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 16.12.2019

Öz

13. asırda yaşamış, vahdet-i vücud düşüncesinin İbnü’l-Arabî’den sonraki en önemli temsilcisi olarak görülen, fikirleriyle düşünce sistemimize büyük katkılar sunan Sadreddin-i Konevî’nin, insanın yetkinleşmesi konusunda ileri sürdüğü fikirler kayda değerdir. Bu bağlamda Konevî, eserlerinde insanı konu edinmiş ve insanın yetkin bir varlık olarak, varlık âleminde nasıl bir rol aldığı açıklamıştır. Bu düşüncelerden hareketle çalışmamızda Sadreddin-i Konevî’de insanın yetkinliği konusu Din Eğitimi açısından ele alınmaktadır. Konevî’nin düşüncelerinden faydalanarak insanı anlamak, bugünümüzün insanını daha iyi tanımlamak için önemli bir husustur. Konevî’nin insan hakkındaki görüşlerinden yola çıkarak insanın nasıl kemâle ulaşacağını, kâmil insan olmak için potansiyelinin farkına nasıl varacağı ve yetkinliğin insan için ne anlam ifade ettiği konuları açıkça ortaya konulabilecektir. Bu anlamda çalışmamızda insanın yetkin olarak sayılmasının şartlarının ne olduğu ve insanliğın anlam dünyasında yetkinlik meselesinin ne anlam ifade ettiği ortaya konmaya çalışılmaktadır. İnsanı tanımaya çalışırken aynı zamanda yaratılış gayesi ve nihayetinde sahip olduğu yetkinliklerle yaşayacağı hayatı nasıl şekillendirebileceği konusunda kişinin kendisine bir perspektif sunabileceği düşünülmektedir.

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, Sadreddin Konevi, Yetkinlik, İnsanın Yetkinliği, Kâmil İnsan.

The Concept of Perfection and Human’s Perfection in Sadreddin Konevi

Sadreddin Konevi, who lived in the 13th century, is regarded as second most important representative of “unity of existence” idea after İbnü’l Arabi and make a great contribution to our thinking system with his ideas, has remarkable ideas about to become perfect of humans. In this context, Konevi discussed human beings in his works and clarified what kind of role humans took in the universe of existence as a perfect being. From this point of view, in terms of Religious Education the perfection of human beings for Sadreddin Konevi discussed in this study. Understanding human beings with the help of Konevi’s thoughts is an important matter to describe today’s humans better. By looking at the arguments of Konevi about humans, the questions of “How can humans reach perfection?”, “How can they realize their potential to become a perfect human being?” and “What does perfection mean for humans?” can be clearly explained. In this study, “What are the conditions to be regarded as perfection for humans” and “What does the issue of perfection in the semantic world of humanity mean” are tried to be made explicit. It is thought that the purpose of creation will be understood while trying to recognize humankind and finally this will give a point of view to himself about shaping his life with his perfections.

* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Prof. Dr. Yurdagül Mehmedoğlu danışmanlığında hazırlanmakta olan, “Din Eğitimi Açısından Sadreddin-i Konevî’de İnsanın Yetkinliği” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Keywords: Religious Education, Sadreddin Konevi, Perfection, Human's Perfection.

Atıf / Cite as

Altun, Veysel Karani. "Sadreddin-i Konevi'de Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinliği". *Marife* 19/2 (2019): 397-414. <https://doi.org/10.33420/marife.549908>.

Summary

It is necessary to understand and make sense of human beings for each scientific discipline. One of the most important matters which human beings have dealt with throughout history is questioning themselves and all existence. Thorough this questioning, a human can identify the universe of existence and locate oneself as a result of this questioning.

Questioning is a sort of understanding movement. This understanding is made possible by a series of questions posed by the person himself. "who am I, where do I come from and go to, how did I come into existence, what is the reason of my existence and what is the purpose of my existence" are at the top of the topics which humans put forward ideas throughout history. The main question which humans directed to themselves in an effort to perceive is "what is the reason and purpose of their existence?". Philosophers also have thought about this question since the earlier stages and tried to identify the location of human beings in the universe of existence. Plenty of thinkers have dwelt on what type of beings humans can become through perfect since the early stages of self-perception.

Humanity was created as an entity trying to think, question and make sense of himself and matters going beyond him. This pursuit is more intensified in metaphysical topics instead of the universe of existence. Just questioning oneself is not enough to discover one's place in the universe of existence. They should know not only themselves but also the relationship with beings. Humans should identify themselves by going beyond existential. They should be aware of their potential in the universe of existence. Thanks to this awareness, discovering perfection has an importance for humanity.

It is important that humans should also know their educable structures. Being in a state of flux and recognizing oneself is possible by realizing oneself. A person should be aware of his qualification so that he can show the potential of conscious development to change it. People who can see the difference between his past and his present-day have ability to reflect himself to the future.

Perfection progress is clearly required to change, progress, renew and maturate. To make this possible, this process should be in the field of himself for each individual and needs inner activities. Because each individual establishes different relationships with his creator and other beings.

The change can be associated with the fact that the almighty Allah created humankind, gave them qualifications and finally led the way to them. One of Allah's names "Rab" which means to raise, to take care of and to redress shows this situation. Remarkably, the word "Rab" is usually used in the verse of the Quran about education. It can be understood from the word "Rab" that Allah gave humans qualifications while creating and completing perfection.

We can mention the contributions of education and religious education to understand himself, know the environment he lives, rule it and keep in touch with his creator. Throughout history, humans engaged in activities mentioned above with their own efforts. Afterward, these efforts were systematized. Being in search of meaning and knowing the limits of perfection were also systematized with the help of the institutionalization of the education system.

Besides the studies about human perfection, the concept of perfection becomes significant because it wasn't discussed in scientific studies up to now and these studies will enable us to recognize human beings. Sadreddin Konevi, who lived in the 13th century, is regarded as second most important representative of "unity of existence" idea after Ibnü'l Arabi and contributes to our thinking system with his ideas, has remarkable ideas about to become perfect of humans. In this context, Konevi discussed human beings in his works and clarified what kind of role humans took in the universe of existence as a perfect being. From this point of view, the perfection of human beings for Sadreddin Konevi is discussed in this study. Understanding human beings with the help of Konevi's thoughts is an important matter in order to describe today's humans better. By looking at the arguments of Konevi about humans, the questions of "How can humans to become perfect?", "How can they realize their potential to become perfect human being?" and "What does perfection mean for humans?" can be clearly explained.

In this study, "What are the conditions to be regarded as perfection for humans" and "What does the issue of perfection in the semantic world of humanity mean" are tried to be made explicit. It is thought

that the purpose of creation will be understood while trying to recognize humankind and finally this will give a point of view to himself about shaping his life with his perfection.

Giriş

İnsanın hakikate ulaşma çabasının tarihi, insanlık tarihi kadar eskidir. İnsanoğlu tarih boyunca hep arayışta olmuş, bu arayışla birlikte varlık âlemindeki konumunu belirleme çabası içine girmiştir. Bu çabanın hakikate ulaşması için insanın öncelikle kendisini tanıması ve yetkinliğinin sınırlarını soruşturması gerekmektedir.

İlk insandan bu yana süre gelen düşünce faaliyetinin içinde şüphesiz insanın kendisini bilme çabası yer almaktadır. Bu çaba ile birlikte insanın varlık âleminde kendisini tanıması, kendisinin yetkinleşme süreci ile birlikte farkında olması önem arz etmektedir. Bunun yanında insanın varlık âlemindeki yerini keşfetmesi için, kendisiyle birlikte ilişkide olduğu varlıklarla olan ilişkisini de bilmesi gerekmektedir. İnsanın kendisini tanıması, yaşadığı çevreyi bilmesi ve kendisiyle yaratıcısı arasındaki bağın farkında olması için ilmi ve tecrübi birikiminin yeterli olması gerekmektedir.¹

Dinler karşısında insan, tabiatı itibariyle beşeri bir varlık olmanın yanında metafiziki bir varlıktır. İnsan, metafiziki bir varlık olduğu için de esasında her şeyiyle soru işaretleri barındırmaktadır. İnsanın nasıl bir varlık olduğu ile ilgili verilecek cevaplar konusunda metafiziğin yanında hissi, vicdâni ve akli yapısı dikkate alınmalıdır. İnsan nedir sorusuna ancak birbirini tamamlayan bu özelliklerin beraberce ele alınmasıyla verilebilir.²

Dini hayatı belki de artık kendine özgü içsel bir tecrübeye dönüştürme gayretini taşımak isteyen insanın, kendini bilmek için sahip olduklarının farkında olması gerekir. Din kavramı, insan ile Allah arasındaki ilişkinin tanımı olarak ele alındığında bu ilişkide insan doğrudan Allah'ın muhatabıdır. Bu anlamda insan hem Allah'ı arayan varlık hem de Allah tarafından aranan, bilinmek istenen bir varlıktır. Yetkin olmak, bir anlamda insanın kendini bilebilecek kadar bilinçli olması, bildiğini bilmesi ve Hakk'ı bilmesidir. Bu da insanı bir arayışa sevk eder. Bu hususta din, arayışta olan insana rehberlik edecek bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Din Eğitiminin amaçları arasında aranan ve arayışta olan insanı bu noktada beslemeyi ve onun sorularına cevap vermeyi saymak mümkündür. Bu bağlamda Din Eğitimi, aranan ve arayışta olan insanın bu gayretini canlı tutman ve bu gayretin sürekliliğini sağlamak için argüman geliştiren bir disiplindir.

Kabul etmek gerekir ki ilmi disiplinlerin öncelikli hareket noktası insan gerçeğidir. İnsanın kendisini tanımlaması ya da ilişkili olduğu varlık âlemi içinde potansiyelinin farkına vararak yetkinleşmesi için alan oluşturması ve bunun için bir yöntem sunması Din Eğitimi gibi ilmi disiplinlerin temel hedefi olarak görülebilir. Din Eğitimi, insanın kendisini harekete geçirmesiyle maksadına ulaşabilir. Bu hareket noktası, evvela kendini bilme ve sonrasında yaratıcısını bilme hareketidir. Bu bil-

¹ Ahmet Çelebi, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi* (İstanbul: Damla Yayınları, 2013), 21.

² İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak* (İstanbul: Dem Yayınları, 2005), 37.

mede kast edilen mana, yetkinleşme yolunda insanın kendisini tanıması ve kendisiyle birlikte münasebet içinde olduğu varlıkları kavrayarak yetkinleşmek için yolculukta olduğu sürecin farkında olmasıdır.³

Çalışmamızın konusu, insan için yetkinlik kavramının ne olduğunu irdelemek ve insanın yetkin olmasının, insan için ne anlam ifade ettiğini ortaya çıkarmaktır. İnsanın nasıl bir varlık olduğu ele alındıktan sonra yetkinliği meselesini açığa kavuşturmak mümkündür. Bu kapsamda Konevî'nin insanın biyolojik ve ruhsal olarak nasıl bir varlık olduğu konusu açıklanmaya çalışılacaktır.⁴ Sonrasında yetkinleşmenin insan için imkânı ve yetkinleşme arayışları için yöntem belirleme çabasına gidilecektir.

Yetkin bir varlık olarak kâmil olmayı hedefleyen insanın, kendi hakikatinin ne olduğu, nerede var olduğu, nasıl var olduğu, onu kimin var ettiği ve var olmadaki gayesinin ne olduğu soruları üzerinde düşünmesi beklenir. Yaşadığı dönemin ve sonraki asırların düşünce sistemine katkıları olmuş önemli mütefekkirlerden Sadreddin-i Konevî'nin yetkinlik kavramı ile ilgili fikirlerine başvurmak çalışmamızın genel çerçevesini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Sadreddin-i Konevî'nin düşüncelerinden faydalanarak insanın nasıl bir varlık olduğuna ve yetkinlik kavramının insan için önemine dikkat çekilecektir. Filozofun insanı tanımlamaya çalışırken ki gayretinden alınacak olan bir ilhamın günümüz insanına yetkinleşme konusunda bir perspektif sunması düşünülmektedir.

1. Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinleşmesi

Yetkinlik kavramı, sözlüklerde gerekli olgunluğa erişmiş, olgun, kâmil, mükemmellik demektir. Kemâl ile de anılan yetkinlik kavramı, sözlüklerde insanın yetkin olma durumu ve bir konuda bütün olma hali olarak açıklanmaktadır.⁵ Süreç içerisinde olgunluk halinin gelişebileceği anlamına gelen yetkinleşme, kişiyi yetkin duruma getirme ve yetkinleşmenin zaman içerisinde sağlanabildiği durumdur.⁶ Yetkinlik kelimesi; yetkin olma durumu, olgunluk, kemâl, tekâmül anlamlarına gelmektedir. Köken itibarıyla ise yet-kin-lik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir kişinin bir görevi yerine getirmek için gerekli imkânlarla, şartlara sahip olması, yeterli potansiyelinin bulunması şeklinde de tarif edilmektedir.⁷

Yetkinlik kavramını kemâl kavramıyla anlaşılır kılmak mümkündür. Bir şeyin tüm vasıflarının tamam olması, bir arada bulunması anlamında kullanılan kemâl kavramı ile kast edilen anlam, bir şeyin bütün özellikleri ile yerli yerinde olmasıdır.⁸ Yetkinlik, insanın tabiatında kendisinde olanın ve kendisinde olmayanın farkında

³ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazalî, *İhya-u Ulumu'd-din* (Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1967), 2: 242.

⁴ Sadreddin-i Konevî, *Miftahu Gaybi'l-Cem'i ve'l-Vücd Fi'l-Kesfi ve's-şühud*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 1497, 144a.

⁵ Şemseddin Sami, *Kamus-i Türki* (İstanbul: Karakuşak Yayınları, 1986), 1522.

⁶ Ali Püsküllüoğlu, "Yetkinlik", *Türkçe Sözlük* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 1646.

⁷ İlhan Ayverdi, "Yetkinlik", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 2. Baskı (İstanbul: Mas Matbaacılık, 2006), 3419; Tuncer Gülensoy, "Yetkinlik", *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007), 1132.

⁸ Ebu'l Kâsım Rağıb El İsfahanî, *Müfredat Elfazı'l Kur'an* (Cidde: Daru'l Kalem, 2009), 937.

olması anlamına da gelmektedir. İnsanın kemâl yolculuğunda yaşadığı tekâmül sürecini de ifade eden yetkinlikle akli mahiyetimiz ve bütün melekelerimiz ahenkli bir şekilde çalışır.⁹

Yetkinlik kavramı felsefi olarak, bir varlığın kendi doğası ya da özünde olan tüm potansiyel güçlerin en yüksek ölçüde gerçekleşmiş olması durumudur.¹⁰ Eski çağlardan bu zamana filozoflar, insanın ahlaki güç ve imkânlarını eksiksizce gerçekleştirmek ve hayata geçirmek suretiyle yetkinleşebileceğini savunmuşlardır. Burada, insanın yetkinliğinin ölçüsünün ve standardının ne olduğu sorusu akla gelebilir. Bu sorularla birlikte, Kişi neye göre yetkin sayılır? Yetkinliğin sınırı var mıdır, varsa o sınıra ulaşmak mümkün müdür? Sorularına cevap aramak da gerekmektedir.

Yetkinliğin sınırı var mıdır? sorusuna verilecek cevap, insanın yetkinleşmesi için bir hedef koymamıza da yardımcı olacaktır. Yetkinlik kavramında olgunlaşma, yetişme, kemâle erişme anlamında bir sınırlama yoktur. İnsan varlığının yetkinleşerek ahlaki anlamda sınırsızca gelişebileceğine, onun ahlaki ve toplumsal duyarlılığıyla davranışlarını sınırsızca geliştirebileceğine, bireysel ve toplumsal potansiyel güçlerini gerçekleştirebileceğine inanılmaktadır.¹¹ Bununla birlikte daha sonra değinileceği gibi yetkinlik konusunda varlıkları sınıflamaya tabi tutan görüşlere göre her varlığın yetkinliği kendisine göredir.

Yetkinlik, kavram olarak filozoflarca ele alınmış ve çeşitli irdelemelerde bulunulmuştur. Yetkinlik konusunda insanın sınırsız bir yetkinleşme alanına sahip olduğunu iddia eden düşünürlere karşılık, sonsuz yetkinliğin sadece yaratıcıya ait bir özellik olduğunu savunan filozoflar olmuştur.

İnsanın yetkinlik kaynağını kimi zaman akıl, kimi zaman duygular, kimi zaman da zekâ olarak kabul edenler, insanın sahip olduğu yetkinliğin ne olduğu veya o yetkinliğin kaynağının ne olduğu konusunda farklı düşünceler ileri sürmüşlerdir. En yüce yetkinlik, bazen tanrının sahip olduğu yetkinlik olarak görülse de çoğu zaman insanın yetkinliğini Tanrı'ninkine göre daha üst seviyede gören düşünürlere, fikirlerini bu doğrultuda ileri sürmüşlerdir.¹²

Protagoras'a göre insan, var olan şeylerin var olduklarının, var olmayan şeylerin var olmadıklarının kısaca her şeyin ölçüsüdür. İyilik ve yararın ölçüsü olarak yalnızca insanı kullanan Protagoras, tüm görüşlerini bu çerçeveye oturtmuştur.¹³ O'na göre insanlar birbirlerinden farklı istidatlara sahiptir. Bu istidatlara "insansal yetkinlik" adını veren Protagoras, insanda var olan istidadın geliştirilebilir bir şey olduğunu vurgulamaktadır.¹⁴ İnsansal yetkinliği insansal iyiliğin artmasıyla doğru

⁹ Mustafa Namık Çankı, "Yetkinlik", *Büyük Felsefe Lügatı*, (İstanbul: Aşıkoğlu Matbaası, 1955), 637.

¹⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 1999), 932.

¹¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 467.

¹² Emile Boutroux, *Science et Religion Dans La Philosophie Contemporaine*, ed. Ernest Flammarion, (Paris, 1909), 3; Platon, *Protagoras*, Çev. Tanju Gökçöl (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 325b; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2014), 63; John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (United State Of America: Publication Of The Pennsylvania State University, 1999), 4.

¹³ Boutroux, 5.

¹⁴ Platon, 326d.

orantılı gören Sokrates'e göre insansal iyi, gereksinilen ve eksikliği duyulandır.¹⁵ İnsanın gereksiniminin yetkinliğin tanımı için önemine değinen Sokrates yetkinliğin tanımını da "Her ne ya da kim olursa olsun, kendisine uygun olan işi yapana, kendisine özgü işlevi yerine getirene, kendisine uygun ve kendi iyisine erişene erdemli ya da yetkin bir şey deriz."¹⁶ şeklinde yapmaktadır. Sofistlerin bu tanımlamalardan yola çıkarak "insana özgü yetkinlik ya da erdem olan bilgi, insanı gerçekleştirilmeye ve mutluluğa götürür." genellemesi yapılmıştır.¹⁷

Descartes, felsefenin ilk ilkesi olarak tanımladığı "düşünüyorum o halde varım" önermesiyle bir anlamda insanı bir kalıba sokmaya çalışarak sınırlayan skolastik düşünceye meydan okumuş ve insanın en büyük yetkinlik delili olarak düşünmeye işaret etmiştir.¹⁸ Descartes, insanın yetkinleşebilmesinin yolunun şüpheli bir bakış açısına sahip olmaktan geçtiğini savunur. Erdemli olmaya bile şüpheli yaklaşılması gerektiğini söyleyen Descartes, bilgiyle kazanılan erdem ile yanlışla karışık erdem arasında ayırım yapmaktadır. O'na göre, her şeye şüpheyle bakmak faydalıdır ve insanın yetkinlik kazanmasının ön şartıdır.¹⁹

Aydınlanma ve akıl çağıının öncüllerinden biri olan John Locke, gelenek ve otoritenin etkisinden kurtulmak gerektiğini, insan hayatına ancak aklın kılavuzluk edebileceğini düşünmektedir. İnsanın en büyük yetkinliğinin anlama gücü olduğunu savunan Locke, insanın yetkinlik sınırı hakkında düşüncelerini belirtirken; fikirlerimizin başlangıcını açıklayabilmek, bilgimizin kesinlik ve açıklık derecesini gösterebilmek, yetkilerin sınırını açıkça işaret ederek felsefeyi insan anlayışını aşan şeyden vazgeçmeye mecbur edebilmek gerektiğini düşünmektedir.²⁰ Hegel felsefesi, insanın aklıyla bir yetkinliğe ulaşma fikrinden ziyade tanrının bu seviyeye ulaşmasını yetkinliğin en yüce sınırı olarak kabul etmektedir. Allah'ın dünya içinde ve dünya aracılığıyla var olduğunu ve kendi kendisini bildiğini, bu en yüce yetkinliğe insanların da birer gerçeklik ve destek teşkil ettiğini savunmaktadır.²¹ Buna karşın İskoçyalı David Hume, şüpheyi insan hayatında diri tutarak, insan zihni ontolojik problemi çözebilme yetkinliğine sahip midir? Eşyanın iç özü ve ilk nedenlerinin bilimi sayılan metafizik mümkün müdür? sorularını sorarak insanın yetkinliğinin genişliğini sorgulamaktadır.²² İnsanın yetkin olması toplumun yetkinleşmesine götüreceğinden toplumların bilgi zenginliği ile ahlaki kusursuzluğun yetkinliği kültürel gelişmişliği de beraberinde getirmektedir.²³

İslâm dünyasında ise genel itibarıyla yetkin varlık olarak birinci sırada Zorunlu Varlık denilen Allah zikredilmekte, sonrasında ise varlığı Zorunlu Varlık sayesinde mümkün olan varlıklar zikredilmektedir. İslâm dünyasında yetkinliğin kaynağı, sınırı, genişliği konusunda birbirine benzer düşünceler ileri sürülürken Batı

¹⁵ Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Ahmet Cevizci (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995), 112.

¹⁶ Platon, *Lakhes*, çev. Tanju Gökçöl (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010).

¹⁷ Versenyi, 118.

¹⁸ Boutroux, 20.

¹⁹ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın (İstanbul: Say Yayınları, 2001), 53.

²⁰ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (USA: Publication Of The Pennsylvania State University, 1999), 4.

²¹ Boutroux, 29.

²² Weber, 311.

²³ Schopenhauer, 80.

dünyasında dönemin de etkisiyle farklılıklar görülmüştür.

Farabî, yetkinlik sınıflaması yaparken her şeyin yaratıcısı olan Zorunlu Varlığı birinci sırada zikretmektedir. Çünkü Zorunlu Varlık, bütün noksan sıfatlardan münezze olup yetkinliğin bütün sıfatlarına sahiptir. Daha sonra Zorunlu Varlığın vahiyle desteklediği ve bir anlamda kendisiyle iletişim halinde olan elçilerini ikinci sırada yetkin varlıklar olarak belirtmektedir. Varlıklar içerisinde sahip oldukları istidadları sayesinde insanın yetkinliği meselesi üzerinde durulmuştur.²⁴ İnsanı da içine alan varlıkları yetkinlik durumlarına göre sınıflandırmak gerekirse, Kindî'nin de belirttiği gibi birinci sırada yetkinliği kendisinde olan ve kendisinin üzerinde yetkin varlık olmayan bir başka deyişle tam yetkin olan ezeli ve ebedi varlıktan söz edilebilir.²⁵ Daha sonra insan gelir. İnsanın yetkinliği tercih sonucu olduğu için ezeli ve ebedi varlıktan sonra yetkinliğin ölçüsünü akıl olarak zikretmek mümkündür. Akıl sahibi olan irade sahibidir ve seçme hürriyetine sahiptir.²⁶

Görüldüğü gibi filozoflar, insanın yetkinliğini ele alırken öncelikle akıldan bahsetmekte ve insanın akli sayesinde yetkinliğe sahip olabileceğini düşünmektedirler. İnsan, akli sayesinde düşünür, tercihte bulunur ve kendi istidadını geliştirebilir. Bu kapsamda yetkinliğin ölçütünün ne olduğu konusunda İbn Sina, bir takım huyların insanın yaratılışından geldiğini bir takım huyların ise yaratılıştan değil sonradan ortaya çıktığını düşünmektedir. Sonradan edinilen huylar insanı yetkinleştirir ve insana bir kimlik kazandırır.²⁷ İnsanın yetkinlik kazanması kazanılmış akıl sayesinde faal aklın mertebesine ulaşmasıdır. Bu şekilde kendisi için var olan en son hedefi ve en son yetkinlik durumuna da zemin oluşturmaktadır. İnsan en son aşamada bütün var olanlarla ilgili nihai hakikatlerin kavranmasını öngörür.²⁸

İnsanın yetkinliği konusundaki düşünceler irdelendiğinde genel itibariyle insanı merkeze alan, yetkinleşme konusunda akli ön plana alarak sınırsız yetkinleşmeden bahseden filozoflara karşılık yetkinlik konusunda varlıkları bir sınıflamaya tabi tutarak Zorunlu Varlığa bu konuda birinci sırada yer veren ve insanın yetkinlik konusunda Zorunlu Varlığın alanına girmesinin mümkün olmadığını belirten düşünürler olmuştur. Bu düşünürler yine de yetkinleşme konusunda akli ön planda tutmuş, insanın yetkinleşmesinde aklın rolü üzerinde durmuşlardır.

Konevî, yetkinlik konusunda varlıklar arasında sınıflama yaparken insanın ilahi hakikatle irtibatlandırılması gerektiği fikrini öne sürmektedir.²⁹ Bu düşüncelerle Konevî de en yetkin varlığın Zorunlu varlık olduğunu dile getirmektedir. Akıl ve yetkinlik ilişkisi konusunda Konevî, akıl ile birlikte insanın yetkinleşebileceğini

²⁴ Farabî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet S. Aydın, ve dğr. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012), 50; Yaşar Aydın, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayınları, 2001), 160; Farabî, *El-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990).

²⁵ Kindî, *Felsefe risaleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayınları, 1994), 13.

²⁶ Kindî, *Felsefe risaleleri*, 123.

²⁷ İbn Sina, *Hay b. Yakzan*, 32.

²⁸ Aydın, 107.

²⁹ Sadreddin-i Konevî, *Miftahu Gaybi'l-Cem'i ve'l-Vücut Fi'l-Keşfi ve's-Şuhud*, 144a.

ancak aklın mutlak yetkinliği elde etme konusunda yetersiz kalacağını vurgulamaktadır.³⁰ Konevî her ne kadar aklın yetkinlik için yeterli olmadığını düşünse de insanın yaratıcısına yönelmesi suretiyle yetkinleşmesi için akla mutlak ihtiyaç duymaktadır. Konevî için yetkinlik veya yetkinleşme denilen hadise de arama bulma serencamı olarak insanın yolda olmasıdır.

2. Sadreddin-i Konevî’de Yetkinlik Kavrayışı

2.1. Konevî’de İnsan

Konevî, öncelikle insanın nasıl bir varlık olduğunun tam olarak bilinmesi gerektiğini düşünen bir filozoftur. İnsanın, nasıl bir varlık olduğu hususu anlaşılmadan ve insanın yaratıcısı ile olan ilişkisi ortaya çıkmadan insanın yetkinliği meselesini açığa kavuşturmak güç bir durumdur. Çünkü insanın varoluşunun maksadı, varlıkların yaratılma sebeplerine vakıf olmaktır. İnsanın bu gerçeği zatında tam olarak bilmesi, yetkinleşme yolunda atılacak ilk adımdır.³¹ İnsan işe kendisini bilmekle başlayarak bir yola girer ve bu yolda yetkinliğini arttırarak ancak kemâl yolunda mesafe alabilir. Bunun yolu da insanın öncelikle kendi hakikatinin ne olduğunu, nereden, nasıl ve niçin var olduğunu ve kendisini kimin var ettiğini bilmekten geçer. Bunun için de Konevî, eserlerinde insanı tanımlamak için insanın hakikati nedir, İnsan, nasıl var oldu ve onu kim var etti, İnsan niçin var oldu ve var olmadaki gayesi nedir gibi bir takım sorulara cevap aramaktadır. Konevî’ye göre insan, bu sorulara cevap bulduğunda kendi hakikatinin kuşatıcı hakikate olan ilişkisinin de farkına varmış olur.³²

Konevî’nin insanın nasıl bir varlık olduğu konusundaki fikirlerinin anlaşılabilmesi için varlık mertebelerinin neler olduğunun bilinmesi gerekmektedir.³³ Varlık mertebelerini beş gruba ayıran Konevî, insanın yaratılma aşamalarını bu kategorileştirmeye göre açıklamaktadır.

Konevî, insanın nasıl var olduğu hususunda şunları ifade etmektedir: “İnsanın ana rahminde belirginleşmesi, kendisinden ortaya çıkan ilk cem’ (toplanma) özelliğindeki hükümün zuhur etmesi ile başlar. İnsan, ilk mertebeden son mertebeye hızlıca intikal ederek varlığını tamamlar.”³⁴ Konevî bu ifadeleriyle insanın varlığının

³⁰ Sadreddin-i Konevî, *Miftahu’l Gayb (Tasavvuf Metafizigi)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2014), 80.

³¹ Konevî, *Miftahu’l Gayb (Tasavvuf Metafizigi)*, 392.

³² Konevî, *Miftahu’l Gayb (Tasavvuf Metafizigi)*, 143b; Konevî, *Miftahu’l Gayb (Tasavvuf Metafizigi)*, 378.

³³ Konevî, varlık mertebeleri konusunda beşli tasnifi ön plana çıkarmaktadır. Bu mertebeler sırasıyla, Lâ-Taayyün Mertebesi (Varlığın vücuda gelmeden önceki mertebe), Manalar Âlemi (Varlığın ortaya çıkmaya başladığı mertebe), Ruhlar Âlemi (Her ilmi suretin cevher olarak ortaya çıktığı mertebe, bu mertebede vücut, bir önceki mertebedeki ilmi suretlere göre ruhlar mertebesine geçiş yapmaktadır), Misal Âlemi (Basit olan şeylerin zahir olmaya doğru aktığı mertebe. bu mertebe, önceki mertebe olan ruhlar mertebesi ile sonraki şahadet mertebesi arasında bir bağlantı konumundadır.), His Âlemidir (Varlığın beş duyu ile idrak edildiği ve müşahade edildiği mertebe, bu mertebeye şahadet mertebesi de denilmektedir).

³⁴ Sadreddin Konevî, *Miftahu’l Gayb (Tasavvuf Metafizigi)*, 146a; Konevî, *Miftahu’l Gayb (Tasavvuf Metafizigi)*, 414.

vücuda gelmeden önceki belirsizlik (la taayyün) mertebesinde ilk varlığının ortaya çıkmaya başladığı belirginlik (taayyün) mertebesine, oradan da ruhlar mertebesinde varlığın beş duyu ile idrak edildiği (şehadet) mertebeye kadar olan yolculuğunu hatırlatmaktadır.

Konevî'ye göre insanın mertebelerin özellikleriyle bezenmesi ilahi hükmün bir tecellisidir. Konevî, insanın farklı mertebelerde yaratılması ve her bir mertebenin bilgisine haiz bir varlık olmasını şu ifadelerle dile getirmektedir: "İnsan, çeşitli ve farklı özelliklerden meydana gelmiştir. İnsanda bulunan en üst şey ise ilahi sırdır. İlahi sır, insana özel yön olan vech-i has tecellisidir. Tecellilerin özelliği tecelli edile, tecellinin gerçekleştiği mertebeye, vakte, hâle ve mekâna göre meydana gelmektedir."³⁵ Konevî'nin, insanın çeşitli ve farklı özelliklerden meydana geldiğini ifade etmesi, insanın yaratılma aşamalarını yani mertebelerini işaret etmek içindir. İnsanda bulunan en üstün şeyin ilahi sır olduğunu ifade etmesi ise ilk mertebeye olan la taayyün mertebesine işaret eder. Bu mertebeye sadece ilahi bilgi ve ilahi hikmet vardır. Bütün varlıkların bilgisi bu mertebeye bulunmaktadır. Son mertebeye, görünür hale yani şehadet mertebesine gelen insanın ilk mertebedeki ilahi hikmetle irtibat halinde olması onun berzah mertebesi sayesinde. Berzah mertebesi varlık mertebeleri arasında geçişkenliği sağlayan ara bir mertebeye olup varlığın bir sonraki mertebeye geçişini sağlayan mertebedir. Bu şekilde insan, her mertebenin bilgisine sahip olabilir. Konevî, varlığın yaratılma şeklini bu şekilde açıklığa kavuşturarak insanın nasıl var olduğu sorusuna cevap bulmaktadır.

İnsanın nasıl var olduğu konusundaki fikirlerini, varlık mertebelerini açıkladığı kısımda zikreden Konevî, bu hususta insanın her bir mertebeye geçirdiği hâlleri de dile getirmektedir. İlk ve en yüksek dereceye sahip la taayyün mertebesinde son mertebeye olan insanın görünür bir varlık olarak ortaya çıktığı şehadet mertebesine kadar insanın nasıl var olduğu sorusuna açıklık getirilmiştir.

Konevî, insanın yaratılış evrelerini açıklarken insanı yoktan var eden Allah'ın isim ve sıfatlarıyla yarattıklarına tecelli ettiğini ifade ederek varlıkların, isimlerin cüzleriyle çoğalan Hakk Varlık ile zuhur ettiğine işaret etmektedir. Hakk Varlık'ın yarattıkları ile olan bağı, insanın iradesine bağlı olarak muhabbet ile açıklanmaktadır.³⁶

İnsan yaratılırken ilahi isimlerin kendisine olan tecellilerine göre yaratılır. İlahi isimler, insanın istidad özelliklerine tecelli etmektedir.³⁷ İnsan-ı kâmilin her zaman her şeyin farkında olamayabileceğini vurgulayan Konevî, eğer farkında olmuş olsaydı hiçbir şey fesada uğramazdı genellemesini yapmaktadır. İnsan-ı kâmilin bilmesi ve farkında olması, varlıkların sürekliliğini ve korunmuşluğunu gerektirir. Konevî'nin dile getirdiği bir başka şey, Allah'ın, ortadan kalkmasını istediği bir şeyi, kâmil insana unutturur ve böylece ilahi yardım kesilir.³⁸ Bu bağlamda Konevî'ye göre, âlemin düzeninin korunmasının yolu, insan-ı kâmilin kendisini bilmesi ve ken-

³⁵ Konevî, *Miftahu'l Gayb (Tasavvuf Metafizîği)*, 420.

³⁶ Sadreddin Konevî, *Miftahu Gaybi'l-Cem'i ve'l-Vücut Fi'l-Keşfi ve's-Şuhud*, 149b.

³⁷ Sadreddin Konevî, *Miftahu Gaybi'l-Cem'i ve'l-Vücut Fi'l-Keşfi ve's-Şuhud*, 1450a.

³⁸ Sadreddin Konevî, *Miftahu Gaybi'l-Cem'i ve'l-Vücut Fi'l-Keşfi ve's-Şuhud*, 153a; Konevî, *Miftahu'l Gayb (Tasavvuf Metafizîği)*, 502.

disinin farkında olması ile mümkündür. Bu şekilde ancak bir nizam oluşabilir. Konevî'nin ısrarla üzerinde durduğu husus, insanın bir yandan âlemin ölçüsü olmasıdır. İnsan, kâmilliğini koruyabildiği ölçüde âlem de nizamını korumaktadır. Bu ölçüler ışığında insan, yaratılışı tamamlanıp kemâle eriştikten sonra, hem kendini hem de Rabbini bilmesi halinde varlıkta kendisini müşahade etme imkânı bulabilir. Konevî'ye göre âlemin nizamı, insanın kâmil olmasına bağlıdır.

İnsan niçin var oldu sorusuna da cevap arayan Konevî'ye göre, insanın her zaman kemâl sahibi olmak için yaratılması onun yaratılış amacını ortaya koymaktadır. Kemâl mertebesindeki insanın sırrı gayb ve şehadet mertebelerini birleştirerek onların içerdiği şeylerle ilmini tamamlamaktır.³⁹ Konevî'ye göre insan, gayesinin ne olduğunu bilmeli, mertebesini tanımalıdır. Yaratılışın sırrını, hükmünü, neticesini ve sebebini öğrenmelidir. Bununla birlikte her insanın bu âleme gelişindeki gaye, kendisi için belirlenen kemâllere ulaşmasıdır. Bu kemâller istidadlarının hükmüne göredir.

Konevî'ye göre insanın yegâne hedefi kemâl sahibi bir varlık olmaktır. Kemâl sahibi olmanın yolunun da yetkin olmaktan geçtiği belirtilmektedir. Yetkin bir varlık olarak kâmil olmayı hedefleyen insanın, kendi hakikatinin ne olduğu, nerede var olduğu, nasıl var olduğu, onu kimin var ettiği ve var olmadaki gayesinin ne olduğu soruları üzerinde düşünmesi ve bilgi sahibi olması gerekir.⁴⁰

İnsan, sadece kendisini ve kendisini yaratanı değil, aynı zamanda bütün varlığı da merak etmelidir. Yine insanın merak etmesi gereken konular arasında âlemde yer alan varlıkların kendisinde nasıl tesir ettiği veya insanın varlıklar üzerinde nasıl tesirde bulunduğu gibi konular da bulunmalıdır.

İnsanın kendi yetkinliğinin farkında olabilmesi için ruhlar âleminde ve dünya âleminde kendisine yüklenen mertebelerin farkında olması gerekir. Doğrusu, insanın bilmesi gerekenler konusunda sınırlanmaması gerekir. Bundan maksat ise insanın kemâl yolculuğunda yetkinliğini arttırmayı sürdürmektir. Bununla birlikte insan, kendisi için belirtilen şeylerden öğrenebildiklerini öğrendikten sonra kendi hakikatinin ilahi hakikatle benzerliğini öğrenmiş olur.⁴¹ Kendi yetkinliğini artırmak amacıyla kendisi için çizilen yolda arayışta olan insan, var olan potansiyelini bir ileri noktaya taşımak ister.

2.2. Konevî'de Yetkinliğin İmkânı

İnsan, tabiatı itibarıyla çok yönlü bir varlık olduğu için, yetkinleşmesinin imkânı için de bazı melekelerle ihtiyaç duyulmaktadır. Biyolojik olarak farklı uzuvlardan müteşekkil olan insanın yetkinleşmesinde akıl, kalp, irade, nefis, idrak melekeleri önemli rol oynamaktadır. Çünkü insanın ontik yahut ruhsal yapısından kaynaklanan sorumlulukları yerine getirmek için epistemik yetenekler olarak da bilinen bu melekeler, yetkinleşmenin genişliğini göstermesi açısından vurgulanması

³⁹ Sadreddin Konevî, *Miftahu Gaybi'l-Cem'i ve'l-Vücut Fi'l-Kesfi ve's-Şuhud*, 149b.

⁴⁰ Konevî, *Miftahu Gaybi'l-Cem'i ve'l-Vücut Fi'l-Kesfi ve's-Şuhud*, 143b; Ayrıca bk. Konevî, *Miftahu'l Gayb (Tasavvuf Metafiziji)*, 380.

⁴¹ Konevî, *Miftahu Gaybi'l-Cem'i ve'l-Vücut Fi'l-Kesfi ve's-Şuhud*, 143b; Konevî, *Miftahu'l Gayb (Tasavvuf Metafiziji)*, 380.

gereken melekelendir.

Konevî'ye göre, insanın yetkinleşmesine imkân sağlayan önemli melekelere biri akıldır. İnsanın yetkinleşmesinde akılı ön plana alan filozoflara karşılık aklın insan için hem gerekli bir meleke olduğunu hem de insanın tam yetkinliği için yeterli bir meleke olmadığını belirtmektedir. Konevî, rasyonel aklın her şeyi tam olarak bilmesinin mümkün olmadığını savunsa da,⁴² insan, akıl ile ancak yetkinliğini kullanarak Rabbi ile bağımlı şekillendirebilir. Yani akıl mutlak yetkinlik için yeterli görülmezken akıl olmadan yetkinleşme çabası da mümkün görülmemektedir. İnsanın taalluk (akletme) melekesi olmadan Rabbine yönelmesi, O'nunla ilişkide (münasebette) bulunması ve nihayetinde bir bağ (rabıta) kurması imkânsızdır.⁴³ Bu yönüyle Konevî, eserlerinde insanın Rabbine ve diğer insanlara karşı görevlerini yerine getirmek için akıl melekesine başvurduğunu, bununla da aklın insan hayatı için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Konevî'nin insanın yetkinleşmesinde belki de üzerinde en çok durduğu husus kalptir. O, kalbin insanın yetkinleşmesine imkân tanıyan bir meleke olduğunu ileri sürer ve bu konuda kalbin arınması meselesine önem verir. Konevî'ye göre insanın bütün çabasının tek bir hedefi varsa o da kalbin arındırılmasıdır. Kalp, arındırıldıktan sonra ancak insan yetkinleşme yolunda mesafe alabilir.⁴⁴

Konevî'de akıl ve kalbin yetkinleşmede aracı kuvvetler olmasının en önemli sebebi olarak irade melekesinin faal olmasını saymaktadır. Konevî'nin eserlerinde, irade kavramı daha çok muhabbet kavramının bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhabbet, kulun Rabbine meylederek talepte bulunması ve ilişki kurmasıdır. Konevî'de aşk, heva, irade gibi kavramlar muhabbetin cüzleri olarak bilinir.⁴⁵ Bunların hepsi bir hakikatin peşindedir. Bunlar, muhabbetin önemli unsurları olmakla birlikte ancak insanların hâl ve istidadlarına göre ortaya çıkarlar.

Konevî, eserlerinde yetkinleşme düşüncesini açıklarken nefis konusuna ayrı bir ehemmiyet vermektedir. Nefs, insanın yetkinleşmesinde aracı kavramların başında gelmektedir. Konevî'ye göre nefis denilince insanın hakikati akla gelmektedir. Konevî'ye göre Tanrı'nın bilinmesi nefis'in bilinmesi ile mümkün olabilir. Nefs, kendisinden önce ortaya çıkan düşüncenin hükmüne bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁶ İnsanın yetkinleşmesinde idrak melekesinin ayrı bir yeri olduğuna da değinen Konevî'ye göre, idrak ile insan yetkinliğini pekiştirme imkânı bulmaktadır. Kalp, akıl gibi melekelere yetkinleşme için aracı konumunda bulunurken idrak melekesi yetkinliğin daha çok pekişmesi ve derinleşmesi için aracı konumundadır. Bir anlamda insanın yetkinleşme için yolda olması (seyr-i süluku) sonrası meydana gelen bağlılıkta (muhabbet) ve ilişki kurmada (münasebet) idrakin faal olması gerekmektedir.

İnsanın idraki, varlık ve hayat ile iç içe geçmiş bir olgudur. İlim ve iradeye

⁴² Konevî, *Miftahu'l Gayb (Tasavvuf Metafiziji)*, 117.; Sadreddin-i Konevî, *En-Nefehatü'l-İlahiyye*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, 19043, 37.

⁴³ Sadreddin-i Konevî, *En-Nusus Fi Tahkiki Tavri'l Mahsus*, Manisa Yazma Eserler Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2953, 78.

⁴⁴ Konevî, *Miftahu Gaybi'l-Cem'i ve'l-Vücut Fi'l-Keşfi ve's-Şuhud*, 138b.

⁴⁵ Konevî, *Miftahu Gaybi'l-Cem'i ve'l-Vücut Fi'l-Keşfi ve's-Şuhud*, 135a.

⁴⁶ Konevî, *En-Nefehatü'l-İlahiyye*, 45.

sahip bir insan, kendisiyle idrak ettiği şey arasında münasebette bulunur. İdrak, idrake mani engellerin ortadan kalktığı bir hakikat oluşuna bağlıdır.⁴⁷ İdrak için bilgi edinmeyi zaruri gören Konevî, bilgi olmadan idrak melekesinin istenildiği gibi faal olamayacağını belirtmektedir.⁴⁸

Konevî'de insanın yetkinleşmesinin imkânı, adı geçen melekelerin insan hayatı için faal olmasına bağlıdır. Bu anlamda bilginin artmasıyla insan için önemli olan melekelerin daha faal olması sağlanabilir. İnsan çok yönlü bir varlık olduğu için yetkinleşme için tek bir açıdan değerlendirme yapmamak gerekmektedir.

2.3. Konevî'de Yetkinleşme Arayışları

Konevî, insanın yetkinleşmesini arayışta olmasına bağlamaktadır. İnsan arayışta olduğu sürece yetkinleşme yolunda olmaya devam eder. Konevî'nin eserlerinde insanın yetkinleşmesinde önemli yeri olan bazı kavramlara rastlamak mümkündür. Bu kavramların başında yönelme (teveccüh), talepte bulunarak ilişki kurma (münasebet), bağlılık (muhabbet), yolda olma (seyr-i süluk) ve gerçeğe ulaşma (müşahede) kavramları gelmektedir. Burada gerçeğe ulaşma kavramı ile kast edilen mada, kalbin kesin olarak arındırılması da bulunmaktadır.

İnsanın yetkinleşmesinde öncelikle yapılması gereken şey, neye göre ve kime yönelerek yetkinleşeceğini bilmektir. İnsanın yetkinleşmesinde hareket noktası olarak kabul edilen ve Allah'a yönelimi ifade eden teveccüh, Arapçada yüz anlamına gelen "v-c-h" kökünden türemiştir. Her şeyin en değerli tarafı ve en göze çarpan yeri v-c-h adıyla anılmıştır. Sözlüklerde teveccüh kelimesiyle anlatılan, yüzünü çevirme, yönelme, ilgi göstermedir.⁴⁹

Konevî'ye göre insanın Allah'a yönelmesinin hareket noktası dua ile mümkündür.⁵⁰ Dua burada talep etme manasında kullanılmaktadır. Dua eden, her zaman yetkin olduğu durumları daha da çoğaltmak ister. Teveccühün şekli ve yönü kişinin sahip olduğu istidad durumuna göre farklılık arz edebilmektedir. Teveccüh, her zaman talep edenden gelir. Matlup daima Allah'a yakınlaşmak ister. Allah'ı tanımak ya da kendisini mutlu eden ne varsa onlara sürekli nail olmayı istemek teveccühün bir çeşididir. Bu taleplerde bulunmak ise ancak İnsan-ı Kâmil'in özelliğidir. İnsan-ı Kâmil'in Hakk katında olan şeyleri istemesi ve talep etmesi özel bir maksada ve belirli bir talebe nispetle istenilen şeylerdir.⁵¹ Konevî, insanın Allah'a yönelerek Allah ile hususi irtibat kurmasını vech-i has⁵² yani Mehmedoğlu'nun da kullandığı gibi "özel yönelim"⁵³ kavramı ile mümkün görmektedir. Konevî'ye göre insan Allah'a yönelerek varlığını anlamlandırabilir. Allah'a yönelmenin özel ve hususi şekli özel yönelim/vech-i has'tır. Özel yönelim/vech-i has, insanın ontolojik olarak bir aidiyet ve bağlanma şeklidir. Bu anlamda imanı insan ile Tanrı arasındaki bağ veya yönelim

⁴⁷ Konevî, *En-Nusus Fi Tahkiki Tavri'l Mahsus*, 83.

⁴⁸ Konevî, *Miftahu Gaybi'l-Cem'i ve'l-Vücut Fi'l-Kesfi ve's-Şuhud*, 138b.

⁴⁹ İbn Manzur, *Lisan'ul Arab* (Kahire: Daru'l-Maarif, 1119), 4768; Ragıp el- İsfâhâni, *Müfredat Elfazul-Kur'an* (Cidde: Daru'l-Kalem, 2009), 1137.

⁵⁰ Konevî, *Miftahu Gaybi'l-Cem'i ve'l-Vücut Fi'l-Kesfi ve's-Şuhud*, 142b.

⁵¹ Konevî, *Miftahu'l Gayb (Tasavvuf Metafiziziği)*, 274.

⁵² Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 292.

⁵³ Mehmedoğlu, "İnsanın Zat-ı İlahî'ye Teveccühünde/Yöneliminde Bir İmkân Olarak Vech-i Has Kavrayışı", *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Mebkam Yayınları, 2014).

faaliyeti olarak değerlendirmek mümkündür.⁵⁴

Konevî'nin yetkinleşmede yönelmeden sonra üzerinde durduğu diğer bir kavram münasebet (bağlılık, ilişki) kavramıdır. Arapçada "n-s-b" kökünden gelen münasebet kelimesi ilişki, ilgi anlamına da gelmektedir.⁵⁵ Konevî, bütün varlıklar arasında çeşitli açılardan ve birbirinden farklı şekillerde irtibatının ve bağlılığın olduğunu düşünmektedir. İnsanın yaratıcısıyla ilişkisinin kast edildiği münasebet (ilişki kurma) ile yetkin olan insan-ı kâmil hedeflenmektedir. İnsanın istidadları ölçüsünde bağlılığı (muhabbeti) güçlenir veya zayıflar. Bağlılık insanın Allah'ı tanıya-bilme imkânını ifade eden bir kavramdır.⁵⁶

Konevî'ye göre yönelimi ifade eden teveccüh sonucunda, talep edende bir sadetin meydana gelmesi ya da buna benzer şekilde bir takım gayelerin, dünyevi ve uhrevi kıymetli kazançların meydana gelmesi beklenmektedir. Bu yönelim (teveccüh) ile birlikte meydana gelen saadet sonucunda insan ruhunda ve mizacında veya her ikisinde yetkinliklerin artması ana hedefdir. En azından yönelimle (teveccühle) birlikte uygun olmayan bir özelliğin insan ruhunda izale edilmesi sağlanmalıdır.⁵⁷

Yönelme (teveccüh) sayesinde talep eden ve edilen arasındaki her türlü ilişki, ikisinin arasında bir bağlanma (rabita) doğurur ki bu rabita ilişki (münasebet) hükümünün gerçekleşmesi halidir. Rabita, bazen iki taraftan birisini veya her ikisini birden cezbeder. Bu cezb olayında kulun Allah karşısındaki durumu yolda bulunarak (seyr-i süluk) "teveccüh" diye isimlendirilir. Cezb Allah tarafından olursa bağlılığın (muhabbet) ortaya çıkması, icabet ile yaklaşma ve tenezzül diye isimlendirilir. Cezb, her iki taraftan gerçekleşirse yani her iki tarafın karşı karşıya olduğu bir halde vuku bulursa bu hal ilişki kurmayı (münasebeti) gerektirir. Talep edenin matlubuna dönük yönelimi (teveccühü) ile matlubun talep edene yönelimi (teveccühü) ortaya çıkar ki bu bağlılık (muhabbet) her iki yönden birden gerçekleşir, her birisi seven ve sevilen olur. Bu durum ise "münazele" diye isimlendirilir.⁵⁸

Yönelme (teveccüh), ilişki kurma (münasebet) ve yolda olmanın (seyr-i süluk) gerçekleşmesi bilginin artmasına bağlıdır. Dolayısıyla bağlılık (muhabbet) da bilginin kuvvetiyle güçlenir, tesiri de güçlüdür. Yönelmede (teveccüh) iki tarafın karşılaşması ortada gerçekleşmediğinde ve orta noktaya ulaşmadığında talep edenin mertebesi "tenezzül" diye isimlendirilir. Karşılaşma orta mertebeyi aştıktan sonra gerçekleşirse yolda olan (süluk eden) kulun mertebesi "tedani" diye isimlendirilir. Rab açısından ise "tedelli-yaklaşma" olarak isimlendirilir. Menzilde karşılaşma ise Hakk'ın kuluna bir tenezzüldür ki bu tenezzül de kulun miracına benzer.⁵⁹ Bunun gibi hangi karşılaşma türünden olursa olsun, bir araya gelme ve bu bir araya gelme maksadı insanın kemâli içindir. O halde denilebilir ki yönelme (teveccüh), bağlılık (muhabbet), ilişki kurma (münasebet) yolda olma (seyr-i süluk), gerçeğe ulaşma (müşahede) kavramlarıyla insanın yetkinleşmesi ve bu yetkinleşme ile

⁵⁴ Mehmedoğlu, "İnsanın Zat-ı İlahî'ye Teveccühünde/Yöneliminde Bir İmkân Olarak Vech-i Has Kavrayışı", 171.

⁵⁵ Ragıp el-İsfâhâni, *Müfredat Elfazul-Kur'an*, 1150.

⁵⁶ Sadreddin-i Konevî, *En-Nusus Fi Tahkiki Tavri'l Mahsus*, 81.

⁵⁷ Konevî, *Miftahu'l Gayb (Tasavvuf Metafiziziği)*, 278.

⁵⁸ Konevî, *Miftahu'l Gayb (Tasavvuf Metafiziziği)*, 280.

⁵⁹ Konevî, *Miftahu'l Gayb (Tasavvuf Metafiziziği)*, 282.

kemâlini oluşturması hedeflenmektedir.

İnsanın varlık âlemindeki yerini belirlemesi için, kendisini konumlandığı yer ve yetkinleşme konusunda Konevî'nin üzerinde durduğu bu arayış yöntemleri kişilik oluşumu için önemli bir hareket noktasıdır. Öncelikle yetkinlik için insanda akıl, kalp, nefis, irade, idrak gibi bazı melekelerin faal olarak kullanılması gerekmektedir. Bu melekelerin de yardımıyla insanın yetkinleşmesi için yönünü varlık âlemine ve yaratıcısına yönelmeli, O'nunla bir bağ kurmalı, kurduğu bağ ile ilişkisini geliştirmeli ve son olarak Hakk'ın istediği bir varlık olmak için yetkinleşmesini bu yöntemlerle gerçekleştirmelidir.

3. Yetkinleşmenin Din Eğitimi Açısından Önemi

İnsan varlık sahnesine çıktığı andan itibaren, kim olduğunu, nerden geldiğini, niçin yaratıldığını, hangi potansiyellere sahip olduğunu, yetkinliklerin neler olduğunu kendisine sormaktadır. Kendisine yönelttiği bu sorulara bir cevap bulma arayışında olan insanın önemle üzerinde durduğu husus dini referans kaynaklı cevaplardır. Din kavramını, insan ile Allah arasındaki ilişkinin tanımı olarak ele aldığımızda insanın kendisi ile ilgili sorulara din kaynaklı cevap bulma arayışının anlamı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Din Eğitiminin gerçek fonksiyonu insanın kendisi ve varlık âlemi ile ilgili hususlarda ve her alanda insanı beslemektir.⁶⁰ Din Eğitiminin muhatabı olan insanı tanımak, sahip olduğu özellikleri bilmek, insanın yetkinleşme arayışlarına çözüm üretmek için önemlidir. Bu anlamda Din Eğitime Allah'a yönelen ve kendi gerçekliğinin idrakinde olan sorumlu bir yönelen olarak insana hakikati açığa çıkarmaya yol gösteren disiplin olarak bakılabilir. Bu anlamda Din Eğitimi, kişide bir zemin ve istidad bulmadıkça o insan için bir arayışta olma durumu bir anlam ifade etmez.⁶¹ Bu arayışta kemâle giden yolda kendini bilme, tanıma ve istidadlarının farkında olma yer almaktadır.⁶²

Yetkinlik kavrayışı, insanın arayışındaki ahlaki davranışın bir neticesi olarak görülebildiği gibi Din Eğitimi disiplini için felsefi bir kavram olarak da ele alınabilir. İnsan söz konusu arayış sonucunda zenginleşen yetkinliği sayesinde davranışlarına bir yön verir. Duygu ve temayüllerimiz, fikir ve hareketlerimiz üzerinde dinin büyük etkisinin olduğu bilinmektedir.⁶³ İnsan, kendisinde var olan yetkinlik sayesinde beden, ruh ve fikir yeteneklerinin birbiriyle düzenli bir bağlılık kurarak bunun içten yükseltilmesini amaçlar.⁶⁴

Din Eğitiminin daha çok insan ile Allah arasındaki münasebeti geliştirmenin yolunu aramak olduğunu ifade eden düşünürler, onun daha çok aşkın değerler alanı ile ilgili olduğunu da ifade etmişlerdir.⁶⁵ Din Eğitime bu yönden bakan düşünürler,

⁶⁰ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York: The Free Press, 1969), 463.

⁶¹ Neda Armaner, *İnanç ve Hareket Bütünlüğü Bakımından Din Terbiyesi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967), 50.

⁶² Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazalî, *İhya-u Ulumu'd-din* (Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1967), 2: 242.

⁶³ Armaner, 47.

⁶⁴ Armaner, 49.

⁶⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Milli eğitim Basımevi, 1967), 245.

Din Eğitiminin ana gayesinin, insanın maddi âlemden mana âlemine taşınması ve mana âlemi ile irtibatlandırılması olduğunu vurgulamaktadır. İnsanın kendi içinde var olan potansiyeli geliştirmek gerektiğini ifade eden filozoflar, “İnsanın özünü geliştirmek, insanı şuurlandırmak eğitimin ana gayesi olmalıdır” düşüncelerini paylaşmaktadır. Örneğin, Herbart’a göre eğitimin gayesi, insanın yetkinliğini geliştirerek ahlaki bir karakter oluşturmaktır.⁶⁶

İnsan, gerek kendine intikal eden mizaç ve gerekse sonradan çevreden kazandığı huy ve alışkanlıklarıyla, yaptığı davranışlarıyla kendine bir yol çizer. Bu karakter ve vasıflar her zaman doğru olmayabilir.⁶⁷ İşte bunun ölçüsünü din belirleyebilmekte ve bu şekilde insanın maddi âlem ile mana âlemi arasında bir irtibat noktası sağlanmaktadır.

Konevî’ye göre, insanın varlık olarak yaratılma aşamaları, varlık mertebeleri ile açığa kavuşturulmuştur. İnsanın içinde bulunduğu son mertebeye olan şahadet mertebesine ve son mertebeye ile ilk mertebeye arasındaki bilgilere vakıf olmak istemesi yetkinliğinin birer işaretidir. İnsan, ilk mertebeye olan la taayyün mertebesindeki ilahi ilmin bir parçası olarak oluşumunu başlatmaktadır. Sonrasında bu ilmin bir parçası belirginleşir ve bir ruha kavuşur.⁶⁸ Oradan da bedenle bütünleşerek varlığını tamamlar. İnsan, ilk aşamadan son aşamaya kadar kendisine tecelli edeni ve tecellinin hükmünü bilmeli, bununla ilahi hikmetle irtibatını sağlamalıdır. Edineceği bu bilgi ve irtibatı kendisinin başaracağı bir durumdur. Bunun için Konevî’nin öne sürdüğü yetkinleşme yöntemi Din Eğitiminin insan kavrayışını oluşturmasından dolayı dikkat çekicidir.

Konevî’nin yetkinleşme için sunduğu yöntem bazı kavramlarla ifade edilmektedir. Bu kavramlar; yönelme (teveccüh), talepte bulunarak ilişki kurma (münasebet), bağlılık (muhabbet), yolda olma (seyr-i süluk) ve gerçeğe ulaşma (müşahedekalbin arındırılması) kavramlarıdır. İnsanın Rabbine yönelerek Rabbi ile arasında bir bağ kurarak O’nun istediği bir kişiliğe sahip olmak istemesi, Konevî’de teveccüh ve münasebet kavramıyla açıklanmakta,⁶⁹ insanın aklın imkânlarını zorlayarak Rabbine karşı gösterdiği hakikat sevgisi ile Hakk’a ulaşma noktasında kurduğu özel münasebet muhabbet kavramıyla ifade edilmektedir.⁷⁰ İnsanın kemâl olmasına kadar yaşadığı bütün tecrübeler için geçen süreç, yolda olma/seyr-i süluk olarak tabir edilirken insanın bu yolculukta etkilendiği durumlar sonucu kemâlinin gerçekleşmesi ise müşahedenin gerçekleşmesine bağlanmaktadır.⁷¹ İnsanın tüm bu faaliyetler içinde olması ise tefekkür kavramının faal olması sayesinde.

Yönelim ile ifade edilen maksat, bireyin yüzünü Allah’a yönelerek Allah’ın istediği doğrultuda şahsiyet kazanmadır. Bunun içindir ki yönelim ile asl olan insanın kişilik oluşturma noktasında duygularını harekete geçirerek talep oluşturmaz. Din Eğitimi insanın bağlanma arayışı olarak değerlendirdiğimizde bu arayışta yaratıcı

⁶⁶ Kemal Aytaç, *Avrupa Eğitim Tarihi*, 2.baskı (Ankara: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1980), 271.

⁶⁷ Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008), 121.

⁶⁸ Konevî, *Miftahu'l Gayb (Tasavvuf Metafizigi)*, 420.

⁶⁹ Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, 286.

⁷⁰ Sadreddin Konevî, *Miftahu Gaybi'l-Cem'i ve'l-Vücut Fi'l-Keşfi ve's-Şuhud*, 126b.

⁷¹ Sadreddin Konevî, *Miftahu Gaybi'l-Cem'i ve'l-Vücut Fi'l-Keşfi ve's-Şuhud*, 149a.

ile olan ilişki önemli bir yer tutmaktadır. Bu anlamda insanın Allah ile olan ilişkisini bir zemine oturtmak insanın dinamikliği açısından gereklidir. İnsan-Allah ilişkisinde bağlılığı ifade eden muhabbet ile üzerinde durulan husus, Din Eğitiminin de amaçları arasında olan, insanın kendisini yetkin hissediş, mutlu oluşu, bağlılığını pekiştirir. Konevî'nin insanın kendi kemâlini oluşturma adına geçirdiği süreci ifade etmek için kullandığı yolda olma kavrayışıyla Din Eğitiminin insanın kendi hakikatini kavrama çabası için geçen oluş süreci dile getirilmektedir. İnsanın kalbini arındırmak suretiyle Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma müşahede ile karşılanmaktadır ki müşahede bu anlamda insanın hakikati idrak etme potansiyeli olarak değerlendirilmektedir.

Sonuç

İnsanın temayüllerinin, fikir ve hareketlerinin üzerinde dinin etkisi açıktır. İnsanın, kendisinde var olan yetkinliği sayesinde beden, ruh ve yeteneklerinin birbiriyle düzenli bir şekilde fonksiyonlarını yerine getirmesi mümkündür. İnsanın hayatında varlığının amacını ortaya koyan temel hareket noktası kişilik oluşumdur. İnsanı mümtaz kılan şey, onun kişilik oluşumunu sağlayan düşünme yetisine sahip olmasıdır. İnsan ancak düşünme yetisi sayesinde şahsiyet edinme yoluna gidebilir. O halde insanın alacağı eğitim, öncelikle onun kişilik oluşumunda en büyük etkiye sahip olmalıdır.

Konevî'ye göre insanın asıl gayesi, yetkin bir insan olmaktır. Konevî, eserlerinin genelinde insan-ı kâmil dediği, tam yetkin insan olmak için insanın Rabbi ile arasında bazı ilişkisel durumlarının ortaya çıkması gerektiğini düşünmektedir. Bu ilişki durumları, yönelme (teveccüh), ilişki kurma (münasebet), yolda olma (seyr-i süluk), bağlılık (muhabbet) ve gerçeğe ulaşma (müşahede) gibi kavramlarla açıklanmaktadır. Bu kavramlar, insanın kendisini, yaratanını ve varlığı bilmek, anlamak ve kavramak için insanlığa bilgi sunma arayışlarını ifade etmektedir.

Yönelme (teveccüh), insanın bütün benliğiyle Allah'a yönelmesi anlamına gelirken, gerçeğe ulaşma (müşahede) ise insanın acizliğini bilmesi ve bu acizlik karşısında kendi hakikatini ve Hakkı gerçek bilgiyle bilmesi demektir. İnsanın, kâmil olmak için Rabbiyle olan bağının güçlü olması ve Rabbine yönelmesi (teveccüh), Rabbiyle ilişkilerini yaratan-yaratılan çerçevesine oturtması (münasebet), ilişkilerinin ileri düzeyde gerçekleşmesi ve bağlılığını arttırması (muhabbet), bütün bunların yerine gelmesi için bir yolda olması (seyr-i süluk) ve bazı bilgi alma yöntemleri sayesinde gerçeğe ulaşması yani kalbin arındırılması (müşahede) yetkinliğin birer aşamaları olup her bir aşamayla ilgili Din Eğitiminin geliştirmesi gereken argümanları olmalıdır.

İnsanın, yegâne hedefi olan insan-ı kâmil için çaba sarf ederken adı geçen yetkinleşme arayışını ifade eden yöntemleri tecrübe etmesi yetkinliğini pekiştirir. Bu kavramların hayat bulması ise insanın yetkin bir varlık olmasıyla gerçekleşebilir. Her varlıkta olduğu gibi her insanda da Rabbine karşı yönelimini ifade eden teveccüh, teveccüh ile birlikte insanın kendi yetkinliğini oluşturması için yolculukta bulunmayı ifade eden seyr-i süluk, insanın kendisi ile varlık âlemi ve kendisi ile Tanrı

arasında ilişkisini kuracak münasebet ve bütün bunların sonucunda Hakk'ın huzurunda Hakk'ı bilmeyi ifade eden müşahede gerçekleşebilir. Ancak bu kavramlar her insanda aynı etkiyi oluşturmaz. Bu kavramların insanlarda birbirinden farklı neticeler göstermesi insanların farklı farklı yetkinliklere sahip olması ile ilgilidir. Bu durumda insan için önemli olan kendi yetkinliğinin farkında olmasıdır.

İnsan, işe ilk kendisinde başlamalı ve kendisinin farkına varacağı arayışlarda bulunmalı. Bu çaba, insanın kendisi ile birlikte içinde olduğu varlık âlemini de anlamlandırmak için önemli bir hareket noktasıdır. Yetkinleşme için, içine girilen arayış sonucunda insan kendisini, varlık âlemini ve yaratıcısını daha iyi tanıma imkânı elde eder.

Kaynakça

- Armaner, Neda. *İnanç ve Hareket Bütünlüğü Bakımından Din Terbiyesi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967.
- Aydınlı, Yaşar. *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2001.
- Aytaç, Kemal. *Avrupa Eğitim Tarihi*. 2. baskı. Ankara: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1980.
- Ayverdi, İlhan. "Yetkinlik". *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 2. Baskı. İstanbul: Mas Matbaacılık, 2006.
- Boamrane, Chick. *İslâm Tarihinde Eğitim Öğretim Kurumları*. Çev. Nesimi Yazıcı. Paris: Panorama De La Pensée Islamique, 1984.
- Boutroux, Emile. *Science et Religion Dans La Philosophie Contemporaine*. ed. Ernest Flammarion. Paris, 1909.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Çamdibi, Mahmut. *Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.
- Çankı, Mustafa Namık. *Büyük Felsefe Lügatı*. 2. Cilt. İstanbul: Aşıkoglu Matbaası, 1955.
- Çelebi, Ahmet. *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*. İstanbul: Damla Yayınları, 2013.
- Descartes, Rene. *Felsefenin İlkeleri*. Çev. Mesut Akın. İstanbul Say Yayınları, 2001.
- Descartes, Rene. *Yöntem Üzerine Söylem*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2010.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: The Free Press, 1969.
- Durusoy, Ali. *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- El- İsfâhâni, Ragıp. *Müfredat Elfazul-Kur'an*. Cidde: Daru'l-Kalem, 2009.
- Farabi. *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*. Çev. Mehmet S. Aydın. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.
- Farabi. *El-Medinetü'l-Fazla*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Kendini Aramak*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhya-u Ulumu'd-din*. 2. Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1967.
- Gazali, İhya'u Ulum'id-Din. Trc. Sıtkı Güllü. 3. Cilt. İstanbul: Huzur Yayınları, 2008.
- Gülensoy, Tuncer. "Yetkinlik". Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- İbnü'l Arabî, Muhyî'd-din. Fütûhat-ı Mekkiyye. Trc. Ekrem Demirli. 2. Baskı. İstanbul: Litera Yayınları, 2007.
- İbn Manzur. *Lisan'ul Arab*. Kahire: Daru'l-Maarif, 1119.
- İbn Sina. *eş-Şifa*. Çev. Ömer Türker-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- Kindi. *Felsefe risaleleri*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: İz Yayınları, 1994.
- Mehmedoğlu, Yurdağül. *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Mehmedoğlu, Yurdağül. "İnsanın Zat-ı İlahî'ye Teveccühünde/Yöneliminde Bir İmkân Olarak Veh-i Has Kavrayışı". *II. Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri*. Konya: Mebkam Yayınları, 2014.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. United State Of America: Publication Of The Pennsylvania State University, 1999.
- Platon. *Protagoras*. Çev. Tanju Gökçöl. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Püsküllüoğlu, Ali. "Yetkinlik". *Türkçe Sözlük*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Ragıp el- İsfâhâni, Müfredat Elfazul-Kur'an. Cidde: Daru'l-Kalem, 2009
- Sadreddin-i Konevî. *En-Nefahatü'l-İlahiyye*. Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, 19043: 1-114. Beyazıt Devlet

Kütüphanesi.

Sadreddin-i Konevî. *En-Nusus Fi Tahkiki Tavri'l Mahsus*. Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2953: 70-90. Manisa Yazma Eserler Kütüphanesi.

Sadreddin-i Konevî. *Fatiha Suresi Tefsiri (I'cazü'l-Beyan Fi Te'vili Ümmi'l-Kur'an)*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları, 2007.

Sadreddin-i Konevî. *Miftahu Gaybi'l-Cem'i ve'l-Vücut Fi'l-Keşfi ve's-Şuhud*. Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, 1497: 114a-158b.

Sadreddin Konevî. *Miftahu'l Gayb (Tasavvuf Metafizîği)*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Şemseddin Sami. *Kamus-i Türki*. İstanbul: Karakuşak Yayınları, 1986.

Ülken, Hilmi Ziya. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Milli eğitim Basımevi, 1967.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2014.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA
Research

İbn Fûrek'in el-Hudûd fi'l-Usûl Adlı Eserindeki Kelâmî Kavramlar

Ahmet Bardak

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelâm ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
ahmetbardak@hakkari.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-9393-7884>

Geliş Tarihi / Received: 16.07.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 26.11.2019

Öz

İslamî ilimlerin her alanında olduğu gibi Kelâm ilminde de birçok kavram/istilâh kullanılmaktadır. Kelâmî kavramlar anlaşılmadan kelimelerin konularının anlaşılması güçleşeceği gibi itikadî mezhepleri, bu mezheplerin ittifak ettikleri veya ayrıştıkları alanları tespit etmek mümkün olmayacaktır. Mütakaddimîn ve müteahhirîn dönemi kelâmî kavramları arasında bazı farklılıklar mevcuttur. Müteahhirîn döneminde sosyal, kültürel ve coğrafi etkileşim sonucunda başka din ve fikirler ile karşılaşan Müslümanlar özellikle mantık ve felsefî kavramları da kullanmaya başlamışlardır. Kelâmcılar bütün bu dönemlerin kelâma dair temel kavramlarını ele alan çalışmalar yapmışlardır. Bu kelâmcıların başında gelenlerden birisi de Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek el-İsfahânî'dir. (330-406/941-1015). İbn Fûrek mütakaddimîn döneminin önemli bir kelâmcısıdır. Onun el-Hudûd fi'l-Usûl adlı eseri fıkıh usulü alanında önemli bilgiler içermekle birlikte mantık ve kelâm ilmini ilgilendiren kavramları da içermektedir. İbn Fûrek'in kelâmî kavramlar hakkındaki tespit ve tanımları kendinden sonraki kelâmcılar tarafından da önemsenmiştir. O, el-Hudûd adlı eserindeki kelâmî kavramları detaya girmeden yalın haliyle ve genel olarak çok kısa tanımlamalar ile sunmuştur. Öyle ki çoğu zaman kavramın sadece lügat anlamı vermekle yetinmiştir. Kavramlarla ilgili bu kısa tanımlamalar ancak İbn Fûrek'in diğer eserlerinden yararlanılarak tamamlanabilmektedir. Bu makalenin amacı kelâmî kavramların anlamlarını kavramak İbn Fûrek'in bir mütakaddimîn kelâmcısı olarak bu kavramlara bakışını ve bu konudaki tespitlerinin günümüz kelâm çalışmalarına katkısını incelemektir. Anahtar Kelimeler: İbn Fûrek, Kelâm, el-Hudûd, İstilâh, Kavram.

The Theological Terms in al-Hudûd fi al-Usûl by Ibn Fûrak

As in all fields of Islamic sciences, many concepts and practices are used in Kalam. It will be difficult to understand the subjects of theology without the understanding of theological concepts, and it will not be possible to identify the sects and the areas in which these sects are allied or separated. There are some differences between the theological concepts of "Mutaqaddimîn" and "Mutaakhirîn" period. During the period of Mutaakhirîn, Muslims who came across other religions and ideas as a result of social, cultural and geographical interaction started to use logic and philosophical concepts. Theologians carried out studies on the basic concepts of theology of all these periods. One of the leading theologians is Abu Bakr Muhammad b. al-Hasan b. al-İsfahani. (330-406). Ibn Fûrek is an important theologian of the period of "Mutaqaddimîn". His el al-Hudud fi'l-Usûl önemli contains important information in the field of fiqh, as well as the concepts of logic and theology. The determinations and definitions of Ibn Fûrek about theological concepts were also considered by the theologians after him. He presented theological concepts in al-Hudud in plain form and with very short descriptions in general. So much so that the concept is merely giving the meaning of the vocabulary. These short definitions of concepts can only be completed by using Ibn Fûrek's other works. The aim of this article is to comprehend the meaning of theological concepts of Ibn Fûrek as a theologian of

"Mutaqaddimin" to examine these concepts and to examine the contribution of the determinations on this subject to today's theological studies.

Keywords: Ibn Fûrek, Kalam, al-Hudûd, Terms, Concept.

Atıf / Cite as

Bardak, Ahmet. "İbn Fûrek'in el-Hudûd fi'l-Uşûl Adlı Eserindeki Kelâmî Kavramlar". *Marife* 19/2 (2019): 415-440. <https://doi.org/10.33420/marife.592749>.

Summary

A term (*iştîlâh*), being a word or an expression used in a special meaning by the members of a specialized field of knowledge, is defined as the transferring of a word from its literal sense to another meaning due the strong relationship between the two, as the agreement over the employment of a word in a particular sense, and as the transferring of a word from its lexical meaning to another meaning with a view to expressing a special meaning." A term may be either one word or composed of multiple words. For a word to be accepted as a term, there needs to be an agreement over its employment in a specific meaning in a specific field. If there is no grasp of the terms of Kalâm, that is, Islamic scholastic theology, it will be difficult to comprehend its subjects, and it will be impossible to comprehend the creedal schools and identify the points of agreement and disagreement among the sects. Since Kalâm can only express itself through its technical terms, it began coining its own terminology when it was established as a distinct Islamic discipline from the second century after Hijra onwards. It will be no exaggeration to maintain that Kalâm is built upon technical terms.

In the process of Kalâm's systematization, it might have come under the influence of other cultures and civilizations, as well as the systems of belief. The Muslim interactions with the Greek, Syrian, Persian and Indian cultures led to the borrowing of some foreign theological terms which influenced the terminology of the science of Kalâm in the course of time. This interaction was experienced more intensely in the Muta'akhhirûn period, i.e. later periods as compared to the Mutaqaddimûn, that is, the earlier period. Therefore, there are observed some differences between the terminology of the two periods. In the earlier period, the Muslim intellectuals came into contact with other religions and beliefs as consequence of social, cultural and geographical interactions, beginning to use logical and philosophical terms in particular. Afterwards, they came to use these terms in the context of defending the Islamic creeds with a rational, logical, dialectical and philosophical method. The Kalâm scholars also composed works in which they explained the meanings of the major terms they used.

The most important contribution to the formation of the Kalam terminology was made by the earliest representatives of this science. Since the first founders of the science of Kalâm were the Mu'tazilites, they were also the first employers of these terms. Following the Mu'tazilite theologians, the Ash'arites also made important contribution to the formation of this science as well as its terminology. In this regard, what the earliest representatives of the Mu'tazilite and Ash'arite school of Kalâm understood from the terms of Kalâm is very important. Abû Bakr Muḥammad bin al-Ḥassan bin Fûrak al-İsfahânî (d. 406/1015) is regarded as one of the leading Ash'arite theologians. He, immediately after İmâm al-Ash'arî himself, contributed to the configuration of the Ash'arite theological system by composing works. He also played an important role in passing the Islamic creed and theology to the later generations.

Composing books on terminology goes as far back as the age in which the science of Kalâm arose and the theological schools took shape. The works that are dedicated to the elaboration of technical terms of Kalâm in the earlier period are referred to as al-ḥudûd, i.e. the terms. Such works treat theological and juridical terms together. Ibn Fûrak is one of those theologian authors who wrote treatises on the explanation of the terminology of Kalâm. His al-Ḥudûd fi al-Uşûl is some kind of lexicon that deals with logical, theological and theoretical legal terms, as well as some other terms which though belong to other disciplines, but are somehow related to these three disciplines.

It is important to ascertain Ibn Fûrak's views if one seeks to understand the Ash'arite view of the terms of Kalâm, because he is one of the first ones to clarify the meanings attributed to the terms by the Ash'arites. His definition and exposition of the theological terms received a great attention from the succeeding generations of theologians. Given the fact that the first criticisms that were leveled at the theologians were terminological in nature, the importance of the grasp of this work by Ibn Fûrak becomes clear. The first-hand meanings that Ibn Fûrak gives to the theological terms make an

important contribution to the comprehension and solution of the problems of Kalâm. He, in his al-Hudûd, defined the terms of Kalâm from a Kalâmî perspective, coining new terms at some times, and re-interpreting the old ones at others.

As the case with other works on terminology bearing the title al-Hudûd, Ibn Fûrak also presented the theological terms in concise definitions without going into lengthy explanations, to the extent that he most of the times only provides the lexical meaning of a term. Therefore, one often needs to resort to parenthetical explanations in translating the text. These short explanations can only be expanded through quotations from Ibn Fûrak's other works, because he addressed these short definitions in more detail in his other works, in particular in his Mujarradu Maqâlâti al-Shaykh Abi Ḥassan al-Ash'arî and Tafsîr al-Qur'ân.

The juridical and theological terms are mentioned very often side by side in Ibn Fûrak's al-Hudûd. The main reason for this is the strong relationship between the Islamic sciences of jurisdiction (Fiqh) and Kalâm. In this treatise, Ibn Fûrak deals with one hundred and thirty-two terms in the context of the Islamic tenets of creed that are also concerned with jurisdiction, Kalâm and logics. Some of these terms are derived from the others. In this work, Ibn Fûrak did not list the terms in an alphabetical order, nor organized them in separate chapters. But the later commentaries written upon this work deal with the terms in separate chapters.

This article aims at exploring the early-period Ash'arite theologian Ibn Fûrak's view and conception of the theological terms, investigating the contribution of these terms to modern studies in Kalâm, thereby grasping the meanings of the Kalâmî / theological terms, discovering the changes they underwent in the course of time and comprehending the new conception of civilization built on these terms.

Giriş

Kelâm ilmi Allah'ın zatından, sıfatlarından, mebde ve meâd bakımından mümkünâtın hallerinden İslam kanunları çerçevesinde bahseden ilimdir.¹ Bu ilim İslam akâidini muhaliflerine karşı savunma ve bu bağlamda inanç ile ilgili şüpheleri gidermek için ortaya çıkmıştır. İslam âleminin Sasânî, Bizans, Çin ve Hind medeniyetleri ile karşılaşmaları kendi sosyal ve kültürel yapılarında birçok yeni durumun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu vesileyle ortaya çıkan sorunları Müslümanlar kendilerine özgü bilim ve medeniyet kurgusu ortaya koyarak çözmeye çalışmışlardır.² İslam âlemindeki yeni oluşan medeniyette kelâm ilmi de kendi yerini almıştır. Müslümanların itikâdî (inanç ilkelerini) savunma reflekslerinin harekete geçmesi onları yeni arayışlara yöneltmiş ve bu alandaki çalışmalar zamanla kelâm ilminin şekillenmesini sağlamıştır. Buradan da anlaşılacağı üzere kelâm ilmi bir müdafaa/savunma ilmidir. Böylece İslam itikâdî muarızlarına karşı aklî ve naklî deliller ile savunulmuş, onlarda oluşan şüpheler giderilmeye çalışılmıştır.

İstilah bir ilim veya sanat dalı mensuplarınca özel ve özgün anlam yüklenen kelime ve terkiptir.³ Diğer bir toplu tanımla istilah "bir lafzın aralarındaki ilgi sebebiyle sözlük anlamından soyutlanıp başka bir anlamda kullanılması, bir lafzın belirli bir anlam karşılığında kullanılması hususunda ittifak edilmesi veya maksadı açıklamak amacıyla bir lafzın sözlük anlamından alınıp bir başka manada kullanılması"

¹ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, "Kelâm", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.), 155; Konu hakkında geniş bilgi için bk. Sâid Humeysî, "Fârâbî'ye Göre Kelâm İlminin Anlamı" çev. Mehmet Şaşa, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016): 243-254.

² Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, "Farabi'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak İhsâu'l-Ulûm-Adlı Eserinin Tahlili", *Marife* 15/1 (2015): 33.

³ Halim Öznurhan, "İstilah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek 1: 575.

şeklinde tarif edilmiştir.⁴ İstilah için “bir grubun ürettikleri fikre uygun gelecek şekilde bazı kelimelere kendilerince bilinen ve uzlaşılan bir anlamı yüklemek” tanımı da yapılmıştır.⁵ Kavram ise tek tek şeylerin akıldaki tasavvuru, okuyan ya da işitenin zihninde belirlenmesi ve anlaşılır kılınması gereken zihinsel objelerdir.⁶

Kelâm ilmi tarihi süreci içerisinde her ilim dalında olduğu gibi kendi disiplini oluşturmak için kavramlar geliştirmiştir. Kelâmî kavramların geçmişi mezheplerin ortaya çıktığı dönemlere kadar gider. Kalam ilminin kavramlaşma sürecinde diğer kültür ve medeniyetlerden, inanç sistemlerinden etkilenmiş olması bu kavramların hem içeriğine hem de çeşitlenmesine etki etmiştir. Grekçe, Süryanice ve Pehlevince’den etkileşim ile alınan kavramlar zamanla kelâmî kavramlara dönüştürülmüştür. Bu durum müteahhirîn döneminde daha yoğun bir şekilde yaşanmıştır.⁷

Kelâm ilminin kavramlar üzerine bina edildiğini iddia etmek abartı olmayacaktır. Kelâm ilmi bu kavramlarını aklî, mantıkî, cedelî ve felsefî bir metot ile akideyi savunma bağlamında kullanmıştır. Bu açıdan kelâmî kavramlar bu ilmin anlaşılmasında çok büyük bir önem arz etmektedir. Kelâmî kavramlarla ilgili en önemli katkıyı sağlayanlar bu ilmin ilk dönem temsilcileridir. Kelâm ilminin ilk bânileri Mu’tezilîler olduğundan bu kavramların ilk kullanıcıları da onlar olmuştur. Mu’tezilî kelâmcılarından sonra Eş’arî kelamcıları da bu ilme önemli katkılar sunmuşlardır. Bu bakımdan Mu’tezilî ve Eş’arî kelamcıların mütekaddimîn dönemine ait temsilcilerinin kelâmî kavramlardan ne anladıkları önem arz etmektedir. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek el-İsfahânî de (ö.406/1015) Eş’arî kelamcılarının ilk temsilcilerinden birisidir. Kendisi İmam Eş’arî’den hemen sonra yaşamıştır. İbn Fûrek Eş’arî kelâm sisteminin oluşmasında önemli eserler vererek bu ilmin diğer nesillere bir sistem içerisinde aktarılmasında önemli rol üstlenmiştir.⁸ Eş’arî mezhebinin kelâmî kavramlar hakkındaki düşüncesini ve bu bağlamda itikâdî mezhepler arasındaki kelâmî istilâh ve kavramlardan kaynaklanan görüş ayrılıklarının sebeplerini anlamak için İbn Fûrek’in görüşlerini tespit etmek önem arz etmektedir.

Genel olarak ilk dönem fıkıh usulü alanındaki istilâhî kavram çalışmalarını ele alan eserlerde kelâmî kavramlarla da karşılaşmaktadır. Bu durum fıkıh ilminin kelâm ilmi ile olan yakın ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Fârâbî bu iki ilmi tanımlarken birbirleriyle olan ilişkisine dikkat çekmektedir. Buna göre fıkıh, düşünce ve fiiller ile oluşan iki yönüyle mükellefin bu eylemlerini temel esas olarak buradan diğer hükümleri çıkarır. Kelâm ise fakihin temel esas olarak ele aldığı şeylerden başka bir şey üretmeden onları savunur. Dolayısıyla bu zikredilenleri istinbat edene fakih, savunana ise mütekellim denilmektedir.⁹ Bu bağlamda Fârâbî kelâm ilmini “insan

⁴ Mustafa Tâhir el-Hayâdirâ, “Batı Orijinli Terimlerin Arapçaya Aktarılması”, trc. Ahmet Bostancı, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006): 188.

⁵ Çağfer Karadaş, “Kelâm İlminde İstilah ve Medeniyet Tasavvuru”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2006): 205.

⁶ Hayâdirâ, “Batı Orijinli Terimlerin Arapçaya Aktarılması”, 191.

⁷ İlyas Çelebi, “Kelâm İlminde İstilah ve Medeniyet Tasavvuru Başlıklı Bildirinin Müzakeresi”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2006): 225.

⁸ Bu konuyla ilgili bk. Ali Öge, ‘İbn Fûrek ve Bazı Kelâmî Görüşleri’, *Uluslararası Multidisipliner Akademik Çalışmalar Sempozyumu (İsmas)* (02-04 Şubat 2018, Kemer, Türkiye) (ÖZET KİTABI), 206.

⁹ Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâu’-Ulûm*, thk. Osman Emin (Kahire: y.y., 1968), 131; Gazzâlî’de fıkıh usulü

için mahdûd fiil ve fikirlerini destekleyen, bunların dışındaki görüşleri çürütmeye yarayan ilim" olarak tanımlamaktadır.¹⁰ Teftâzânî'de Fârâbî gibi bu iki ilmin kıyasını yaparak amele dönük kavramları fıkıh, itikada dönük olanları ise kelâm ilminin ilgi alanına girdiğini, ilkinde ilmu'ş-şerîa, ikincisine ise ilmu't-tevhîd ve's-sıfat denildiğini aktarmaktadır.¹¹ İbn Fûrek de bu fıkhi ve kelâmî kavramları bir araya getirerek kelâm dünyasının istifadesine sunması bakımından önemli bir rol üstlenmiştir. Onun fikhî ve kelâmî terimler ile mündemiç olan *el-Hudûd fi'l-Usûl* adlı eseri alanındaki önemli kaynaklardan sayılır. Bu eserlerdeki *usûlu'd-dîn* başlığı altındaki kavramlar kelâm ilmini ilgilendiren kavramlardır.¹² Kelâm ilmine ait kavramların bu ilmin ilk dönem temsilcilerinden birisi olan İbn Fûrek'in tespitleri çerçevesinde incelenmesi kelâm ilminin anlaşılmasında önemli bir katkı sağlayacaktır. Çünkü bir kavramı oluşturan ve düzenleyen kişinin o ilim dalında önemli bir yere sahip olması o kavramın güçlü olmasını sağlayan unsurlardan birisidir.¹³ İbn Fûrek de bu bağlamda Eş'arî kelimasında önemli bir konuma sahiptir. Dolayısıyla onun *el-Hudûd fi'l-Usûl* adlı eseri özelinde kelâm kavramlarının anlaşılması ve bu kavramların süreç içerisinde yaşadığı anlam değişikliklerini tespit etmek kelâm ilmini anlama ve yorumlama bakımından önemli bir katkı sağlayacaktır.

1. İbn Fûrek ve *el-Hudûd fi'l-Usûl* Risalesi

Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek el-İsfahânî hicrî (330-406/941-1015) yılları arasında yaşamış Eş'ariyye mezhebinin önemli bir fakih ve kelimcisidir. O, İmam Eş'arî'nin eserlerini toplu olarak sonraki nesillere aktardığından Eş'arîliğin sistemleştirilmesinde önemli katkı sağlamış mütekdimmîn kelimcilerinden sayılmaktadır.¹⁴ Kelâm alanındaki en önemli eseri *Mücerredu makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*'dir. Bu kelâmî eseri dışında *Kitâbu müşkili'l-hadîs ve beyânuhu*, *Mukaddimetü fi nüketin min usûli'l-fıkh*, *Risâle fi't-tevhîd*, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, [Mu'minun-Nas arası] *Şerhu'l-âlim ve'l-müteallim li Ebî Hanîfe*, *Evâilu'l-edille fi usûli'l-kelem*, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, *Kitâbu'l-ibâne an turuki'l-kâsidîn'* ve *Esmâu'rricâl'* adlı eserleri mevcuttur.¹⁵

kavramlarının kelâm ilmine yakın anlamlarda kullandığını bildirerek fıkhu'l-ekber, akîde, nazar ve istidlâl, usûlu'd-dîn, ilmu't-tevhîd gibi örnekler vererek bu kavramların fıkhîta meşhur olduklarını belirtmektedir. Bk. İbrahim Ahmed ed-Dîbo, "Mevkifu'l-İmâm el-Gazzâlî min ilmi'l-kelem ve edilletü'l-mütekellimîn", *Mecelletü Câmîatu Dimeşk Lilulûmi'-İktisâdiyye ve'l-Kânûniyye* 27 (2011): 467.

¹⁰ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 69, 131.

¹¹ Sa'duddîn Mesûd Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye fi usûli ilmi'd-dîn ve ilmi'l-kelem* (Dimeşk: Vizâretu's-Sekâfe, 1973), 4.

¹² Usûlu'd-dîn kelâm ilminin diğer adıdır, aynı şekilde fıkhu'l-ekber olarak da isimlendirilir. Bk. Muhammed Alî et-Tehânevî, *Keşşâfu İstilhâti'l-Fünûni ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dehrûc, (Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1996), 1: 215.

¹³ Hayâdira, "Batı Orijinli Terimlerin Arapçaya Aktarılması", 193.

¹⁴ İbn Fûrek'in *el-Hudûd*'unu fıkıh usûlü bakımından ele alan Davut Eşit, eserin fıkıh usûlü istihlamlarının derlendiği ilk eser olduğu tespitini yapmaktadır. Bu tespit için bk. Davut Eşit, "İlk Fıkıh Usûlü Sözlüğü: el-Hudûd Fi'l-Usûl", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019): 359-382; Abdülgaffar Aslan, "Hicri IX, X. Asırda Yüzyılda Kelam-Tasavvuf İlişkisi-İbn Fûrek Örneği", *Dini Araştırmalar* 5/14 (2002): 61-77.

¹⁵ İbn Fûrek'in hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Ali Öge, *İbn Fûrek Hayatı ve Kelami Görüşleri* (Konya: →

Mütekaddimîn dönemindeki *el-hudûd* ile ilgili çalışmalarından birisi olan İbn Fûrek'e ait *el-Hudûd fi'l-usûl* kitabı, mantık, kelâm ve fıkıh usulü kavramlarının/istilâhların ele alındığı bir çeşit lügattir.¹⁶ El yazması olan bu eser Muhammed Süleymânî tarafından tahkiki yapılarak basılmıştır. Bu eserde çoğu zaman fıkıh usulü ve kelâm kavramları iç içe bulunmaktadır. Bunun ana nedeni daha önce de belirtildiği kelâm ilmi ile fıkıh ilmi arasındaki yakın ilişkidir. İbn Fûrek *el-Hudûd*'unda usûlû'd-dîn bağlamında bir kısmı mantık ilmini de ilgilendiren 132 kavramı ele almıştır. Bu kavramların bir kısmı diğerinden türemiştir. İbn Fûrek'in bu eserinde kavramların alfabetik şekilde sıralanmış olmadığı ve bölümlere ayrılmadığı görülmektedir. Eserde aynı dönemin diğer eserlerindeki gibi kavramlar kısa ve öz bir biçimde herhangi bir ilave olmadan efradını cami bir şekilde verilmeye çalışılmıştır. Kısa olmaları onların daha kolay ezberlenebilmelerine imkân vermektedir. Zaten hadd/hudûd konusunda eser verenler onun "مطرود و منعكس" yani "tam olarak kapsayan ve yansıtan, kendisiyle ilgili olmayana men eden" şeklinde olması gerektiğine değinmektedirler.¹⁷ Fakat kavramların kısa şekilde verilmesi bazen mananın anlaşılmasını da zorlaştırmaktadır. Bu yüzden cümlelerde hıfz edilmiş, parantez içi ifadelerle desteklenmesi gereken yerler mevcuttur. Kelâmda kullanılan kavramların bir kısmı bazen birçok alana hitap edebilmektedir. Bu durumda kelimciler kelâm alanındaki ilk ve en yakın anlamı tercih etmişlerdir. İbn Fûrek de kavramları kelâm ilmine en yakın anlamıyla tespitini yapmıştır. Ancak *el-Hudûd*'da birçok kavramı sözlük anlamını vermekle yetinmiştir. Bunların daha ayrıntılı anlamlarını öğrenmek için İbn Fûrek'in özellikle *el-Mücerred* başta olmak üzere diğer eserlerine bakma ihtiyacı doğmaktadır.

İbn Fûrek'in *el-Hudûd* adlı bu eserinde tüm kelâmî kavramların ele alınmadığını görmekteyiz. Bunun birkaç sebebi olabilir. Birincisi istilâhla ilgili eser yazan bütün müelliflerin mutabık kaldıkları ortak kavramların olmayışı. İkincisi farklı kavramların farklı kelimciler için ayrı önem taşıması. Üçüncüsü ise bazen bir istilâh diğerinin içerisinde zikredilerek yeni bir başlık oluşturulmayışıdır. En son sebep olarak da İbn Fûrek'in henüz müteahhirîn dönemi kelâmî kavramlarında kullanılmayan kavramları ele almamış olması gösterilebilir. Kelâm ilmindeki kavramlara müteahhirîn döneminde iç ve dış sebepler, tercüme faaliyetleri ve yeni kültürler ile olan etkileşim sonucunda mantık ve felsefi kavramlar daha fazla dâhil olmuştur.¹⁸

Kömen Yayınları, 2011); İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 15-34; Davut Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 293; İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 15-34.

¹⁶ Bu eser hakkında detaylı bilgi için bk. Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *el-Hudûd fi'l-Usûl*, (*el-Hudûd ve'l-Muvâdaât*), nşr. Muhammed Süleymani, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999), 35-72.

¹⁷ Muhammed b. Hüseyin en-Nîsâbüri, *el-Hudûdu'l-mu'cemi'l-mevdûi limustalâhâti'l-kelâmiyye*, thk. Mahmud Yezdi Mutlak, (Kum: Müessesetü'l-İmâm Sâdık, 1413), 121; Nîsâbüri'nin bu eserinin tanıtımı için bk. Süleyman Akkuş, "el-Hudûd: el-Mu'cemu'l-mevdûi li'l-mustalâhâti'l-kelâmiyye adlı eserin kitap tanıtımı", *Usûl İslam Araştırmaları* 11 (9 Ocak-Haziran 2008): 246-252; Had/Hudûd eserleri hakkında bk. Mehmet Şirin Çıkar, "Arap Dilbilim Çalışmalarında "Had/Tanım" Terimi ve er-Rummânî'nin "el-Hudûd" Adlı eseri, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005): 53-69; Halis Demir, "İslam Hukukunda Hudûd ve Istilâh Edebiyatı" *Turkish Studies* 11/5 (2016): 199-226; Hayâdira, "Batı Orijinli Terimlerin Arapçaya Aktarılması", 193; Enver Uysal, "İslam Düşüncesinde Erken Dönem Kavram Çalışmaları: Câbir b. Hayyan ve Kindî Örneği", *Avrasya Terim Dergisi* 4/1 (2016): 1-14.

¹⁸ Uysal, "İslam Düşüncesinde Erken Dönem Kavram Çalışmaları", 2.
Marife 19/2 (2019): 415-440

Kelâmî kavramların kelâm tarihi içerisindeki gelişim seyrini anlamak açısından *el-Hudûd* adlı bu eserdeki tanımlamalar çok önemlidir.¹⁹ *el-hudûd* kelime olarak tanım, sınır anlamına gelen had kelimesinden türemiş, "tanımlar" anlamına gelen bir kelimedir. Bu tarz çalışmalar geçmiş dönemin kavramlarını anlayabildiğimiz bir tür anahtar eserlerdir.²⁰ Biz burada günümüz kelâmî kavramları için bir başvuru kaynağı sayılan böyle bir eserin içindekilerinin sadece tercümesi ile yetinmeyip bu kavramların diğer kaynaklardaki tanımlarına da değinerek ortak veya ayrı düştükleri noktaları belirlemeye çalışacağız. Burada kelamcılarının kavram tanımlarında her zaman ortak bir görüş etrafında birleşmediklerini belirtmemiz gerekir. Bu konuya girmeden önce *el-Hudûd* bağlamında çeşitli âlimlerce yazılan bazı eserlerin isimlerini vermekte fayda vardır. *el-Hudûd* başlığı altında Ebû İshâk eş-Şirâzî, (ö.476/1082) Kâdî Eşrefu'd-dîn Saîd, Ebu'l-Velid el-Bâcî (ö. 474/1081), İmam Gazzâlî, Mesûd b. Ömer et-Teftâzânî, (ö. 791/1390) İbn Sînâ, Câbir b. Hayyân (ö. 200/815) Reşüdidîn Abdulcelil er-Râzî, Zeynüddîn Abdulcelil el-Beyyâdî, el-Kindî, Ebû Tâlib el-Esterâbâdî de çeşitli eserler vermişlerdir.²¹ Kutbuddîn Ebû Cafer Muhammed b. Hasan en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 547/1152) *el-Hudûd; el-Mu'cemu'l-mevdû'î li'l-mustalahâti'l-kelemîyye* Şerif Murtaza'nın (ö. 436/1044) *el-Hudûd ve'l-hakâik*, Kâsım el-Kureyşî'nin *el-Fusûl fi'l-usûl*, Muhammed Abdurraûf el-Menâvî'nin *et-Tevkîf alâ muhimmâti't-teârif*, İhvân-ı Safâ'nın *fi'l-Hudûd ve'r-rusûm*, İbn Rüşd'ün *Telhîs kitâb mâba'de't-tabî'a* (Metafizik Şerhi), el-Kâdî Abdurabbî'nin *Câmiu'l-ulûm fi istilâhâti'l-fünûn*, Muhammed b. Ali el-Fârûkî et-Tehânevî'nin, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, er-Râğıb el-İsfehânî'nin, *Müfredâti elfâzi'l-Kur'an*, Seyfuddîn Âmidî'nin, *el-Mübîn fi şerhi meânî elfâzi'l-kükemâ ve'l-mütekellimîn*, Taşkoprüzade'nin *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevâti'l-ulûm*, Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin *et-Ta'rifât*'ı, et-Tûsî'nin *el-Mukaddime lilelfâzi'l-mütedâvileti beyne'l mütekellimîn*, el-Kâdî Eşrefeddîn Sâdi el-Berîdî'nin *el-Hudûd ve'l-hekâkiku fi şerhi'l-elfâzi'l-mustalahat-i beyne mütekellimi'l-İmâmîyye*'si, son olarak günümüzde Ahmed el-Ehsâî'nin *Mustalahâtu ilmi'l-kelem*, Semih Düğeym'in *Mevsûatu mustalahâti ilmi'l-kelem*'ı, Abdulhâdi el-Fadlî'nin *Hulâsatu ilmi'l-kelem*'ı Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi'nin *Kelâm Terimleri Sözlüğü* adlı eserleri de bu çerçevede yazılan eserler arasında zikredilebilir.

İbn Fûrek *el-Hudûd* adlı eserini yazarken kavramları herhangi bir başlık ile birbirlerinden ayırmamıştır. Ancak daha sonraki dönemlerde İbn Fûrek'in eserlerinden yararlanılarak yazılan eserlerde bu kavramlar sınıflandırılmıştır. Örneğin en-Nîsâbü'rî'nin *el-Hudûd* adlı eserinde bu kavramlar dokuz başlık altında incelenmiştir ki bunlar: Cevherlerin hükümleri, arazlar ve halleri, elem ve lezzet meselelerini içeren eşyaların tanımı, elem ve lezzet konularına girenler, dört meseleyi içeren vasıflara ait anlamlar ve cümlelerin beyanı, fiillere giren tarifler, tek meseleyi içeren istihkak konuları, yedi meselede itikatla ilgili ilimlere giren şeylerin beyanı,

¹⁹ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 37, 1 nolu dipnot. Kelamcılarının had/hudûd ile ilgili kavramları ve tanımlamalarında takip ettikleri teoriler hakkında bk. Muhit Mert, "Kelamcılarının Tanım Kuramları", *Kelâm Araştırmaları* 1/2 (2003): 81-92.

²⁰ Uysal, "İslam Düşüncesinde Erken Dönem Kavram Çalışmaları", 2.

²¹ Nîsâbü'rî, *el-Hudûd*, 6-8; Uysal, "İslam Düşüncesinde Erken Dönem Kavram Çalışmaları", 3.

hudûd/tanımı gözeten şeylerin beyanı.²² İbn Fûrek'in *el-Hudûd*'unun tahkikini yapan Muhammed Süleymânî kavramları; makaddimâtu ilmi'l-kelâm, ilm-i kelâmın asıl kavramları, nübüvvet ve son olarak fıkıh usulü kavramları şeklinde dört kısma ayırmıştır.²³

İbn Fûrek'in *el-Hudûd*'da ele aldığı kelâm-mantık, bazı yönleriyle kelâmı ilgilendirdiği fıkıh usulü kavramları tablosu sırasıyla şu şekildedir:

“İlim-Âlim-Zarurî İlim-Kesbî İlim-Hadd-Nazar-Akıl-Delil-Aklî-Vad'î-Şâhid-Ğâib-Şey-Ma'dûm-Kadîm-Muhdes-Fâil-İhkâmü'l-fi'l-Kesb-Terk-Cevher-Cism-Suret-Araz-İctimâ'-İftirâk-Hareket-Sükûn-Kevn-Teâkub-Misleyn-Hilâfeyn-Ğayreyn-Zıddeyn-Bedeleyin-İbtidâ-İâde-Kâimbinefsihi-Sıfat-Vasf-Bâkî-Fenâ-Kudret-İrâde-Kerâhet-Rıda-Sahat-Muhabbet-Rahmet-Vilâyet-Adâvet-Ğadab-Şehvet-Temenni-Muhâl-Hayât-Ölüm-Ecel-Nihâyet-Kumûn-Zuhur-Hulûl-Melâ-Halâ-Merî-Vâhid-Tevhid-Muvahhid-İmân-Küfr-Fısk-Nifâk-İlhâd-Fucûr-İslâm-Hidâyet-Dîn-Kadâ-Tevfik-Teklif-Niyet-Kurba-Tâat-Hızlân-Hirmân-Dalâl-Lutf-İsmet-Temkin-Tehliye-İtlâk-Men'-Sedd-Sarf-Haylûle-Takiyye-İkrâh-Fiil-Özr-Tevbe-Sevâb-İkâb-Zulüm-Cevr-Adl-İbâdet-Hamd-Şükr-Medh-Zemm-Hüs-n-Kabîh-Hakk-Bâtıl-Savâb-Nübüvvet-Risâlet-Vahy-Mu'cize-Kerâmet-Kirâat-Kitâbet-Mesmû'-Haber-Sıdk-Kezib-İnkâr-Ğayb-Bedâ-Emr ve Nehy'dir.”

2. el-Hudûd'daki Kelâmî Kavramlar

2.1. Kelâm İlmine Giriş Bağlamındaki Kavramlar

İlim: Malûmu olduğu şey üzere bilmektir.

İbn Fûrek'in ilimle ilgili bu tanımına Cürcânî, Bâkillânî, İmam el-Bâcî de katılmaktadır.²⁴ İlim için “herhangi bir anlamın bulunduğu halin dışında başka hiçbir hal üzere var olma ihtimalinin olamayacağı şekilde nefiste var olmasıdır” şeklinde tanımlama da yapılmıştır.²⁵ İlim kelimesi marifet olarak da tercüme edilir. Ancak ikisi arasında küçük bir ayırım vardır. İlim mürekkebi, marifet ise basiti idrak etmektir. Ayrıca ilim külliyi idrak ederken, cüziyi idrak eden marifettir.²⁶ İlim aynı zamanda kendisinde bulunan âlim yapan şey anlamına da gelmektedir. İlimle ilgili bütün bu tanımlar ile kelamcılar malûmu öğrenmeyi hedeflemişlerdir. Çünkü kelâm mezhepleri “bir şeyin bilgisi olmadan onun üzerine hiçbir şeyin bina edilemeyeceği” görüşündedirler.²⁷

²² Nisâbü'rî, *el-Hudûd*, 13.

²³ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 45.

²⁴ Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, “İlm”, 130; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed es-Seyyid Osmân (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1433/2012), 1: 174; Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tucibî el-Bâcî, *el-Hudûd fî'l-usûl (el-İşâre fî usûli'l-fikh ile beraber)*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 24.

²⁵ Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-Mübîn fî Şerhi Meânî Elfâzi'l-hükemâ ve'l-mutekellimûn-Mantık, Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü*, der. Bilal Taşkın Osman Nuri Demir, (İstanbul: İz Yayınları 2016), 86.

²⁶ İsmail Kara, “Babanzâde Ahmet Naim Bey'in Modern Felsefe Terimlerine Dair Çalışmaları” *İslami Araştırmalar Dergisi* 4 (2000): 224.

²⁷ Nisâbü'rî, *el-Hudûd*, 22, 88.

Âlim: İlmî zatında bulundurandır.

Âlim, yukarıdaki ilim tanımı çerçevesinde donanmış kişiyi temsil eden bir kavramdır.

Zarûrî İlim: Mahlûkun/kişinin şüphe olmadan örfen ve ahden (yani herhangi bir iktisabî gayreti gerektirmeden, kesin olarak, beş duyu organıyla elde edilebilen) ilim namına kendinde bulundurduğudur.

İbn Fûrek'in zarûrî ilmin tanımında kullanmış olduğu "örfü" Cürçânî "nefislerin aklın şahadetiyle kabul ettiği, genel kabul gören ve kolayca anlaşılan şey" olarak tanımlamaktadır.²⁸

Zarûrî ve kesbî ilim kavramı kelâm kavramları arasında önemli bir yere sahiptir. Bu iki kavramın anlaşılması temellerini nazar ve istidlâl üzerine kurmuş olan kelâm ilminin alanının belirlenmesine katkı sağlamaktadır. İbn Fûrek İmam Eş'arî'nin zarûrî ilim için "insanın yüklendiği ve icbar edildiği, ondan kurtulması imkânsız olan ilim" şeklinde tarif yaptığını belirtmektedir.²⁹ İbn Fûrek de İmam Eş'arî gibi ilmin zarûrî ve kesbî olduğuna kanaat getirmektedir. Fakat bu ayrımı sadece hâdis ilim için yapar, kadîm ilim için bu söz konusu değildir. Çünkü kadîm ilim bölünmeyi kabul etmez, onun kaynağı farklılık göstermez.³⁰ Sonuç olarak İbn Fûrek'in tanımındaki zarûrî ilimden anlaşılan şey herhangi bir gayret göstermeden, kişinin zorunlu olarak bildiği bir ilim söz konusudur.

Kesbî İlim: Sahih nazarı içeren ve akabinde şüpheleri gideren ilimdir. Bu ilmin örfen ve ahden olması da caizdir.

İbn Fûrek bu ifadeyi izah ederken kesbî ilmi "nazarın akabinde oluşan ilim" olduğuna işaret etmektedir.³¹ İbn Fûrek aynı şekilde Allah'ı bilmeyi zaruri ilme değil, iktisabî bilgiye, yani nazarî ve istidlâlî bilgiye dayandırır. Ona göre Allah'ı bilmek eğer zarurî ilme dayansaydı herkes tarafından kabul edilirdi ve dünya üzerinde müminlerden başkası bulunmazdı.³²

Hadd: Bir kavramın sınırını/mahdudunu ve onunla ilgili olmayan şeylerin arasını ayıran (mümeyyiz) eden sözdür.

Günümüzde hadd kelimesi "tarif" ile ifade edilmektedir.³³ Cürçânî haddi imtiyaz veya iştirak üzere olduğu şeyi kapsayan söz olarak tanımlamaktadır.³⁴ Tehânevî ise bu kelimenin usulcüler tarafından "muarrifin müradifi" olarak kullandığını "bir şeyin nihayeti ve menettiği şeyi" anlamına geldiğini söylemektedir. Bu sayede bir şeyi kendi dışındakilerinden ayıran şey ortaya çıkmaktadır.³⁵ Bu kavram başlığı altında fıkıh ve kelâm âlimleri eserler yazmışlardır. İncelediğimiz İbn Fûrek'e ait *el-Hudûd fi'l-Usûl*'da böyle bir eserdir.

²⁸ Cürçânî, "örf", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 125.

²⁹ Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Kitâbu mücerredu makâlâtî's-şeyh ebi'l-hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 12.

³⁰ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 77, 3 nolu dipnot; İbn Fûrek, *Mücerred*, 12.

³¹ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 78, 2 nolu dipnot.

³² İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 248.

³³ Hayâdira, "Batı Orijinli Terimlerin Arapçaya Aktarılması", 1944.

³⁴ Cürçânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, "hadd", 74.

³⁵ Muhammed Alî et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûni ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc, (Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1996), 1: 623, 624.

Nazar: Bakılan bir şey hakkındaki kalbin fikir ve teemmülüdür.

Yani kendisine bakılan şeyde, bakan için ortaya çıkan fikirdir. İbn Fûrek *el-Mücerred*'de nazarı kalbe ait fikir ve teemmül olarak tanımlamaktadır. Bir şeyde nazar hâsil olunca ilim ortaya çıkmaktadır.³⁶ Nazar "malum umûru tertip etmek" ve "ma'kûlâtı mülâhaza" olarak da tanımlanmaktadır.³⁷ Bu tanımların ortak yönünde nazarın teemmül, tefekkür ile iktisâben ortaya çıkmasına vurgu vardır.

Akıl: Akıllıları hayvanlardan, uyanıkları uyuklayanlardan ayıran ilimden ilkelerdir.

Cürcânî'ye göre akıl maddeden mücerred olan eşyanın hakikatinin kendisiyle bilindiği şeydir.³⁸ Akıl gaybı ancak vasıtalar, mühsusâtı ise müşahede ile elde eden bir cevherdir. Geniş bir tanımda akıl "zatında maddeden mücerred, fiilinde ise maddeye yakın bir cevher, hak ile batılı ayıran kalpteki nur, nefis-i natıkanın bir kuvveti olan mücerred bir cevher" olarak tanımlanmaktadır.³⁹ Buradan da anlaşıldığı üzere aklın temeyyüz ettiği en önemli nokta eşyanın hakikatine vakıf olan insanlar ve uyanıklara has olmasıdır.

Delil: Zorunlu/ızdırârî bilgi ile bilinmeyene sahih nazar ile ulaşmayı sağlayan her türlü imkândır.

İbn Fûrek delil ve ed-dâll kelimelerin alîm ve âlim anlamları ile kıyaslayarak delâletten alınma olduğunu, âlimin de ilimden olduğunu örneklemektedir.⁴⁰ Delil aklî ve vad'î olarak iki kısma ayrılır. Ayrıca hüccet ile delil müteradiftirler. Delil kendisini bilmekten medlûlün vücudunun bilindiği şeye denir.⁴¹ Bâkillânî delili "sahihs nazar ve ızdırârî bilgi ile bilinmeyene ulaştırın her şey" olarak tanımlamaktadır.⁴² Bu tanımlarda ortak yön delilin ancak nazar ile kullanılabileceğidir.

Aklî: İleti ıstılah ve vâd'î den (hüküm ve kurallardan) yoksun olmayan bir vasıf ile matluba delalet eden şeydir. (sadece kendisindeki vasf ile bilinendir.)

Bu kavram mantık ilminde delalet konusunda sıkça kullanılmaktadır. Delalet aklî ve vad'î olmak üzere çeşitlere ayrılmaktadır. Aklî olan aklen ortaya konulmuş, akıl yoluyla elde edilmiş anlamındadır.

Vad'î: Nasb eden (oluşturmanın) ve vad' edenin (yapanın) yapmasına ihtiyaç duyduğu şeydir.

Vad'î, hüküm ve kurallar ile ortaya konulmuş, belirli bir konuya müessir olan ve ona has olan anlamındadır. Diğer bir tarifile vad'î hüküm şârinin bir hükmün sübutu, nefyedilmesi veya lağvedilmesi için emare olmak üzere tespit ettiği hükümler anlaşılmaktadır.⁴³ Fıkıhta vad'î hüküm ile kastedilen şey teklifi olmayan hükümdür.

³⁶ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 285.

³⁷ Kara, "Babanzâde", 253.

³⁸ Cürcânî, "akl", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 127-128.

³⁹ Kara, "Babanzâde", 193.

⁴⁰ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 286.

⁴¹ Kara, "Babanzâde", 201.

⁴² Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 1: 202.

⁴³ Muhammed b. Salih İbn Useymîn, *Fıkh Usûlüne Giriş*, trc. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Guraba Yayınları, ts.), 8.

Şâhid: Zaruri veya istidlali olarak bilinmesi fark etmeksizin kendisince (malum) olan şeyi (istidlal ile) göstermeden (kendisine) malum olan şeydir.

Ġâib: Bilgisine öncesinde bilinen bir hal ve teemmül ile ulaşılamayıdır.

İbn Fûrek'e göre aynı zamanda gaib "öğrenilmesi için zaruriyyât ve havastan bir şey ile olmayan şeydeki hissini yokluğu" dur.⁴⁴ Yani herhangi bir tefekkür ve düşünce ile asla ulaşılamayan bilgi kast edilmektedir.

Şey: Mevcuddur.

Şeyin mevcudiyeti konusunda herhangi bir tartışma yoktur, asıl tartışma ma'dûma şey denilip denilemeyeceği meselesinde yaşanmaktadır.

Ma'dûm: (Bir şey) olmayandır.

Eş'arîler ma'dûmu hem cevher, hem de hasen, kabih, beyaz, siyah, araz, cevher, zat veya ayn türünden arazlar olarak görmezler.⁴⁵ Ma'dûmun şey olup olmaması kelimciler arasındaki müşkil meselelerden birisidir. İbn Fûrek diğer Eş'arî kelimcileri gibi ma'dûmu "varlıktan önceki hal" olarak görerek "şey" olarak kabul etmezler.⁴⁶ Nisâbü'rî'ye göre de ma'dûm şey ve zat olarak isimlendirilmez. Onun hakkındaki bilgi ibareye dönüktür. Bir şeyin zat ve şey olması onun bilinmesini gerekli kılar. Bu sebeplerle varlığının sıfatı olmayan şey ma'dûmdur.⁴⁷ Buna karşılık olarak Mu'tezile mezhebi ma'dûmu "şey" olarak kabul etmektedir.

Kadîm: Bu kelime mübalağa vardır. Anlamı ise vucudda kendisinden gayrısına mütekaddim olandır.

Nisâbü'rî'ye göre kadîm ezelde var olandır, yani evvelinde varlığın bulunmadığı, varlığının bir başlangıcı olmayandır.⁴⁸ Cürcânî kadîmi onun dışında varlığının olmadığı mevcûd olarak tanımlamaktadır ki o kadîm varlık bi'z-zât olan Allah'tır.⁴⁹ Allah zaman ve zat bakımından âleme mesbûktur. Tehânevî de Eş'arîlerin kadim olmayı Allah'ın bir sıfatı olduğunu, Mu'tezilenin buna lafzen karşı olduğunu söylemektedir.⁵⁰

Muhdes: Evvelde bulunmayandır.

Yoklukla öncelenen ve varlığının başlangıcı olan anlamına gelir. Hâdis ve muhdes aynı şeydir. Muhdes, varlığı kendinden öncekine mesbûk olan, öncesinde ve sonrasında başka varlığın bulunduğu şey anlamına gelmektedir.⁵¹ Diğer bir tanıma göre muhdes vücudunun evvel ve ibtidaen bulunmamasıdır. İki kısma ayrılır: varlığında hayyiz (mekâna yerleşen) varsa cevher, yoksa arazdır.⁵² İbn Fûrek, İmam Eş'arî'nin muhdes, ihdâs, hudûs, hâdis, hadîs, hedese, fiil, meful, îcâd, mûced, ibdâ', mübde', ihtira', muhtera', tekvin, mükevven, halk ve mahlûkun aynı manaya gelen

⁴⁴ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 14.

⁴⁵ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 246.

⁴⁶ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 252, 253.

⁴⁷ Nisâbü'rî, *el-Hudûd*, 22.

⁴⁸ Nisâbü'rî, *el-Hudûd*, 23.

⁴⁹ Cürcânî, "Kadîm", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 144.

⁵⁰ Muhammed Alî et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûni ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dehrûc, (Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1996), 1306.

⁵¹ Ahmed el-Ehsâî, *Mustalahâtu İlmi'l-Kelâm*, thk. Ahmed Abdulhâdî el-Muhammed Sâlih, (Beyrut: Dâru'l-Mehecce'ti'l-Beydâ, 2009), 73.

⁵² Nisâbü'rî, *el-Hudûd*, 24.

kavramlar olduğunu belirtmektedir.⁵³ Cürcânî de hudûsu yokluktan sonra var olan şeyden bir ibare olarak görmektedir.⁵⁴ Hudûsu Tehânevî kadimin zıttı olarak tanımlayarak izâfî, hakiki, zâtî ve zamanî olarak bölümlere ayırmaktadır.⁵⁵

Fâil: Zâtî ile yaratandır. Varlığı da aynı şekilde olandır. Bu durum Allah'ın sair havâdis ve a'yanı yaratması için (gerekli)dir.

İmam Eş'arî hakiki fâil olarak Allah'ı kabul etmektedir.

Kesb: Kâdir olanın bizde tasarrufta bulunduğu hüküm ve haldir. Bu, yapabilenin hâdis kudretiyle ilgili bir durumdur.

Cürcânî kesbi fayda kazanmak veya zararı defetmeye yönelik fiil olarak tanımlamaktadır. Kesb Allah'ın fiili olarak vasf edilemez çünkü O varlığında faydayı kazanmak zararı def etmek gibi vasıflardan münezzehtir.⁵⁶ İbn Fûrek Eş'arî'nin kesbin Allah'a ait bir fiil olduğunu insanın ise müktesibi olduğu görüşünü aktarmaktadır. Bu bakımından kesb bir yönüyle kadîm, diğeriyle muhdes sayılır.⁵⁷

Terk: Kulun iktisâb ettiği türden bir şeydir. Kişinin, zıddını gerçekleştirileceği bir şeye karşın kendisinde hâsıl olan hükümdür.

Burada kastedilen şey bir kimsenin iki zıttan birini tercih etme durumudur. İsterse küfrü, isterse de imânı tercih eder. İbn Fûrek *el-Mücerred*'de terki imân ve küfür örneğindeki gibi iki zıttan birini bırakmayı terk olarak tanımlamakta ve onların arazlardan meydana geldiğini belirtmektedir. Çünkü tezat ve münâfi ancak arzlarda vardır.⁵⁸

Cevher: Tezat olmamak kaydıyla arazlardan bir arazi, cinslerden bir cinsi kabul edendir.

Diğer bir tanımla cevher bir konuda (mevzu') olmaksızın var olandır.⁵⁹ İbn Fûrek cevheri aynı zamanda arazları taşıyan, bölünemeyen en küçük cüz olarak da tanımlamaktadır.⁶⁰ Nisâbü'rî'ye göre cevher, varlığı bir mekâna yerleşendir.⁶¹ Cürcânî ise cevheri "a'yanda bulunan, mevzu'da olmayan mahiyet" olarak tanımlayarak beş kısma ayırmaktadır. Bunlar: heyulâ (suret kabul eden cevher), suret, cism, nefis ve akıldır.⁶² Cevherin mütekellim indindeki en önemli tartışma konusu cevherlerin mütehayyiz olmasıdır. Kelâmcıların cumhuru cevherleri mütehayyiz olarak görmektedirler.⁶³

Cisim: (Cevherlerden) müelleftir (birleşiktir).

⁵³ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 28.

⁵⁴ Cürcânî, "Hudûs", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 74.

⁵⁵ Tehânevî, *el-Keşşâf*, 627.

⁵⁶ Cürcânî, "Kesb", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 154.

⁵⁷ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 92.

⁵⁸ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 230.

⁵⁹ Âmidî, *el-Mübîn*, 105.

⁶⁰ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 202.

⁶¹ Nisâbü'rî, *el-Hudûd*, 24.

⁶² Cürcânî, "Cevher", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 71.

⁶³ Cürcânî, "Cevher", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 75; Konu hakkında geniş bilgi için bk. Muhammet Yazıcı, "Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007): 231.

Bu tanım cismin iki ya da daha fazla cevher-i fertten oluşan bir bütün olduğunu belirtir.⁶⁴ Cüveynî ve Bâkîllânî de cismi müellef olarak tanımlamaktadır.⁶⁵ Diğer bir tanımla cisim, isim, madde ve suretten oluşan bir terkip olup bir mahalle ihtiyaç duyar.⁶⁶ Tehânevî cismi muhtelif unsurlardan oluşmuş tabiata sahip olarak tanımlamaktadır.⁶⁷ Bazı lügatlerde cisim, tabi'î ve ta'limî olarak iki kısma ayrılır.⁶⁸ Cisimler genel olarak üç boyutu (uzunluk-araz-derinlik) kabul eden olarak kabul edilmektedirler. Cürçânî de cismi üç boyutu kabul eden cevher olarak tanımlamaktadır. O da cismin cevherlerden müellef ve mürekkeb olduğunu kabul etmektedir.⁶⁹ İbn Fûrek tanımında geçen "müellefi" mücteme' olarak da ifade eder. Buna göre cisim iki cevherden meydana gelmiş bir isimdir. Cisimlerin bu şekilde müfret veya cem' olarak bulunması caizdir. Ayrıca böyle muhtelif olan cevherlerin renkli olmaları da caizdir, fakat cevher-i vahid böyle olamaz.⁷⁰ Bu tanımların ortak yönü cismin müellef ve mürekkeb bir varlığa sahip olmasıdır.⁷¹

Sûret: Tasavvur olunandan teliftir. Aynen verilen için "hibe", çalıntı için "sirkat" denildiği gibi sûret tasvir edildiği şeyden ayrıldığı anda anlamı genişler.

Sûret "cismin iki parçasından birisi olup aynı zamanda diğer parçaya hulûl eden" olarak da tanımlanmıştır.

Araz: Cevherde ortaya çıkmıştır. Bekâsı yoktur.

Diğer bir tanımla araz, cevherde var olan, mütehayyiz olmayan ve varlığı teceddüd etmeyendir.⁷² Cürçânî arazi "renkler gibi oluşmak için bir mahal veya mevziye muhtaç olan mevcut" olarak tanımlamaktadır.⁷³ Cevherlerin mütehayyiz olduğu anlaşılınca arazlar da onlara hal olarak mütehayyiz olmaktadır. Arazlar cevherler gibi zatı gereği var olamazlar. İbn Fûrek arazların hakikatte bir cihetlerinin olmadığını, birbirlerine hadd olarak varlıklarını sürdürdüklerini söylemektedir. Ona göre arazlar ancak cevherler ile oluşurlar. Bu yüzden araza cevherdeki hal de denir.⁷⁴ Arazlar birçok kısma ayrılır. Bunlardan bazıları şunlardır: kudret, nefret, şehvet, hayyat nazar, zann, i'tikâd, kerâhet, irâde, ilim, hareket, sükûn, ictima', iftirâk, ağırlık, hafiflik, hararet, soğukluk, ıslaklık, kuruluk, renk, ses, koku, fenâ ve mevt.

İctima': Üçüncü bir cevherin aralarında olmasa da iki cevherin birbirleriyle olan temasıdır. (bir arada bulunmalarıdır)

İbn Fûrek İmam Eş'arî'nin te'lif, ictima', mümâse, mücâvere, iltisâk ve ittisâl gibi terimlerin aynı manadan türetildiğini aktarmaktadır. Bunlar cevherin cevher ile kevnî olduğundan aralarına üçüncü bir şeyi kabul etmezler.⁷⁵

⁶⁴ Âmidî, *el-Mübîn*, 107.

⁶⁵ Karadaş, "Kelâm İlminde İstihlal ve Medeniyet Tasavvuru", 210.

⁶⁶ Ehsâî, *Mustalahâtü ilmi'l-Kelâm*, 70.

⁶⁷ Tehânevî, *el-Keşşâf*, 102, 561.

⁶⁸ İsmail Kara, "Babanzâde", 198.

⁶⁹ Cürçânî, "Cism", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 68.

⁷⁰ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 87.

⁷¹ Cevher ve cisim kavramlarıyla ilgili İbn Fûrek'in diğer açıklamaları için bk. Ali Öge, "İbn Fûrek Hayatı, Eserleri Ve Tevhîd Risâlesi", *Tarix ve Onun Problemleri, Nazari, Elmi, Metodolojik Jurnal* 1 (2011): 1-24.

⁷² Nisâbü'rî, *el-Hudûd*, 24, 33.

⁷³ Cürçânî, "Araz", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 125.

⁷⁴ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 203, 265.

⁷⁵ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 88.

İftirâk: Üçüncü bir cevherin aralarında olmasında sakınca olmaksızın iki cevherin iki yeri işgal etmesidir.

Hareket: Zevaldır.

İbn Fûrek'e göre hareket, nukle, zevâl, hurûc, irtihâl kavramları tümüyle aynı anlamlara gelir. Her müteharrikin intikal edeni, her intikal edenin de bir müteharriki vardır. Hareket iki mekânı gerekli kılar ve üç kısma ayrılır: muhtelif, zıt ve mütemâsil.⁷⁶ Hareket bir cismin varlığından sonra başka bir mekânda yeniden olması, yani cismin bir yerden diğer mekâna intikalidir.⁷⁷ Bu tanımlardan anlaşıldığı üzere hareketin bir mekândan diğer bir mekâna intikal etmek ve bir halden diğer bir hale dönüşmek gibi özellikleri vardır.

Sükûn: Aralıksız/fasılasız bir şekilde kendinden önce bir hareketin olmadığı şeydir.

Sükûn aynı zamanda varlığın bir cinsidir. Bir mekânda oluştuğunda sükûn olur. Başka bir mekânda oluşursa başka bir varlık olur. Bir mekândaki hareket başkasında sükûn olur. Sükûn için "intikal ve dönüşümün olmamasıdır" da denilmektedir.⁷⁸ Yani hareket edebilmesi mümkün olan bir şeyin hareketsizlik halidir.⁷⁹ Sükûn aynı zamanda varlığın bir cinsidir. Bir mekânda oluştuğunda sükûn olur. Başka bir mekânda oluşursa başka bir varlık olur. Bir mekândaki hareket başkasında sükûn olur. İmam Eş'arî sükûnu ihlal ettiği mekândaki varlığı anlamında tarif etmektedir.⁸⁰ Cürcânî sükûnu hareket etme şanınin yokluğu,⁸¹ Tehânevî ise onu "hareketin zıttı" olarak cisimlerin sıfatlarından görmektedir.⁸²

Kevn: Kâini (yaratan) hayz (yer kaplama) veya bir cihet veya cihet gibi takdir edilen bir mana ile muhassıs kılar.

Teâkub: Aralık/fasl olmadan diğerinin akabinde bulunan arazlardan bir şeydir.

Teâkub birbiri ardında teşekkül eden şeyleri ifade etmektedir.

Misleyn: (İki siyah, iki beyaz, iki ilim iki kudret gibi) birbirinin yerini tutan, yerine geçen (vekâlet eden), ilgili bir vasfı diğeri için de uygun olan, kendisine mustahil olanı diğere de mustahil olan iki şeydir.

Misleyn genel olarak birbirine benzeyen, aralarında bir değişikliğin bulunmadığı iki şey anlamında bir kavramdır. İbn Fûrek *el-Mücerred*'inde misleyni "temâsül vasfına sahip her iki eşit mütemâsilin arasında olması gerektiğini, çünkü her biri böyle olursa diğerini örtmüş olacağını, onun yerine nâib olabileceğin, diğeri için caiz olan her şeyin misline de caiz olduğunu, çünkü onun misli olduğunu belirtir. Eğer bunlardan birisinin vasfı değişirse diğerinin misli/eşi olamaz, ona muhalif bir şey olur.⁸³

⁷⁶ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 244, 245.

⁷⁷ Ehsâf'nin *Mustalahâtu ilmi'l-Kelâm*, 35.

⁷⁸ Ehsâf'nin *Mustalahâtu ilmi'l-Kelâm*, 35.

⁷⁹ Âmidî, *el-Mübîn*, 91.

⁸⁰ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 211.

⁸¹ Cürcânî, "Sükûn", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 104.

⁸² Tehânevî, *el-Keşşâf*, 963.

⁸³ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 209.

Hilâfeyn: (Bir) diğeri için zıttıdır.

İbn Fûrek burada iki şeyden birinin vasfı olarak diğeri için muhalif olmasının kastetmektedir. Bunlar misleynde olduğu gibi birbirlerini örtemezler.

Ğayreyn: İki şeyden birinin diğeri için ayrılmış/müfârik olmasının caiz olmasıdır ki bu zaman ve mekân, yeni olma/hâdis, öne geçme/tekaddüm bakımından olması veya birinin yokluğu ile diğeri için olması yönüyledir.

Zıddeyn (iki zıt): Misleyn veya çeşitli/muhtelif olarak sonradan olma/hudûs cihetiyle bir zaman ve bir mahalde birbirini nefyeden şeydir.

Bir araya gelmeleri imkânsız olan iki muhtelif şeyin bir mekânda olması veya içtima etmeleri imkânsızdır. İmam Eş'arî'ye göre iki araz ancak birbirinin cinsine sahip olurlarsa ortaya çıkarlar, değilse bunlar iki zıt olup aynı anda ortaya çıkamazlar.⁸⁴ Yine imam Eş'arî tezâtı "iki muayyen şeyin hudûs cihetiyle bir mahalde bir araya gelmelerinin imkânsız olması" şeklinde tarif etmektedir.⁸⁵ Nisâbü'rî'ye göre zıt, diğeri için varlığından dolayı aynı anda ortaya çıkamayandır.⁸⁶

Bedeleyn: İki bir birine zıt olmalı, (tebdilin yapıldığı) yer ve mekân aynı olmalıdır.

İbtida: Varlığın açılması, başlamasıdır.

İâde: Vücuda geldikten sonraki hudûsudur. Aralarında takaddüm ve cüzlerinin birbirinden ayrılması/tehallül yoktur.

İmam Eş'arî bir şeyin ibtidasını hudûs ve iftitâh olarak tanımlamaktadır. İade ise ikinci kez ibtida etmesidir.⁸⁷

Kâim Binefsihi: Bir mahalde bulunmak ve yaratılmış olmaktan müstağni olmasıdır.

Sıfat: Mevsuf için hükmen gerekli olan şeydir.

Diğer bir tanımla iki malûm olanı birbirinden ayıran işarettir.⁸⁸ Cürcânî sıfatı zatın uzun, kısa, akıllı, ahmak gibi bazı hallerine delalet eden isim olarak tanımlamaktadır.⁸⁹

Vasf: Sıfata delalet eden sözdür. Her vasfın bir sıfatı vardır. Her sıfatın bir vasfı yoktur.

İmam Eş'arî vasf ve sıfatı aynı görürken Eş'arîlerin geneli ve İbn Fûrek sıfat ve vasfın ayrı olduğu görüşündedirler.⁹⁰

Bekâ/el-Bâkî: Hâdis olmayan bir varlıktır.

İbn Fûrek bekâyı aynı zamanda bir şeyin haddi ve hakikati olarak tarif etmektedir. Arazlar bakî değildir ve bekâ Allah'a ait bir sıfattır, onun başlangıcı ve sonu yoktur. Varlıkta onun vücuduna takaddüm eden bir şey yoktur.⁹¹

Fenâ: Yok olmak demektir. Cevherler bununla muttasıl olursa ondan hâsıl

⁸⁴ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 257.

⁸⁵ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 258.

⁸⁶ Nisâbü'rî, *el-Hudûd*, 27.

⁸⁷ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 94.

⁸⁸ Nisâbü'rî, *el-Hudûd*, 22.

⁸⁹ Cürcânî, "Sıfat", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 114.

⁹⁰ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 39.

⁹¹ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 237.

olan varlıklar ve sıfatların vücudu da ayrılır. (Aynı şekilde) arazlar da böyle ittisaf edilirse yine de fânî olur.

Cürcânî fenâyı mezmûme vasıfların düşmesi olarak tanımlamaktadır.⁹²

2.2. Kelâm İlminin Ana Kavramları

Kudret: Hükmen kâdir için gerekli olandır.

İbn Fûrek kudret ve istitaatı aynı anlamda görmektedir.⁹³ Nisâbü'rî'ye göre kudret yaşayan için gerekli olan bir sıfattır.⁹⁴

İrâde: Yenilenen bir meşîet ya da yokluğu ortadan kaldırmasıdır.

Burada kastedilen şey makdûrun istenilen bir şeyi ortaya koyabilmesi ya da örneğin fakirlik gibi bir yokluğu ortadan kaldırma gücüdür. İrâde için "Hakk'ın varlık için mürid olması gibi sonradan var olan şeyin, hangi zamanda var olacağını belirlemeyi gerektiren bir manadır" şeklinde tanımlama da mevcuttur.⁹⁵ Diğer bir tanımla irâde "makdûrun iki taraftan birini itikâd veya nefy etmesidir. İrâde makdûrun iki taraftan birini diğerine tercih ile bir yönünü bırakıp diğerini tercih etmesidir."⁹⁶ Cürcânî'ye göre irâde diriler için bir sıfat olup ondan fiil hâsıl olur.⁹⁷ Yine ona göre meşîet ma'dûmu icad veya mevcudu yok etmek için Allah'ın zatında tecelli eden şeyin ibaresidir.⁹⁸ İbn Fûrek'e göre kadim ve muhdes olmak üzere iki tür irâde vardır. Kadîm irâde Allah'ın bir sıfatıdır. İrâde, kast, ihtiyar, rıza, muhabbet, gâdab, rahmet gibi şeyler Allah için kullanılan vasıflardır. Dolayısıyla irâde Allah'ın zatına ait bir vâcib sıfattır.⁹⁹ Günümüz kavram lügatlerinde irâde "istek duyulan şey üzerindeki azimet" olarak tanımlanmaktadır.¹⁰⁰

Kerâhet: Yapılması doğru olmayan bir şeyin âdemine bedel olması uygun olmayan iradedir. İmam Eş'arî mutlak manada keraheti irâdenin zıttı olarak görmez. Bilakis irâde bir yönüyle kerâhettir. O eğer bir şeyi yaratmayı irâde etmişse onun ortadan kalkmasını kerih görür. Eğer ortadan kalkmasını irâde etmişse yaratmasını kerih görür. Bir şeyin yaratılması ile ilgili irâdesi yokluğu ile ilgili kerâhetinin aynıdır. Yani kerâhet mekrûhun zıddına olan irâdedir.¹⁰¹ Nisâbü'rî'ye göre kerâhet, "kalbimizde varlığı kerih görülen" manasındadır.¹⁰² Cürcânî ikrâhı ceza olarak başkasının beğenmediği şey ile ona yüklemek olarak tanımlamaktadır. Ayrıca o ikrâhı insanın tabii ve şeri olarak beğenmediği şey üzerine ilzam ve icbar olarak görmektedir.¹⁰³ Tehânevî ise ikrâhı insana sevmediği şeyi yüklemek olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁴

⁹² Cürcânî, "Fenâ", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 142.

⁹³ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 44, 107.

⁹⁴ Nisâbü'rî, *el-Hudûd*, 69.

⁹⁵ Nisâbü'rî, *el-Hudûd*, 103.

⁹⁶ Kara "Babanzâde", 228.

⁹⁷ Cürcânî, "İrâde", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 16.

⁹⁸ Cürcânî, "Meşîetullah", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 181.

⁹⁹ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 69.

¹⁰⁰ Ehsâî, *Mustalahâtu ilmi'l-Kelâm*, 32.

¹⁰¹ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 71.

¹⁰² Nisâbü'rî, *el-Hudûd*, 104.

¹⁰³ Cürcânî, "İkrâh", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 31.

¹⁰⁴ Tehânevî, *el-Keşâf*, 249.

Radiyallahu Ani'l-Mü'minin: İbadetlerden dolayı Allah'ın mükâfatlandırma irâdesidir.

Sehatuhu Teâlâ Ani'l-Küffâr (Allah'ın kâfirlere olan hoşnutsuzluğu): Allah'ın kâfirleri cezalandırma irâdesidir.

Allah'ın Muhabbet ve Rahmeti: Rıda konusunda zikrettiğimiz şeyler üzerinedir.

Adâveti ve Ğadabı: Hoşnutsuzluğu anlamındadır. Yani intikam irâdesidir.

Şehvet: Faydalanma (kullanım) için olan irâdedir.

Temenni: Olması veya olmaması hakkında muradının bilinmediği irâdedir.

Muhâl: Gaye/mecrasından koparılan ve konumundan uzaklaştırılan kelimedir. İki zıddın bir araya gelmesi buna benzetilmiştir. İki zıt beraber bulunamazlar. Geçmişte bir darbin varlığının aynı anda zıddıyla olmayışı gibi de buna örnektir.

İbn Fûrek *el-Mücerred'* de muhâl ile ilgili örneklerin birinde “yarın eve girdim” şeklinde bir örnek vermektedir. Böylece iki zıttın bir arada olamayacağına vurgu yapmaktadır.¹⁰⁵

Hayât: Varlığıyla müdrekâtın (idrak edilenin) idrâkine varılmasıdır.

İbn Fûrek *el-Mücerred'* de hayatı muhdes ve araz olarak tanımlamaktadır. Allah'ın hayatı ise araz olmayıp kadimdir.¹⁰⁶

Ölüm: (Onunla beraber) hayatın olmamasıdır. Ona takaddüm eden hayat üzere sabitliği olmamaktır.

Ecel: Vakittir.

el-Mücerred' de İbn Fûrek eceli hîn, vakit ve zaman ile yakın anlamlarda tanımlamaktadır. Ona göre maktul olan da eceliyle ölür.¹⁰⁷ Ecel bazılarında göre ise bir şeyin hudûsu anlamına gelmektedir. Bu manada ecel (kişinin) dünyadaki varlığının sona ererek yeni bir varlık içerisinde bulunmasıdır.¹⁰⁸

Nihâyet: Hakikati varlığının yokluğuna yöneliktir. Aynı şekilde vücuda ziyade olan şeyi de nefyeder. Veya bire ziyade olan şeyin de nefyi anlamındadır. Zatta mütenahi olan arazlara da ıtlak olunur. Bunun manası ancak cevherler ile oluşmasıdır.

Kümûn: Gizlenmektir.

Kümûn için “yağın sütteki gizlendiği gibi gizlenmiş olan şey” gibi benzetme yapılmaktadır. İmam Eş'arî kümûn ve zuhûrun cisimlerin sıfatları olduğunu, arazlarda bunların olamayacağını belirtir. Ona göre bunlar hareket ve sükûnu caiz, mütehayyiz sıfatlara sahip cevherler için olabilir.¹⁰⁹

Zuhûr: Ortaya çıkmak/inkısaftır. Bu ikisi cevherlerin sıfatlarındandır. Öyleyse ikisi temas ve mufâraka halindedir. Temas ve mufâraka arazlarda müstahildir.

Hulûl: O, mekân içinde ve ona dayanarak sükûn içinde olmasıdır. “Su kuyuda

¹⁰⁵ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 265.

¹⁰⁶ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 257.

¹⁰⁷ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 135.

¹⁰⁸ Ehsâî'nin *Mustalahâtu İlmi'l-Kelâm*, 23.

¹⁰⁹ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 260.

çözüldü, yağ testide eridi” sözü gibi bu cevherlerin sıfatlarıdır.

Aynen arazların cisimlerde, ruhların da cisimlerde ortaya çıkması gibi bir mevcudun diğerinde tabi olma yoluyla varlığını sürdürmesinden ibaredir.¹¹⁰

Melâ: Mekânın dolu olmasıdır. Her cüzünde onu işgal eden bir şey vardır. (boş kalmamasıdır)

Yani mekânın madde (cisim) ile dolu olmasıdır. İmam Eş’arî melâyı her cüzünde parçalarının işgal ettiği her cihetiyle kapsadığı şekliyle tarif eder.¹¹¹ Tehânevî hükemânın da melâyı mekânın dolu olması şeklinde isimlendirdiğini belirtir.¹¹²

Halâ: Mekânların boş olması varlıklar ile işgal edilmemiş olmasıdır.

Halâ var olduğu farz edilen boyuttur (bu’d) ki hacmi olan bir varlığın onu doldurmaktadır.¹¹³ Hayyiz de lügatte boşluk anlamındadır. Lügatlerde mekân ile müte-radif olduğu belirtilmektedir. Fakat mütekellimîne göre mekân başka hayyiz başkadır. Hayyiz içinde cisim bulunup bulunmaması düşünülmezsizin mütevehhim boşluk iken mekân, içinde cismin bulunması itibarı ile mütevehhim boşluktur.¹¹⁴ Cürcânî halâyı mütekellimin indinde mevhum boşluk olarak tanımlamaktadır.¹¹⁵ Tehânevî halâyı cisimdeki mefrûd (belirli/muayyen) ve mevhum imtidât olarak görür. Halâ cismin işgal ettiği ve bir parçasına intibak ettiğiinden mekân olarak da isimlendirilmiştir. El-bu’du’l-mevhûm ve el-ferâğî’l-mevhûm olarak da isimlendirilir. El-bu’du’l-mevhûm işgalden hâlidir. Cisimlerin birbirlerine temas etmedikleri boşluklar vardır. Bu da bu’du’l-mevhûm olarak isimlendirilir. Hükemâ ise bunu bu’du’l-mücerred olarak hariçte mevcut olarak görürler.¹¹⁶

Merî: Görenin gördüğü şeydir. (Görünür olan)

İbn Fûrek Allah’ın ahirette görünmesini nazar ve kıyas ile caiz görmektedir. Mü’min veya kâfir mükellef veya mükellef olmayan için buna cevaz vermektedir.¹¹⁷

Vâhid: Cüzlere ve kısımlara ayrılmayan şeydir.

Vâhid birkaç bölüme ayrılmaktadır: Sayı bakımından mutlak vâhid/tek (vâhid bi’l-aded), bitişik tek (vâhid bi’l-ittisâl) birleşik tek (vâhid bi’t-terkîb), tür bakımından tek (vâhid bi’n-nev’) cins bakımından tek (vâhid bi’l-cins).¹¹⁸ İbn Fûrek kelâmullahın da aynı şekilde cüzlere ve kısımlara, yani harflere ayrılamayacağını belirtmektedir.¹¹⁹

Tevhîd: Allah Teâlâ’nın tek olduğu hususundaki ilimdir. Allah âlemin failidir, onun ikincisi, şeriki yoktur. Allah böyle vasıflandırılır.

İbn Fûrek vâhidin üç anlama geldiğini belirtir: ilki tazîm ve teşbihten tenzih,

¹¹⁰ Ehsâî, *Mustalahâtu İlmî’l-Kelâm*, 44.

¹¹¹ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 105.

¹¹² Tehânevî, *el-Keşşâf*, 1638.

¹¹³ Âmidî, *el-Mübîn*, 93.

¹¹⁴ Kara, “Babanzâde”, 216.

¹¹⁵ Cürcânî, “Halâ”, *Mu’cemu’t-Ta’rifât*, 88.

¹¹⁶ Tehânevî, *el-Keşşâf*, 756.

¹¹⁷ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 79.

¹¹⁸ Âmidî, *el-Mübîn*, 111.

¹¹⁹ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 66.

ikincisi bölünemeyen parçalara ayrılmayan, üçüncüsü ise fiillerinde şeriki olmamasıdır.¹²⁰ Tevhîdî Cürçânî "lûgat olarak bir şeyin tek olduğu hakkındaki hüküm ve onun bir olduğuna dair ilim, istilâh olarak ise ilâhî zatı her türlü evham, tahayyül ve tasavvurdan tecrid etmek" olarak tanımlamaktadır.¹²¹

Muvahhid: Zikrettiğimiz üzere (tevhîdî) bilen (kabullenen)dir.

İmân: Allah Teâlâ'yı bilmek, kalp ile tasdik ve onu içeren şeyi ikrârdır.

Küfr: Allah ve sıfatları hakkındaki cehl, tekzip ve (onun zat ve sıfatlarının) içerdiklerini inkârdır.

İbn Fûrek Allah hakkındaki cehaleti kâfirlik olarak isimlendirir. Cehaleti aynı zamanda Allah'ın resullerini tekzibe yakın görmektedir. Yani kâfir kavramı Allah hakkındaki cehaleti, resulleri ve ayetleri inkâr edenleri kapsamaktadır.¹²² Allah hakkındaki cehl ona buğz, kibir ve hafife alma olarak değerlendirilmiştir. Nisâbü'rî'ye göre küfr ikrar edilmesi gereken şeylere inattır. Kâfir ise kendisine has bir cezayı hak edendir.¹²³ İmanın setr olarak tanımlanmasına İmam Eş'arî karşı çıkmaktadır. Ona göre "benim nimetimi ve ihsanımı inkâr etti" "hakkımı inkâr etti" örneklerindeki küfr setr anlamını vermemektedir. Aksi halde "Allah'ı setr etmişti" anlamı çıkardı.¹²⁴

Fısk: Tâatten çıkmaktır. Her küfür fısktır, her fısk küfür değildir. Aynı şekilde haramı helal kılmakla da tâatten çıkmış olur. Haramı helal kılmak belirttiğimiz gibi küfürdür. Haramı helal kılmak ve küfran olmaksızın tâatten çıkmak ise bu küfür olmaz.

Nifâk: Kalpte olan şeye muhalif olarak ortaya çıkandır. (Kalpteki ile dilde söylenen şeyin birbirine aykırı olmasıdır.)

İlhâd: Haktan çıkmak ve sapmaktır.

Fücûr: Doğruluktan başka yöne meyletmektir.

İslâm: Teslim olmaktır. Her imân İslâm'dır, her İslâm imân değildir.

İmam Eş'arî İslâm'ı "hükme boyun eğme, teslim olma, emirlerine tabî olma" şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre her mümin müslimdir, her müslim eğer teslimiyeti tasdik ve imân ile değilse mümin değildir.¹²⁵

Hidâyet: Kalbin bilmesi ve gerekliliğini tasdik etmesidir. Her vacib ve bunla ilgili haberler mecaz ve genişlik olarak hüdâ şekliyle isimlendirilir. Aynı şekilde bir şeye davet, kabul edenler için hidayet sayılırken, kabul etmeyenler için hidayet sayılmaz.

Din: Müşterek manalardan ibarettir. Burada deynune, ceza, hüküm, ibadet, alışkanlık murad edilmektedir.

İbn Fûrek dinin lügatte çeşitli anlamlara geldiğini bunlardan birini hesap olduğunu belirtmekte aynı zamanda âdet ve de'b, hüküm, taât, tedeyyün, ceza günü

¹²⁰ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 107.

¹²¹ Cürçânî, "Tevhîd", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 62.

¹²² İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 109.

¹²³ Nisâbü'rî, *el-Hudûd*, 83.

¹²⁴ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 152.

¹²⁵ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 155.

anlamlarına de geldiğini söylemektedir.¹²⁶

Kadâ: Muhtemel anlamlar arasında mütereddid bir lafızdır. Burada emr, i'lâm, ihbâr, irâde, ahd, hüküm, hatm ve halk anlamları murad edilmektedir.

İmam Eş'arî de kadâyı i'lâm, halk, emr, hüküm, edâ, ferâğ anlamlarına geldiğini belirtmektedir.¹²⁷

Tevfik: Kişi için hayırlı fiil olarak kabul edilen şeydir. Hidayete racidir.

Teklîf: Kul için külfet ve meşakkatte olduğu şeydir.

Niyyet: Maksudı ayırt eden/temyiz için kalpteki akittir.

Kurbe: Kişiyi (Allah'a) ulaştıran her şeydir. Şartı kendisine yaklaşılacak şey hakkında ilim sahibi olunmasıdır.

Tâat: Âmirin emrettiği şeye bağlanmaktır.

Hızlân: Küfr işlemeye olan kudrettir.

Nisâbûrî'ye göre hızlan zararı veya faydası olan şey ile insan arasındaki kendi tasarrufudur.¹²⁸ İmam Eş'arî hızlanı helâk ve ukûbe olarak tanımlamaktadır. İstilah olarak ise hızlân küfre kudretin olmasıdır. Ma'siyete olan her kudret hızlandır. Ancak Eş'arîlerin geneli hızlanı masiyete işlemeye olan kudretin yaratılması olarak tanımlamaktadır.¹²⁹

Hirmân: Küfr olmayan masiyete olan kudrettir.

Dalâl: Haktan çıkmaktır.

İbn Fûrek dalâli ayrıca helak yoluna götüren doğru yoldan çıkmak olarak tanımlamaktadır.¹³⁰

Lutf: Tâate olan kudrettir. Eğer büyük günah işlemeyen aralıksız olarak sürerse ismet olarak isimlendirilir.

İbn Fûrek'e göre Allah'ın muti' kullarından olan müminlere has birçok lütfu vardır.¹³¹

İsmet: Günah işlememe konusundaki hırsıdır.

Cürcânî ismeti masiyetten içtinap eden meleke olarak tanımlamaktadır.¹³² İmam Eş'arî lütfu itaat kudreti olarak görür, eğer bu itaat süregelir ise ismete dönüşür.¹³³ İbn Fûrek'e göre lütf, tevfik ve ismet tek başına bir kimsenin günah ve küfr içerisinde bulunmasına engel olmaz. Fakat müminler bu lütuflarla beraber sürekli olarak Allah'a dua edip sadece ondan isterlerse Allah onlara iltifat ederek günahlarından korur.¹³⁴ İbn Fûrek peygamberlerin nübüvvetlerinden önce günah ve zelle işlemlerini caiz görmektedir.¹³⁵

¹²⁶ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 113.

¹²⁷ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 114.

¹²⁸ Nisâbûrî, *el-Hudûd*, 59.

¹²⁹ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 117.

¹³⁰ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 118.

¹³¹ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 124.

¹³² Cürcânî, "ismet", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 127.

¹³³ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 123.

¹³⁴ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 119.

¹³⁵ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 176.

Temkîn: (Güç ve) kudretin yaratılmasıdır. (temkinden kasıt kudretin verilmesidir)

İbn Fûrek temkini fiilin ihtiyacı olan şey olarak görmektedir. İnsan bir fiili işlemek için kudrete ihtiyaç duymaktadır.

Tehliye ve **İtlâk:** Kulun makdûra gücünün yetmesi (mütemekkin) ve kâdir olmasıdır. Tehliye ve itlâk zikrettiğimizden daha fazla bir şey değildir.

Men': Müktesibe varlığı engellenendir. (Yani aciz içerisinde bırakılmasıdır)

İktisâb: Kudrete müteallik olanın aksine elde edilen şeyle ilgilidir.

“Kişi amelinin kâsibidir” örneğinde ifade edildiği gibi kudret sahibi olmayan mahlukâtın elde ettiği şeylerdir.

Sedd, Sarf ve Haylûle: Bunlar bir manada olup menetmeyle ilgili kavramlardır.

Takiyye: Bir fiili yapılmasından veya terk edilmesinden korkulmasıdır.

İkrâh: Onunla emrin/farzın (sorumluluğun) ortadan kalkmasıdır.

Fiili Terk Etmek: Şeriatın mubah kıldığı fiili insanın kendine zararından dolayı bırakmasıdır.

Özr: Yokluğunda mahzur oluşan fiilden dolayı kişi için caiz olan her şeydir.

Tevbe: Sığınma, (günahda) ısrar içerisinde olmadan, fedakârlıkla ve kendi isteği ile mükellef birisinin pişmanlık duymasıdır.

İbn Fûrek el-Mücerred'de fisk ve küfr olsun tüm günahlara tevbe etmeyi vacib olarak görmekte ancak bunların kabul olacağını Allah'a vacib görmemektedir. O, fadlı gereği kullarının tevbesini kabul eder.¹³⁶

Sevâb: Kendine has (mahsus) bir şekilde mükellefin faydaya ulaşmasıdır.

İkâb: Kendine has (mahsus) bir şekilde mükellefin cezaya uğramasıdır.

Zulüm: Malikinin yasakladığı ve mutasarrıfın mülkünde olmayan şey ile ilgili tasarrufudur.

Cevr: Bir şeyin hadd ve resm olarak aşılmasıdır.

Cevr kavramı ve tanımında geçen hadd ve resm kavramları daha çok mantıkla ilgilidir. Hadd daha efradını câmi' bir tanım iken resm daha genel bir tanımlanmaktadır. Hadd bir şeyin özünü açıklarken resm niteliklerini, dolayısıyla arazlarını açıklayarak betimlemektedir.¹³⁷ İmam Eş'arî cevri hadd ve resmin zevali olarak görmektedir. Eğer taâti gerektiren bir haddten zevalde ise zemmedilmiş cevri olur. Buna aykırı bir şeyden zeval olmuş ise zemmedilmez.¹³⁸

Adl: Failin kendisine hak olan şeyi yapmasıdır.

İbâdet: Kulların tevazu ve itaatle, boyun eğerek Allah için gerçekleşen davranışlarıdır.

Nisâbü'rî'ye göre ibâdet kulun onunla hudû' ve boyun eğmeye kadir olduğu gayedir. Kul olmak boyun eğmenin ve kulluğun son noktasıdır.¹³⁹ İbn Fûrek'e göre

¹³⁶ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 166.

¹³⁷ Uysal, "İslam Düşüncesinde Erken Dönem Kavram Çalışmaları", 3.

¹³⁸ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 123.

¹³⁹ Nisâbü'rî, *el-Hudûd*, 83.

tâatin anlamı ibadet ile aynı değildir. Taât olur fakat ibadet olmayabilir. İbadet özel bir tâattir. Onda tezellül, ta'zim vardır. Böylece mabuduna yakınlaşmış olur.¹⁴⁰

Hamd: Nimete olan şükürdür. Bu söz ile failine olan sena ve aynı şekilde tazîm ile olur. (hamd tazim cihetiyle güzel bir vasıftır. Hamd aynı zamanda şükür ve senâ anlamlarına da gelir.

Şükür: Nimet üzerine olan senâdır. Hamd ise daha geniş bir anlamdadır. (Şükür nimeti onu vereni tazim etmek için yapılan itiraftır.)

Medh: Mevsuf (vasıflandırılan şeyin) vasf edilmesi ve övmesiyle ilgili olan ihbar ve sözdür. İlim, cesaret ve buna benzer övülen sıfatlarla inamsız medh anlamına da gelir.

Zemm: Medhin zıttıdır. Medhde bulunan sıfatların dışında onu zemmeden yönünü haber verir.

Hasen: Failini medhle emrolduğumuz şeydir.

Kabîh: Failini yermekle/zemle emrolduğumuz şeydir.

Hakk: Varlığı tahakkuk eden, vücudu olandır. Bu genel genel bir ayırımdır. Özel ayırmda ise vasfının gerçek olmasıdır. Çünkü o kesbimize göre icra edildiğinde hükmü hasendir.

Bu kavram bazen mevcut anlamında bazen kendinden haber verilen şeye de lalet eden haber anlamında kullanılır. Cürcânî'ye göre hakk lügat olarak inkârî mümkün olmayan, ıstılah olarak ise batılın zıttı olan ve akideye ait söylemler, dinler ve mezheplerin kabul ettiği vakiya mutabık hüküm olarak tanımlamaktadır.¹⁴¹

Bâtil: Yok ve fani olandır.

Nisâbü'rî'ye göre bâtil hakikate ters olandır.¹⁴²

Savâb: Burada murad edilen şey Haktır. Bazen de murad edilen şeye isabet etmek anlamındadır.

2.3. Nübüvvetle İlgili Kelamî Kavramlar

Nübüvvet: "Nebe'"den türemiş bir kavramdır. Allah'tan özel bir vech ile haberi bildirmesi anlamlarına gelmektedir. Bu haber verme Allah'tan ve Allah'ın haber verdiği şeylerdendir ve ona özeldir. Nebe eğer hemzeli ise böyledir. Eğer hemzesiz ise nebe'den yerden yüksek anlamına gelir. "Bir tarafım yataktan yüksekte kaldı" gibi. Böyle olursa nübüvvetin anlamı "Allah ve elçisi arasındaki konumundan dolayı yükseklikle muhassas kılınmıştır" anlamına gelir.

İbn Fûrek nebi kelimesinin anlamında ihtilafların olduğunu belirtiyor. Nebi "rafîu'l-kadr, munziletun indallat" gibi manalara gelir. Nebe kökünden alınrsa bu "yüksek bir mekân" anlamına gelir. Eğer hemzeli olan nebee den alınma ise manası haber olur ve "haber sahibi" gibi bir anlama gelir. İmam Eş'arî de eğer nebee den alınma ise haber nebveden alınma ise rifat anlamına geldiğini belirtir. Allah'ı kabul

¹⁴⁰ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 124.

¹⁴¹ Cürcânî, "Hakk", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 79.

¹⁴² Nisâbü'rî, *el-Hudûd*, 79.

edip peygamberi inkâr eden mümin değildir. Çünkü biz Allah'a peygamberler gönderen olarak iman ettik.¹⁴³

Risalet: Bu resullerin tebliğ, peygamberlik ve vahy ile ilgili bir emridir.

İmam Eş'arî resulü mürsel olarak kabul etmektedir. Ona göre peygamberlerin gönderilmesi Allah için vacib değildir. Allah, peygamberleri kullarına risaletle gönderir, onlara kulluk hükümlerini, va'd ve va'dini, sevap ve ikâbını öğretip tebliğ ederler.¹⁴⁴

Vahy: Süratli bir şekilde anlatmadır. Birçok şekilde varid olmuştur.

Mucize: Resullerin zor durumunda tasdiki için adet olanın hilafına Allah'ın icra ettiği şeylerdir. Peygamberlerin davet göreviyle birlikte iddia ettiği şeye destek olarak ve onunla meydan okuyarak sunduğu şey anlamına da gelir.

Cürcânî mucizeyi hayra ve mutluluğa davet için ortaya çıkan harikulade hal olarak tanımlamaktadır. Nübüvvetin davetinde onun doğru olduğunu izhar etmek ve onun Allah'tan gelen bir resul olduğunu ispat etmek için verilir.¹⁴⁵ Tehânevî herhangi bir çekişme olmadan ortaya konulmuş harikulade olaya olarak tanımlamaktadır. Mutad olan şeyin dışında bir şekilde ortaya çıkar.¹⁴⁶ İbn Fûrek'e göre mucizeler doğruluğa delalet eder. Nübüvvet iddiasında olan sahibine dediklerinin doğruluğuna işaret eden mucizeler verilir. Eğer sahibinin velayetine işaret edip onun doğruluğunu işaret ediyorsa keramet olarak isimlendirilir. (Denizi yarmak, ölüyü diriltmek gibi adet dışı olaylardır.)

Kerâmet: Allah'ın evliyalarına harikulade olarak ikram ettiği şeydir. Meydan okuma konusunda mucizeden ayrılır. Çünkü veli meydan okuyamaz, nebi ise meydan okur. Kerâmet resulün davası için mukarenet olması bakımından mucizenin şartlarını taşımaz. Dava velinin hakkı değildir. Onun hakkı kerâmetle kendisine has olan durumu gizlemesidir. Fakat resullere gizlemek değil, izhar etmek düşer.

Kıraat: Okuyanın düzenli harflerinden oluşan sesleriyle ilgilidir.

İbn Fûrek kıraat ile makrûun ayrımını yaparak, makrûun Allah'ın kadim kelâmı olduğunu, kıraatin ise harf ve sesler olduğunu belirtir. Allah'ın kelâmı kıraatle okunur buna Kur'an denir. Kıraat farklılıklar gösterirken makrû tektir değişmez bu yüzden "kıraat yedidir, kelâm birdir" denilmektedir.¹⁴⁷

Kitâbet: Kâtibin hareketlerine racidir. Rab Teâla kâtibin hareketlerinden harfleri yaratır. Bu harfler tecevvüz, tevessü ve kelâm olarak isimlendirilir.

Mesmû': Lügatte birçok anlama gelir. Bazen işitildiğinde idrak edilen şeydir. Bazen kabul murad edilir. Bazen de malum mefhum olarak murad edilir.

Haber: Doğru veya yanlış olmaktan hali olmayan şeydir.

Nisâbü'rî'ye göre kendisiyle başkasının halinin bilindiği kelimedir.¹⁴⁸

Sıdk: Hakkında verilen her haberin doğru olduğu haberdir.

¹⁴³ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 153, 174.

¹⁴⁴ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 174.

¹⁴⁵ Cürcânî, "Mucize", *Mu'cemu't-ta'rifât*, 184.

¹⁴⁶ Tehânevî, *el-Keşşâf*, 1575.

¹⁴⁷ İbn Fûrek, *el-Hudud*, 132; *el-Mücerred*, 62, 179.

¹⁴⁸ Nisâbü'rî, *el-Hudûd*, 50.

Nisâbü'rî'ye göre kişinin kendisine verilen haberi aynı şekilde bulmasıdır.¹⁴⁹ Tehânevî "sıdkı" yalanın zıttı olarak tanımlamaktadır. Mütakellim indinde sıdk haberinin vakıya mutabık olması şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁵⁰ Cürcânî'ye göre sıdk kalb ve amelîyle doğru söylediği şeyin lisanından çıkmasıdır. Ona gör sıdk her şeyden önce gelir, ihlas ondan bir ferdir. İhlas ancak amelin içerisine girince ortaya çıkar.¹⁵¹

Kezib: Gerçeğin hilafına olan haberdır.

İbn Fûrek haberi veren kişinin verdiği habere muhalif olmasını kizb olarak tanımlamaktadır.

Emr: İtaâti gerektiren sözdür.

Nehy: Fiilin terkini gerektiren sözdür.

Ğayb: Bir şeyin idrakten gizli olmasıdır.

Bedâ: Kişinin kendisine gizli olanı anlaması/bilmesidir.

İmam Eş'arî bedâ ile neshi ayırarak bedâyı "zuhur" olarak tanımlamakta, bunu nesh ile kıyaslamakta ve nesihte böyle bir durumun olmadığını bildirmektedir.¹⁵² Nisâbü'rî'ye göre bedâ Allah'ın bizden birine bir şeyi emretmesi sonra aynı fiili nehyetmesidir. Fiil vecih, emreden, emredilen aynıdır. Bu akıbetleri bilen Allah için doğru olmaz.¹⁵³ Cürcânî bedâyı meydana geldikten sonra ortaya çıkan görüş olarak tanımlamaktadır.¹⁵⁴

Sonuç

Kelâm ilmi ancak kavramlarla kendini ifade edebildiğinden hicri III. asırdan itibaren ilmi disiplini ile birlikte kendine ait kavramlarını da oluşturmuştur. Dolayısıyla da bu kavramlar ile ilgili eserlerin yazımı da kelâm ilminin olduğu asırlara kadar geriye gitmektedir. İbn Fûrek Eş'arîlik için çok önemli bir isimdir. Onun *el-Hudûd fi'l-Usûl* adlı kavramları ele alıp incelediği eseri kelâmîciler tarafından kaynak eser olarak kabul edilmektedir. Mütakaddimin döneminde *el-hudûd* başlığı altında özellikle fıkıh ve kelâm kavramlarının birlikte ele alınmış olduğu görülmektedir. İbn Fûrek, bu eserinde başta kelâm ilmi olmak üzere mantık ve fıkıh usulü ile ilgili kavramları incelemektedir. Bunun dışında diğer ilimlere ait olup da bu üç ilim ile ilgisi bulunan bazı kavramlara da yer vermiştir. İbn Fûrek'in ele aldığı kavramlar, eserin başlığındaki (el-hudûd) kavramının özüne uygun olarak efrâdını cami' bir şekilde kısa ve genel ifadeler ile tanımlanmıştır. Bu kısa ifadeler ile tespit edilen kavramların ilk etapta anlaşılması güç olabilmektedir. Ancak İbn Fûrek kendisine ait diğer eserlerinde bu kısa tanımlarını genişletmiştir. Dolayısıyla İbn Fûrek'in özellikle *el-Mücerred* gibi diğer eserlerine bakmadan *el-Hudûd* adlı eserindeki kavramları tam olarak anlamak zordur. İbn Fûrek'in kelâm kavramlarına verdiği ilk elden manalar kelâm ilminin problemlerini anlama ve çözme hususunda önemli bir kaynaktır. Bu

¹⁴⁹ Nisâbü'rî, *el-Hudûd*, 50.

¹⁵⁰ Tehânevî, *el-Keşşâf*, 1070.

¹⁵¹ Cürcânî, "s-d-k", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 15, 113.

¹⁵² İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 199.

¹⁵³ Nisâbü'rî, *el-Hudûd*, 54.

¹⁵⁴ Cürcânî, "Bedâ", *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 39.

bakımdan onun kavramlar hakkındaki görüşlerine başvurmadan tam anlamıyla kelâm ilminin istilahlarını kavramak mümkün görünmemektedir.

Kaynakça

- Akkuş, Süleyman. "el-Hudûd; el-Mu'cemu'l-mevdû'î li'l-mustalâhâtî'l-kelâmîyye adlı eserin tanıtımı". *Usûl İslam Araştırmaları* 11 (Ocak-Haziran 2008): 246-252.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-Mübîn fi şerhi meânî elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn-Mantık Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Der. Bilal Taşkın, Osman Nuri Demir. İstanbul: İz Yayınları, 2016.
- Aslan, Abdülğaffar. "Hicri IX, X. Asırda Yüzyılda Kelam-Tasavvuf İlişkisi-İbn Fûrek Örneği". *Dini Araştırmalar* 5/14 (Haziran 2002): 61-77.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tucîbî. *el-Hudûd fi'l-usûl (el-İşâre fi usûli'l-fıkh ile beraber)*. Thk. Muhammed Hasan İsmâil. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *et-Takrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fıkh*. Thk. Muhammed es-Seyyid Osmân. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu't-Ta'rifât*. Thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Çelebi, İlyas. "Kelâm İlminde İstilah ve Medeniyet Tasavvuru Başlıklı Bildirinin Müzakeresi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2006): 225-228.
- Çıkar, Mehmet Şirin. "Arap Dilbilim Çalışmalarında "Had/Tanım" Terimi ve er-Rummânî'nin "el-Hudud" Adlı eseri." *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005): 53-69.
- Demir, Halis. "İslam Hukukunda Hudûd ve İstilah Edebiyatı". *Turkish Studies* 11/5 (2016): 199-226.
- Eşit, Davut. "İlk Fıkah Usûlü Sözlüğü: el-Hudûd Fi'l-Usûl". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Haziran 2019): 359-382.
- Eşit, Davut. *Şâfi'î Fıkah Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Dîbo, İbrahim Ahmed. "Mevkifu'l-İmâm el-Gazzâlî min ilmi'l-keâm ve edilletü'l-mütekellimîn". *Mecelletü Câmîatu Dimeşk Lilulûmi'İktisâdiyye ve'l-Kânûniyye* 27 (2011): 465-483.
- Ehsâfî, Ahmed. *Mustalahâtü ilmi'l-keâm*. Thk. Ahmed Abdülhâdî el-Muhammed Sâlih. Beyrut: Dâru'l-Mehecce'ti'l-Beydâ, 2009.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *İhsâu'l-Ulûm*. Thk. Osman Emin. Kahire: y.y., 1968.
- Hayâdira, Mustafa Tâhir. "Batı Orijinli Terimlerin Arapçaya Aktarılması". Çev. Ahmet Bostancı. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006): 187-208.
- Humeysî, Sâid. "Fârâbî'ye Göre Kelâm İlminin Anlamı". Çev. Mehmet Şaşa. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2016): 243-254.
- İbn Fûrek, Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasan. *el-Hudûd fi'l-Usûl (el-Hudûd ve'l-Muvâdaât)*. Nşr. Muhammed Süleymani. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Fûrek, Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Kitâbu Mücerredu makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Fûrek, Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasan. *el-İbane an Turuki'l-Kâsîdîn*, Tasavvuf İstilahları, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı: 25, 2014.
- İbn Useymin, Muhammed b. Salih. *Fıkah Usûlüne Giriş*. Trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Guraba Yayınları, ts.
- Kara, İsmail. "Babanzâde Ahmet Naim Bey'in Modern Felsefe Terimlerine Dair Çalışmaları". *İslami Araştırmalar Dergisi* 4 (2000): 189-279.
- Karadaş, Çağfer. "Kelâm İlminde İstilah ve Medeniyet Tasavvuru". *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2006): 205-223.
- Mert, Muhit. "Kelamcılarının Tanım Kuramları". *Kelâm Araştırmaları* 1/2 (2003): 81-92.
- Nîsâbü'rî, Muhammed b. Hüseyin. *el-Hudûdu'l-mu'cemi'l-mevdû'î lilmustalâhâtî'l-kelâmîyye*. Thk. Mahmud Yezdi Mutlak. Kum: Müessesetü'l-İmâm Sâdık, 1413.
- Öge, Ali. *İbn Fûrek Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*. Konya: Kömen Yayınları, 2011.
- Öge, Ali. "İbn Fûrek ve Bazı Kelâmî Görüşleri". *Uluslararası Multidisipliner Akademik Çalışmalar Sempozyumu (İsmas)* (02-04 Şubat 2018) (Özet Kitabı). Kemer: y.y., 2018.
- Öge, Ali. "İbn Fûrek Hayatı, Eserleri ve Tevhîd Risâlesi". *Tarix ve Onun Problemleri, Nazarî, Elmi, Metodolojik Jurnal* 1 (2011): 1-24.
- Öznurhan, Halim. "İstilah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek 1: 575-576. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mesûd Ömer. *Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye fi usûli ilmi'd-dîn ve ilmi'l-keâm*. Dimeşk: Marife 19/2 (2019): 415-440

- Vizâretu's-Sekâfe, 1973.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûni ve'l-ulûm*. Thk. Ali Dehrûc. Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1996.
- Uyanık, Mevlüt - Akyol, Aygün. "Farabi'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak -İhsâu'l-Ulum- Adlı Eserinin Tahlili". *Marife* 15 (2015): 33-65. <https://doi.org/10.33420/marife.437077>.
- Uysal, Enver. "İslam Düşüncesinde Erken Dönem Kavram Çalışmaları: Câbir b. Hayyan ve Kindî Örneği". *Avrasya Terim Dergisi* 4/1 (2016): 1-14.
- Yazıcı, Muhammet. "Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007): 201-260.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA
Research

Kur'an Meallerinde Şaz Yorumlarının Varlığı ve Öznellik Problemi -Mustafa Öztürk'ün Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri'si Örneği-

Mesut Kaya

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı
mesudkaya@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0884-8340>

Geliş Tarihi / Received: 01.08.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 26.11.2019

Öz

Kur'an'ın Türkçe dahil, farklı dillere çevirisi, öncelikle meşruiyet, daha sonra da dil, üslup ve nitelik tartışmalarına konu olmuştur. Bunların yanı sıra son dönemlerde, meallerdeki teviller, anlam takdirleri ve özel yorumlar da tartışılması gereken bir konu olarak gündeme gelmiştir. Mustafa Öztürk'ün Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri'si, dil, üslup ve ayetlerin Türkçeye başarılı bir şekilde çevirisi ve bağlama göre anlamların tespit edilmeye çalışılması gibi özellikleri ile ön plana çıkmıştır. Ancak meal, gerek klasik tefsirlerden tedarik edilen Şaz yorumların, gerekse modern döneme ait tevillerin ve özel yorumların kendilerine yer bulduğu bir özelliğe de sahiptir. Bu yorumların çoğu zaman Kur'an'ın sahih bir anlamı olarak sunulmaya çalışılması, Kur'an'ın üzerinde icma edilen bir kısım anlamlarının gölgelenmesine neden olmuştur. Bu çalışma Mustafa Öztürk'ün söz konusu mealindeki, klasik kaynaklarda var olmakla birlikte yeterli delile dayanmayan kimi tevil ve tercihleri, dönemsel koşulların ortaya çıkardığı kimi özel yorumları tartışmak amacıyla kaleme alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Meal, Mustafa Öztürk, Tefsirde İcma, Şaz Yorumlar, Öznellik.

Existence of Marginal Interpretations in Qur'an Translations and Subjectivity Problem -The Case of Mustafa Öztürk's Meaning- and Interpretation-Centered Translation

The translation of the Qur'an into different languages and Turkish has been subject to debates on first legitimacy and secondly language, style and quality. In addition to these, in recent times, the interpretations, preference of meanings and subjective interpretations in translations have come out as a topic to be discussed. Mustafa Öztürk's Meaning- and Interpretation-Centered Translation stands out for its advantages such as language, style and successful translation of verses into Turkish and its endeavor to determine the meaning according to the context. However, the translation has another aspect that it features both the marginal interpretations gleaned from the classical exegesis and the interpretations and subjective comments of the modern times. The attempt to acknowledge these interpretations as the true meaning of the Qur'an often overshadows some of the meanings of the Qur'an, which have been agreed upon by scholars. This study discusses the interpretations and preferences in Mustafa Öztürk's translation, present in the classical sources though hardly justified and the subjective comments, which result from the current conditions.

Keywords: Qur'an Translation (mağl), Mustafa Öztürk, Scholarly Agreement (ijmā') in Tafsiir, Marginal Interpretations, Subjectivity.

Atıf / Cite as

Kaya, Mesut. "Kur'an Meallerinde Şaz Yorumlarının Varlığı ve Öznellik Problemi -Mustafa Öztürk'ün

Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri'si Örneği-. *Marife* 19/2 (2019): 441-472.
<https://doi.org/10.33420/marife.600162>.

Summary

The rise of nation states, coupled with the prevalence of the production of scholarship in vernacular languages, accelerated translation of the Qur'ān into such national languages. Due to this reason, in the late Ottoman and early Republican years, one can observe a noteworthy increase in the number of the Turkish Qur'ān translations. Though this was not without debates over the legitimacy of this initiative in the beginning, these debates disappeared over time, the focus shifting to the linguistic and stylistic accuracy of the translations and leading to the production of many such translations with a view to overcoming this problem. In addition, following the translation into Turkish of the Message of the Qur'ān by Muhammad Asad, the problem of the subjectivity in the Qur'ān translations has come to the foreground. Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri (A Turkish Rendition of the Qur'ān: A Meaning-and-Interpretation-Centered Translation) by Mustafa Öztürk, however successful it may be with respect to Turkish translation technique, it is a distinctive translation in terms of exhibiting the feature above conspicuously. In clearer terms, this translation includes and favors some noncanonical (shāhdh) interpretations occurring in the classical exegetical literature along with some subjective interpretations elicited by the modern conjecture.

Such interpretations by Öztürk in his translation brings about a debate over whether one can speak of a consensus as regards the meaning of the Qur'ānic text. In fact, although the leading classical exegetical authorities such as Ṭabarī (d. 310/923) and Māturīdī (d. 333/944) talked of the existence of such consensus in the domain of the Qur'ānic exegesis and the early scholars of the Qur'ān agreed over the meaning of a certain Qur'ānic verse, they claimed for the prohibition of any further reasoning (ra'y) on them. Thus, any meanings given to the verses in conflict with the interpretation by such scholars have been called shāhdh, i.e. noncanonical. Though it is acceptable for such noncanonical interpretations to be discussed in detail in the exegetical literature, in the Qur'ān translations which are expected by very nature to impart the reader a straightforward meaning of the Qur'ān, the preference of the noncanonical interpretations seems to be problematic. The reader may take such interpretations as the straightforward meaning of the Qur'ān, suffering a profound confusion.

Öztürk, under the influence of certain presuppositions shaping his mental background, adopts such noncanonical interpretations, reflecting them in his own translation. For example, whereas the overwhelming majority of Qur'ānic exegetes interpret the verses 15 and 16 of the chapter Nisā in association with the married and singles individuals, who committed adultery, as well as the punishments set for them, on the basis of the classical theory of abrogation (naskh), Öztürk, relying on Abū Muslim al-İsfahānī (d. 322/934) who rejects the theory of abrogation, translates those people referred to by the verses as lesbians and homosexuals. However, in the milieu in which the Qur'ān was revealed, lesbianism was almost nonexistent and homosexuality was rare. Such sexual perversions spread after the Muslim society came into contact with various peoples. Therefore, it seems unreasonable to think that the verses of legislative nature that were mostly revealed to solve the problems existing in the society came down as determining a punishment for the uncommon actions. This interpretation must have been adopted by Öztürk because it is "a mold-breaking interpretation" as he terms. Likewise, he translates the term "al-masjid al-aqsā" occurring in the first verse of the chapter Isrā as a certain mosque located in Jirāna through a distortion of the report cited by the historian al-Wāqīdī (d. 207/823), translating the accounts cited in the verses 13 to 18 of the chapter Najm as the incidents that occurred in Mecca and its vicinity without relying on any sources, exegetical or historical. However, the former unquestionably refers to the Aqsā Mosque in Jerusalem, telling of the Isrā miracle of the Prophet Muḥammad. The latter talk of the miracle of Mi'rāj as the continuity of the Isrā –though there have been ongoing debates over the nature of the Mi'rāj / Ascension– as well as the wondrous phenomena seen by the Prophet. The preference of this interpretation by the translator can be explained on the basis of his aversion to the reality of physical miracles. His adoption of historicism also led him to render the verses, which he thinks to support this doctrine, in line with it, interpreting the clearly anti-historical verses otherwise. The most striking example for this is his rendition of the verse 28 of the chapter Saba. Though the verse makes it clear that the Prophet Muḥammad is "sent to all humanity as a prophet", the translator rendered the expression, again relying on al-İsfahānī, as "preventing people from idolatry and sins", exploiting the interpretation, though mentioned as richness by al-İsfahānī, for

his own ideology. He rests this preference on the grounds that the Qur'an had no claim to universality in its environment of revelation and the verse should be considered in the context of the text-fact relationship. Nevertheless, as it is admitted by some historicists, the Qur'an includes fact-transcending or transhistorical contents, one of which is this verse.

As is well-known, one of the most important problems of modern period is the conflict between religion and reason or science. The Qur'anic exegetical literature that were produced in the nineteenth and twentieth centuries, in attempt to solve this problem, tended to explain away some Qur'anic verses, especially those which tell of physical miracles, seeking to bring the extraordinary phenomena cited in such verses into a "reasonable" position and into harmony with the universal laws of nature. Öztürk's rendition teems with such far-fetched interpretations. For example, he rendered the verses 72 and 73 of the chapter Baqara that tell of the resurrection of a murdered person to inform of his murderer at the age of the Prophet Moses, in line with the views of the two modern exegetes Muḥammad 'Abduh (d. 1905) and M. Rashid Riḍā (d. 1935) without naming them. According to this rendition influenced heavily by the involved verses of the Bible, the Qur'anic verses in question talk of the method or procedure to be followed in investigating the murder by unknown assailants, and not of the resurrection of the dead. The exegetes adopted the principle that no interpretation inconsistent with the apparent meaning of a verse is acceptable. Thus, this interpretation by Öztürk that almost totally ignores the literal semantic frame of the verses involved is hardly acceptable. He rendered almost all the verses telling of the reports of the prophets and the miracles worked by them along the rational lines by relying on such contemporary writers as Maulana Muhammad Ali (d. 1951). This articles is intended to provide a detailed discussion of such preferences.

Giriş

İlk Türkçe meallerin varlığı eski tarihlere gitse de Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesi meselesi, Osmanlı'nın son dönemleri ve Cumhuriyetin ilk yıllarından günümüze süregelen oldukça kapsamlı tartışmalara konu olmuştur. Muhammed Reşid Rızâ (ö. 1935),¹ Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954),² Mehmed Akif Ersoy (ö. 1936)³ ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942)⁴ gibi isimlerle başlayan "meşruiyet" ve "isimlendirme" gibi konulardaki tartışmalar, Cumhuriyet döneminde yeni meallerin yazılmasıyla daha çok "yöntem" ve "nitelik" in sorgulandığı bir seviyeye evrilmiştir. Salih Akdemir,⁵ Düccane Cündioğlu⁶ gibi isimlerin öncülüğünde başlayan bu "nitelik", "yöntem" ve -meal hazırlamaya esas olan- "amaç" tartışmaları, oldukça verimli sonuçlar doğurmuş ve 2000'li yıllardan itibaren önceliklere nispetle Türkçenin imkânlarının daha fazla kullanıldığı, murad-ı ilâhiyi tespitte daha çok değer in atfedildiği çeşitli mealler kaleme alınmıştır.

Nitelik ve yöntem tartışmaları sürerken, Türkçe Kur'an meallerinde üzerinde durulması gereken yeni bir keyfiyet ortaya çıkmıştır: Meal yazarının eğilimlerinin meale yansımaları, bir başka deyişle öznellik problemi. Belki de en baştan beri var olan, mesela Ömer Rıza Doğrul'un (ö. 1952) mealinde rastlanılan bu keyfiyetle,⁷ daha çok Muhammed Esed'in (ö. 1992) meal-tefsirinin Türkçeye çevrilmesiyle bir-

¹ M. Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1366/1947), 9: 310-363.

² Mustafa Sabri, *Kur'an Tercümesi Meselesi*, trc. Süleyman Çelik (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993).

³ Düccane Cündioğlu, *Bir Kur'an Şâiri*, (İstanbul: Birun, 2000), 129, 130.

⁴ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 1: 3-11.

⁵ Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri* (Ankara: Akid Yayıncılık, 1989).

⁶ Düccane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kitabevi, 1999).

⁷ Bk. Ali Akpınar, "Ömer Rıza Doğrul (1893-1952) ve Tefsîre Katkısı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002): 33-36.

likte yüzleşilmeye başlandığı söylenebilir. Muhammed Esed meal-tefsirini hazırlarken, Kur'an'ı Batılı insanın dünya görüşüne arz etme veya Kur'an'ı evrensel/tarihüstü ölçekte okuma amacıyla olduğunu düşünebileceğimiz ve kimi zaman çeşitli eleştirilerin odağı olan pek çok tasarruf ve tercihte bulunmuştur.⁸ Kuşkusuz Muhammed Esed'in meal-tefsiri, Türkçe Kur'an meallerinin nitelik ve yöntem tartışmalarına ciddi katkılar sağlamış ve pek çok meal yazarını etkilemiştir.

2000'li yıllarda kaleme alınmış meallerden biri de ilâhiyat câmiasının velûd bir tefsir akademisyeni olarak tanıdığı Prof. Dr. Mustafa Öztürk'e ait olan *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* adlı eserdir. Öztürk'ün, makale ve eserlerinde karşımıza çıkan ciddi araştırma ve aslı kaynaklara müracaat ve Türkçeyi güzel kullanma/derinlikli üslup hususiyeti mealinde de kendini göstermiş; "bağlama göre doğru anlamı tespit", "doğru anlamı hedef dile doğru aktarma" ve bunun devamı niteliğindeki "Türkçeyi edat, kelime, deyim ve cümle düzeyinde en üst seviyede kullanma" özellikleri mealin başat unsurları olmuştur. Müstakil bir çalışmaya da konu edildiği gibi,⁹ diğer meallerden pek çok yönden ayrılmakla birlikte bu çalışma, kendinden önce yazılmış olanlardan istifade etmesi ve Türkçedeki meallerin geldiği seviyeyi göstermesi bakımından da ciddi bir önemi haizdir.

Eserin bu tür özellikleri yanında, yer yer kimi klasik kaynaklarda rastladığımız şaz yorumların,¹⁰ Kur'an'ın üzerinde ittifak edilmiş anlamlarından biri imiş gibi doğrudan meale yansıtıldığını, bazen bu tür yorumlarda bütünüyle modern dönem Kur'an tefsirlerine referansta bulunulduğunu, bazen de hiçbir kaynaktan rastlamadığımız çeşitli anlamlara gidildiğini görmekteyiz. Özgel'in de dikkat çektiği üzere, burada "yorum" ve "anlam" arasındaki ayırımın farkına varılmaması veya yeterince vurgulanmaması problemi karşımıza çıkmaktadır. Mevcut Kur'an çevirilerinin çoğunda, -bahse konu mealde de olduğu gibi- yorumların çeviri olarak aktarılması sebebiyle, özellikle metni sadece çevirilerden okumak durumunda olan kişiler, karşılarında aynı ayetin birbirinden farklı çevirilerini bulmakta, doğal olarak "Bunların hangisi Kur'an metninin gerçek çevirisini?" sorusunu sormaktadır.¹¹

Bu tür yorumların, tefsirde enine boyuna tartışılmasını son derece doğal ve ilmî inkişaf için bir zaruret olarak karşılarken, esas amacın Kur'an'ın anlamlarını

⁸ Muhammed Esed'in meal-tefsirinin özellikleri ve esere yönelik eleştiri ve karşı eleştiriler için bk. İsmail Çalışkan, *M. Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009); Yusuf Işıcık, "Kur'an Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâlî'ne Genel Bir Bakış", *Kur'an Mealleri Sempozyumu I -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir)*, (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 98-111; Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in Meal Tefsirindeki İntihaller Üzerine, *İslâmiyât* 10/3 (2007): 117-140; Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in Tefsir Notlarındaki Yanlış Atıf ve Çarpıtmalar Üzerine" *Marife* 8/1 (2008): 45-62; Hikmet Zeyveli, "Muhammed Esed'e İki Haksızlık Örneği: Esed'in Kur'an Mesajı ile İlgili 'İntihal' ve 'Çarpıtma' İddialarının Tutarsızlığı", *Marife* 12/1 (2012): 25-46.

⁹ Zülfiakar Durmuş, "Mustafa Öztürk'ün Kur'an-ı Kerim Meâlî İsimli Eserinin Analizi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010): 79-100.

¹⁰ Tefsirde şaz kavramı, hadis ve kıraat ilimlerindeki gibi yerleşik bir tarife sahip değilse de, "Muteber tefsir yöntemlerine ya da üzerinde karar kılınmış bir icmaa aykırı ya da yanlış bir itikadî görüşü merkeze alan yorum" şeklinde tanımlanabilir. Bk. Abdurrahman b. Sâlih, *el-Akvâlü's-şazze fi't-tefsir* (Manchester: Mecelletü'l-hikme, 1425/2004), 23, 24.

¹¹ İshak Özgel, "Yorum ve Anlam Farklılığı Ayırımında Tarihsel Anlamın Kur'an Çevirilerindeki Yeri", *Kur'an Mealleri Sempozyumu I -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir)*, (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 132.

okuyucuya doğrudan vermek, bu arada okuyucunun ihtiyaç duyacağı bazı noktalar üzerinde kısmî açıklamalarla yetinmek esasına dayalı meal-çevirilerde tartışmaya açık olduğu kanaatindeyiz. Bir başka deyişle, mealde esas olan yorumu değil, anlamı aktarmak; Kur'an'ın indiği dönemdeki dil ortamı ve ilk muhatapların anlayışları çerçevesinde yüklendiği manaları yansıtmaktır.¹² Bu bakımdan meal metninde tercih edilen şaz ve yeterli delillere dayanmayan öznel yorumların tartışılması bir gereklilik olarak görülmüş, elinizdeki makale böyle bir amaçla kaleme alınmıştır.

Öztürk, mealin Önsöz'ünde şu açıklamayı yapmaktadır: "Öncelikle şunu belirtelim ki bu meali okuyanlar, kimi ayetlerin çevirisinde "ezber bozucu" denebilecek türden birçok anlam ve yorumla karşılaşacaktır. Ancak altını çizerek belirtmek isteriz ki "ezber bozucu" nitelikteki anlam takdirlerimizin tümü klasik tefsir geleneğinden tedarik edilmiştir. Daha açıkçası, bu mealde klasik tefsir literatüründe karşılığı olmayan hiçbir anlam ve yorum mevcut değildir."¹³ Öztürk, meale yöneltilecek muhtemel eleştiri ve itirazları hesaba katarak olmalı, önsözün sonunda aynı konuyu teyit etmek için, farklı çeviriler nedeniyle okuyucuların kendisini "muhtemelen keyfilik, kifayetsizlik ve hatta ilmi ciddiyetsizlikle itham edeceklerini" söylemekte -örnek verdiği bazı çeviriler gibi- "muhtemelen eleştiriye konu olacak mana takdirlerinin tümünün klasik tefsir literatürü çerçevesinde hesabı verilebilir nitelikte" olduğunu ifade etme gereği duymaktadır.¹⁴ Öztürk'ün pek çok ayetin anlamını tayin ederken, klasik kaynaklara referansta bulunduğu hakkı teslim edilmesi gereken bir husustur. Ancak bu tür referanslar ve tercih edilen anlam ve yorumlar tartışmaya açıktır. Yani sıra kimi ayetlerin anlam tercihlerinde klasik olarak addedemeyeceğimiz, bütünüyle modern çalışmalara referansta bulunulmuş; ayrıca müellifin kendi yorumları da mealde yer bulmuştur. Bunların çeşitli örnekleri aşağıda ayrıntılarıyla işlenecektir.

Bahse konu eserdeki tercih ve tevilleri eleştiri konusu yapabilmek için öncelikle iki sorunun cevabını bulmak gerekmektedir. Birincisi, Kur'an'ın anlamlarını tespitte ya da tefsirde icmadan söz edilebilir mi? İkincisi de selefin anlamı üzerinde görüş beyan ettikleri bir ayete farklı bir anlam verilebilir, bir başka deyişle ayetlerde yeni bir anlam ihdas edilebilir mi?

Bu soruların cevabını vermeden önce iki hususun altını çizmekte yarar vardır: İlk olarak sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiînden bize intikal eden tefsir rivayetleri Kur'an tefsirinde çok büyük bir önemi haizdir. Onların tefsirlerini önemli kılan, -ilk madde sahabe için geçerli olmakla birlikte- Kur'an'ın nüzûlüne şahitlik ederek onun doğrudan muhatapları olmaları, Kur'an'ın nâzil olduğu dili, sosyo-kültürel yapıyı çok iyi bilmeleri gibi hususiyetlerdir.¹⁵ Bunlar, -çeşitli usûl ve kâidelere tabi olmakla birlikte- en azından onların üzerinde icma ettikleri tefsirlerin bağlayıcı olmasını ge-

¹² Özgel, "Yorum ve Anlam Farklılığı", 138.

¹³ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 14.

¹⁴ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 28.

¹⁵ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdi Basellûm (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005), 1: 349.

rektirmiştir. İkinci olarak İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) dile getirdiği gibi, çoğunluğu tenevvü ihtilafı olmakla birlikte,¹⁶ gerek anlayış farklılığı gerekse nassın muhtemel manalara elverişli olması gibi sebeplerle, sahabeden itibaren ayetlerin anlaşılmasında çeşitli ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla tefsirde ihtilaf Kur'an tefsirinin en başından beri kendini gösteren bir olgudur. Bu ihtilaflarla birlikte selefin tefsiri, her dönemde müfessirlerin, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada müracaat etmeleri gereken resmi ve legal yorumlar olma hüviyetine sahiptir ve bunların Kur'an tefsirinde öncelikli yerleri vardır.¹⁷

İlk sorunun cevabına gelince, icma fıkıh usulünde, "Hz. Peygamber'den sonra ümmetin müctehitlerinin şerî bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir" diye tarif edilirken, tefsir usulünde "Tefsirde görüşü muteber kabul edilen müfessirlerin Kur'an'ın bir ayetinin tefsirindeki anlamlardan biri üzerinde ittifak etmeleridir" şeklinde tarif edilmiştir.¹⁸ Vakıa müfessirler pek çok ayetin anlamlarında icmadan söz etmişlerdir. Mesela Taberî (ö. 310/923) kimi ayetlerin tefsirinde seleften gelen görüşleri naklettikten sonra: "Bunun ayetin tevili olduğu konusunda müfessirlerden gelen deliller icma etmiştir" demektedir, münafıklardan bahseden Bakara sûresi 11. ayetin tefsirinde bu sözüne şu cümleyi de eklemektedir: "Üzerinde icma edilen tevil, Kur'an'ı, bir asıl ve benzerden sıhhatine delil olmayan bir görüşe göre tevil etmekten daha evladır."¹⁹ Taberî, Bakara sûresi 243. ayetin tefsirinde de şunları söylemektedir: "Bunun, ayetin anlamı olduğunda delil icma etmiştir. Şâz görüşle, sahabe ve tabiînden gelen meşhur (müste'fiz) bir görüşe karşı çıkılamaz."²⁰

Tefsirde icmanın varlığını ve bağlayıcı olduğunu, aynı dönemin diğer bir müfessiri Mâtürîdî'de de görmek mümkündür. Mâtürîdî (ö. 333/944), "faktulû enfüseküm"²¹ ayetinin tefsirinde, ehl-i tevil ve tefsirin icmasının "bu kavmin birbirilerini gerçekten öldürdükleri" yönünde gerçekleştiğini, ayetin siyakından ve dildeki örneklerden hareketle bu ifadenin "nefsi öldürmek" şeklinde anlaşılabileceğini, ne var ki icmanın böyle bir anlama gitmeye mani olduğunu söylemektedir.²² Kur'an'ın tabiatı da bunu gerektirir. Muhkem ve müteşabih ayrımına gidilmeksizin, Kur'an'ın kısım-ı azamının sabit anlamları vardır. Zira kendini mübîn olarak nitelendiren bir kitabın çoğu ayetinin anlamı üzerinde ittifak edilmemesi düşünülemezdi.²³

İkinci sorunun cevabında da şunlar söylenebilir: "Ayet birden çok anlama getiriyorsa ve selef bu muhtemel anlamlardan birinde icma etmişse, selef söz etmemiş olsa bile bu sahih ihtimali ortaya çıkarmak mümkündür."²⁴ Nitekim Şâtıbî (ö. 790/1388), bu konuda şunları söylemiştir: "Kur'an hakkında, manasının açıklanması, ondan hüküm çıkarılması, lafzın yorumlanması ve ondan muradın anlaşılması

¹⁶ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, nşr. Adnan Zerzûr, (Kuveyt-Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim-Müessesetü'r-risâle, 1392-1972), 38.

¹⁷ Yusuf İşçık, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler* (Ankara: Esra Yayınları, 1997), 105.

¹⁸ Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Füsûl fi usûli't-tefsîr* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1433), 98.

¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 1: 289; 2: 569; 4: 190; 15: 543.

²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 276.

²¹ el-Bakara 2/54.

²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1: 462, 463.

²³ Tefsirde icma örnekleri için bk. Muhammed b. Abdülaziz el-Hudayrî, *el-İcmâ' fî't-tefsîr* (Riyad: Dâru'l-vatan, 1416/1995).

²⁴ Tayyâr, *Füsûl*, 101.

gibi yollarla mutlaka söz etmek gerekecektir. Bütün bunlarla ilgili ihtiyaç duyulacak her şey, önceliklerden nakledilmiş değildir. Bu durumda ya Kur'an karşısında susulacak ve ahkâmın tümü ya da büyük çoğunluğu heba olacaktır. Bu ise mümkün değildir. Dolayısıyla mutlaka Kur'an hakkında ona uygun şekilde söz etmek gerekecektir."²⁵

Bununla birlikte, ayete yeni bir anlam yüklerken şu kaidelerin göz önünde bulundurulması gerekmektedir: Söz konusu anlam, haddi zatında sahih bir anlam olmalı; selefın ayet hakkında ortaya koyduğu anlamı devre dışı bırakmamalı; ayet böyle bir anlama dil ve bağlam itibarıyla muhtemel olmalı; seleften gelen rivayetler terk edilerek, ayet sadece bu yeni anlamla sınırlandırılmamalıdır.²⁶

Şâtıbî, re'y tefsirinin cevazını tartıştığı bölümde, müfessirin söz konusu yönlemlerle, "Bu ayette Allah'ın muradı şudur" demek istediğini, dolayısıyla bu kişinin delillere dayalı açıklamalar olmadıkça Kur'an hakkında konuşmasının doğru olmayacağını, belli bir esasa dayalı olmayan ihtimallerin muteber kabul edilemeyeceğini söylemiştir. Şâtıbî sözlerini şöyle tamamlamıştır: "Şu hâlde her ne şekilde olursa olsun, Kur'an'la ilgili edilecek her söz için -ister kesin söylensin, ister ihtimalli bulunsun- mutlaka onun dayandığı esasa tanıklık edecek bir mesnedin bulunması gerekir. Aksi takdirde o söz bâtil olur ve sahibi yerilmiş re'yiciler içerisine dâhil olur. Allahu a'lem!"²⁷

1. Klasik Kaynaklarda Var Olan Şaz Yorumlar

Bu başlık altında Öztürk'ün, klasik kaynaklarda bulunan anlam tercihleri üzerinde durulacaktır.

1.1. Nisâ 4/15, 16: Öztürk bu ayetlere şu anlamı vermiştir: "[Ey Müminler] Kadınlarınızdan sevicilik/lezbiyenlik yapanlar söz konusu olduğunda, bu çirkin fiili aranızda dört kişinin şahitliğiyle ispat yoluna gidin. Eğer dört kişi şahitlik ederse o kadınlar ölünceye yahut Allah kendileri hakkında bir hüküm bildirinceye kadar onları evlerde göz hapsinde tutun. İçinizden eşcinsel ilişkide bulunan erkeklere gelince, onların her ikisini de [kinamak, azarlamak ve hatta dövmek suretiyle] cezalandırın. Ama eğer tövbe eder ve kendilerini ıslah ederlerse üzerlerine gitmeyin. Çünkü Allah samimi tövbeleri kabul buyurur; çokça merhamet eder."

Öztürk'ün ilk ayete sevicilik/lezbiyenlik, ikinci ayete de eşcinsellik anlamını vermesi, Ebû Müslim el-İsfahânî'ye (ö. 322/934) dayandırılmıştır.²⁸ İkincisi Mücâhid'den (ö. 103/721) gelen bir rivayete dayanmakla birlikte, Mücâhid burada ayeti açıkça livata yapan iki kişiye değil, zina eden iki erkeğe hamletmiştir.²⁹ Birincisinin ise Mücâhid'den gelen herhangi bir dayanağı yoktur. Aksine ondan bu ayette zinadan söz edildiğini ve zina edenlere uygulanacak cezanın had olduğunu belirten

²⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, trc. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yayınları, 2003), 3: 406, 407.

²⁶ Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Makâlât fi ulûmi'l-Kur'ân ve usûli't-tefsîr* (Riyad: Dâru'l-muhaddis, 1425), 231.

²⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3: 410.

²⁸ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 110; krş. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 9: 528.

²⁹ Taberî, *Cemiu'l-beyân*, 8: 82.

bir görüş nakledilmiştir.³⁰

Bu ayetlerde sevicilikten (*es-sihâk*) ve eşcinsellikten (*el-livâta*) söz edildiğini ileri sürebilmek için, Öztürk'ün Bakara 2/102. ayetin anlamını tespit ederken dile getirdiği, “metin dışı tarihsel bağlam”ı³¹ göz önüne almak gerekmektedir. Diğer bir deyişle, gerek Câhiliyye döneminde gerekse İslam'ın ilk yıllarında Kur'an-ı Kerim'de yasaklamaya veya hukuki bir düzenlemeye konu olacak bu tür bir fiilin varlığından söz edilebilir mi?

Bunu tespit edebilmek için de Câhiliyye şiirlerinde veya rivayetlerde böyle bir ilişki türünün varlığını ve boyutlarını ortaya koymamız gerekmektedir. Cevâd Ali (ö. 1987), İslâm öncesi Arapların sosyal hayatından söz ederken, cinsel sapkınlıklardan (*eş-şüzû'l-cinsî*) da söz etmiş, tarih boyunca diğer milletlerde olduğu gibi Câhiliyye Araplarında da livata, sevicilik gibi bir takım cinsel sapkınlıkların bilindiğini söyleyerek bunlardan bazılarına yer vermiştir. Bununla birlikte Cevâd Ali, “el-livâta” isminin Araplarca bilinmediğini, bu ismin İslam'la birlikte Lût kavmine nispetle yaygınlık kazandığını ifade etmiş, ardından da bizim için son derece önemli olan İbnü'l-Kayyim'in şu görüşüne yer vermiştir: “Araplar arasında bu fiil çok meşhur değildir; Hz. Peygamber'e kendi döneminde bu türden bir olay gelmemiştir.”³² Cevâd Ali, sevicilikle ilgili ise şunları söylemiştir: “es-Sihâk, el-müsâhaka, imraetün sehâka (sevicici kadın)” gibi tabirler, İslâmî dönemde yaygınlık kazanmış tabirler olup Ezherî, müsâhakatü'n-nisâ tabirinin müvelled (dile sonradan girmiş bir kelime) olduğunu söylemiştir. Âlimlerden bu kelimenin kullanımını Câhiliyye'ye götürenler ve aslen Arapça bir kelime olduğunu kabul edenler olmuştur. Kelimenin Arapça olduğunda kuşku yoktur; ancak söz konusu anlama gelmesi mecazidir. Ezherî'nin müvelled sözü doğru değildir.”³³

Cevâd Ali'nin cümlelerinden öncelikle anlaşılan her iki kelimenin de Câhiliyye döneminde bulunmadığı, bunların İslâmî dönemde yaygınlık kazandığıdır. İkinci kelimenin etimolojisiyle ilgili Ezherî'ye itirazından da anlaşıldığı gibi, kelime aslen Arapça olmakla birlikte söz konusu anlamı daha sonra kazanmıştır.³⁴ Dolayısıyla kavramların sonradan yaygınlık kazanmış olması, bu fiillerin o dönemde varlığını ve yaygınlığını kuşkulu hale getirmektedir.

Cevâd Ali, her ne kadar Câhiliyye döneminde bu tür fiillerin olduğunu söylemiş olsa da bunu destekleyecek herhangi bir olay veya şahit zikretmemiştir. Burada İbn Kayyim'in (ö. 751/1350) söylemiş olduğu, Araplar arasında livatanın çok meşhur olmadığı ve Hz. Peygamber'e böyle bir olayın gelmediği görüşü, sevicilik için de geçerlidir. Bu fiilleri karşılayacak kelimelerin bile İslam'dan sonrası için tespit edilmesi de bu fiillerin çok yaygın olmadığını göstermektedir. Ezherî'nin kelimenin müvelled olduğunu söylemesi, muhtemelen bu fiilin daha sonraki dönemlerde, İslam

³⁰ Taberî, *Cemiu'l-beyân*, 8: 74; krş. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, thk. Ali Abdalbâri Atıyye (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415), 2: 446.

³¹ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 24.

³² İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994), 5: 36, 37.

³³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Bağdat: Câmîatü Bağdâd, 1993), 9: 144.

³⁴ Cevâd Ali, bir başka yerde A'şâ tarafından kelimenin gerçek anlamında kullanıldığı bir beyte yer verir. Bk. *el-Mufasssal*, 18: 393.

toplumunun farklı milletlerle karşılaşmaları sonrasında yaygınlaşmış olmasıyla alakalı olmalıdır. Nitekim Abbâsî halifesi el-Hâdî'nin (785-786) sevici iki kadını birlikte gördüğü ve derhal başlarının vurulmasını emrettiği rivayet edilmiş, bu ağır cezalara rağmen eşcinsellik ve seviciliğin hızla yayılmaya başladığı ve Harun Reşîd (786-809) döneminde bu türden pek çok hadise meydana geldiği söylenmiştir.³⁵ Netice olarak Câhiliyye döneminde bu türden kimi sapkınlıklar olabilir de bu, hukuki bir düzenlemeyi gerektirecek derecede Medine toplumunda var olan bir hadise değildir.³⁶ Ayrıca ayetlerin genelde toplumda meydana gelen çeşitli olaylar neticesinde indiğini, Öztürk'ün de çoğu zaman dile getirdiği şekliyle olguların nasları şekillendirdiğini düşünürsek ilk ayetin sevicilikle alakalı olmadığı sonucuna varırız.

Böyle bir fiilin var olduğunu varsaysak bile, henüz toplumda çok daha yaygın olan zina fiiliyle ilgili bir düzenleme yapılmamışken, şaz bir fiilin cezasının tespit edilmesi ne kadar makuldür? İleri sürülen anlamın doğruluğu kabul edildiği takdirde, toplumda yaygın olması çok daha tabii olan zinadan bile daha önce ceza-i müeyyideye konu olacak yaygın bir fiilden söz ediyor olmamız gerekecektir. Hâlbuki rivayetler, Hz. Peygamber'e dava edilen konuların bütünüyle zina konusunda olduğunu haber vermektedir. Mesela mülâne ayetinin inişine sebep olan benzer birkaç tane olay nakledilmektedir.³⁷

Diğer bir itiraz noktası da ilk ayetin lafzıyla alakalıdır. Şayet bu ayet sevici kadınlarla ilgili olmuş olsaydı, ikinci ayet gibi, "velletâni ye'tiyâni'l-fâhişete" (iki kadın kötülük yaparlarsa) şeklinde tesniye gelmesi gerekirdi.³⁸ Hâlbuki ayet toplumda zina yapan kadınları anlatmak üzere cemi siygasıyla gelmiştir.³⁹ Taberî, ayetlerdeki lafız farklılıklarıyla ilgili çok daha ikna edici deliller ortaya koymuş, birinci ayetin evli kadınların zina etmesini, ikinci ayetin ise bekar erkek ve kadının zina etmesini anlattığını söylemiştir. Taberî, Arap dilinin kendi mantığı içinde izah ettiği lafız farklılıklarından hareketle Mücâhid'den gelen görüşün tutarsızlığını da ortaya koymuştur.⁴⁰ Âlûsî (ö. 1270/1854) de cumhurun kanaatinin bu noktada olduğunu, ikisi arasındaki kesin farkı ortaya koymak üzere nassın farklılık gösterdiğini ifade etmiş, hatta burada şöyle bir ihtimal olabileceğinden de söz etmiştir: "Cumhurun görüşüne

³⁵ William James Durant, *Kıssatü'l-hadâra*, trc. Zeki Necip Mahmud v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-cil, 1408/1988), 13: 135.

³⁶ Enes b. Mâlik'ten "Kadınların kendi aralarındaki fiili olan sihâkın zina olduğunu" bildiren bir rivayet nakledilmişse de (İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Mahmud İbrâhim Zaid, Halep: Dârü'l-va'y, 1396, 2: 182) bunun mevzu olduğuna dikkat çekilmiştir. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârif, 1329-31), 2: 28. Bu tür mevzu rivayetlerin varlığını, sonradan toplum içinde yaygınlaşan bu fiile bir tepkinin ve çözüm arayışının ürünü olarak okumak mümkündür. Ayrıca Reşîd Rızâ da İsfahânî'nin yorumunu kabul etmekle birlikte, bu konuda sahâbeden bir rivayet veya bu sebeple bir kadının hapsedildiğine dair bir hüküm gelmediğini söylemekte, bunun sebebini de onların zamanında böyle bir olayın vuku bulmamış olmasına ve ehl-i imanın Kur'an'ın ceza koyduğu bir konudan kaçınmasına bağlamaktadır. Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 4: 360.

³⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme (Riyâd: Dâru Taybe, 1420/1999), 6: 15-19.

³⁸ Süyûtî, *el-İklîl fî istinbâtî't-tenzil*, thk. Seyfeddin Abdulkadir (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1401/1981), 83.

³⁹ Reşîd Rızâ, burada itiraza mahal olacak bir müşkil bulunmadığını, kadınlar ar durgusunu kaybedip sihâka düştükleri zaman bunun kadınlar arasında şüyu bulunduğunu ve aşikâre yapıldığını, livatanın ise iki kişiyi geçemeyen bir gizliliğe sahip olduğunu söylemişse de bu, müşkili halletmekten uzak bir çıkarımdır. Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 4: 360.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 83.

göre buradaki farklılık, evliye göre bekarın zinasının daha az olduğuna da işaret olabilir. Çünkü bekar kızlar, bekaretlerinin gidecek olması dolayısıyla, böyle bir korku taşımayan evlilere göre rezil olmaktan daha çok korkarlar.⁴¹

Peki henüz zina eden erkeklerle ilgili bir hüküm konulmamışken, neden kadınlarla ilgili bir düzenleme yapılmıştır gibi bir soru akla gelebilir. Bikâi'nin de dikkat çektiği gibi, Nisâ sûresinde, hemen bu ayetten önce mirastan söz edilmiştir. Bu ayetin miras ayetlerinin akabinde getirilmesinin ve kadınların öne alınmasının en önemli sebebi, nesebi koruma altına almaktır. Ayette zina eden kadının cezasına işaret edilmiştir ki, kadından gelecek çocuğun nesebi ve veraseti konusunda bir kuşku bulunmasın. Zira nesebin tespiti anneye aittir.⁴² Bir başka deyişle, ortaya konulan ceza-i müeyyide ile kadınlar zinadan alıkonulmak, böylelikle çocukların nesepleri güvence altına alınmak istenmiştir. Ayrıca Reşîd Rızâ'nın da belirttiği gibi sûrenin başında kadınların da erkekler gibi mirastan pay alabileceğinden, bu konuda adil olunması gerektiğinden ve adalet şartı gözetilerek kaç kadınla evlenilebileceğinden söz edilmiştir. Haliyle bu siyak içinde kadınların kötü fiilleriyle ilgili hüküm de gelmiştir.⁴³ Şu halde sûrenin siyaki ve nüzul dönemi göz önüne alındığında zina eden kadınlara yönelik hüküm çok anlamlı bir yere oturmaktadır; hâlbuki sehâkatla ilgili bir hüküm konulmuş olmasının gerek sûre bütünlüğü gerekse toplumsal problemlere çözüm açısından bir karşılığı yoktur. Kaldı ki, 19. ayette, kadınların hukukunu korumaya yönelik bir başka hüküm vaz edilirken de, onların açık bir çirkinlik (en-ye'tîne bi-fâhişetin mübeyyineh) yani zina etmemeleri şartı getirilmiş, meal yazarı tarafından da buradaki anlam zina olarak çevrilmiştir. Şu halde elimizde 15. ayetin seviciliği, 19. ayetin ise zinayı ifade ettiğine dair kesin bir delil yoktur.

Ayetlerin anlamlarını tespit ederken Müslüman toplumun amel ve uygulamalarını da göz önüne almak gerekir. Amelde sihâka veya livataya böyle bir uygulamada bulunulmuş mudur? Yahut fakihlerden herhangi biri bu konularla ilgili cezaları tespit ederken bu ayetleri delil olarak görmüş müdür? Âlûsî'nin de işaret ettiği üzere, sahabe, lûtînin hükmü konusunda ihtilafa düşmüş ve fakat hiçbirisi bu ayeti esas almamıştır. Hükme delalet eden bir nassa çok fazla ihtiyaç duydukları halde bu ayeti esas almamış olmaları, ayetin livata ile ilgili olmadığını delilidir. Aynı şekilde ev hapsini sihâkın cezası olarak görmek anlamsızdır; zira bu işi yapmak, zina gibi dışarı çıkmaya bağlı değildir. Şayet maksat sevicî kadınlar olsaydı, ceza kadınların birbirleriyle ihtilatının yasaklanması olurdu, ev hapsi ve dışarı çıkış yasağı değil. Bu da ayetle kastedilenin sevicî kadınlar değil, zina eden kadınlar olduğuna delalet etmektedir.⁴⁴

Bu ayetlerdeki doğru yorum, sahabe ve tâbiînin kabul ettiği gibi, bu ayetlerin had cezalarının henüz belirlenmemiş olduğu bir dönemde geçici bir çözüm olarak belirlendiğidir. Buna göre zina ettikleri şahitlerle tespit edilen evli kadınlar hapsedilecek, evli olmayan erkek ve kadınlara ise sözlü eziyet edilecektir. Nûr sûresindeki

⁴¹ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 2: 446.

⁴² Bikâî, *Namü'd-dürer* (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.), 5: 216.

⁴³ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 4: 356.

⁴⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 2: 445.

ayetler indikten sonra, cumhurun mesnet olarak kabul ettiği hadisin de ortaya koyduğu üzere, artık bunlara had cezası uygulanmıştır.⁴⁵ İbn Kesîr'in ifadesine göre "bu, üzerinde ittifak edilen bir husustur" (ve huve emrun muttefakun aleyh).⁴⁶ Âlûsî'nin de belirttiği gibi, cumhur-ı ulemaya göre Kur'an-ı Kerim'de sihâk ve livatanın cezaları tespit edilmemiş; bunlar zina kapsamında değerlendirilmiştir. Bu mümkün ve caizdir; zira Kur'an'da pek çok meselenin hükmü tespit edilmemiş olup bunların hükmü kıyasa bırakılmıştır.-Nitekim bu tür fiillerin cezası konusunda farklı ceza⁴⁷ i müeyyideler öngörülmüştür.⁴⁸

1.2. İsrâ 17/1: Hz. Peygamber'in İsrâ gecesi, götürüldüğü el-Mescidü'l-Aksâ Cî'râne'de bir mescid olarak yorumlanmış; buna göre ayet şöyle çevrilmiştir: "Bir gece vakti kulu Muhammed'i Mescid-i Haram'dan [Cirane mevkiindeki] en uzak mescide götüren Allah yüceler yücesidir. Biz o mescidin çevresini mübarek kıldık ve bu gece yolculuğunu Muhammed'e bir kısım ayetlerimizi/nimetlerimizi göstermek için yaptık." Ayetle ilgili şu açıklamaya yer verilmiştir: "Bu ayette geçen "Mescid-i Aksâ" genellikle Kudüs'teki Beyt-i Makdis olarak yorumlanır. Ancak erken dönem siyer kaynaklarına göre bu mescidin bulunduğu yer Kudüs değil, Mekke ile Taif arasında, Mekke'ye dokuz mil uzaklıkta bulunan Cirane mevkiidir."⁴⁹ Yazar burada kaynak olarak Vâkîdî'nin (ö. 207/823) *Meğâzî*'sini vermektedir.

Esasen Vâkîdî'nin ilgili kısmına bakıldığında, orada İsrâ olayıyla ilgili herhangi bir bilginin verilmemesi, sadece lafzî olarak el-mescidü'l-aksâ tabirinin geçtiği görülmektedir. Vâkîdî, burada Hz. Peygamber'in Huneyn savaşı sonrasında Cî'râne mevkiinde konaklamasını anlatmaktadır: "Hz. Peygamber (s.a), Zilkâde'nin girişinden 5 gün sonra, Perşembe gecesi Cî'râne'ye ulaştı. Cî'râne'de 13 gün konakladı. Medine'ye gitmeye niyetlendiği zaman Cî'râne'den, Zilkâde'nin çıkmasına 12 gün kala Çarşamba gecesi çıktı. Vadinin alt ve öte tarafında bulunan en uçtaki mescidden (el-mescidü'l-aksâ) ihrama girdi. Burası Resûlullah'ın musallasıydı. Vadinin beri ucundaki mescidi ise Kureys'ten bir adam yapmış, Resûlullah bu duvarın yanında konaklamıştı. Resûlullah vadiyi ihramsız geçmediği için (en uçtaki mescidde ihramını giymiş), Haceru'l-Esved'i istilam edene kadar da telbiye getirmiştir."⁵⁰

Vâkîdî'nin metninde geçen el-mescidü'l-aksâ tabiri, rivayette de belirtildiği gibi Hz. Peygamber'in Cî'râne'de konakladığı sırada namaz kılmak üzere düzenlenmiş bir musalla idi. Burası aynı zamanda Mikat mahalli idi ve Resûlullah ihrama girmek üzere vadinin bir tarafından diğer tarafına geldi.

Öncelikle Vâkîdî kaynak gösterilerek, sanki onun, Hz. Peygamber'in İsrâ gecesi götürüldüğü Mescid-i Aksâ'nın Cî'râne'de olduğunu söylediği gibi bir algı oluşturulmaktadır. Hâlbuki Vâkîdî dahil hiçbir erken dönem siyer kaynağı böyle bir şeyden bahsetmemiştir. Huneyn savaşı hicretin 8. yılında gerçekleşmiştir. Bu tarihten önce ya da İsrâ ve Mî'rac hadiselerinin gerçekleştiği Mekke döneminde Cî'râne mevkiinde böyle bir mescid olduğundan hiç kimse söz etmemiştir.

⁴⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 75.

⁴⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2: 233.

⁴⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 2: 447.

⁴⁸ İbn Kayyim, *Zâdü'l-medâ*, 5: 36-38.

⁴⁹ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 386.

⁵⁰ Vâkîdî, *Meğâzî*, thk. Marsden Jones, (Beyrut: Dâru'l-a'lemî, 1989/1409), 3: 958-959.

İkinci olarak İsrâ ayetinin tefsirinde, ayette sözü edilen el-mescidü'l-aksâ'nın, Beyt-i Makdis'teki Mescid-i Aksâ olduğunda müfessirlerin icmaı vardır. Mesela Taberî şöyle demiştir: "el-Mescidü'l-Aksâ yani Beytü'l-Makdis mescidi. Ona aksâ denilmiştir, çünkü ziyaret edilen en uzak mesciddir. Mescid-i Haram'dan sonra onu ziyaretten fazilet umulur."⁵¹ Mâtürîdî de şöyle söylemiştir: "Allah onu aksâ diye isimlendirmiştir; en uzak demektir. Sanki o dönem sadece Mescid-i Aksâ ve Allah Resûlü'nün Medine'deki mescidi ve Beytü'l-Makdis mescidi vardı. Bu sebeple -Allahu a'lem- el-Mescidü'l-Aksâ diye isimlendirilmiştir."⁵²

el-Mescidü'l-Aksâ ile Ci'râne mescidinin kastedildiği söylendiğinde, ayetin devamında gelen "etrafını mübarek kıldığımız" ifadesi de havada kalmakta; Ci'râne'nin etrafının hangi özelliğinden dolayı bereketli kılındığı izah edilememektedir. Ka'be'nin varlığından dolayı mübarek kılınmış olsaydı, o zaman "mübarek kıldığımız" sıfatı el-Mescidü'l-Aksâ'nın değil, öncesindeki el-Mescidü'l-Harâm'ın olması gerekirdi. Hâlbuki Mescid-i Aksâ'nın çevresinin niçin mübarek kılındığı şöyle açıklanmıştır: "İkramlarının, hayırlarının ve zenginliklerinin fazla olması ya da peygamberlerin mekânı ve makamı olması, onların bereketiyle oranın mübarek kılınması sebebiyle mübarek/mukaddes diye isimlendirilmiştir."⁵³ Mâtürîdî'nin bu izahlarından Beytü'l-Makdis'in hem maddi hem de manevi olarak bereketli kılındığı anlaşılmaktadır. Esasen diğer bir kısım ayetlerde de Beytü'l-Makdis'in mübarek kılındığına işaretler vardır: "Onu (İbrahim'i) Lût ile beraber kurtarıp, içinde âlemler için bereketli kıldığımız yere ulaştırdık."⁵⁴ "Süleyman'ın hizmetine de güçlü esen rüzgârı verdik. Rüzgâr, onun emriyle içinde bereketler yarattığımız yere eser giderdi. Biz her şeyi hakkıyla bileniz."⁵⁵ Müfessirlerin ifade ettiği, bizzat yazarın da her iki ayetin meallerinde tercih ettiği gibi, bu ayetlerde mübarek/bereketli kılınan yer, merkezi Beytü'l-Makdis olmak üzere Filistin ve Şam bölgesidir.⁵⁶ Hatta Mâtürîdî ilk ayetin tefsirinde, sarahaten isim verme gereği duymaksızın Beytü'l-Makdis'in İsrâ sûresi tefsirinde yer verdiği niteliklerini tekrar etmekle yetinmiş ve şu ilavede bulunmuştur: "İbrahim ve Lut ile birlikte bereketli olmuş olması da caizdir. Çünkü İslam orada onlarla ortaya çıkmıştır. Allahu a'lem."⁵⁷ Demek ki Beytü'l-Makdis'i değerli kılan, pek çok peygamberin orada risaletle görevlendirilmesi ve onlar vasıtasıyla bu beldenin bereketli kılınmasıdır. Hz. Peygamber'in (s.a) bir gece ansızın götürülüp Beytü'l-Makdis'te peygamberle buluşturulması oldukça anlamlı bir zemine oturmakta, böyle bir mekânın seçilmiş olması İsrâ hadisesinin ruhuna da bütünüyle uygun düşmektedir. Bütün bu sebepler düşünüldüğünde Ci'râne'nin bu amaçları karşılamaktan yoksun olduğu görülmektedir.

Ayetin bu şekilde açıklanması, ilk ayetin, devamında gelen İsrailoğulları'ndan

⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17: 333.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 7: 3.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 7: 3; krş. Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdumaksûd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 3: 226.

⁵⁴ el-Enbiya 21/71.

⁵⁵ el-Enbiya 21/81.

⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 468, 482; Mâverdî, Beytü'l-Makdis görüşü yanında iki yarı görüşe işaret etmiştir. *en-Nüketü ve'l-uyûn*, 3: 454, 460.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 7: 359.

bahseden ayetlerle uyumu açısından da bir problem teşkil etmektedir. Şöyle ki, müfessirler buradaki el-mescidü'l-aksâ'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'yı anlamışlar, oradan Hz. Musa ve İsrailoğulları'na ve onların tarih boyunca yaşadıkları olaylara geçiş arasında bir tenasüp görmüşlerdir.⁵⁸ Dolayısıyla söz konusu ifade Cî'râne olarak açıklandığında bu tenasüp de bütünüyle yok olmaktadır.

Müfessirlerin ayetin tefsirinde selefin görüşlerine dayalı olarak verdikleri bu görüşlerin yanı sıra bizzat Hz. Peygamber'den gelen gerek İsrâ ve Mi'rac'la gerekse Kudüs'ün faziletiyle ilgili rivayetler de Hz. Peygamber'in götürüldüğü yerin Beytü'l-Makdis'teki Mescid-i Aksa olduğunu göstermektedir.⁵⁹ Mesela Hz. Peygamber bir rivayette şöyle buyurmaktadır: "Ey Ümmü Hâni, gördüğün gibi son yatsı namazını bu vadide sizinle birlikte kıldım; sonra Beyrû'l-Makdis'e gittim ve orada namaz kıldım; sonra da gördüğünüz gibi sabah namazını şimdi sizinle kıldım."⁶⁰

Hz. Ömer'in Kudüs'ün fethinden sonra Mescid-i Aksâ'nın bulunduğu yere ne kadar ihtimam gösterdiğini, Abdullah b. Ömer'in veya Ebû Cumua el-Ensârî'nin sırf namaz kılmak üzere Hicaz'dan kalkıp oraya gittiklerini bildiren rivayetler de,⁶¹ Mescid-i Aksâ'nın ilk dönemlerden beri, Müslümanlar için ne kadar ehemmiyetli olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla kitap, sünnet ve icma ile sabit bir konuda, yazarın hiçbir kapı aralığı bırakmaksızın kesin ifadeler kullanarak verdiği böyle bir yorum, hiçbir ilmî temele, hiçbir delile dayanmayan zorlama bir yorum olduğu gibi hangi amaca hizmet ettiği de anlaşılammaktadır.

1.3. Necm 53/13-18: Tefsirlerde bütünüyle Mi'rac'la ilişkilendirilen Necm sûresinin 13-18. ayetleri de farklı bir çeviriye konu olmuştur. Öztürk, bu sûrenin Mi'rac'la ilişkilendirildiğini, hâlbuki sûrenin Mi'rac hadisesinden çok önce inmiş olduğunu ifade ederek, "nezleten uhrâ", "Sidretü'l-müntehâ" ve "Cennetü'l-me'vâ" gibi tabirleri bütünüyle Mekke bağlamında yorumlamakta, bu mekânların Hira dağının eteklerinde bulunan yerler olduğunu söylemektedir. Bu yorumunda herhangi klasik bir kaynağı referans göstermeyen yazarın tek kaynağı, M. İzzet Derze'nin (ö. 1984) *et-Tefsîru'l-hadîs* adlı tefsiridir.⁶²

Her ne kadar İzzet Derze referans olarak gösterilse de esasen onun İsrâ ve Mi'rac'la ilgili tafsilatlı değerlendirmelerinden böyle bir sonuca ulaşmak mümkün değildir.⁶³ Derze, Necm sûresinin nüzul tarihiyle İsrâ sûresinin nüzul tarihi arasında uzun bir süre olması dolayısıyla, iki olayın bir bütün olarak anlatılmasını bir problem olarak görmekte, bu problemi çözüme kavuşturmaya çalışırken bir takım öngörülerde bulunmaktadır. Sözgelimi o, İsrâ ve Mi'rac hadiselerini anlatan sahih rivayetlerin çoğunun anlatımından hareketle, İsrâ hadisesinin de daha önce inmiş

⁵⁸ Bk. Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, trc. M. Emin Maşalı, (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 239-243 (Yazar burada Bâkîlânî ve Zerkeşî'den nakillerde bulunmaktadır).

⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6: 22; 17: 331-334; Buhârî, "Ehâdîsü'l-Enbiyâ", 11; "Fadlû's-Salâti fî Mescidi Mekke ve'l-Medîne", 1; "Menâkıbü'l-Ensâr", 41, 42.

⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17: 331-334.

⁶¹ İbn Teymiyye, *İktidâu's-sırâti'l-müstekîm*, thk. Nâsır Abdülkerim el-Akl, (Beyrut: Dâru âlemi'l-kütüb, 1419/1999), 2: 345, 346, 348; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 166.

⁶² Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 729.

⁶³ Kanaatimizce bu görüşün kaynağı, tefsirini geç bir dönemde yayımlamış olsa da daha önce bu görüşü şifahi olarak dile getiren M. Sait Şimşek'tir. Bk. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 5: 82, 83.

olan ve Mi'rac'ı anlatan Necm sûresinin nüzulü sürecinde meydana geldiğini, daha sonra ise İsrâ sûresinde bu olayın anlatıldığını söylemektedir. Bir başka deyişle İsrâ sûresi daha önce meydana gelen İsrâ hadisesini hatırlatmak üzere gelmiştir.⁶⁴ Dolayısıyla Derveze Necm sûresinde Mi'rac'a değinilmediği gibi bir görüşü benimsemiştir. Derveze'nin Öztürk'ün tercihine kaynak olması sadece "Sidretü'l-müntehâ" tabirini etimolojik olarak izah etmesinden ibarettir: "Gidişin veya şavtın sona erdiği yeri gösteren sidre ağacı (Arabistan kirazı) demektir."⁶⁵ Derveze'nin "Cennetü'l-me'vâ" yorumu da bütünüyle klasik müfessirlerin görüşleri doğrultusundadır.⁶⁶

Öztürk tarafından, 13. ayette yer alan "nezleten uhrâ" ifadesiyle Cebrail'in çıkmasından (urûc) değil, inmesinden (nüzul) söz edildiği, dolayısıyla anlamın tersine çevrildiği iddia edilmektedir.⁶⁷ Öncelikle belirtmek gerekir ki, gerek sahih rivayetler gerekse erken dönemden itibaren bütün müfessirler bu ayetleri Mi'rac'la ilişkilendirmişlerdir. Dolayısıyla 13. ayet de bu bağlamda anlaşılmaya çalışmıştır. Necm sûresinde Hz. Peygamber'in Cebrail'i iki kez gördüğünden söz edilmiştir. İlki 5-12. ayetlerde, ikincisi ise 13-18. ayetlerde tasvir edilmiştir. İbn Kesîr'in ifadesiyle, ilki yeryüzünde, ikincisi ise İsrâ gecesinde gerçekleşmiştir.⁶⁸ Buna göre ayetteki "nezle" (iniş) kelimesi de çeşitli şekillerde anlaşılmıştır.

i. İlk dönem müfessirlerinden Ferrâ (ö. 207/822) başta olmak üzere, Taberî, Zeccâc (ö. 311/923), Mâtürîdî, Mâverdî (ö. 450/1058), Zemahşerî (ö. 538/1144) ve İbn Atıyye (ö. 541/1147) gibi bütün müfessirlerce bu ibare "merraten uhrâ" (diğer bir kez) şeklinde ve Mi'rac gecesinde olmuş bir hadise olarak anlaşılmıştır.⁶⁹

ii. Mâtürîdî, ayette literal olarak bir inişten söz edildiğini düşünerek buradaki işkâli şöyle gidermeye çalışmıştır: "Rasûlullah'ın (s.a) öncelikle yeryüzünden Cebrail'i Sidretü'l-müntehâ'nın yanında görmüş olması mümkündür. Bu ya bütün perdelerin kaldırılması ya da gözünde ziyade bir kuvvetin yaratılmasıyla olmuş olabilir. Sonra da ikinci kez onu Sidretü'l-müntehâ'ya yükseldikten sonra görmüştür."⁷⁰

iii. Elmalılı Hamdi Yazır ise "nezle" ifadesinin Hz. Peygamber'i anlattığını söylemiş, Hz. Peygamber'in Mi'rac gecesini, gitmiş olduğu makamdan Sidretü'l-müntehâ'ya dönüşü sırasında, namaz için inip çıkışının en son seferinde Cebrail'i asli suretiyle gördüğü görüşünü tercih etmiştir.⁷¹

Dolayısıyla müfessirler burada "nezle" kelimesini Arap dili ve Mi'rac hadisesi çerçevesinde anlamlandırmaya çalışmışlar, iddia edildiği gibi Cebrail'in "urûc"undan söz etmemişlerdir.

⁶⁴ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis* (Kahire: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, 1383), 2: 84.

⁶⁵ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 2: 80.

⁶⁶ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 2: 80.

⁶⁷ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 729.

⁶⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, 7: 447.

⁶⁹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 3: 97; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22: 510; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdülcélil Abduh Çelebi (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988), 5: 72; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 9: 420; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5: 395; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407, 4: 421; İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, thk. Abdusselam Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1422), 5: 199.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 9: 420.

⁷¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 296, 297.

"Sidretü'l-müntehâ" ifadesinin de Mekke'deki bir noktayı değil, ifade biçimleri farklı olsa da "Melekler, peygamberler gibi ilim sahibi herkesin ilminin bittiği ve ötesini Allah'tan başka kimsenin bilmediği bir noktayı", "Altıncı veya yedinci gökte, yerden çıkan her şeyin vardığı son noktayı" ifade ettiği hususunda müfessirlerin icmaı vardır.⁷² Nitekim Mâtürîdî ilgili ayetin tefsirinde şöyle demiştir: "Peygamberimizin (s.a) diğer varlıklar arasındaki hususiyeti burada zikredilmiştir ki, Cebrâil'i asli suretiyle, -şayet hadis sabitse- Rabb Teâlâ'yı kalbiyle görmesi, Sidretü'l-müntehâ'ya ulaşması bunlardan bir kısmıdır. Peygamberlerden onun dışında hiç kimsenin o noktaya ulaştığına dair bir bilgi yoktur." Mâtürîdî bu konuda İbn Mes'ûd'dan, [İbn Kesîr'in de sahih kabul ettiği] merfu bir rivayete de yer verir: "Cebrâil'i Sidretü'l-müntehâ'nın yanından şu kadar [altıyüz] kanadıyla gördüm."⁷³

"Cennetü'l-me'vâ" ifadesi de Sidretü'l-müntehâ ifadesine uygun bir biçimde, "Arşın sağında, şehidlerin menzili", "Mü'minlerin girecekleri cennet" diye tanımlanmıştır.⁷⁴ Mâtürîdî, Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) şöyle bir rivayet nakletmektedir: "Cennetü'l-me'vâ, cennetlerden biridir. Bunu İsrâ hadisi de tasdik etmekte olup orası Hz. Peygamber'e gösterilmiş ve o oraya girdirilmiştir. Ayet bu cennetin semada müminlerin girecekleri cennet olduğuna işaret etmektedir."⁷⁵ İbn Atıyye ise şu değerlendirmede bulunmaktadır: "Cumhur demiştir ki, 'Allah Teâlâ, Cennetü'l-me'vâ'nın Sidretü'l-müntehâ'nın yanında olduğunu söylemekle Sidre'nin derecesini ve şerefini yüceltmek istemiştir.'" Müfessirler, sözü edilen cennetin semada olduğuna "İşlediklerine bir ikram olarak, iman edip salih amel işleyenlere me'vâ cennetleri vardır"⁷⁶ ayetini de delil getirmişler, ikisinin de aynı cennet olduğunu söylemişlerdir.⁷⁷

Mu'tezilî müfessirlerin bu konudaki kanaati de farklı değildir. Mesela Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) İsrâ sûresi tefsirinde şunları söylemiştir: "O, bu gecede aynı zamanda semavâta yükseltilmiş, yedinci gökteki Sidretü'l-müntehâ'ya kadar ulaşmıştır. Allah ona, marifet ve yakîni artsın diye göklerin ve yerin delillerini göstermiştir. Bu, uyku esnasında değil, yakaza halindeyken olmuştur. Kur'an, Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya olan İsrâ'ya şahitlik etmiş, diğer kısımlar ise haberle sabit olmuştur."⁷⁸ Cübbâî, Necm sûresi 15 ve 16. ayetleri de rivayetlerde geçtiği gibi Mi'rac olayıyla ilişkili olarak tefsir etmiştir.⁷⁹

Gerek İsrâ ve Mi'rac'ı konu alan merfu hadisler,⁸⁰ gerekse sahabe ve tâbiînden gelen rivayetler, ayetlerde sözü edilen yerlerin yeryüzünde değil semavâtta bulunan ulvî makamlar olduğu, Hz. Peygamber'in oraya götürülmekle hiç kimsenin elde et-

⁷² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22: 513-518; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 9: 422; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5: 395, 396; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 421; İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 5: 199.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 9: 421; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7: 452.

⁷⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22: 518; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 9: 422; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5: 396; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 421; İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 5: 199.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 9: 422.

⁷⁶ es-Secde 32/19.

⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22: 518; İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 5: 199.

⁷⁸ *Tefsîru Ebî Alî el-Cübbâî*, thk. Hızır Muhammed Nebhâ, (Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut: 2007), 352.

⁷⁹ *Tefsîru Ebî Alî el-Cübbâî*, 458.

⁸⁰ Bu rivayetler için bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5: 6-42.

mediği derecelere eriştiği anlatılmıştır. Dolayısıyla bunca rivayeti yok sayarak, herhangi bir delile dayanmaksızın bu ulvî makamları yeryüzüne indirmenin bir anlamı olmasa gerektir. Buradaki tek dayanak Necm sûresinin erken bir tarihte, İsrâ ve Mi'rac hadisesinden önce indirilmiş olduğu iddiasıdır. Vakıa müfessirler genellikle sûrenin Mekkî olduğunu söylemekle yetinmişlerdir. İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise "Andolsun ki vahiy meleğini apaçık ufukta görmüştür" ayetinin tefsirinde, Tekvîr sûresinin İsrâ gecesinden önce inmiş olduğunu, çünkü burada sadece Hz. Peygamber'in Cebrâil'i tek görüşünden söz edildiğini ki bunun da ilk görüş olduğunu, ikinci görüşünden ise Necm sûresinde söz edildiğini, bu sûrenin de İsrâ hâdisesinden sonra indiğini söylemektedir.⁸¹ Dolayısıyla müfessirler Necm sûresinin daha sonra inmiş olmasında bir problem görmemişlerdir. Sûrenin üslup ve muhteva itibarıyla erken dönem sûrelerine benzediği ileri sürülürse, bu işkâl de söz konusu ayetlerin Mi'rac'ı anlattığından kuşku duymayan İzzet Derveze'nin telif girişimleri çerçevesinde çözülebilir.

1.4. Sebe 34/28: "[Ey Peygamber!] Biz seni müşrik/kâfir halkı şirkten, küfürden alıkoymak üzere hem müjdeci hem de uyarıcı olarak gönderdik. Ama ne yazık ki Mekke halkının müşrik çoğunluğu bu gerçeği anlamıyor."

Öztürk, bu ayetteki "kâffeten li'n-nâs" ibaresini "şirkten ve günahattan alıkoymak" şeklinde anlamlandırmış, bu yorumu "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti" adlı makalesinde herhangi birine nispet etmeksizin Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Kurtubî'yi (ö. 671/1273) referans göstererek verirken, mealde Ebû Müslim el-İsfahânî'ye nispetle vermiştir. Mealde, bu ayetteki "kâffeten li'n-nâs" ifadesinin meallerin tümünde "bütün insanlığa" şeklinde çevrildiğini, Hz. Peygamber'in mesajının bütün insanlığa yönelik olduğunu belirtmekle birlikte, bunun delilin bu ayet olmadığını dile getirmektedir. Buna gerekçe olarak da meallerdeki söz konusu anlamı verebilmek için li'n-nâsi keffâten şeklinde bir takdim tehir yapmak gerektiğini, ayetteki en-nâs, ekseru'n-nâs kelimelerinin diğer birçok ayette olduğu gibi Mekkeli müşriklere delalet ettiğini ileri sürmektedir.⁸²

Öztürk, adı geçen makalede de, kendi deyişiyle Kur'an'ın yerellik-bölgesellik olgusuna, nazil olduğu vasatta evrensellik iddiası taşımadığı görüşüne karşı bu ayetin delil getirilemeyeceğini dile getirmiştir. Buna göre ayetteki "kâffeten linnâs" ifadesinin "bütün insanlığa" şeklinde verilen anlam klasik tefsirlerde bulunan iki yorumdan sadece biridir; kendisine göre makul olan diğer yorumdur. Buna göre ayetteki kâffe kelimesi "engel olmak, alıkoymak" anlamındadır. Ayetin aslı "kâffen li'n-nâs" olup kelimenin sonundaki ta harfi mübalağa içindir.⁸³ Sözün özü Öztürk, bu ayeti Kur'an'ın nazil olduğu dönemde evrensellik iddiası taşımadığına, yerel-bölgesel-tarihsel bir hitap olduğu görüşüne delil olarak görmektedir.

Öncelikle Râzî ve Kurtubî'nin bu görüşü hangi bağlamda zikrettiklerine bakmak gerekmektedir. Râzî her ne kadar "Keffâten li'n-nâs" ifadesinde iki vecih vardır diyerek iki görüşü de zikretmişse de onun tefsirindeki referanslarından birinci görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Mesela o, Bakara sûresi 253. ayet bağlamında Hz.

⁸¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 8: 339.

⁸² Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 591.

⁸³ Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006): 61.

Peygamber'in diğer peygamberlerden üstün olduğunu çeşitli delillerle izah etmektedir. Bu delillerin sekizincisinde, Hz. Peygamber'in bütün insanlığa gönderildiğini söylemekte, delil olarak da bu ayeti getirmektedir.⁸⁴ Râzî ayrıca Öztürk tarafından da Kur'an'ın sadece Mekke halkına hitap ettiğine dair delil olarak görülen Şûrâ sûresi 7. ayetin tefsirinde şunları söylemektedir: "Lafzın zahiri onun sadece Mekke halkını ve Mekke'yi çevreleyen belde halklarını ikaz etmek üzere gönderilmiş olmasını; bu da onun bütün âlemlere değil, sadece onlara peygamber olarak gönderilmiş olmasını gerektirir. Bunun cevabı şudur: Zikrin tahsisi, hükmün onun dışındakileri nefyettiğine işaret etmez. Yani Hz. Peygamber'in Mekke halkına ve çevresindekilere gönderilmiş olduğunun söylenmesi, onların dışındakilere gönderilmediği anlamına gelmez. Bu ayet Hz. Peygamber'in özellikle onlara gönderildiğine işaret ederken, 'Biz seni bütün insanlığa gönderdik' ayeti de onun bütün âlemlerin peygamberi olduğuna işaret etmektedir." Râzî burada şöyle bir mantık da yürütmektedir: "Onun Mekke halkına peygamber olarak gönderilmiş olması, sözünde sadık olmasını gerektirir. Bize tevatür yoluyla gelmiştir ki o kendisinin bütün âleme peygamber olarak gönderildiğini bildirmektedir. Eğer sözünde sadık olan bir şeyi bildirmişse bu konuda onu tasdik etmek gerekir. Böylece onun bütün âleme peygamber olarak gönderildiği sabit olmuş olur."⁸⁵

Ancak burada Şûrâ sûresi 7. ayetin Hz. Peygamber'in Mekke halkı ve çevresine gönderildiğine işaret ettiği görüşüne ihtirazi bir kayıt koymak gerekmektedir. Zira ayette "Mekke" denmemiş, "Ümmü'l-Kurâ" yani "şehirlerin anası" denmiş; Mekke'ye merkezi bir konum biçilmiştir. Bu, "havlehâ" ifadesiyle birlikte okundığında Hz. Peygamber'in Mekke merkezli olmak üzere bütün yeryüzüne gönderildiği anlamına gelir. Nitekim seleften gelen rivayetler de bu minvaldedir. İbn Abbas'tan bu ifadelerle ilgili, "Doğudan batıya bütün şehirler", "Bütün yeryüzü" görüşleri nakledilmiştir. Katâde'den ise şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Bana ulaştığına göre yeryüzü Mekke'den başlanarak yayılmıştır", "Biz yeryüzünün Mekke'den itibaren yayıldığını konuşurduk."⁸⁶

Kurtubî de "Biz gönderdiğimiz her bir peygamberi, onlara açık açık anlatsın diye kavminin diliyle gönderdik"⁸⁷ ayetinin tefsirinde, bu ayetin ancak Hz. Peygamber'in getirdiklerinin tercüme edilmesiyle hüccet olacağını, bununla birlikte Sebe sûresi 28. ayetin ve "Allah her peygamberi kendi kavminin diliyle göndermiştir; beni ise kırmızı ve siyah benizli bütün insanlara göndermiştir" meyanındaki hadislerin bu konuda hüccet olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸ Kurtubî bu yorumuna uygun olarak, "keffâten" ibaresini, "âmmeten" diye tefsir etmiş, Zeccâc'dan da "câmian li'n-nâs" tefsirini nakletmiştir. Sonra da Öztürk tarafından tercih edilen görüşü "kîle" diye

⁸⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6: 522; 9: 418.

⁸⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27: 580; 30: 538 (Râzî burada da Ehl-i kitab'a karşı söz konusu ayeti delil olarak getirir).

⁸⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 531; krş. Salim Öğüt, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti" Başlıklı Yazı Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 (2007): 224. Öztürk'ün söz konusu ayetin anlamıyla ilgili görüşlerinin tenkidi için ayrıca bk. Hidayet Zertürk, *Modern ve Tarihselci Aklın Kur'an Okumaları (Mustafa Öztürk Örneği)* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2016), 59-65.

⁸⁷ İbrâhim 14/4.

⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 9: 340.

vermiştir.⁸⁹ Dolayısıyla her iki müfessir de ayetin esas anlamının “bütün insanlığa” şeklinde olduğunu kabul etmekle birlikte, diğer görüşe de yer vermiş olmaktadır. Bununla birlikte, Salim Öğüt’ün de adı geçen makaleye yazdığı eleştiride dile getirdiği gibi, Râzî ve Kurtubî gibi müfessirler, “İnsanları içinde buldukları küfürden alıkoyman ve onları İslâm’a davet etmen için...”⁹⁰ yorumuna yer verirlerken, buradaki insanların sadece Mekke ahalisi olduğunu söylememişler, yani insanları tahsis etme yoluna gitmemişler; kâffeten kelimesini farklı yorumlamışlardır.⁹¹ Dolayısıyla ne Ebû Müslim el-İsfahânî bu ayeti tefsir ederken, ne de diğer müfessirler bu görüşü naklederlerken, Öztürk’ün ayete yüklemeye çalıştığı yorumu kastetmemişlerdir. Öztürk, tefsirlerde zayıf bir görüş olarak zikredilen ve bir anlam zenginliği olarak nakledilen bu yorumu tarihsellik görüşü doğrultusunda araçsallaştırmış; Kur’an’ın sabit bir anlamını bir yorum kategorisine indirgemıştır.

Öte yandan Kur’an’da Sebe sûresi 28. ayetin anlamını destekleyecek çeşitli ayetlerin olduğu da bir gerçektir. Yine Mekkî surelerden Enbiya sûresi 107. ayette de Hz. Peygamber’in bütün insanlığa gönderilmiş olduğu daha sarıh bir biçimde ifade edilmiş, meal yazarı da zaten ayeti anlam çerçevesine uygun bir biçimde çevirmiştir: “[Ey Peygamber!] Biz seni cümle âleme şefkat ve merhamet kaynağı olarak gönderdik.” Yine Mekke döneminde nazil olan A’râf sûresinde de bu hakikat şöyle vurgulanmıştır: “[Ey Peygamber] De ki: “Ey insanlar! Bakın ben hepinize Allah tarafından gönderilmiş bir elçiyim.”⁹² Bu ayetin Hz. Peygamber’in daha önce Tevrat ve İncil’de adı geçen ümmî peygamber olduğu ve iyiliği emredip kötülükten sakındırmak, temiz olan şeyleri haram kılıp kötü ve çirkin şeyleri helal kılmak üzere geldiğini ve İsrâiloğulları’ndan ona iman edenlerin kurtuluşa ereceğini bildiren ayetlerden sonra gelmiş olması dikkat çekicidir. Dolayısıyla buradaki ey insanlar hitabı, Mekke halkının yanı sıra yakın bir zamanda davete tam olarak muhatap olacak olan Yahudileri, daha sonra Hıristiyanları ve diğer bütün milletleri muhatap alan bir anlam çerçevesine sahiptir.

Öztürk, özellikle bu ayeti nas-olgu bağlamında okumakta, ayetin nazil olduğu vasatta henüz Kur’an’ın tüm insanlığa hitap edecek bir keyfiyetinin bulunmadığını, Hz. Peygamber’in yoğun bir biçimde Mekkeli müşriklerle mücadele ettiğini, böyle bir bağlamda Kur’an’ın evrensel bir hitapta bulunmuş olamayacağını düşünmektedir. Halbuki Kur’an’da bir yandan yerel anlamda Mekkeli müşriklere yönelik sert tehditler gelirken, bir yandan da Hz. Peygamber’in nübüvvetini destekleme potansiyeli bulunan Yahudi ve Hıristiyanlar gibi diğer kesimlere yönelik çağrılarda bulunarak hazırlayıcı mahiyette ayetler indirilmekte ve kuşatıcı bir üslup kullanmaktadır. Kaldı ki, tarihselci söylemin, her ayeti olguyla izah etme teşebbüsünde başarılı olduğunu söylemek de mümkün gözükmemektedir. Mesela Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Alak sûresinin ilk ayetlerinde yer alan, “okumak”, “kalem” gibi unsurlardan söz edilmesini, Kur’an metninin olguyu aşması olarak yorumlamıştır. Zira bu ayetler, bütünüyle şifahi kültüre sahip bir topluma hitap etmiştir.⁹³ Dolayısıyla bahse konu ayette

⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 14: 300.

⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 14: 300.

⁹¹ Öğüt, “Kur’an’ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti’ Başlıklı Yazı Üzerine”, 229.

⁹² el-A’râf 7/158.

⁹³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 108-110.

de olguyu aşan bir hitapla tüm insanlığa hitap edilmiş olması son derece tabidir.

1.5. Kıyâme 75/16-19: Bu ayetler şöyle çevrilmiştir: [Mazeret bildireyim derken, korku ve dehşetten dili dolaşacak. İşte o zaman kendisine şöyle denecek]: “Telaşla dilini dolaştırıp durma. Bütün yaptıklarını [amel defterinde] toplamak ve şimdi onu sana okumak bizim işimizdir. Amel defterini sana okuduğumuzda, ondan ne okunduysa kabul et. Şayet [bir itirazın olursa] bil ki onları açıklamak da bizim işimizdir.”

Öztürk, bu ayetlerin genellikle Hz. Peygamber'in vahyi alışı keyfiyeti bağlamında izah edildiğini ve bu izah doğrultusunda çevrildiğini, kendi çevirilerinin ise Ka'bî (ö. 319/931) ve Kaffâl'in (ö. 365/976) siyak ve sibakla örtüşen yorumuna dayandığını ifade etmektedir.⁹⁴

Yazarın da belirttiği gibi, sahabe ve tâbiünden gelen rivayetler, bu ayetlerdeki muhatabın Hz. Peygamber (s.a) olduğu, onun vahyi alırken takındığı tutumu tasvir ettiği noktasında birleşmektedir. İbn Abbâs'tan ayetlerle ilgili şu bilgiler gelmiştir: “Hz. Peygamber'e Kur'an indirildiği zaman, onu hemen ezberlemek için dilini hareket ettirdi. Bunun üzerine Allah Teâlâ buyurdu ki, 'Onu hemen almak için onunla dilini hareket ettirme; onu göğsünde toplamak da okumak da bize aittir.' İbn Abbas, 'İşte böyle hareket ettirdi' dedi.”⁹⁵ Yine İbn Abbas'tan gelen bir diğer rivayet şöyledir: “Hz. Peygamber'e Cebrail vahyi indirdiği zaman, onunla dilini ve dudaklarını kıpırdatır ve bunda aşırı giderdi. Onun bu durumu fark edilirdi. Bunun üzerine Allah Kıyâme sûresindeki ayetleri indirdi.” Benzer bilgiler Saîd b. Cübeyr, Şa'bî ve İbn Zeyd gibi tâbiîn âlimlerinden de nakledilmiştir.⁹⁶ Taberî burada, Hz. Peygamber'in unutmaya korkusuyla çokça Kur'an okuması üzerine bu ayetlerin indiğine dair ikinci bir görüş daha nakletmiş, ancak iki görüşün birbirine benzediğini ifade etmiştir.⁹⁷

Kıyâme sûresinin vahyin erken bir döneminde inmiş olması ve ilk Mekki surelerde vahiy konusuna her fırsatta vurgu yapılmış olması da bu görüşleri destekler niteliktedir. Derveze'nin de belirttiği gibi, Kur'an nüzulünün parlak tablolarından birini resmeden bu ayetler, Mekke döneminin erken bir tarihinde türünün ilk örneğini teşkil etmekte, vahyin nüzülü ile ilgili son derece kıymetli anlamlar ortaya koymaktadır. Bu ayetler vahiy hakkında en çok şüphe duyan insanda bile şu konuda şüphe bırakmayacaktır: Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an'la kendisine vahyedilen şeylerin rabbânî vahiy olduğuna çok güçlü bir imanı vardır. Bu anlamlar onun kendi zatından kaynaklanmamakta, tam tersine harici bir kaynağa dayanmaktadır. O bunu benliğinin derinliklerinde hissetmekte, basiretinin izniyle ona kulak vermekte ve kalbiyle onu ezberlemektedir. Hz. Peygamber, kendisine vahyedilen bir ayeti, bir kelimeyi, bir harfi yahut bir manayı kaçırmamaya çok özen göstermektedir.⁹⁸ Dolayısıyla bu ayetler, daha önce nazil olan “Biz sana okutacağız sen de unutmayacaksın”⁹⁹ ve “Bu Kur'an, gerçekten değerli bir elçinin sözüdür”¹⁰⁰ ayetlerini kendine özgü bir üslupla

⁹⁴ Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, 816.

⁹⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 65-67.

⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 65-67.

⁹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 67.

⁹⁸ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 2: 196.

⁹⁹ el-A'lâ 87/6.

¹⁰⁰ et-Tekvîr 81/19.

teyit etmektedir. Bu üslubuyla ayetler, Kur'an vahyinin erken bir döneminde gerek Hz. Peygamber'i rahatlatması, gerekse muhataplarının vahyin kaynağı hakkındaki şüphelerini gidermesi noktasında vazgeçilmez bir yere sahiptir. Nitekim daha sonraki dönemde bu anlamı destekleyecek bir başka ayet daha inmiştir: "Sana vahyi tamamlanmadan Kur'an'ı okumada aceleci davranma ve "Rabbim! İlmimi artır" de."¹⁰¹ Müfessirler de bu ayetle diğerleri arasındaki ilişkiye dikkat çekmişlerdir.¹⁰² O bakımdan, siyaka uydurma gerekçesiyle bu anlamların göz ardı edilmesi çok isabetli olmasa gerektir.

Öztürk, bir başka eserinde ayetler arasında mutlaka bir tenasüp aramamak gerektiği görüşünde olduğunu şöyle ifade etmektedir: "Her ne kadar klasik dönem İslâm âlimleri, Kur'an'ın nazmındaki i'cazı ispat sadedinde ayet ve sûreler arasındaki tenasüp ve insicam konusu üzerinde ısrar etmiş olsalar da Kur'an metninde bağlam açısından birbiriyle hiçbir ilgisi bulunmayan çok sayıda pasajın mevcudiyeti de inkar edilemez bir gerçektir." Öztürk burada tenasüp ve insicam konusuna mesafeli tutumuyla bilinen İz b. Abdisselam (ö. 660/1262) ve Şâtıbî gibi âlimlerin görüşlerine de referansta bulunmaktadır.¹⁰³ O zaman bu ayetler de pekâlâ bir tenasüp arama zorunluluğu bulunmayan ayetler arasında kabul edilebilir. Rivayetlerde de dile getirildiği gibi, kıyamet ve hesap günüyle ilgili bir konu anlatılırken, Hz. Peygamber'in vahiy esnasındaki tutumu göz önüne alınarak, konu derhal bu noktaya getirilmiş, gerekli ikaz yapıldıktan sonra da esas konuya devam edilmiştir. Esasen Kur'an'da bunun benzerlerine rastlamak mümkündür. Kehf sûresi 9-22. ayetlerde Ashâb-ı Kehf'ten söz edilmiş, arada Hz. Peygamber muhatap alınarak şöyle buyurulmuştur: "Allah izin verirse' demeden hiçbir şey için, 'Şu işi yarın yapacağım' deme! Unuttuğun takdirde rabbini an ve 'Umarım rabbim bana, doğruya bundan daha yakın yolu gösterir' de." Sûrenin 25 ve 26. ayetlerinde de konunun kalan kısmı tamamlanmıştır.

Taberî'nin de bir tefsir usulü olarak ortaya koyduğu gibi, Kur'an'ın zahirî dealetinden anlaşılan bir hüccet veya Hz. Peygamber veya seleften gelen bir rivayetin varlığı söz konusu olmadığı sürece sözü siyakının dışına çıkarmak caiz değildir.¹⁰⁴ Ancak bir hüccet veya rivayet varsa bunların belirleyiciliği olup burada siyakın bir hükmü yoktur. Bu sebeple Taberî, yukarıda da yer verildiği üzere ayetlerle ilgili rivayetleri bağlayıcı görmüş, burada siyakla ilgili herhangi bir izah yapma gereği duymadan üzerinde durduğumuz anlamı tercih etmiştir.¹⁰⁵

Esasen bu ayetlerin önce ve sonrasıyla bir tenasüp kurulacaksa, söz konusu ayetlerin Hz. Peygamber'in vahiy esnasındaki durumunu tasvir ettiği göz önüne alınarak da kurulabilir. Nitekim Râzî, ayetler arasındaki tenasüple ilgili beş ayrı vecih

¹⁰¹ Taha 20/114. Öztürk, bu ayeti de farklı çevirmiştir: "... Kur'an sana vahyedilirken, vahiy tamamlanmadan önce herhangi bir konuda hüküm vermede acele etme ve 'Rabbim [Vahyinle] ilmimi artır' de." Bu tercih, kısmen Taberî, Zemaşşerî -ki o kîle siygasıyla vermiştir- ve İbn Atıyye -ve kâlet firkatun lafzıyla vermiştir- gibi müfessirlerin ayetle ilgili nakillerine dayanmaktadır.

¹⁰² Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3: 90; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4: 66; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5: 319, 8: 278.

¹⁰³ Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 18.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9: 389; 17: 588.

¹⁰⁵ Bk. Mustafa Ünver, "Siyakın Hegemonik Duruşuna Taberî Düzeltmesi", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu* (Konya: Sebat Ofset, 2010), 59-62.

sıralanmış, altıncı sırada Kaffâl'in bahse konu görüşüne yer vermiştir.¹⁰⁶

Sonuç olarak, gerek seleften gelen rivayetler gerekse ayetlerin vahyin mahiyetiyle ilgili ortaya koyduğu anlam çerçevesi, bu ayetlerin Hz. Peygamber'i muhatap aldığı kabul etmeyi gerekli kılmaktadır. Râzî'nin Kaffâl'in görüşüne yer verdiği siyak da göstermektedir ki Kaffâl, ayetler arasında bir tenasüp kurmak amacıyla böyle bir vechin de olabileceğini söylemek istemiştir. Nitekim onun bu görüşü tercih edenken dile getirdiği şu sözü ayetlerin anlam çerçevesinin tespitinde seleftin görüşlerinin değerini belirtmesi bakımından da yorumlanabilir: "Bu, her ne kadar rivayetlerle nakledilmemişse bile aklın reddemeyeceği güzel bir vecihtir."¹⁰⁷

2. Modern Dönem Tefsirlerinde Var Olan Şaz Yorumlar

2.1. Bakara 2/72, 73: Öztürk'ün mealinde, klasik tefsir literatüründe bulunmayan, daha çok Müslümanların Batı ile karşılaşmaları sürecinde yüzleşmek zorunda kaldıkları bazı problemlere çözüm arayışlarının ortaya çıkardığı ve Batılı düşünce akımlarının etkisiyle geliştirdikleri yorum yöntemleri ve okuma biçimlerine dayalı farklı anlam ve yorumlara dayandığı da olmuştur. Bu tür yerlerde, Muhammed Abduh (ö. 1905), Reşid Rızâ (ö. 1935), Mevlana Muhammed Ali (ö. 1951) ve M. Tâhir b. Âşûr (ö. 1973) gibi isimlere referansta bulunmuştur.

Bilindiği üzere, çağdaş dönemin ön önemli problemlerinden biri akıl-bilimin çatışmasıdır. XIX ve XX. yüzyıllarda yapılan tefsirlerde, bu problemin çözüme kavuşturulması amacıyla kimi Kur'an ayetleri, özellikle de mucize içerikli ayetler tevil edilme yoluna gidilmiş; bu tür ayetlerdeki olağanüstülükler makul bir noktaya çekilmeye ve kâinatta genel geçer olan yasalarla uyumlu hale getirilmeye çalışılmıştır. Öztürk'ün mealinde de bu tür tevellere fazlasıyla rastlanmaktadır.¹⁰⁸ Şu ayetlere verilen anlam söz konusu tevellere önemli bir örneğini oluşturmaktadır: "Hani siz birini öldürmüştünüz de onu kim öldürdü diye birbirinize düşmüştünüz! Ama Allah, örtbas ettiğinizi ortaya çıkaracaktı. Bunun için de size: "Boğazladığınız ineğin bir parçasıyla öldürülen adama vurun!" demişti. (Vurunca o dirilip, kendisini kimin öldürdüğünü söylemişti.) İşte Allah, ölüleri böyle diriltir ve âyetlerini (mûcizelerini) size böyle gösterir; belki aklınızı kullanırsınız diye!"¹⁰⁹

¹⁰⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 30: 726, 727. Subhî es-Sâlih bu münasebeti şu şekilde kurmuştur: "Ey Muhammed! Cebrail sana Kur'an okurken, unutmamak için acele edip, onunla beraber söyleme, yalnız dinle." Bu ayetin bir tarafında, "Özürlerini sayıp dökse de insanoğlu artık kendi kendinin şahididir", diğer tarafında "Hayır, hayır; ey insanlar! Sizler çarçabuk geçen (bu dünyayı) istiyor, ahreti bırakıyorsunuz" sözleri vardır. Evet, bu ayetleri okur da hepsinin arasında herhangi bir bağ görmez miyiz? Burada dünyanın "çarçabuk geçen" ile isimlendirilmesi, hayatın kısıtlığına işaret olup Peygamberi vahyi alırken acele etmesi ve onunla birlikte dilini deprestirmesi olayı ile bir uyum içinde değil midir? Sanki Allah (c.c.) şöyle diyor: "Sana vahyedilene düşün ve insanoğlunu kısa ve geçici olan dünya hayatındaki aceleciliği seni de hâkimiyeti altına almasın." *Kur'an İlimleri*, trc. M. Sait Şimşek, (İstanbul: Esra Yayınları, 1994), 163; 206, 207.

¹⁰⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 30: 727.

¹⁰⁸ Öztürk'ün mucizelere teorik yaklaşımıyla ilgili ayrıntılı bir çalışma için bk. Recep Orhan Özel, "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği I", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 81-91.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/72, 73 (Ayetin çevirisi Yusuf Işıcık'a aittir. *Kur'an Meâlî*, Konya: Konya İlâhiyat Derneği Yayınları, 2008.)

Öztürk aynı ayetlere şu anlamı vermiştir: “[Ey İsrâiloğulları! Bu sığır meselesinin sebebi şuydu:] Hani siz bir adamı öldürmüştünüz, suçu da birbirinizin üstüne atmıştınız. Oysa Allah gizlediğiniz şeyleri açığa çıkaracaktı. Biz bu hadise üzerine sunu emretmiştik: “Faili meçhul cinayetlerin bir kısmında, cesedin bulunduğu yerdeki ileri gelenler zümresine bir sığır/düve kestirip üzerinde ellerini yikatmak suretiyle bu işle hiçbir ilgilerinin olmadığına yemin ettirme usulünü uygulayın.” Allah [fâili meçhul cinayet meselelerini bu şekilde çözüme kavuşturmak ve katillerini kısas hükmüyle cezalandırmak suretiyle] cinayetleri engellemekte ve hikmetini düşünüp öğüt/ders alınız diye uygulanacak kuralları size öğretmektedir.”¹¹⁰

Öztürk, kendisinin de belirttiği üzere, ayete bilinenin dışında bir anlam vermiştir. Ayetin hemen bütün klasik tefsirlerde verilen anlamı -her ne kadar ölüye ineğin hangi organıyla vurulduğu konusunda ihtilaf edilse de- ittifakla şudur: İsrâiloğulları arasında faili meçhul bir cinayet işlenmiş, bunu açığa çıkarmak üzere, onlara bir inek kesmeleri emri verilmiş, inek kesildikten sonra da onun bir parçasıyla ölüye vurulmuş, bunun üzerine ölü dirilip kendi katilini söylemiştir. İbn Kesîr’in de özellikle vurgulayarak söylediği gibi ortada Kur’an’ın işaret ettiği açık bir mucize vardır: “Bu parça o ineğin hangi parçası olursa olsun, esas olan onunla mucizenin gerçekleştirmiş olması, harikuladenin vuku bulmuş olmasıdır.”¹¹¹ Yine İbn Kesîr’in dediği gibi, bu mucizeden maksat, Allah Teâlâ’nın ölüleri diriltmeye kadir olduğunu göstermek, ahiretin mevcut olduğuna bir delil ortaya koymak, toplumdaki çekişme ve fesadı ortadan kaldırmaktır. Aynı sûrede Allah Teâlâ bunun haricinde dört yerde daha ölüleri dirilttiğini gösteren örnekler vermiştir.¹¹²

Öztürk’ün bu tercihiyle ilgili şu hususlara işaret etmek gerekmektedir. Öncelikle bu ayete verilen anlamla mucize tevil etmiş, ayetin anlamı harikuladeliğinden kurtarılıp makul bir düzeye çekilmiştir. Burada çağdaş dönemde sıkça karşımıza çıktığı şekliyle pozitivist eğilimin bir tezahürünü görmek mümkündür. Buna göre ayet harikulade bir olaya değil, Yahudi şeriatında var olan ve faili meçhul cinayetlerin çözümünde kullanılan, hatta Câhiliyye Arapları ve İslam hukukunda da bulunan bir uygulamaya işaret etmektedir.¹¹³

Öztürk’ün tercihindeki diğer bir husus, çağdaş dönemde bir olgu olarak karşımıza çıkan, Kur’an ayetlerini Kitab-ı Mukaddes’ten yapılan nakillerle tefsir etme anlayışıdır. Bu anlayış, çağdaş dönemde çok yaygın bir tefsir türü olmakla birlikte çeşitli illetlerle maluldür. Bu illetlerin başında da müfessirlerin icma ettiği tefsir literatüründeki pek çok rivayetin göz ardı edilip ayetlerin Kitab-ı Mukaddes’teki pasajlarla tefsir edilmeye girişilmesidir. Öztürk de burada bir ayeti Kitab-ı Mukaddes’teki bilgiler ışığında yorumlamaktan öte, bir ayetin anlamını Kitab-ı Mukaddes ekseninde tespit etme yoluna gitmekte, müfessirlerin üzerinde icma ettikleri anlamın hilafına bir anlam belirlemektedir.

¹¹⁰ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 16, 17.

¹¹¹ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm* 1: 302.

¹¹² İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm* 1: 303; krş. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2: 377. İbn Kesîr’in işaret ettiği ve ölümden sonra dirilme mucizesini anlatan diğer dört ayet de (Bakara 2/55, 56, 243, 259, 260) Öztürk tarafından benzer şekilde tevil edilmektedir. Bunlardan Bakara 2/259’da söz edilen hadise de Hezekiel’in ilâhî müşahedesi (vizyonu) olarak yorumlanmaktadır. Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 66.

¹¹³ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 17.

Öte yandan Öztürk, ayetin lafzına böyle bir anlamı nasıl yüklediğine dair herhangi bir açıklamada da bulunmamaktadır. Anlam ve yorum merkezli bir çeviri yapmış olsa da yazarın "ve'dribûhu bi-ba'dihâ" ibaresindeki "da-ra-be" fiiline ve zamirlere nasıl bahse konu anlamı tevcih ettiğini izah etmesi beklenirdi. Öztürk'ün, bu uygulamanın bütün fâili meçhul cinayetlerde değil, cinayet ve adam öldürmenin ender görüldüğü durumlarda uygulandığı bilgisinden hareketle, "bi-ba'dihâ" (bir kısma) şeklindeki izahı da tatmin edicilikten uzaktır.

Esasen modern dönem tefsir tasavvurunu büyük oranda şekillendiren Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ, bahse konu ayetleri daha önce aynı çerçevede tefsir etmişlerdir. Her iki müellifte de karşımıza çıkan mucizelerin tevili ve Kur'an ayetlerini Tevrat ekseninde yorumlama keyfiyeti bu ayette de kendini göstermiştir. Reşîd Rızâ, ayetin tefsirinde şunları söylemiştir: "Daha önce naklettiğimiz bölümden anlaşılan, bu iş kâtilin kim olduğu noktasında anlaşmazlık çıktığı zaman, kan meselesini çözmek için bir yöntemdi. Böylelikle bir şehrin yakınında fâili meçhul bir maktul bulunduğu zaman, kâtil diğerlerinden ayırt edilebilecektir. Kim kesilen ineğin kanıyla elini yıkar, şeriatta bunun için şart koşulan şeyi yaparsa (yani elimiz bu kanı dökmedi diye yemin ederse) onun bu kanı dökmediği anlaşılır; kim de bunu yapmazsa cinayeti onun işlediği kesinlik kazanır."¹¹⁴ Reşîd Rızâ, âyetin devamında yer alan, "kezâlike yühyillâhü'l-mevtâ" ibaresini de mecaza hamledip burada gerçek anlamda öldürülmüş birinin diriltilmesinden değil, canı korumak için belirlenmiş bir yöntemden söz edildiğini dile getirir. Buna delil olarak da "Kim de bir canı kurtarırsa, bütün insanları kurtarmış gibidir"¹¹⁵ ve "Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır!"¹¹⁶ âyetlerini gösterir.¹¹⁷

Muhammed Esed de ayete, Abduh ve Reşîd Rızâ'nın yorumları çerçevesinde bir anlam vermiştir: "Biz dedik ki, "Bu [prensib]i bu gibi [çözümlememiş cinayet olay]larının bazılarına da uygulayın: Bu yolla Allah canları ölümden korur ve kendi iradesini size gösterir ki (bunu görüp) muhakemenizi kullan[mayı öğren]ebilirsiniz."¹¹⁸ Esed'in mealinde, Öztürk'ten farklı olarak iki husus dikkat çekmektedir. Birincisi, Esed, ayetin lafzının böyle bir anlamı karşılayabilmesi için -zorlama yoluna gitse de- bir çaba sarf etmiş, gerek mealdeki parantez içi takdirleriyle gerekse dipnotta, da-ra-be fiilinin anlam çerçevesini ve zamirlerin merciini tespit etmeye çalışmıştır. Buna göre "da-ra-be" fiilini misal vermek-örnek olaylarda uygulamak, "hû" zamiri prensip/yasa, "ba'di", fâil-i meçhul cinayetlerin bir kısmı, "hâ" zamiri de cinayetler olmaktadır. İkincisi de Esed, yorumlarının sonunda tefsirinin diğer pek çok yerinde yaptığı gibi *Tefsîru'l-Menâr*'ı kaynak olarak göstermiştir.¹¹⁹ Öztürk ise, ayetin lafzının bu tür bir anlama elverişli olup olmadığıyla ilgili herhangi bir çabaya girişmeksizin doğrudan ilgili anlamı verip geçmiştir. İkinci husus ise şudur: Öztürk,

¹¹⁴ Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 1: 347, 348.

¹¹⁵ el-Mâide 5/32.

¹¹⁶ el-Bakara 2/179.

¹¹⁷ Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 1: 347, 348.

¹¹⁸ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999/1420), 21, 22.

¹¹⁹ Esed, *Kur'an Mesajı*, 21, 22.

dipnotta tercihinin nedenlerini farklı kaynak ve yöntemle izah etmiş olmakla birlikte, Abduh, Reşîd Rızâ ve Esed'le aynı anlamı tercih etmiştir. Özellikle ayetin ölüleri diriltmekle ilgili kısmında kullandığı argümanlar ve ifadeler diğer müfessirlerle aynıdır. Bu sebeple Öztürk'ün bu anlam ve yorumun ilk sahipleri olarak seleflerine bir referansta bulunması beklenirdi. Bu anlam ve yorumun daha önce yapılmış olması, Öztürk'ün "bize göre" kaydını anlamsız kıldığı da ayrıca belirtilmelidir.¹²⁰

2.2. Bakara 2/61: Öztürk bu ayette geçen, "Daha iyi olanı, daha aşağı olanla mı değiştirmek istiyorsunuz" ifadesine verdiği anlamda da benzer bir tavır sergilemektedir: "Bunun üzerine Musa: Demek siz özgürlük gibi çok değerli bir nimeti, böyle basit istekler uğruna feda etmeyi göze alıp geçmişteki kölelik günlerinize geri dönmek istiyorsunuz!"¹²¹ Esasen ayet, müfessirlerin de ifade ettiği ve siyakın da gösterdiği üzere İsrâiloğulları'nın yiyecek talepleriyle ilgilidir. Onlar tek çeşit yemeğe artık tahammül edemeyeceklerini, farklı türden yiyecekler istediklerini dile getirmişlerdir. Hz. Musa ise Allah'ın onlara ihsan ettiği yiyecek nimetlerinin daha hayırlı, böyleyken daha sıradan şeyleri istemelerinin çok anlamsız olduğunu söylemiştir.

Râzî, ayette "Burada daha aşağı olan dini maslahat bakımından mı yoksa dünyevi menfaat bakımından mıdır?" diye sorduğu sorunun cevabında, "Birincisi kastedilmemiştir, zira içinde buldukları durum dini açıdan istediklerinden daha iyi olsaydı, Hz. Musa onlara böyle cevap vermezdi. Bu sebeple Hz. Musa onlara, "Şehre inin orada istedikleriniz var" demiştir. Böylelikle geriye dünyevi menfaat bakımında olması kalıyor" demektedir. Râzî, ayette ifade edilen daha hayırlı olanın yiyecekler olduğunu ancak bu yiyeceklerin lezzet olarak değil -zira her milletin damak tadı farklı farklıdır-, fakat bunların elde mevcut olması, diğerlerinin ise ele geçirilebilmesinin şimdilik mümkün olmaması (meşkûk), eldekilerin herhangi bir zahmet çekmeksizin ele geçmesi, diğerlerinin ise zahmet çekip çalışarak elde edilmeleri gibi sebeplerle daha hayırlı olduğunu ifade etmektedir.¹²² Bu yorumlarından da anlaşıldığı gibi, Râzî'nin yorumunun merkezinde, İsrâiloğulları'nın birini diğerine tercih ettiği yiyecekler vardır. Hatta onun "dini yaşama anlamında içinde bundukları durumun daha hayırlı olmadığı"nı söylemesinden hareketle, Öztürk tarafından tercih edilen "özgürlük" anlamının da nefyedildiği düşünülebilir.

Muhammed Esed tarafından bir yorum olarak verilen "Özgürlüğünüzü, Mısır'daki esaretiniz sırasında yaşadığınız anlamsız rahatlığa değişir miydiniz?"¹²³ açıklamasını Öztürk her ne kadar kendi cümleleriyle ifade etmiş olsa da ayetin anlamı olarak tercih etmiş ve fakat Muhammed Esed'e herhangi bir referansta bulunmayıp "bize göre" kaydıyla vermiştir.¹²⁴

2.3. Öztürk, peygamber kıssalarında geçen ve mucize içerikli kimi ayetleri de

¹²⁰ Öztürk, en azından Esed'i ithalle itham etmiş bir yazar olarak bunu yapmalıydı. Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in Meal Tefsirindeki İntihaller Üzerine, *İslâmiyât* 10/3 (2007).

¹²¹ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 14.

¹²² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3: 532.

¹²³ Esed, *Kur'an Mesajı*, 18.

¹²⁴ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 14. Mevdûdî de ayeti aynı şekilde anlamıştır. *Tefhîmu'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayani v.dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 1: 80.

tevil etme yoluna gitmiş; kendisinin Muhammed Esed için söylediği gibi bazı kıssalardaki irrasyonel ifadeleri rasyonelleştirme çabası içine girmiştir.¹²⁵ Bu kıssalar içinde özellikle Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın kıssalarındaki kimi unsurları tevil etmiştir. Mesela Kur'an'da Hz. Süleyman'ın emri altında çalışan cinlerden söz edilmiş, bu da "Şeyâtîn ve cin"¹²⁶ kelimeleriyle anlatılmıştır. Bu kelimeler mealde, "boyunduruk altına alınan asi/yabancı kavimlere mensup insanlar" diye çevrilmiştir. Aynı şekilde Bakara sûresi 102. ayette geçen "şeyâtîn" kelimesinin karşılığı da "şeytan tabiatlı kimseler" olarak verilmiştir. Öztürk'ün bu çevirideki kaynağı, *The Holy Qur'ân* adlı eserin müellifi Mevlana Muhammed Ali'dir.¹²⁷

Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'a verilmiş pek çok mucizeden söz eder. Onlara özellikle, dağlar, rüzgârlar, denizler ve demir gibi en sert, en güçlü varlıklar boyun eğdirilmiştir. Şeytanlar da bunlardan biridir.¹²⁸ Ayette sözü edilen "şeyâtîn" ve "cin" in, Kur'an'ın diğer ayetlerinde sözü edilen cinler olduğu o kadar bedihidir ki, müfessirler bu cinlerin hangi cinler olduğunu ayrıca izah etme gereği duymamışlardır. Taberî'nin tefsirde ortaya koyduğu temel prensip burada hatırlanmalıdır: "Eğer ayetin zahirinden çıkmayı ve umumu tahsis etmeyi gerektirecek bir haber veya aklî bir hüccet yoksa ayet zahirine göre anlaşılmalı, tahsis yoluna ve bâtinî bir yoruma gidilmemeli; Allah'ın kelamı, aksini gösteren bir haber veya aklî bir hüccet olmadığı sürece Araplar arasında bilinen anlamlardan en meşhur olanına tevcih edilmelidir."¹²⁹ Burada Hz. Süleyman'ın hükmettiği cinlerin, bir tür insan olduğunu düşünmek ve umumu tahsis etmek için herhangi bir karine yoktur. Öztürk tarafından dile getirilen, böyle kabul edildiği takdirde amacı insanları saptırmak olan şeytanın asli işini bırakıp Hz. Süleyman'ın emri altında çalışmaya başlamış olacağı, bunun da imkânsız olduğu iddiası da bir hüccet teşkil etmez.¹³⁰ Zira Bakara 102 ve Enbiya 82. ayetlerde sözü edilen "şeyâtîn", Neml 39 ve Sebe 12. ayetlerde sözü edilen cinlerdir. Dolayısıyla cinlerin bu tafesi Rahmân sûresi ve diğer surelerde insanlarla birlikte hesabı görüleceğinden söz edilen varlıklardır.¹³¹ Taberî'nin de İblis'in tabiatıyla ilgili görüşleri değerlendirmesinde söylediği gibi, asıl amacı insanları saptırmak olan İblis, söz konusu cinlerden farklı olup yaratılış itibarıyla meleklerden de çeşitli özellikleriyle ayrılan, insanların gözlerinden perdelenmesi yönüyle "cinlerden" diye nitelendirilen bir varlıktır.¹³² Yazarın kendisi de zaten, Neml sûresi 39. ayette Sebe melikesinin tahtını getirmeye yeltenen cini anlatan "İfrîtün mine'l-cin" ifadesini "cin tafesinden çok yaman ve becerikli birisi" diye literal anlamıyla çevirmiş,¹³³ cinlerden bahseden diğer ayetlerde de bu hassasiyeti aynı şekilde gözetmiştir.¹³⁴

¹²⁵ Öztürk, "Muhammed Esed'in "Meâl-Tefsir"inde Bâtinî Te'vil Olgusu", *İslâmî Araştırmalar* 16/1 (2003): 117.

¹²⁶ el-Enbiya 21/82; es-Sebe 34/12.

¹²⁷ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 24, 452, 588.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 7: 367.

¹²⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13: 143; krş. Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, trc. Abdülhalim Neccâr, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1374/1995), 111.

¹³⁰ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 452, 588.

¹³¹ er-Rahmân 55/31; el-En'âm 6: 130.

¹³² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 508.

¹³³ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 520.

¹³⁴ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 805, 973.

Özellikle birinci ayette “ve kunnâ lehum hâfızîn”, ikincisinde de “bi-izni rabbi” ifadelerinin kullanılması, insan cinsinin dışında, olağanüstü ve insan gücünün erişemeyeceği bir durumun olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Mâtürîdî, ilk ifadeyi, “Ondan kaçmasınlar diye Süleyman için onları görür-gözetirdik; çünkü Süleyman onları tutma ve kullanma iktidarına sahip değildi; fakat ona boyun eğsinler ve çalışsınlar diye Allah onları onun emrine verdi” demektedir.¹³⁵ Mâtürîdî, “bi-izni rabbi” ifadesini de “rabbinin onları onun emrine vermesiyle” veya “rabbinin onlara Süleyman’ın her emrettiğini yapmalarını emretmesiyle” şeklinde anlamaktadır.¹³⁶ Dolayısıyla buradaki karineler, Hz. Süleyman’a olağanüstü bir iktidar verildiğini göstermektedir. Hâlbuki yabancı/asi kavimleri boyun eğdirmek, onları farklı işlerde çalıştırmak, tarih boyunca pek çok örneğine rastlandığı gibi, güçlü iktidara ve ordulara sahip herhangi bir kral için de söz konusudur.

Öztürk’ün bu yorumunda kaynağının bütünüyle Mevlana Muhammed Ali’nin olması da ilginçtir. Muhammed Ali, Hindistan’da yenilikçi fikirleri, rasyonalist-pozitivist ve batını tevillerin sıklıkla kendisine yer bulduğu meal-tefsiriyle meşhur, bu yönüyle ülkemizden Ömer Rıza Doğrul’a ve Muhammed Esed’e ilham kaynağı olmuş bir isimdir.¹³⁷ Öztürk, Muhammed Esed’i, Muhammed Ali’den intihal yapmakla suçladığı çalışmasında ondan uzunca bahsetmiş, Zeyveli’nin ifadesiyle “sanki bu yazdıklarıyla Muhammed Ali konusunda ihtiyatlı olunmasını telmih etmiştir.”¹³⁸ Buna rağmen Öztürk’ün, Muhammed Esed gibi, özellikle Peygamber kıssalarındaki mucize içerikli anlatımların rasyonelleştirilmesinde Muhammed Ali’den istimdat etmesi gerçekten şaşılacak bir durumdur.

2.4. Öztürk, Hz. Süleyman’la ilgili bir başka ayeti de şöyle çevirmiştir: “Andolsun ki biz Süleyman’ı sınadık, hükümdarlık gücünü adamakıllı zayıflatık. Daha sonra eski gücüne kavuştu.”¹³⁹ Bu ayetin “Biz onun tahtının üzerine bir ceset bıraktık” şeklindeki anlamından farklı olarak çevrilmesi yine Muhammed Ali’nin bir yorumuna dayandırılmıştır. Buna göre ayet, Hz. Süleyman’ın ya çok kötü bir yöneticilik yapan oğlu Rehoboam veya birçok kabilenin desteğini arkasına alıp Dâvûd hanedanına başkaldıran Jeroboam vesilesiyle hükümdarlık gücünün zayıflamasına işaret eder.¹⁴⁰

Doğrusu bu müşkil bir ayet olup müfessirler ayetin kastını anlamakta epeyce güçlük çekmişlerdir. Nitekim Mâtürîdî, ehl-i tevilin Hz. Süleyman’ın fitneye düşme sebebi ve tahtına atılan cesetle ilgili birbirinden belirgin biçimde farklı görüşler benimsediklerini, nakledilen bu sebeplerin hepsinin birden Hz. Süleyman’ın fitneye düşme sebebi olmayacağını, bunlardan hangisi olduğunu bilme imkânı olmadığı için de hiç birini zikretmeyeceğini söylemiştir. Bununla birlikte Mâtürîdî ayetin devamındaki “tahtına bir ceset bıraktık” ifadesiyle ilgili iki vecih ileri sürmüştür. Birinci ihtimale göre, kürsîden maksat Hz. Süleyman’ın mülkü olup sözü edilen hadise Hz.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 7: 367.

¹³⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 8: 432.

¹³⁷ Bkz. Akpınar, “Ömer Rıza Doğrul (1893-1952) ve Tefsire Katkısı”, 33.

¹³⁸ Zeyveli, “Muhammed Esed’e İki Haksızlık Örneği”, 28.

¹³⁹ Sâd 38/34.

¹⁴⁰ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 625; Mevdûdî de hemen hemen aynı yorumu benimsemiştir. *Tefhimu’l-Kur’an*, 5: 76.

Süleyman'ın mülkünün elinden gitmesinden kinayedir. İkinci ihtimal ise, kürsî hakiki anlamda olup oraya cismaniyeti görünürde Hz. Süleyman'a benzeyen ve fakat ilim, marifet, ileri görüşlülük ve diğer üstün meziyetlerin hiçbirinde ona benzemeyen bir cesedin bırakılmasıdır.¹⁴¹ Muhammed Ali ve Öztürk'ün yorumu Mâtürîdî'nin tevcihlerinin ilkine benziyorsa da, Mâtürîdî hangi kelimenin kinaye olduğunu belirtmek ve kürsî kelimesini mülk kelimesinin mecazi ifadesi olarak görmeye genel geçer bir yorum ortaya koymuş, harici bir kaynaktan bu bilgiyi teyit etme yoluna gitmeksizin Kur'an'ın iç bütünlüğünden hareket etmiş; üstelik de bunun ayetin mutlak anlamı olduğunu iddia etmemiştir. Mâtürîdî ikinci yorumuyla da, zikretme gereği duymadığı Hz. Süleyman'ın tahtına bir cinin oturduğu rivayetini mümkün ve muhtemel gördüğünü ihsas ettirmiştir.

Anlaşılan o ki, Muhammed Ali ve Öztürk tefsirlerde nakledilen ve bir kısmı İsrâilî kaynaklara dayanan bilgileri saf dışı bırakmak amacıyla tarihi bilgileri esas alan böyle bir yoruma gitmişlerdir. Ancak çoğu çağdaş dönem müfessiri, tefsirlerdeki İsrâliyatı irrasyonel addedip bunları tenkit ederken, gerek güvenilirliği kesin olmayan tarihi bilgileri gerekse Kitab-ı Mukaddes'i alabildiğine kullanıp o kaynaklardaki irrasyonel anlatımları aklileştirmeye çalışmış, böylelikle ciddi bir çelişkinin içine düşmüştür.¹⁴² Bu gibi ayetlerin anlaşılmasında belki de en tutarlı yol, ayeti literal olarak çevirip kimi çağdaş dönem tefsirlerinde belirtildiği gibi, Hz. Süleyman'ın mahiyetini bilemediğimiz bir imtihana tabi tutulduğunu ve bu imtihanda başarılı olduğunu, buna karşılık Allah'ın kendisini mükâfatlandığını ifade edip daha çok ayetin mesajına yoğunlaşmak olmalıdır.¹⁴³

2.5. Öztürk, Enbiya sûresi 81, Sebe sûresi 12 ve Sâd sûresi 32. ayetlerde geçen "rüzgârların Süleyman'ın emrine verilmesi" hadisesini Hz. Süleyman'ın ticaret gemilerinin elverişli hava şartlarında seferler yapması olarak tercüme etmiştir.¹⁴⁴ Öztürk'ün bu çevirisindeki kaynağı İbn Âşûr'dur.¹⁴⁵ Çağdaş dönemin diğer meal-tefsir yazarları Mevlana Muhammed Ali, Mevdûdî (ö. 1979) ve Muhammed Esed de ayeti aynı çerçevede anlamışlardır.¹⁴⁶

Öztürk'ün bizzat kendisinin de ifade ettiği üzere, burada modern dönemin en ciddi problemi olan mucizenin tevili problemi vardır. Buradaki mucize rüzgarın Hz. Süleyman'ın emrine amade kılınmasıyla doğa üstü bir olayın varlığıdır. Bu mucizenin anlatıldığı iki ayette (Enbiyâ 21/81 ve Sâd 38/36) Hz. Süleyman'ın rüzgarlar üzerinde nasıl bir tasarrufta bulunduğu, onları hangi amaçla hizmetinde kullandığı beyan edilmemiştir. Klasik tefsirlerde genellikle Hz. Süleyman'ın uzun mesafeleri kısa sürede kat etmek amacıyla rüzgârları kullandığından söz edilmiştir ki bu da Sebe sûresi 12. ayette geçen "ğuduvvuhâ şehrun ve revâhuhâ şeh'r" ifadesine "mesîretü şehrin" (bir aylık mesafe) takdiriyle sağlanmıştır. Mâtürîdî, bu ayeti, riva-

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 8: 627.

¹⁴² Mesela İbn Âşûr söz konusu ayetin yorumunda Kitab-ı Mukaddes'teki gayr-i aklî bir anlatımı benimsemiştir. Bk. *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye li'n-neşr, 1984), 23: 260-261.

¹⁴³ Bk. Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 4: 326.

¹⁴⁴ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 452, 588, 626.

¹⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17: 123.

¹⁴⁶ Bk. Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 3: 323; Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'ân* (Lahor: Ahmadiyyah Anjuman Isha'at Islam, 1963), 639; Esed, *Kur'an Mesajı*, 659.

yetlerden bağımsız olarak bütünüyle mucize bağlamında değerlendirmiş ve her peygambere ayrı bir mucizenin verildiğinden söz ettikten sonra şunları söylemiştir: “Süleyman’ın hususiyeti de rüzgârın ona amade kılınmasıdır ki rüzgârlar onu dilediği yere, sabahleyin gidişi bir aylık mesafeye götürür, akşam da bir aylık mesafeden getirirdi.”¹⁴⁷ Mâtürîdî Hz. Süleyman’ın bu mucizesiyle Hz. Peygamber’in mucizesi arasında da bir alaka kurmuş; Hz. Süleyman’ın bu mucizesi gibi, Hz. Peygamber’in de bir mucizesi olduğunu, gidişi iki ay olan bir mesafeyi bir gecede kat ederek, Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksa’ya götürüldüğünü ifade etmiştir.¹⁴⁸ Mâtürîdî bu yorumuyla, olayı bütünüyle mucize bağlamında değerlendirmiş, peygamberler için bu tür mucizelerin mümkün olduğunu ortaya koymuştur.

Mevdûdî ve İbn Âşûr’un ayeti, Hz. Süleyman’ın ticaret filolarıyla ilişkilendirirken dayandıkları kaynak, Kitab-ı Mukaddes’tir. 1. Krallar kitabında yer alan pasajda, Hz. Süleyman’ın ticaret gemilerinin bulunduğu ve bunların üç yılda bir altın, gümüş ve türlü eşyalarla ülkeye döndükleri anlatılmaktadır.¹⁴⁹ Esasen Kur’an’da anlatılan olayla, bu pasaj arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Hatta ilgili pasajda bahsedilen üç yılda bir gemilerin gelmesi gayet sıradan bir hadisedir. Müfessirler, buradaki ticaret gemileri bilgisiyle Kur’an’da anlatılan Hz. Süleyman’a rüzgârların amade kılınması anlatımını birleştirmişlerdir. Dolayısıyla, Kur’an ayetleri Kitab-ı Mukaddes’ten yapılan bir çıkarımla tefsir edilirken, Hz. Süleyman’a ait bir mucize de tevil edilmiş olmaktadır. Mevdûdî, her ne kadar ayeti, Allah’ın Hz. Süleyman’a lütfu gereği, onun gemilerinin gideceği yöne esmesi ve gemileri hareket ettirmesi olarak tevil etmişse de, “onun emriyle eserdî” ifadesinin zahiri olarak anlaşılmasının da bir mahzuru olmadığını, zira Allah’ın dileği kulluna böyle bir güç verebileceğini ifade etmiştir.¹⁵⁰ Aslında burada Hz. Süleyman kıssasıyla ilgili erken dönem rivayetlerini değerlendirmesinden sonra Derveze’nin ifade ettiği şu tutum çok daha tutarlıdır: “Durum her ne olursa olsun, Müslüman’a gerekli olan, Kur’an’da peygamber kıssaları ve onların mucizeleriyle ilgili gelen bilgilere; Allah Teâlâ’nın onların ellerinde harikulade olayları gerçekleştirmeye ve onlara bazı harika işleri tahsis etmeye kadir olduğuna iman etmektir.”¹⁵¹

2.6. Öztürk’ün herhangi bir kaynağa isnat etmeksizin verdiği anlamlar da vardır. Sözelimi, Hz. Zekeriyâ’nın çocuk sahibi olacak olmasının bir işareti olarak üç gün insanlarla konuşamaması, sükût orucu tutması;¹⁵² Hz. Dâvûd’la birlikte dağlar ve kuşların tesbihi, dağların Hz. Dâvûd’un zikriyle yankılanması, kuşların da civıltılarıyla bu zikre katılmaları olarak anlaşılmıştır.¹⁵³ Yine Hz. Dâvûd ve Süleyman’ın kavmin koyunlarının güttüğü ekin davası,¹⁵⁴ bu iki peygamberin Filistin-Şam bölgesinde dağılan İsrâiloğulları’nı toparlayıp yönetmesi olarak çevrilmiştir.¹⁵⁵ Bu ayetin

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 8: 611.

¹⁴⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 8: 431.

¹⁴⁹ 1. Krallar 10/22.

¹⁵⁰ Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, 3: 323.

¹⁵¹ Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 2: 320.

¹⁵² Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 419; krş. Muhammad Ali, *The Holy Qur’ân*, 140; Esed, *Kur’an Mesajı*, 96, 97.

¹⁵³ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 623; krş. Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, 3: 322.

¹⁵⁴ el-Enbiyâ 21/78.

¹⁵⁵ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 451.

çevirisinde bütünüyle Kitab-ı Mukaddes'in bazı pasajları etkili olmuştur. Tıpkı Bakara hâdisesinde ayetin literal ifade biçimleri bütünüyle yok sayıldığı gibi, burada da "hars" (ekin), "ganem" (sürü) ve "nefeset" (yayıldı) gibi kelimelerin literal anlamları devre dışı bırakılmış; yorum merkezli çeviri adı altında aşırı bir yoruma gidilmiştir. Her ne kadar burada bir mucizenin tevili söz konusu değilse de anlaşılana o ki bir sürünün bir tarlayı talan etmesi gibi bir olayda hüküm vermek, iki hükümdar peygambere yakıştıramamıştır. Hâlbuki Kur'an'da Hz. Dâvûd'a "faslül-hitâb" verildiği vurgulanmış;¹⁵⁶ bu ifade müfessirlerin çoğunluğuna göre "yargıda doğru karar verme yeteneği" olarak anlaşılmıştır.¹⁵⁷ Dolayısıyla hükümdar olan bu iki peygamberin ayette sözü edildiği türden davalara bakmış olmalarının yadırganacak ve daha farklı yorumlar aramaya sevk edecek bir tarafı olmamalıdır.

Öztürk, bu örneklerde herhangi bir karine olmaksızın ayetin zahirini yok sayıp öznel bir yorum benimsemiş; bu tür yorumlarıyla, dönemsel koşulların ürettiği rasyonalist-pozitivist bakış açısını mealine yansıtmıştır. Mealde yukarıda verilenlerin dışında modern döneme ait çeşitli tevillerin yanı sıra,¹⁵⁸ klasik kaynaklara dayanan ve tartışmaya açık olan kimi tevcihleri,¹⁵⁹ Mu'tezile'ye ait kimi tevilleri de tercih etmiştir.¹⁶⁰ Ancak makalenin sınırlılığı göz önünde bulundurularak bu kadarla yetinilmiştir.

Sonuç

Günümüz Kur'an meallerindeki en ciddi problem, klasik veya modern tefsirlerde var olan ve çoğu zaman esaslı bir mesnetten yoksun bulunan şaz veya öznel yorumların varlığıdır. Bu yorumlar, çoğu kez Kur'an'ın sabit, selef-i salihin tarafından üzerinde icma edilen sahih bir anlamına aykırı düşmektedir. Bu tür tercihlerin yol açtığı en ciddi sorun, okuyucunun ayetlere anlam olarak verilen bu tür şaz yorumları Kur'an'ın sahih anlamıymış gibi telakki etmesi; meal yazarının kimi zaman taraflı tercihlerinin ve öznel yorumlarının Kur'an'la okuyucu arasına giren bir perde hüviyetine bürünmesidir. Hâlbuki bu yorumlar klasik tefsirlerde, bazen reddedilmek ve tutarsızlığı ortaya konulmak, bazen bir müşkili halletmek bazen de zayıf da olsa ortaya atılmış bir görüşü nakletmiş olmak için kendilerine yer bulmuşlardır. Modern tefsirlerdeki şaz yorumlar da çoğu zaman ideolojik olup dönemsel şartların ortaya çıkardığı ve pek çok illetle malul yorumlardan ibarettir.

Mustafa Öztürk, dil ve üslup açısından kayda değer bir meal kaleme almış olmakla birlikte, mealinde kendi deyimiyle "ezber bozucu" pek çok yoruma yer vermiş; bu yorumların hepsinin klasik tefsir literatürü çerçevesinde hesabının verilebi-

¹⁵⁶ Sâd 38/20.

¹⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21: 172.

¹⁵⁸ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 77 (Âl-i İmrân 3/37); 78 (Âl-i İmrân 3/46). Öztürk'ün mucizeyi tevil edişinin çeşitli örnekleri ve bunların tenkitleri için bk. Özel, "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme", 91-118; Özel, "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği II", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 39-68.

¹⁵⁹ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 62 (el-Bakara 2/260); 105 (en-Nisâ 4/1); 437 (Tâhâ 20/96); 407 (el-Kehf 18/25); 617 (es-Sâffât 37/101-102).

¹⁶⁰ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 196 (el-En'âm 6/123); 816 (el-Kiyâme 75/23).

Marife 19/2 (2019): 441-472

leceğini iddia etmiştir. Esasen Öztürk'ün yer verdiği şaz yorumların klasik tefsirlerde var olması onlara bir meşruiyet kazandırmaz. Yukarıda da yer verdiğimiz gibi klasik tefsirlerde veya diğer eserlerde var olan bir yorumun, o eserde kendisine yer bulmuş olmasının farklı gerekçeleri vardır. Makalede ayrıntılarıyla yer verildiği gibi, çoğu zaman bu yorumların doğruluğu tartışılmış, Kur'an'ın o anlama işaret edip etmediği delilleriyle ortaya konulmuştur. Buradaki en önemli sorun, klasik tefsirlerde var olan bu tür yorumların maksatlı bir biçimde ön plana çıkarılmış olmasıdır.

Öztürk'ün mealinde klasik tefsirlerde bulunmayan kimi yorumlar da vardır. Bu yorumların ağırlık noktasını, Kur'an'daki irrasyonel olduğu iddia edilen kimi olayların rasyonelleştirilmesi çabası oluşturmaktadır. Özellikle kıssalardaki kimi olağan üstü olaylar, bu tür bir aklileştirmeye konu olmuştur. Öztürk'ün Reşid Rızâ ve Muhammed Ali gibi isimlere dayanarak verdiği bu tür yorumlar, mucizeyi mümkün mertebesine veya olağanüstü hadiseleri aklın doğal yasalarına indirgeme gayretlerinin bir ürünüdür. Bu tür yorumlar bütünüyle esaslı bir karineden yoksun olan zorlama tevillerden oluşmaktadır. Kıssaların çevirisinde dikkat çeken diğer bir husus da çağdaş dönem tefsirlerinde vazgeçilmez ve fakat hesabı yeterince verilmemiş bir yöntem olan Kitab-ı Mukaddes'in bir tefsir kaynağı olarak kullanılmasıdır. Öztürk kimi ayetleri Kitab-ı Mukaddes merkezli olarak çevirmekle anlamında icma edilen bazı ayetlerin çevirisinde çeşitli hatalara düşmüştür.

Sonuç olarak, erken dönemden itibaren müfessirler bir yandan Kur'an'ın anlaşılması noktasında sağlam esaslar ortaya koyarken bir yandan da ayetlerin kahir ekseriyetinin anlamları üzerinde icma etmişlerdir. Kur'an'ın zahirinden ancak sağlam bir karinenin varlığı sebebiyle çıkılabileceğini; ayetlere yeni bir anlam yüklerken, Arap dilinin anlam çerçevesini esas almak gibi belirli bir usûl dairesinde hareket etmek gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu esasları göz önünde bulundurmamak Kur'an'ı tefsir ederken önemli olduğu gibi, günümüzde okuyucuya doğrudan Kur'an'ın anlamlarını ulaştırmak olan Kur'an çevirilerini yazarken de önemlidir. Aksi halde temelsiz ve keyfi yorumlar, Kur'an'ın anlamı ve Allah'ın o ayetlerden muradymış gibi verilmiş, böylece ciddi bir vebalin altına girilmiş olur. Bu da ne amaçla olursa olsun çeviri veya tefsir adına bir yandan Kur'an'ı tahrife hizmet etmek diğer yandan da Kur'an'ın hakikatinden insanları uzaklaştırmak anlamına gelir.

Kaynakça

- Abdurrahman b. Sâlih. *el-Akvâlü's-şazze fi't-tefsîr*. Manchester: Mecelletü'l-hikme, 1425/2004.
- Akdemir, Salih. *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri*. Ankara: Akid Yayıncılık, 1989.
- Akpınar, Ali. "Ömer Rıza Doğrul (1893-1952) ve Tefsîre Katkısı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002): 17-36.
- Âlûsî. *Rûhu'l-meânî*. Thk. Ali Abdalbâri Atıyye, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415.
- Bikâî. *Namü'd-dürer*, Kahire: Dârü'l-kitâbî'l-İslâmî, ts.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fi târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. Bağdat: Câmîatü Bağdâd, 1993.
- Cündioğlu, Düccane. *Bir Kur'an Şâiri*. İstanbul: Birun, 2000.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Çalışkan, İsmail. *M. Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Durant, William James. *Kıssatü'l-hadâra*. trc. Zeki Necip Mahmud v.dğr., Beyrut: Dâru'l-cil, 1408/1988.
- Durmuş, Zülfikar. "Mustafa Öztürk'ün Kur'an-ı Kerim Meâli İsimli Eserinin Analizi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010): 79-100.
- Ferrâ. *Meânî'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr., Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Goldziher. *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*. trc. Abdülhalim Neccâr, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1374/1995.

- Zeyveli, Hikmet. "Muhammed Esed'e İki Haksızlık Örneği: Esed'in Kur'an Mesajı ile İlgili 'İntihal' ve 'Çarpıtma' İddialarının Tutarsızlığı". *Marife* 12/1 (2012): 25-46. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344334>.
- İşıcık, Yusuf. "Kur'an Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâli'ne Genel Bir Bakış". *Kur'an Mealleri Sempozyumu I -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir)*, Ankara: DİB Yayınları, 2007, 98-111.
- İşıcık, Yusuf. *Kur'an Meâli*. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2008.
- İşıcık, Yusuf. *Kur'an'ın Anlamada Temel İlkeler*. Ankara: Esra Yayınları, 1997.
- İbn Âşûr. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Atıyye. *el-Muharrarü'l-vecîz*. Thk. Abdusselam Abduşşâfi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiiyye, 1422.
- İbn Hbbân. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. Thk. Mahmud İbrâhim Zaid, Halep: Dârü'l-va'y, 1396.
- İbn Keşîr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azim*. Thk. Sami b. Muhammed es-Selâme, Riyâd: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Kayyim. *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994.
- İbn Teymiyye. *İktidâü's-sırâti'l-müstekim*. Thk. Nâsir Abdülkerim el-Akl, Beyrut: Dâru âlemi'l-kütüb, 1419/1999.
- İbn Teymiyye. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. nşr. Adnan Zerzûr, Kuveyt-Beyrut: Daru'l-Kur'âni'l-Kerîm-Müessesetü'r-risâle, 1392/1972.
- Kurtubî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Ahmed el-Berdûni-İbrâhim Ettetfayyîş, Kahire: Dâru'l-kütübü'l-Mısıriyye, 1384/1964.
- Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Derveze, M. İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1383.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Menâr*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1366/1947.
- Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. Thk. Mecdi Basellûm, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiiyye, 1426/2005.
- Maulana, Muhammad Ali. *The Holy Qur'ân*. Lahor: Ahmadiyyah Anjuman Isha'at Islam, 1963.
- Mâverîdî. *en-Nüketü ve'l-uyûn*. Thk. Seyyid b. Abdulkaksûd, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiiyye, ts.
- Mevdüdî. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. trc. Muhammed Han Kayani v.dğr. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Muhammed b. Abdülaziz el-Hudayrî. *el-İcmâ' fi't-tefsîr*. Riyad: Dâru'l-vatan, 1416/1995.
- Muhammed Esed. *Kur'an Mesajı*. trc. Cahit Koçtak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 1999/1420.
- Mustafa Sabri. *Kur'an Tercümesi Meselesi*. trc. Süleyman Çelik, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993.
- Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr. *Füsûl fi usûli't-tefsîr*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1433.
- Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr. *Makâlât fi ulûmi'l-Kur'ân ve usûli't-tefsîr*. Riyad: Dâru'l-muhaddis, 1425.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd. *İlahî Hitabın Tabiatı*. trc. M. Emin Maşalı, Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Öğüt, Salim. "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti" Başlıklı Yazı Üzerine". *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 (2007): 221-244.
- Özel, Recep Orhan. "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği I". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 75-123.
- Özel, Recep Orhan. "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği II". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 37-72.
- Özgel, İshak. "Yorum ve Anlam Farklılığı Ayırımında Tarihsel Anlamın Kur'an Çevirilerindeki Yeri". *Kur'an Meâlleri Sempozyumu I -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir)*. Ankara: DİB Yayınları 2007, 131-146.
- Öztürk, Mustafa. "Muhammed Esed'in "Meâl-Tefsir"inde Bâtınî Te'vil Olgusu". *İslâmî Araştırmalar* 16: 1 (2003): 113-126.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti". *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006): 59-77.
- Öztürk, Mustafa. "Muhammed Esed'in Meal Tefsirindeki İntihaller Üzerine". *İslâmîyât* 10/3 (2007): 117-140.
- Öztürk, Mustafa. "Muhammed Esed'in Tefsir Notlarındaki Yanlış Atıf ve Çarpıtmalar Üzerine". *Marife* 8/1 (2008): 45-62. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343948>.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Dili ve Retoriği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Râzî. *Mefââtihü'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Subhî es-Sâlih. *Kur'an İlimleri*. trc. M. Sait Şimşek, İstanbul: Esra Yayınları, 1994.
- Süyûfî. *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*. Thk. Seyfeddin Abdulkadir, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiiyye, 1401/1981.
- Şâtıbî. *el-Muvâfakât*. trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz Yayınları, 2003.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.
- Tefsîru Ebî Ali el-Cübbâi*. Thk. Hızır Muhammed Nebhâ, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiiyye, 2007.
- Ünver, Mustafa. "Siyâkın Hegemonik Duruşuna Taberî Düzeltmesi". *Bir Müfessir Olarak Muhammed b.*

- Cerîr et-Taberî Sempozyumu (11-13 Haziran 2010)*. Konya: Sebat Ofset, 2010, 57-80.
- Vâkıdî. *Megâzî*. Thk. Marsden Jones, Beyrut: Dâru'l-a'lemî, 1989/1409.
- Zeccâc. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. Thk. Abdülcelîl Abduh Çelebi, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zertürk, Hidayet. *Modern ve Tarihselci Aklın Kur'ân Okumaları (Mustafa Öztürk Örneği)*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2016.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA
Research

Molla Câmî'nin İ'tikâd-Nâme'sinin Ulûhiyet Bahsi Üzerine İnceleme

Seyid Arif Ahmedoğlu

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
sayidarif@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-4418-5081>

Ramazan Altıntaş

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı
ramazanaltintas59@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-0573-8456>

Geliş Tarihi / Received: 09.08.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 12.12.2019

Öz

İslam düşünce tarihinin gelişim sürecine bakıldığında ana renklerden birisini inanç konusunun oluşturduğu görülmektedir. Ulûhiyet ise, kendi kapsamında birçok ayrıntıyı barındıran bu konunun en önemli bahislerinden birini oluşturmaktadır. Zira ulûhiyet, Müslüman toplumların dinî hayatında merkezi konumunu her zaman korumuştur. Öyle ki, bu konunun daha iyi anlaşılması ve kalıcılığının sağlanması için birçok anlatım tarzı ve edebî yöntem uygulanmıştır. Bu yönüyle ulûhiyet konusunun, İslam toplumlarının edebiyat, kültür ve sanat dünyalarında önemli bir yer tuttuğu görülmür. Özellikle tevhit, münacat, esma-i hüсна ve mesnevi gibi çeşitli edebi türler, bu bağlamdaki konuların topluma aktarılmasında daha etkin ve kalıcı bir yol olarak tercih edilmiştir. İslamî Fars edebiyatının simge isimlerinden Abdurrahman Câmî (1414-1492) de, gerek nesir ve gerekse nazım türü eserleriyle bu alana ayrı bir katkı sunmuştur. Onun mesnevi tarzında kaleme aldığı; ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret gibi ana bölümlere ayrabileceğimiz İ'tikâd-nâme adlı manzumesinin sadece ulûhiyet bahsi makalemizin konusunu oluşturacaktır. Eserin bazı yerlerinde Ehl-i Sünnet akidesinin Eş'arî çizgisine yapılan vurgular ön plana çıksa da; eser, Sünni akidenin genel hatlarının manzum sunumu olması bakımından ayrı bir önemi haizdir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Molla Câmî, İ'tikâd-Nâme, Ulûhiyet, İlahi İsimler.

The Investigation on Uluhiyyah in Nür Al-Dîn 'abd al-Rahmân Jâmî's İ'tikâd-Nâma

When we take a look at the development process of the history of the Islamic thought, we observe that one of the main characteristics has always been 'belief'. Uluhiyyah is one of the most important aspects of this topic which includes many details within its scope. Because 'Uluhiyyah' has always maintained its central position in the religious life of Muslim societies so that many narrative styles and literary methods have been applied to provide a better understanding and to create continuity on this issue. In this respect, it is seen that in the Muslim societies, the notion 'Uluhiyyah' holds an important place in their literature, culture and art. Especially, various literary genres such as Tawheed, Münacât, Al-Asmâ al-Husnâ and al-Masnavî have been preferred as more effective and more lasting ways to transfer the subjects to the society. Abd Al-rahman Jâmî (1414-1492), a symbol of the Islamic-Persian Literature, has contributed to this field with both prose and poetry type works. İ'tikâd-nâma, which has been written in the style of masnavi, includes the topics such as uluhiyyah, prophethood, and the afterlife. Among these topics, only the subject of uluhiyyah will make up the main study of our article. In some parts of this work, highlights of the Ash'arî line of the Ahl al-Sunnah have

been pointed out, because it has a distinct significance in terms of the presentation of the general lines of the Sunnī belief system.

Keywords: Kalām, Mulla Jāmī, I'tikād-nāma, Uluhiyyah, Divine Names.

Atıf / Cite as

Ahmedoğlu, Seyid Arif – Altıntaş, Ramazan. "Molla Câmî'nin İ'tikād-Nâme'sinin Ulūhiyet Bahsi Üzerine İnceleme". *Marife* 19/2 (2019): 473-489. <https://doi.org/10.33420/marife.604486>.

Summary

Nūr al-dīn 'Abd al-Rahman b. Nizām ad-dīn Ahmad b. Mohammad Jāmī (d. 898/1492) who is also known simply as Mulla Jāmī in Turkey lived in Herat which is one of the science centers during the 15th century. Jāmī made significant contributions to the social and scientific developments of the period and had an impact on the Anatolian 'ulamā' (scouts) and established close relations with some Ottoman sultans. Jāmī is known as a versatile scholar and thinker. As an author of more than forty-five works, he made a significant effort to base his views on scientific grounds. In his works, he focuses on the main issues of 'Ilm al-Kalām and Tasawwuf, as well as subjects such as wisdom, philosophy, morality, and advice. However, the doctrine of Wahdat al-wujūd, which is an issue related to Sufism, constitutes the main theme of his thought. In the history of Islamic thought, Jāmī is known for being the chief commentator of the Wahdat al-Wujūd thought. At the same time, Jāmī was a sophist, a poet from the Naqshbandī sect, and with the recognition of Persian classical literature as "Hātem al-Shu'arā". He is considered one of the key figures in the field of the Arabic language. In all these aspects, Jāmī can be considered as an important figure in the history of Islamic thought. In the century which Jāmī lived, Herat, one of the centers of Khorasan and Oriental Renaissance, was the capital of the Timurid Empire. Herat and its surroundings emerged as a platform representative of Ahl al-Sunnah's thought as of this period. This is also a region where Khorasan and Iraqi Shiites have lived and the members of both sects have had debates on various topics. As a religious authority, Jāmī has also witnessed debates between different theological schools. In his works, he emphasized the understanding of theology on the line of Ahl al-Sunnah, but he also served to spread the idea of reconciliation among Muslims based on the principle "Ahl al-qibla [people of the qibla] cannot be called kāfirs [disbelievers]" Jāmī's contribution to the preservation and spread of the Creed of Ahl-Sunnah was reflected in all his works. I'tikād-nāma, which is written in a simple and understandable Persian, is one of the fine examples of this effort. This article is an examination of Ulūhiyyah (godhead) in I'tikād-nāma, which aims to reveal the author's contribution to the preservation and spread of the creed of the Ahl al-Sunnah. Jāmī, in his work I'tikād-nāma, explained the principles of faith in a simple and clear language. It can be indicated that his literary work is similar to famous Aqidah classics of Ahl al-Sunnah including Al-'Aqidah al-Ṭahāwiyya, Aqā'id al-Nasafī, and Al-Fiqh al-akbar. In the context of proving the existence of Allah, rather than following a method of proof, he referred to some evidence pointing to His creativity, proving His existence and oneness. Jāmī associated the Kalām term, Sāni', with creation. He emphasized the role of negative attributes on the existence and oneness of God by including attributes such as qidam, bakā, and wahdaniyyah. At the same time, he followed a theological method which is known as Burhān al-tamānu' the scholars of theology by referring to conflict of will. Again, in his literary work, by evaluating the attributes of Allah, he emphasized that His names and attributes are exempt from the signs of creativity that express defect and deficiency such as evil and shame. Nevertheless, he approached the theologians by avoiding the use of expressions such as "accident" and "substance" and other expressions related to the attributes and attributes of Almighty Allah in a reciprocal approach. According to the author, it is defined in the attributes that Allah Almighty has qualified himself with all Kamāl (perfection) attributes. However, he said that these names are not limited to the "ninety-nine" or "thousand and one" as indicated by some narrated hadiths. He expressed that the names of Allah Ta'ala are many and that they cannot be expressed in terms of number and comparison. Jāmī accepted the attributes as seven attributes like Ash'ari. Jāmī who attributes the attribute Qudrah with the Divine Will stressed that all the willing things are within the scope of this attribute. Similar to views shared by Matūrīdī-Ash'ari theologians, he stated that all events taking place in the world and good and bad human behaviors are caused by God's creation. In the same way, he used several philosophical-mystical terms such as "fayz" and "katm al-'adem". However, it can be said that in this work Jāmī focuses more on theological method than a philosophical and mystical point of view. In Sufism, it is Ibn al-Arabī and

in philosophy, it is Nasir al-din al-Tûsî who can be considered as followers. They state that he received theology education from the students of scholars such as al-Taftazânî and al-Jurânî. Hence, Jâmî is a scholar of a century in which Islamic sciences have been auctioned together. At the same time, in the context of its geography, creed and operative sect, he is often considered as Hanafi- Matûridî. Jâmî does not pursue sectarian fanaticism. As a competent scholar of the period and region, it is possible to say that he has placed great importance on Ash'arî Kalâm. However, it is also difficult to argue that he follows a literal Ash'ari line. First of all, he is a great Sufi and a theoretician under the body of the Naqshbandî sect. Given these aspects, it is natural that Allah takes different metaphysical approaches to His existence, oneness, essence, and attributes. Jâmî's criticism of Kalâm scholars and philosophers in various works is the greatest indication that he is a competent scholar.

Keywords: Kalâm, Mulla Jâmî, İ'tikâd-nâme, Uluhiyyah, Divine names, Divine attributes.

Giriş

Molla Câmî unvanıyla meşhur olan Nûrüddîn Abdurrahman b. Nizâmüddîn Ahmed b. Muhammed Câmî,¹ Horasan'ın Câm kasabasının *Harcird* köyünde 23 Şaban 817/7 Kasım 1414 yılında doğmuş ve 18 Muharrem 898 (9 Kasım 1492) yılında günümüz Afganistan sınırları içerisinde bulunan Herat'ta vefat etmiştir.²

Câm şehrindeyken babası Nizameddin Ahmed'in yanında eğitimine başlayan Camî, babasının Herat'a Nizamiye medresesine müderris olarak gelmesiyle öğrenimini buradaki Nizamiye medreselerinde devam ettirmiştir. O, burada Mevlana Cüneyd-i Usûlî'den Arap dili ve edebiyatının temel kaynaklarını okumuş; Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) öğrencisi Ali Semerkandî ile Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin

¹ Müellif birinci divanın girişinde, Camî mahlasını doğduğu yer olan Câm şehrine ve Ahmed-i Nâmek-i Câmî'ye (ö. 536/1141) nispetle kullandığını yazmaktadır. Bk. Abdurrahman Câmî, *Divân-i Câmî*, (1/*Fâtihatü's-Şebâb*), tsh. A'lâhân Afsahzâd (Tahran: Mîrâs-i Mektûb, 1378), 1: 40.

² Molla Câmî vefatından önce 877 (1472) yılında hac ziyareti maksadıyla Herat'tan Hicaz'a doğru yola çıkmıştır. Câmî, bu yolculuk sırasında Hemedan, Kürdistan, Bağdat, Kerbela, Necef, Medine, Mekke, Şam, Halep ve Tebriz gibi bölgeleri gezerek 878 (1474) yılında Herat'a dönmüştür. O, bu seferinde Bağdat'tayken Rafizilerin kendisinin ehli beyt düşmanı olduğu itirazlarıyla karşılaşmış, Hanefi ve Şafii kadınların da hazır bulunduğu ilmi bir mecliste muterizleri susturarak ulemanın ve halkın takdirini kazanmıştır. Ayrıca hac dönüşünde Halep'te bulunduğu sırada, Sultan Fatih Mehmed Han, kendisini İstanbul'a davet etmek üzere elçi göndermiştir. Elçiler Halep'e varmadan Câmî'nin buradan ayrılmış olması nedeniyle bu davet gerçekleşmemiştir. Fatih, Camî'ye ikinci defa bir elçi gönderip ondan kalamcılar, felsefeciler ve mutasavvıfların görüşlerini mukayese eden bir eser yazmasını istemiş, bunun üzerine o, *ed-Dürretü'l-fâhire* adlı eserini kaleme almıştır. Ancak eser kendisine ulaşmadan Fatih Sultan Mehmet Han vefat etmiştir. Hacdan Herat'a döndükten sonra Timurlu hükümdarı Sultan Hüseyin Baykara (ö. 1506) tarafından kendisine tahsis edilmiş olan medresede Arap dili ve edebiyatı, tefsir ve hadis dersleri vermeye devam eden Molla Câmî, burada dünyaya veda etmiştir. Bk. Ömer Okumuş, "Câmî Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 95; Ali Aşgar Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, çev. M. Nuri Gençosman (İstanbul: MEB Basımevi, 1991), 137-138; Câmî'nin vefatına dair geniş bilgi için bk. Ali Şir Nevayi, *Hamsetü'l-Mütehayyirîn*, haz. Abdullah Rûyin (Mezâr-i Şerîf: Sultânî Yayınevi, 2010), 119-124.

(ö. 816/1413) öğrencisi Şehabeddin Muhammed el-Câcermî'den kelim ilmini tahsil etmiştir.³Câmî, fıkıh eğitimini ise Şafii mezhebi üzerinde tamamlamıştır.⁴ O, daha sonraları Semerkant'a giderek Uluğ Bey Medresesi'nde uzun yıllar kalmıştır.⁵ Semerkant dönüşünde tasavvufa fiili olarak intisap eden Câmî, Nakşibendî tarikatına bağlı ve vahdet-i vücud taraftarı büyük bir mutasavvıf sıfatıyla birçok sahada eser kaleme almıştır.⁶ Onun eserlerinin ana temasını şiir, edebiyat ve tasavvuf meseleler başta olmak üzere, felsefi ve kelâmî problemler oluşturur.⁷

Molla Câmî'nin yaşadığı XV. Yüzyılda Herat, Timurular devletinin başkenti olmasının yanı sıra Horasan ve "şark rönesansı"nın merkezlerinden biri olarak da öne çıkmıştır. Bir kültür merkezi olması yolunda gerekli alt yapının Timur (ö.807/1405) tarafından oluşturulduğu Herat şehri, oğlu Şahruh (ö.850/1447) ve torunu Baysungur'un (ö.837/1433) destekleriyle bu unvanı haklı olarak elde etmiştir. Çeşitli medreseler ve kütüphaneleri bünyesinde barındıran şehir, dinî ilimlerle birlikte edebiyat ve sanat gibi diğer bilim dallarındaki gelişmelere de evsahipliği yapmıştır. Bu nedenle, çeşitli ilim adamlarıyla sanat erbapları ve tasavvufî tarikatların büyük temsilcilerininin bulunduğu Herat'ta, İslam medeniyetinde etkili olmuş birçok âlim ve bilgin yetişmiştir. Bunlar arasında ise hiç şüphesiz Ali Şir Nevayi (ö.906/1501) ile Abdurrahman Câmî haklı bir şöhrete sahiptir. Horasan ve Irak Şii-lerini de barındıran Herat ve çevresi, Câmî'nin yaşadığı dönem itibariyle Ehl-i Sün-

³ Câmî'nin Kelim ilmini Eş'arî mezhebi esaslarına göre öğrendiğini söylemek mümkün ise de; onun tasavvuf, felsefe ve kelam problemlerinin bir mukayesesi niteliğindeki *ed-Dürret'ül-Fâhire* adlı eserinde genel olarak felsefecilerle kelamcıları tenkit ederken, birçok konuda Eş'arîlerle İmam Eş'arî'yi özellikle anmaktadır. Bu sebeple, onun kelim alanındaki birikimi tartışılmaz olmakla birlikte, bu ilmi bir disiplin olarak benimsediğini söylemek zordur. Sıfatlar konusu ve eflâl'ül-ibâd hakkındaki eleştirileri için bk. Abdurrahman Camî, *ed-Dürret'ül-Fâhire*, thk. Ahmed Abdurrahim es-sâiyih, Ahmed Abduh Ivez (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2002), 18-19, 42-43.

⁴ Hamid Algar, *Abdurrahman Câmî*, trc. Abdullah Taha Orhan-Zeyneb Hafsa Orhan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 34-36; Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 100-103, 228; Okumuş, "Câmî Abdurrahman", 7: 94.

⁵ Molla Câmî'nin Semerkant'a yolculuğu muhtemelen 840/1436 yılında gerçekleşmiştir. Burada Uluğ Bey Medresesinde Kadızâde Rûmî'den (ö. 844/1440?) riyaziyyât ve astronomi dersleri alan Camî, Ali Kuşçu (ö. 879/1474) ile de görüşerek her iki bilim adamıyla ilmi tartışmalarda bulunmuş ve onların takdirini kazanmıştır. Ancak Ali Kuşçu ile münazarasının Herat'ta gerçekleştiği de söylenmektedir. Câmî'nin Semerkant'a ikinci (870) ve üçüncü (884) kez yolculuğu ise Ubeydullah Ahrar (ö.895/1490) ile tasavvufun bazı giriş konularını görüşmek için gerçekleşmiştir. Algar, *Abdurrahman Câmî*, 40-42; Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 135-136.

⁶ Aslında Câmî'nin tasavvufa tanışıklığı çocukluk çağlarına kadar uzanır. Onun tasavvufa fiili olarak intisabı ise Semerkant'tan (856/1452 muhtemel tarih) Herat'a dönüşünde olmuştur. Burada Nakşibendî şeyhi Sa'deddin Kaşgarî'ye (v. 860/1456) intisap eden Câmî, onun vefatından sonra halefi Hâce Ubeydullah Ahrar'a bağlanmıştır. Onun tarikat silsilesi ise Sa'deddin Kaşgarî, Nizameddin Hâmûş ve Alâeddin Attar yoluyla Nakşibendiyye tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşibend'e ulaşmaktadır. Câmî, şeyhi Kaşgarî'den irşat izni almasına rağmen hiçbir zaman bir tekkede şeyhlik yapmamış, hayatını medresede ders vermek ve talebe yetiştirmekle geçirmiştir. Algar, *Abdurrahman Câmî*, 43; Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 135-136; Okumuş, "Câmî Abdurrahman", 7: 96; Allâme Abdulhay Habîbî, *Endîşe-i Câmî* (Kabil, Merkez-i Tahkîkât-i Allâme Habîbî, 2005), 42-43; Câmî'nin tasavvufî görüşleriyle ilgili müstakil bir çalışma için bk. İbrahim Allahverdiyev, *Abdurrahman Câmî ve Tasavvufî Görüşleri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009).

⁷ Câmî'nin eserlerinin tam fihristi için bk. Kadir Turgut, *Abdurrahman Câmî, Hayatı, Eserleri ve Düşünce Eserlerinin Türke Edebiyatına Etkisi* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013), 27-30.

net düşüncesinin merkezi olarak ön plana çıkmasının yanı sıra mezhebî tartışmaların yaşandığı bir bölge olma özelliğiyle de dikkatleri çekmektedir.⁸

İşte böyle bir dönemde, söz konusu mezhepler arasındaki uyuşmazlıklara ta-nıklık eden Molla Câmî'nin,⁹ kaleme aldığı eserlerde -bölgenin öncü bir âlimi olması yönüyle- hem kendi akidesinin Ehl-i Sünnet çizgisinde olduğunu ifade etme hem de bu akidenin geniş kitlelere ulaşmasını sağlama gayreti içerisinde olduğu görülmektedir. O, bu çabasının en güzel örneklerinden birini, sade ve anlaşılır bir Farsça ile telif ettiği *İ'tikâd-nâme*'si ile ortaya koymuştur. Makalemiz, manzumenin ulûhiyet bahsine dair bir inceleme olup müellifin Ehl-i Sünnet itikadının korunup yayılmasına sunduğu katkının ortaya konmasını hedeflemektedir.

1. İ'tikâd-Nâme'nin İçeriği

Bu çalışmada inceleme konusu yaptığımız *İ'tikâd-nâme* isimli eser, Molla Câmî'nin itikâdî görüşlerini ihtiva eden ve İslam akâidi niteliği taşıyan özet bir manzumedir. Manzume aslında Câmî'nin müstakil bir eseri olmayıp kendisinin *Silsiletü'z-Zehab* adlı mesnevisinin ahlakî ve tasavvufî konuları içeren birinci defterinin son bölümüdür. Câmî bu bölümü, mürşidi Ubeydullah Ahrar'ın (v. 895/1490) tavsiyesi üzerine kaleme almıştır.¹⁰

Eserin Abdullah Şefikî tarafından yapılan tahkikli neşri (Meşhet, h. 1386) bu makalede esas alınmıştır. Yine kullanılan beyitlerin, eserin Mehmet Fatih Çakır tarafından yayına hazırlanan Duhânîzâde Ali Çelebi'ye ait Osmanlıca manzum tercümesinde yer alan Farsça orjinal metni (İstanbul, 2014) dikkate alınarak karşılaştırması yapılmıştır. Araştırmamıza esas teşkil eden bu iki nüsha, müellifin manzumesinin farklı alfabelerle tercüme ve sadeleştirilmiş halidir. Bu nüshalarda, hazırlayan kişiler tarafından bazı açıklamalara yer verilmişse de bunlar Câmî'nin fikirleri üzerine özgün birer çalışma olmayıp sadece bazı kavramların izahıyla sınırlıdır.¹¹

Sade ve anlaşılır bir Farsça ile telif edilen *İ'tikâd-nâme*, elbette bütün akaid konularını kapsayıcı mahiyette yazılmış değildir. Molla Câmî'nin bu eserinde, subûtî sıfatlar gibi bazı konularda Eş'arî düşüncenin ön plana çıkarıldığı hissedilse de eser, Ehl-i Sünnet akidesinin genel hatlarının manzum sunumu olması bakımından önemlidir. Bu yönüyle manzumenin, *el-Akâidetü't-Tahaviyye*, *Akâid-i Neseî* ve *Fıkh-ı Ekber* gibi Ehl-i Sünnetin akâid klasikleriyle benzerlik gösterdiği söylenebilir.¹² Eserin

⁸ Bk. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı-Felsefe Biliminin Arka Planı: Semerkant Matematik Astromi Okulu", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/14 (2003/1): 3-5; Abdülhakim Şer'î Cuzcânî, *Tasavvuf ve İnsan* (Kabil: İntişârât-ı Saîd, 2012), 225; Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 228; Mustafa Şahin, "Mîrzâ Şahrûh'un Oğlu Mîrzâ Baysungûr'un Sanat ve Sanatçılara Bakışı Açısından Değerlendirilmesi", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 18 (Haziran, 2014): 174-180; Ayrıca Timurlular dönemindeki diğer gelişmeler için bk. Hayrunnisa A. Akbıyık, "Timurluların Bilim ve Sanata Yaklaşımları ve Bazı Son Dönem Sanatçıları", *Bilgi Dergisi* 30 (Yaz, 2004): 153-155; Ali Ahmed Naîmî, *Sûretgerân ve Hüş Nevîsân-i Herât Der Asr-ı Timuriyân* (Kabil: Neşerât-i Encümen-i Tarih-i Afganistan, 1328/1949), 7-10.

⁹ Bk. Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 228.

¹⁰ Rıza Kurtuluş, "Heft Evreng", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 157.

¹¹ Eserin Türkçe tercümesine dair diğer bir değerlendirme için bk. Ahmet Sevgi, "Molla Câmî'nin Akâit Risalesi ve Türkçe Manzûm Bir Tercümesi", *SÜ. Edebiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2011): 2-4.

¹² Eserin Osmanlıca manzum tercümesini yapan Duhânîzâde Ali Çelebi'nin "Bâis-i Tercüme-i Akâid-i Din"

konu başlıklarına bakıldığında ise kapsamının aşağıdaki şekilde olduğu gör÷lür:

1. Allah'a Hamd, İmanın Tarifi, İcmali ve Tafsili İman Hakkında
2. Allah'ın Varlığı, Birliği, İsim ve Sıfatları, Allah'ın Fiilleri Hakkında
3. Meleklerin Varlığı ve Onlara İman Hakkında
4. Peygamberlere İman, Peygamberlerin Faziletleri, Hâtemü'l-Enbiya, Hz. Peygamberin Şeriatı, Mi'rac Mucizesi ve Peygamberlerin Mu'cizeleri Hakkında
5. Kitaplara İman ve Allah'ın Kelamının Kadim Olup Olmadığı Hakkında
6. Hz. Peygamber Ümmetinin Fazileti, Ehli Beyt Ve Ashâbının Şerefi Hakkında
7. Ehl-i Kibleyi Tekfir Etmenin Caiz Olmadığı Hakkında
8. Kabir Azabı ve Sorgusu Hakkında
9. Sûranın İki Defa Üfürülmesi Hakkında
10. Amel Defterlerinin Verilmesi Hakkında
11. Mizan Hakkında
12. Sırat Hakkında
13. Arasâtın Mevkıfları Hakkında
14. Kâfirlerin Ebedi Olarak Cehennemde Kalacakları ve Bazı Günahkârların da Şefaate Cehennemden Çıkacakları Hakkında
15. Havz-ı Kevser Hakkında
16. Cennetin Dereceleri, Orada Ebedi Kalma ve Ru'yetullâh Hakkında.

Yukarıdaki içerik göz önünde bulundurulduğunda genel hatlarıyla *İtikâd-nâme'*nin, ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret gibi ana bölümlere ayrıldığı gör÷lür. Eserin, bu çalışmanın kapsamını teşkil eden ulûhiyet bahsi; alt başlıklar olarak Allah'ın varlığı, birliği ve delilleriyle isim, sıfat ve fiillerini oluşturmaktadır.

1. Allah'ın Varlığı, Birliği ve Delilleri

Allah'ın varlığıyla ilgilenen İslam âlimleri, O'nun varlığını ve birliğini ispatlamanın (isbât-ı vâcib) mümkün olup olmadığı konusu üzerinde durmuşlardır. Bu konuyla ilgili başta kelimciler olmak üzere İslam filozofları¹³ ve mutasavvıflar¹⁴ tarih sürecinde çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir. Bu yüzden Allah'ın varlığının ispatı konusunda İslam bilginleri arasında görüş birliğinin bulunduğunu söylemek zordur. Bunlardan kelim âlimleri, ilahiyat ve nübüvvetle ilgili hususlarda aklî izah, istidlal

başlığı altında söyledileri bu kanaatimizi destekler niteliktedir. Zira o, Ömer Neseî'nin *Akaidi'*yle Camî'nin bu eserini aynı özellikte olduğunu ifade ederek: "Biri Arapça yazılmış nurlar saçan bir eserdir. Diğeri ise acemlerin bir kısmına yol göstermektedir." demektedir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Mevlânâ Abdurrahman-ı Câmî, *İtikâdnâme*, çev. Duhânîzade Ali Çelebi, haz. Mehmet Fatih Çakır (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 52-57.

¹³ İslam filozoflarının Allah'ın varlığı ve delilleriyle ilgili görüşleri için bk. İbrahim Agâh Çubukçu, *İslam Fesefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 14-24.

¹⁴ Bu konudaki tartışılarda tarafsız kalmayan Molla Câmî, İspat-ı vacib konusıyla ilgili risalesinde kelim, felsefe ve tasavvufun varlık anlayışını değerlendirmiştir. Bu grupların konuyla ilgili görüşlerinin mukayesesi, Câmî'nin kendisinin ve mutasavvıfların bu konudaki kanaatleri için bk. Camî, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, 7-18.

ve ispat yollarına gidilebileceğini;¹⁵ diğer iman esaslarının ise sem'iyâtâ dâhil meseleler olup nakle dayandığını, fakat akılla da izahının mümkün olduğunu savunmuşlardır.¹⁶

Molla Câmî'nin ise, diğer eserlerinde her ne kadar tasavvufi yorum ağır bassada,¹⁷ bu eserinde mütekellimlerle paralel bir yöntem izlediğini söylemek mümkündür. Ancak onun, bu manzumesinde Allah'ın varlığını, birliğini ve delillerini söz konusu ederken, bir ispat tartışmasına girmekten ziyade O'nun yaratıcılık özelliğine dikkat çekerek; varlığına ve birliğine delâlet eden kimi delilleri, sadelikle ve akla hitabeden bir tarzda ortaya koymaya çalıştığı görülür. Örneğin müellife göre, ince düşünebilen (akledebilen) herkes, yer ve gökteki "cisim" ve "ruh" kabilinden olan şeylerin bir yaratıcısının (Sâni') olduğunu kesin bir biçimde anlar:

که آسمان و زمین و هر چه در او - باشد از جسم و جان چه کهنه چه نو
نیست آن را ز صناعی چاره - که بود فیض بخش، همواره

"Gökte ve yerde; onlardaki cisim ve ruh kabilinden eski ve yeni şeylerin, feyiz verici Sâni'den başka çareleri yoktur."¹⁸ Yani bunun tersi ise imkânsızdır. Zira hiçbir şey kendi kendine var olamaz. Aksine onları yaratan ve var eden bir yaratıcı vardır. Câmî'nin yaratıcı ile yaratan arasındaki bu ilişkiye, yapı-mimar ve resim-ressam örnekleriyle daha çok dikkat çekmeye çalıştığı görülür:

خانه بی صنع خانه ساز که دید - نقش بی دست خامه زن که شنید
هر چه آورده سوی هستی پی - یافتنه هستی و بقا از وی

"Mimarı olmayan bir yapıyı kim görmüş; kalem vurulmayan bir resmin ortaya çıktığını kim duymuş? Varlık sahasına çıkan her şey, vücudunu ve bekasımı O'ndan almıştır."¹⁹

Müellif, bu teşbihin hemen ardından Allah Teâlâ'nın zatıyla sıfatlarını takdis ve tenzih sadedinde, yaratılmışlara mahsus vasıflardan *selb* ve *nefy* ederek, yanlış anlaşılmaya mahal bırakmayacak şekilde açıklamaktadır. Bu bağlamda o, Allah'ın zatını ve sıfatlarını "araz" ve "cevher" olmaktan soyutlayarak, O'nun zatının akla gelebilecek her şeyden yüce olduğunu şu beyitle dile getirir:

نه عرض ذات او و نه جوهر - هر چه بندی خیال از آن برتر

"O'nun zatı ne araz ne de cevherdir; akla gelebilecek şeylerden yücedir."²⁰

Câmî'nin selbî sıfatlar bağlamında Allah Teâlâ için "cevher" ve "araz" kelimelerini kullanmaması, bu konuda onu kelamcılara daha çok yaklaştırmaktadır. Zira

¹⁵ Bk. İmam-ül-Harameyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil, fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Budeyr Avn (İskenderiyye: *Münşeâtü'l-Meârif*, 1969), 115-119; Nûreddin es-Sabûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 20-24; Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemsuddin (Beyrut: Dârü'l-Kütü'l-İlmîyye, 2002), 51; Bilkâsım el-Gâlî, *Bünyân Güzâr-i Kelâm-i Haneffî* (Der Bâre-i Zindegî ve Endîşe-i Ebû Mansûr Mâtürîdî), çev. Ahmed Zeki Hâverniyâ (Kabil: Kabulistân, 1397/2018), 103-104.

¹⁶ Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam; Tarih, Ekoller, Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 156-159.

¹⁷ Zira Molla Câmî, marifetü'llâh konusunda "keşf" ve "ıyan" bilgisine daha çok önem vermektedir. Bk. Câmî, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, 11-12.

¹⁸ Mevlana Abdurrahman Câmî, *İ'tikâd-nâme*, Şerh ve tavzih Abdullah Şefikî (Meşhed: Şeyhü'l-İslâm Ahmed-i Câm, 1386/2007), 23-24.

¹⁹ Câmî, *İ'tikâd-nâme*, 24.

²⁰ Câmî, *İ'tikâd-nâme*, 25.

kelam bilginleri Allah Teâlâ ve sıfatları için cevher ve araz tabirlerini kullanmamışlardır.²¹ Çünkü Allah'a cevher dediğimiz takdirde, bileşik olma ve bir mekânda yer kaplama gibi cismin özellikleri söz konusu olacağından, O'nu bu ifadeyle nitelemek caiz görülmemiştir. Ancak bazı fırkaların her iki kavramı da Allah için kullandıkları görülür.²² Farsça gevher kelimesinden Arapça'ya cevher şeklinde intikal eden bu terim, kelime olarak kendi başına bulunan, varlığını koruyabilen ve zatıyla kâim olan gibi manalara gelmektedir.²³ Araz ise, kendi başına var olmayan, zatıyla kâim olmayan manasında olup kendisini taşıyacak başka bir varlığa muhtaç olan şey demektir. Kısaca cevherin zıddı bir anlam taşımaktadır.²⁴

Yukarıdaki sözlerinin devamında Molla Câmî, bütün eşyanın Allah Teâlâ'ya muhtaç ve O'nun ise muhtaçlıktan "berî" olduğunu ifade etmek suretiyle; "evvel" itibariyle Allah Teâlâ'nın var olduğunu, "âhir" olarak da yine O'nun bâkî kalacağını, bunun "künhü"ne ise Allah'tan başka kimsenin vâkıf olmadığını söyleyerek kıdem, beka ve vahdaniyet gibi selbî sıfatlara vurgu yapar:

همه محتاج او نشیب و فراز - او میرا ز احتیاج و نیاز
اول او بود و کائنات نبود - یاقوت زو جمله کائنات وجود
آخر ماند و نماند کس - کنه اورا جز او نداند کس

"Alçaklık ve yükseklikteki (yer ve gökteki) her şey O'na muhtaç olup O ise ihtiyaçtan berîdir. Önce O vardı, kâinat yoktu. Son olarak da O'nun dışında kimse kalmayacaktır. Bunun künhüne ise kimse vakıf değildir."²⁵

Bu ifadelerinin devamında Câmî, tam bir Ehl-i sünnet duruşu sergileyerek, Allah'ın hem zatı hem de sıfatları itibariyle her şeyden ayrı (cüdâ) olduğunu ve ebediyen hiçbir şeyin O'nun benzeri olamayacağını dile getirir:

از همه در صفات و ذات جدا - لیس شیء کمثله ابدا

"(Allah Teâlâ) sıfatları ve zatında her şeyden ayrıdır. Hiçbir şey, ebediyen O'nun benzeri değildir."²⁶ Bu beytin son mısrası aynı zamanda Şûrâ Suresi'nin 11. âyeti kerimesine telmihtir. Câmî'nin bu beyanlarını, Allah Teâlâ'nın zatının ve sıfatlarının başka varlıkların zatına ve sıfatlarına; yani hâdis olan şeylere benzememesi manasındaki selbî sıfatlardan olan *muhalefetün li'l-havâdis* bağlamında da değerlendirmek mümkündür.

Câmî, dizelerinde Allah Teâlâ'nın birliğiyle ilgili düşüncelerine devam ederek O'nun zatında "vâhid", tek olduğunu, bu birliğin adet ve sayı bakımından "birin" kar-

²¹ Sabûnî, *el-Bidâye*, 24.

²² Bk. Sabûnî, *el-Bidâye*, 24-27.

²³ Ayrıca Neseî, cevher lafzının sözlük anlamını "varlığı kendinden olan" değil, "asıl" manasında olduğunu söylemektedir. Bk. Neseî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd (Tevhîdin Esasları)*. Trc. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 30-31.

²⁴ Sa'duddin Mes'ud b. Ömer Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidü'n-Neseîyye*, thk. Abdusselâm Abdülhâdî Şennâr (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2007), 50-55; Süleyman Hayrî Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 76-77; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM, 2010), 29,59; İlhan, Kutluer, "Cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1993), 7: 450.

²⁵ Câmî, *İ'tikâd-nâme*, 24-25.

²⁶ Câmî, *İ'tikâd-nâme*, 25.

sılığı olmadığını, O'nun izzetli bargâhının şerik ve ortaktan münezzehtir olduğunu söyler:

واحد است او بذات خویش واحد – وحدتی برتر از شمار و عدد

“O zatında, adet ve sayı bakımından olmaksızın tektir.”²⁷

Molla Câmî, bu yöndeki görüşlerini desteklemek için, temeli Ku'ân-ı Kerim'e dayanan,²⁸ Allah'ın birliğini ispat için kullanılan ve kelimeler arasında “burhân-ı temânu”²⁹ adıyla bilinen irade çatışması manasındaki delile başvurarak kelimeler bir yöntem izlemiştir. Ayrıca Câmî'nin, aşağıda örneklerini vereceğimiz ifadelerinin; İmam Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşleriyle de örtüştüğü görülmektedir.³⁰ O, bunu şöyle izah eder:

گر خدا بودی از یکی افزون – کی بماندی جهان بدین قانون

در فیض وجود بسته شدی – تار و پود بقا گسسته شدی

همه عالم عدم شدی باهم – بلکه بیرون نیامدی ز عدم

داند آن کس ز عقل دارد بهر – که دو شه را چو جا شود یک شهر

سلک جمعیت از نظام افتد – رخنه در کار خاص و عام افتد

“Eğer âlemde birden fazla ilah (Hudâ) olsaydı, cihan aynı kanun ve nizam üzere nasıl dururdu? Zira (iki ilahın iradelerinin çatışması neticesinde) varlığın feyiz kapısı kapanır ve bekânın ipleri kopar, bütün âlem ya yok (adem) olur ya da yokluktan hiç çıkmazdı. Akli başında olan kişi, (iki ilah bir yana) tek ülkede (bile) iki padişahın barınamayacağını bilir. Çünkü (iki padişah olursa) toplumun düzeni bozulur ve insanların işlerinde boşluk meydana gelir.”³¹

2. Allah'ın İsim, Sıfat ve Fiilleri

Müellifimiz Molla Câmî bu eserinde, yukarıda gördüğümüz selbî sıfatlar dışında Allah'ın diğer bazı isim ve subûtî sıfatlarına da yer vermiştir. Bunları Allah'ın isimleri, subûtî sıfatları ve fiilleri diye kategorize ederek incelemek mümkündür.

a. Allah'ın İsimleri: İsimler anlamını içeren *esmâ* kelimesine, en güzel manasına gelen *hüsna* kelimesi eklenerek; O'nun isimlerine *esmâ-i hüsna* yani “en güzel isimler” denilmiştir. Ayrıca *hüsna* kelimesi çirkinlik ve günah anlamındaki *süv'â* kelimesinin zıddı olup güzel akıbet, zafer ve şehadet gibi anlamları da kapsamaktadır.³² Kur'an-ı Kerim'de en güzel isimlerin Allah Teâlâ'nın olduğunun; bunlarla dua ve niyaz edilmesinin ifade edilmesi,³³ bu isimlendirmenin kaynağıyla ilgili ipucu vermektedir.³⁴

Molla Câmî'ye göre, Allah Teâlâ bütün kemal sıfatlarla “mevsûf” ve övülmüş

²⁷ Câmî, *İ'tikâd-nâme*, 26-27.

²⁸ Bk. Enbiya, 21/22.

²⁹ Bu delil için bk. Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l Edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 1: 114.

³⁰ Bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâr Sâdır, 2010), 86.

³¹ Câmî, *İ'tikâd-nâme*, 28-29.

³² Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde Tevhîd ve Estetik İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 112.

³³ Bk. İsrâ, 17/110; A'râf, 7/180; Tâhâ, 20/8; Haşr, 59/24.

³⁴ Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 138-139.

olup celalinden haber veren sıfatlarla tanınmıştır. O, bu isimlerin, “haber”de geçtiği şekliyle “doksan dokuz”³⁵ veya halk arasında meşhur olan “binbir” rakamıyla sınırlı (mahsur) olmadığını dile getirmektedir. Ona göre, Allah Teâlâ’nın isimleri pek çok olup sayı ve kıyas³⁶ kabul etmez. Yine bunlar ayıptan “berî” olup “şerr” gibi olumsuz ifadelerle de nitelendirilemezler. Aşağıdaki beyitlerde, onun bu kanaatleri görülmektedir:

به صفات کمال موصوف است - به نعت جلال معروف است
 باشد اسماء او چنان بسیار - که بود برتر از قیاس و شمار
 در خبر گرچه هست صد کم یک - هست نسبت به آن جناب اندک
 ورچه باشد هزار و یک مشهور - نیست اندر هزار و یک محصور
 همه پاک از شر و بری از شین - همه باذات او نه غیر و نه عین

“Allah Teâla kemalet sıfatlarla övülmüş, celal sıfatlarla tanınmıştır. O’nun isimleri pek çok olup kıyas yapmak ve saymak mümkün değildir. Haberde doksan dokuz olarak geçiyorsa da, bunların O’na nispeti çok azdır. Gerçi bu isimlerin binbir tane olduğu da meşhurdur. Ancak (O’nun isimleri) bunlarla da sınırlı değildir. O’nun isim ve sıfatlarının tamamı, şerr ve ayıp gibi niteliklerden uzaktır. Bunlar zatın ne aynı ne de gayrıdır.”³⁷

Buradan anlaşılın o ki müellif, Allah’ın isimlerinin “tevkîfî” oluşu konusuna farklı bakmaktadır.³⁸ Yine Câmî’nin, yukarıda görüldüğü üzere Allah Teâla’ya kıyas yoluyla isim verilemeyeceğini vurgulaması ve Allah’ın isim ve sıfatlarının, zatının ne aynı ne de gayrısı olduğunu söylemesi, Ehl-i Sünnet’in bu hususlarla ilgili görüşlerinin teyidi mahiyetindedir.³⁹

b. Allah’ın Subûtî Sıfatları: Bu eserinde Molla Câmî, subûtî sıfatları Eş’arîler gibi sayıca yedi olarak izah etmiş, “tekvin” sıfatına ise bu sıralamada yer vermemiştir. Bilindiği üzere “tekvin”in müstakil bir sıfat olup olmadığı hususunda Eş’arî ve Mâtürîdîler arasında ihtilaf söz konusudur. Mâtürîdîlere göre “tekvin”, Allah’ın zatıyla kâim, müstakil, ezeli ve subûtî bir sıfat iken; Eş’arîler bunu, “kudret” sıfatıyla birlikte mütalaa ederek, “tekvin”in ayrı bir sıfat kabul edilmesi halinde mükevvenin de ezeli kabul edileceği endişesini taşımışlardır.⁴⁰

³⁵ Söz konusu hadis-i şerif için bk. Buharî, “Tevhîd”, 12: 7392; “De’avât”, 68: 6410.

³⁶ Zira Ehl-i sünnete göre Allah Teâla’ya kıyas yönüyle isim vermek caiz değildir. Bk. Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, 138-139.

³⁷ Câmî, *İ’tikâd-nâme*, 29-30.

³⁸ İslam âlimleri nezdinde, nas ve sünnette mevcut olmayan isimlerin Allah’a izafesi ihtilaf konusudur. Bu âlimlerin, isimlerin “murtecel” olduğundan yola çıkarak Allah Teâlâ’ya kendisinden başkasının ad veremeyeceği hususunda ittifak ettikleri bilinmektedir. Selef ve muhaddisler gibi muhafazakâr İslam ulemasıyla Mutezile’nin Bağdat kolu bu hususta bir esnekliğe gitmeyerek Allah Teâlâ’nın isimlerini kitap ve sünnetle sınırlı yani *tevkîfî* (Allah ve Peygamber tarafından bildirilmesine bağlı) olduğunu kabul etmişlerdir. Çoğunlukta olan diğer İslam âlimleri ise, naslarda yer almayan isimlerin Allah Teâlâ’ya izafesini, ulûhiyetin “şanına yakışması” ve bir eksiklik içermemesi şartı ve kaydıyla uygun görerek, bazı isim ve sıfatlarla Allah Teâlâ’yı nitelendirilmede bir sakınca olmadığını söylemişlerdir. Bk. Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 410-411.

³⁹ Ehl-i sünnetin, isimlerin sayısı (aded) ve “kıyas” hakkındaki görüşleri için Bk. Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, 138-139, 142-143.

⁴⁰ Sabûnî, *el-Bidâye fi Usûliddîn*, 37.

Molla Câmî, yaratmayla ilgili görüşlerini ise, subûtî sıfatlardan bazılarının izahını yaparken yer vereceği gibi; kelam sıfatından sonra incelediği "Allah'ın fiilleri" konusu kapsamında, insanın fiilleriyle iradesini de söz konusu ederek ele almaktadır. Câmî'ye göre, subûtî sıfatların ilki "hayat" olup sonuncusu "kelam"dır. O, aşağıda açıklamalarına yer verilecek olan bu sıfatları *hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar* ve *kelam* şeklinde sıralar.

Kelime olarak yaşamak, canlı olmak anlamlarına gelen "hayat", ıstilahî mada ise Allah Teâlâ'nın subûtî sıfatlarının ilkinin ifade etmekte olup ilâhî sıfatların mevcudiyet ve sıhhatinin de temelini oluşturmaktadır.⁴¹ Bu sıfatın, Molla Câmî'nin değerlendirmelerinde ise, tenzih yönüyle yer aldığı görülür. O, Allah Teâlâ'yı bu hayatla vasıflandırırken, O'nun hayatının "nefs", "ruh" ve "beden" kabilinden yaratılmışlara mahsus niteliklerle değil; zatı itibarıyla diri ve *pâyende* (bâkî) olduğunu söylemektedir. Aynı zamanda ona göre de bu sıfat diğer bütün sıfatların ilkidir:

از صفات یکی حیات آمد - که امام همه صفات آمد
نه حیاتش بروح و نفس و تن است - بلکه او زنده هم به خویشتن است
او به خود زنده است، پاینده - زندگان دگر به او زنده

"Sıfatlardan biri olan hayat, bütün sıfatların imamıdır. O'nun hayatı ne ruh ne nefis ve ne beden (vasıtasıyladır). O, kendisiyle hayattadır. O kendi kendine diri ve baki olup diğer canlılar O'nunla hayattadır."⁴² Çünkü ruh, nefis ve beden yaratılmış ve sonlu olması yönüyle mahlûkata has şeylerdir. Allah Teâlâ ise kendi şanına mahsus ebedi ve sonsuz bir hayatla muttasıf olduğundan, bu tür tabirlerin O'na izafe edilmesi uygun değildir. Kısaca Câmî'nin söz konusu ifadeleri isabetle yerindedir.

Molla Câmî'nin, "hayat" sıfatından sonra "ilim" sıfatı hakkında bilgi verdiği görülür. Bilmek manasına gelen ilim kelimesi, Allah'a sıfat olarak izafe edildiğinde, her şeyin O'nun bilgisi kapsamına girmesini ifade eder.⁴³ Bu manada ilim sıfatı, olmuş, olan, olacak, geçmiş, gelecek, gizli ve açık her şeyi kapsar. Onun ilminde artma ve eksilme söz konusu olmadığı gibi O, unutmaktan da münezzehtir.⁴⁴

Câmî'ye göre de Allah'ın ilmi "sebk", "cehl" ve "fikir" gibi hâdis varlıklara mahsus niteliklerden uzaktır. Yani Allah Teâlâ ilim sıfatıyla ezelde muttasıf olduğundan; O'nun ilmi öncelik ve sonralık bakımından bir zaman dilimiyle sınırlanamaz. Yine O, düşünme yoluyla da âlim değildir. Zira Allah, hiçbir zaman her hangi bir şey konusunda "cahil" olmamıştır. O'nun ilmi, *-küllî* ve *cüz'î*- bütün kâinata taalluk eder. Yer (mekân) ve yerde bulunan (mekîn) zerrelere dahi Allah'ın ilminin ihatası dışına çıkamaz. Çöllerdeki kum taneleri ya da ağaç dallarındaki yaprakların sayısı ve keyfiyeti Allah'a açık ve aşikâr olup hiçbir şey O'nun ilminden gizli değildir.⁴⁵

هست بعد از حیات علم و شعور - علمی از سبق و جهل و فکرت دور
متعلق به جمله کلیات - متجاوز از ان به جزئیات
نره بی نیست در مکین و مکان - که نه علمش بود محیط به آن

⁴¹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 123-124.

⁴² Câmî, *İ'tikâd-nâme*, 31-32.

⁴³ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseفیye*, 85.

⁴⁴ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 234.

⁴⁵ Câmî, *İ'tikâd-nâme*, 32-34.

عدد ریگ در بیا بانها - عدد برگها در بیستانها
همه نزدیک او بود ظاهر - همه در علم او بود حاضر

“Hayattan sonraki sıfat, sebk, cehl ve fikret gibi niteliklerden uzak olan ilim ve şuur sıfatıdır. (Allah’ın ilmi) bütün kâinat ve cüz’iyyata tallukeder. Mekin ve mekânda bulunan zerrelere dahi O’nun ilminin ihatası dışında değildir. Çöllerdeki kum taneleri ve bahçelerdeki ağaç yapraklarının sayıları olsun, hepsi O’nun ilminde zahir ve hazırdır.”⁴⁶

Müellife göre subûfî sıfatların üçüncüsü iradedir. İrade, “istemek, dilemek” anlamlarını içermekte olup “bir şeyi yapıp yapmama hususunda karar verebilme gücü” olarak tarif edilir. Allah’a sıfat olarak izafe edildiğinde ise irade, “Allah’ın emir, hüküm ve fiillerinde hür” olduğunu bildirir. Bununla birlikte, “meşîet” terimi de iradeyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.⁴⁷

Molla Câmî de, irade ve meşîet kavramlarını eş anlamlı olarak kullanmasının yanı sıra Farça’da istemek ve dilemek anlamına gelen “hâst” kelimesini de aynı anlamda kullanmaktadır. Ona göre, âlemde ister bütün eşyadan her an meydana gelen “tabiî fiiller” olsun, isterse “iradî fiiller” anlamındaki insan eylemleri; bunların tamamı Allah’ın meşîeti ile meydana gelmiş olup, kemal ve hikmetiyle bina edilmiştir (mübtenî):

وزیبی آن بود ارادت و خواست - خواستی لایزال بی کم و کاست
فعل هائیکه از همه اشیاء - نو به نو در جهان شود پیدا
گر ارادی بود چو فعل بشر - ور طبیعی بود چو میل حجر
منبعث جمله از مشیت اوست - مبتنی بر کمال و حکمت اوست

“Onun (ilim sıfatının) ardından irade ve dilemedir. Allah’ın dilemesi, eksiksiz/tam olup zeval bulmaz. Cihanda eşyadan peş peşe meydana gelen fiillerin hepsi, ister insan fiili gibi iradî olsun, isterse taşın⁴⁸ meyli gibi tabiî; bunların tamamı O’nun meşietiyile olup kemal ve hikmetiyle mübtenîdir.”⁴⁹

Câmî, bu konudaki açıklamalarını daha farklı örneklerle detaylandırarak; Allah’ın iradesi ve meşietiyi olmadan bir dikenin batmasının, bir telin yerinden kopmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Yine o, insanlar bir araya gelip dünyadan kıl payı kadar bir eksiltme veya ekleme meydana getirmek isteseler; O’nun iradesi olmadan bunların imkânsız ve çabalarının da faydasız olduğunu söylemek suretiyle, insan fiilleri üzerindeki ilahî iradenin fonksiyonuna yoğun vurgu yapmaktadır:

نخلد بی ارا دتش خاری - نگیلد بی مشیتش تاری
فی المثل گر جهانیان خواهند - که سری مویی از جهان کاهند
گر نباشد چنان ارادت او - نتوان کاستن سر یک مو
ور همه در مقام آن آیند - که بر آن ذره بیفزایند
ندهد بی ارادت او سود - نتوانند ذره افزود

⁴⁶ Câmî, *İ’tikâd-nâme*, 32-34.

⁴⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 157-158.

⁴⁸ Duhânîzâde nüshasının Farsça kısmında, hacir (taş) yerine şecer (ağaç) ifadesi yer almaktadır. Bk. *İ’tikâd-nâme*, 12.

⁴⁹ Câmî, *İ’tikâd-nâme*, 35-37.

"O'nun irade ve meşiyeti olmadan ne bir diken batar, ne de bir düğüm çözülür. Şayet, tüm dünya halkı bir araya gelip kıl payı kadar eksiltmek isteseler; O'nun iradesi olmadan yapamazlar. Yahut dünya halkı bir araya gelerek dünyaya zerre kadar eklemek isteseler; O'nun iradesi olmadan fayda vermez ve zerre kadar bir ekleme yapamazlar."⁵⁰

Molla Câmî bunların ardından kudret sıfatına yer vermiştir. Kudret sıfatı, Allah Teâlâ'nın sonsuz gücünü, ilmine uygun bir şekilde tesir ve tasarrufunu ifade eder. Kudret, irade sıfatı gibi sadece mümkünata taalluk edip vacip ve müstahil olan şeylere talluk etmez. Eş'ariler'e göre kudretin iki taalluku vardır. Bunlardan birincisi mümkünlerin yaratılmaya hazır hale gelmesi anlamında "ezelî taalluk"; ikincisi ise, ezelî iradenin tercihine bağlı olarak mümkünlerin var veya yok olmaları anlamındaki "hâdis taalluk"tur. Eş'ariler, Mâtürîdîlerin "tekvîn" dedikleri sıfatın rolünü kudretin bu ikinci anlamına vererek; hâdis kudreti mümkünâtın yokluktan varlığa çıkmasında müessir olarak görmektedirler. Matürîdîlere göre ise, kudretin sadece bir yönü vardır ki o da "ezelî" olmasıdır.⁵¹

Câmî, Allah Teâlâ'nın kudret sıfatını irade sıfatıyla ilişkilendirerek değerlendirmiştir. Ona göre, irade edilen (mürâdât) bütün şeyler kudret sıfatı kapsamındadır. Bütün fiiller ve hallerde, Allah Teâlâ bir sebebe dayanmadan ve bir alete ihtiyaç duymadan iş yapan, faildir. O'nun kudreti, taalluk ettiği her şeyi anında yokluktan varlık sahasına çıkarır.⁵²

بعد از آن قدرتی بود کامل - مر مرادات را همه شامل
در همه کار و در همه حالت - کارگر بی واسطه ای آلت
اثر آن بهر عدم که رسید - رخت بر خطه ی وجود کشید

"Bundan (irade) sonra, kâmil olan kudret sıfatı gelir. İrade edilen bütün şeylere (kudret) şamildir. (Allah) bütün iş ve hallerde alet ve vasıta olmadan iş yapar. O'nun kudret sıfatının tesiri, ulaştığı (taalluk ettiği) her ademi varlık sahasına çıkardı."⁵³

Molla Câmî sem' ve basar sıfatlarına ise, beşinci ve altıncı sırada yer vermiştir. Sem', "işitmek, duymak, duyurmak; anlamak, arzu ve dileği kabul etmek" anlamlarına gelir. Basar ise "görmek, bilmek, sezmek" demektir. Bu iki sıfat, Allah'ın subûti sıfatlarındandır. Allah Teâlâ'nın işitmesi ve görmesi, yaratıklarda olduğu gibi kulak, göz, vb. maddi bir vasıtayla değildir. O, ilminin gereği olarak -duymaya ve görmeye ait her şeyi- duyar ve görür.⁵⁴

Molla Câmî, bu kabilden olmak üzere şunları söyler: *Sem'* ve *basar*, Alla Teâlâ'nın ilminden farklı manalar ifade eden iki ayrı sıfattır. Allah Teâlâ'nın işitmesi,

⁵⁰ Câmî, *İ'tikâd-nâme*, 35-37.

⁵¹ Gölcük-Toprak, *Kelam*, 238-239; Ayrıca kudret sıfatı için Bk. Murat Memiş, *Ehli Sünnette Farklılaşma* (Eş'arî-Mâtürîdî İhtilafı) (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2011), 222-224.

⁵² Câmî, *İ'tikâd-nâme*, 38.

⁵³ Câmî, *İ'tikâd-nâme*, 37-38.

⁵⁴ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseffıyye*, 85.

kulak; görmesi de, göz gibi vasıtalarla değildir. O, uzağı ve yakını duyduğu gibi aydınlık ve karanlığı da görendir. *Ketm-i adem*deki⁵⁵ mümkünlerin halini, -ne fazla ne de eksik- tam anlamıyla görür ve bilir. Bunun yanı sıra O, vücuda gelmiş olan varlıkların dile getirdikleri soru ve isteklerini de duyar ve işitir.⁵⁶

هر یک از وصف او ز سمع و بصر - هست جز علم معنی دیگر
نیست از گوش سر شنیدن او - نیست موقف دیده، دیدن او

“Sıfatlardan diğer ikisi sem’ ve basar olup ilmin dışında manaları vardır. O’nun işitmesi, baştaki kulakla işitme ve görmesi de göz organıyla görme gibi değildir.”⁵⁷

Müellife göre subûti sıfatların sonuncusu kelim sıfatıdır. “*Kelm*” kökünden türemiş bir isim olan “kelam”, “kelime”nin çoğulu olup “maddî ve manevî açıdan etkilemek, yaralamak” anlamlarına gelmektedir.⁵⁸ Kelam, Allah’ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfatı olarak tanımlanmaktadır. Allah’ın mütekellim oluşu, Mutezile ve onun gibi düşünenlere göre ses, harf vs. vasıtaları yaratmak suretiyle mümkündür. Dolayısıyla hem ilahî kelam hem de Kur’an onlar açısından hâdistir. Selef ulemasına göre, Allah’ın konuşması organlar vasıtasıyla olmayıp ses ve harfler ile dir. Böylece ses ve harfler onlar için kadîmdir. Bu yüzden Kur’an da kadîmdir. Ehl-i sünnete göre ise, *kelâm-ı nefsi* denilen ilahî kelamı oluşturan manalar kadîm olup onların ses ve harflerle ifadesi ise hâdistir. Zira ses ve harfler, Allah’ın kelamına delalet eden sembollerden ibarettir.⁵⁹

Câmî’ye göre, Allah Teâlâ’nın konuşması, insana mahsus organlar olan gırtlak (hulkum), dil ve damak gibi vasıtalarla değildir. O’nun ezelde, sükût ettiği söylene-
mez ve konuşamamak gibi bir töhmet de O’na izafe edilemez. Allah Teâlâ, “harf” ve “ibare” olmadan yokluğa (adem) hitap etmiştir. Bu hitap sonucunda mevcudat varlık sahasına çıkmıştır:

آخرین وصف کان کلام بود - نه به خلق و زبان و کام بود
برکلامش سکوت سابق نی - تهمت خاموشیش لاحق نی
حق تعالی چو بی عبارت و حرف - باعدم گفت نکته های شگرف
عدم آمد ز ذوق آن سخنان - به فضای وجود رقص کنان

“O’nun sıfatlarının sonuncusu kelim olup konuşması gırtlak, dil ve damak gibi organlarla değildir. Allah’ın kelamına ezelde sükût izafe ve susma gibi bir töhmet de ilave edilemez. Hak Teâlâ ibare ve harf olmadan ademe hitap etmiş ve bu

⁵⁵ Burada Molla Câmî’nin kullandığı “ketm-i adem” tabirine açıklık getirmek gerekir. Bu terim tasavvufta “yaratılış ve zuhurdan evvelki izafî yokluk” anlamında kullanılmakta olup göreceli bir yokluk anlamını ifade etmektedir. Bunun İbn Arabî’nin adem terimiyle ilgili görüşleriyle ilişkisi kurulabilir. O ademi, mutlak ve mümkün olmak üzere; *adem-i mahz* ve *adem-i izafî* şeklinde iki kısma ayırarak incelemiştir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 357. Ayrıca bu terimin varlıkların mutlak yokluktan olmayıp izafî yokluk gibi bir mahalden varlık sahasına çıkacaklarını çağırıştırması yönüyle, yukarıda gördüğümüz üzere Eş’arîlerin kudret sıfatına yükledikleri ikinci anlamı çağırıştırılmaktadır. Ancak ketm-i ademin, kudret sıfatının ikinci tallukuna dair rolünü tam anlamıyla üstlenip üstlenmediğini söyleyebilmek için kapsamlı bir araştırmaya ihtiyaç vardır.

⁵⁶ Câmî, *İtikâd-nâme*, 39-40.

⁵⁷ Câmî, *İtikâd-nâme*, 39.

⁵⁸ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 180-181.

⁵⁹ Bk. Sabûni, *el-Bidâye fi Usûli’-d-Dîn*, 32-35; Bağdâdi, *Usûlü’-d-Dîn*, 138-140.

hitap sonucunda zevk ve şevke gelen adem raks edercesine vücuda gelmiştir.”⁶⁰

Görüldüğü üzere Molla Câmî, isim ve sıfatlar konusunda ayrıntılı kelimî tartışmalara girmemiş, Ehl-i sünnetin genel kanaatini ana hatlarıyla ve sade bir dille ifade etmiştir. Bu durum, aynı zamanda bir dil uzmanı olan müellifin bu konuda kendisine hitap kitlesi olarak daha çok halkın genelini seçtiğini göstermektedir.

c. Allah'ın Fiilleri: Yukarıda görüldüğü üzere Allah Teâlâ'nın fiilleriyle ilgili hususlar, müellif tarafından bazı sıfatlar bağlamında da ele alındı. Burada ise konunun, genel olarak evrendeki olayların, özelde ise insanın iradesi ve fiilleriyle ilişkisine dair yönleri dikkate alınarak; Allah Teâlâ'nın yaratıcılık vasfı üzerine vurgular yer almaktadır. Molla Câmî bu hususta, hayır ve şer türünden olan hâdis şeylerin tamamının sadece O'nun takdiri olduğunu söyleyerek; iyi ve kötünün de kazanın gerektirdiği şeyler olduğunu vurgular. O, insanların iyi ve kötü, bütün fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını; bunları kazanımları konusunda ise, iyinin Allah'ın rızası dâhilinde, kötünün rızası dışında olduğunu belirtir. Câmî, Allah'ın yasaklama (men') ve verme (atâ) konusunda da istediğini yapan yani “fâil-i muhtâr” olduğuna ve insanların bu konuda itiraz haklarının bulunmadığına değinirken; adalet ve fazlın, O'nun fiilleriyle ilişkili olduğunu zulûmun ise olmadığını ifade ederek, Ehl-i sünnetin bu konudaki genel kanaatini paylaşır.⁶¹ Müellif, aşağıdaki beyitlerde bu konudaki görüşlerini açıkça dile getirmektedir:

حادثات جهان چه شر و چه خیر – همه تقدیر او بود لا غیر
 فعل ما خواه زشت و خواه نکو – یک به یک هست آفریده او
 نیک و بد گرچه مقتضای قضاست – این خلاف رضا و آن به رضاست
 هرچه خواهد کند ز منع و عطا – نیست کس را مجال چون و چرا
 عدل و فضل است سوی او منسوب – ظلم باشد ز فعل او مسلوب

“Dünyadaki olaylar, ister hayır türünden olsun, isterse şer, tamamı O'nun takdiriyle olup başkasından değildir. Bizim, iyi ve kötü fiillerimizin her biri, O'nun (tarafından) yaratılmıştır. Menetme ve atâ etme konusunda istediğini yapan olup, insanlar buna itiraza güç yetiremezler. Adalet ve fazıl O'na nispet edilir; zulûm ise, O'nun fiillerinden selbedilmiştir.”⁶²

Sonuç

Molla Câmî, *İ'tikâd-nâme* adlı bu manzum eserinde, İslam inanç ilkelerini sade ve anlaşılır bir dille izah etmiştir. Bu yönüyle onun bu manzumesinin; *el-Akîdetü't-Tahaviyye*, *Akâid-i Neseî* ve *Fıkh-ı Ekber* gibi Ehl-i sünnetin meşhur akâid klasikleriyle benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz.

Câmî, Allah'ın varlığını söz konusu ettiği yerlerde kelimî tartışmalara girerek bir ispat metodu izlemekten ziyade; O'nun yaratıcılık özelliğine dikkat çekerek varlığına ve birliğine delâlet eden bir takım delillerden bahsetmiştir. Bu bağlamda *Sânî'*

⁶⁰ Câmî, *İ'tikâd-nâme*, 40-41.

⁶¹ Ehl-i sünnetin konuyla ilgili görüşleri için bk. İmam Azam Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, (İmam Azam'ın Beş Eseri içinde Arapça kısmı), çev. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 72-73; İmam Muhammed b. Muhammed el-Bâberî el-Hanefî, *Şerhu'l-Akîdedeti't-Tahâviyye* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2018), 109-110; Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, 64-67; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 105-107.

⁶² Câmî, *İ'tikâd-nâme*, 42.

kavramını yaratmayla ilişkilendiren Câmî; kıdem, beka ve vahdaniyet gibi sıfatlara yer vermek suretiyle, Allah'ın varlığı ve birliği konusunda selbî sıfatların rolüne dikkat çekmiştir.

Molla Câmî bu eserinde, Allah Teâlâ'nın zatıyla sıfatlarını takdis ve tenzih kapsamında değerlendirerek; O'nun isim ve sıfatlarının *şerr* ve *ayıp* gibi kusur ve noksanlık ifade eden hâdis niteliklerden uzak olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte o, tenzihi bir yaklaşımla Yüce Allah'ın zat ve sıfatları için "araz" ve "cevher" gibi cismanîliği çağrıştıracak ifadeler kullanmaktan da şiddetle kaçınmıştır.

Müellife göre, bütün kemal sıfatlarla vasıflanan Allah Teâlâ celâlerinden haber verdiği sıfatlarla da tanımlanmıştır. Ancak Câmî, bu isimlerin "haber"de geçtiği şekliyle "doksan dokuz" veya halk arasında meşhur olan "binbir" rakamıyla sınırlı olmadığını söylemiş; Allah Teâlâ'nın isimlerinin pek çok olduğunu, sayı ve kıyas kabul etmeyeceğini dile getirerek, isimlerin *tevkîfî* oluşu konusuna farklı yaklaşmıştır.

Diğer taraftan Molla Câmî'nin, subûtî sıfatları hem sayı bakımından yedi olarak ele alması onun -en azından bu konuda- Eş'arî çizgiyi takip ettiğini göstermektedir. Kudret sıfatını ilahî iradeyle ilişkilendiren Câmî, irade edilen bütün şeylerin bu sıfatın kapsamında olduğunu vurgularken; bunlarla birlikte, diğer bazı sıfatların yaratmayla ilişkisine de değinmiştir. Yine o, hem dünyadaki bütün olayların hem de iyi ve kötü kabilinden insan fiillerinin tamamının yaratıcısının Allah Teâlâ olduğunu söyleyerek, Ehl-i sünnet akidesinin genel ilkelerini söz konusu etmiştir. Aynı şekilde o, bu eserin varlıkla ilgili yerlerinde, "feyiz" ve "ketm-i adem" gibi bir takım tasavvufî terimleri kullanarak sufi dile de kısmen yer vermiştir. Ancak Câmî'nin, söz konusu bu eserinde, kendisinin tasavvufî yönünden ziyade eserin ismine sadık kalarak kelâmî yönetime daha çok ağırlık verdiği görülür. Zira, tasavvufta İbn Arabî şârihi ve felsefede Nasîrüddin Tûsî takipçisi olarak bilinen müellifin görüşlerini değerlendirirken; onun, Taftazânî ve Cürçânî gibi âlimlerin öğrencilerinden Eş'arî çizgi üzere ciddi bir kelam eğitimi aldığını da hatırd tutmak gerekir.

Özetle Molla Câmî, yaşadığı dönem itibariyle İslamî ilimlerin birbiriyle *mezc* edildiği bir asrın âlimidir. Aynı zamanda onun yaşadığı coğrafya, itikadî ve amelî mezhep bağlamında kahir ekseriyetle Hanefî-Matürîdî'dir. Câmî'nin bu eseri dikkate alındığında, mezhep taassubu gütmemekle birlikte, döneminin ve bölgesinin yetkin bir âlimi sıfatıyla Eş'arî kelamını bazikonularda ön plana çıkardığını söylemek mümkündür. Ancak onun tam anlamıyla Eş'arî bir çizgiyi takip ettiğini iddia etmek de zordur. Zira her şeyden önce o, Nakşibendî tarikatına bağlı büyük bir mutasavvıf ve vahdet-i vücut taraftarı muktedir bir teorisyendir. Onun bu yönleri dikkate alındığında, Allah'ın varlığı, birliği, zatı ve sıfatları konusunda farklı metafizik yaklaşımlar sergilemesinin doğal olduğu anlaşılacak ve kaleme aldığı eserlerinde kelamcılarla filozofları bu noktalarda eleştirdiği görülecektir.

Kaynakça

- Algar, Hamid. *Abdurrahman Câmî*. Trc. Abdullah Taha Orhan. Zeyneb Hafsa Orhan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Allahverdiyev, İbrahim. *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde Tevhîd ve Estetik İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Bâbertî, İmam Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Şerhu'l-Akîdedetü't-Tahâviyye*. Diyarbakir: Seyda

- Yayınları, 2018.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Usûlü'd-Dîn*. Thk. Ahmed Şemsuddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2002.
- Bolay, Süleyman Hayrı. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Câmî, Abdurrahman. *Dîvân-i Câmî* (1/Fâtihatü's-Şebâb). Tsh. A'lâhân Afsahzâd. Tahran: Mîrâs-i Mektûb, 1378/1999.
- Câmî, Abdurrahman. *ed-Dürretü'l-Fâhire*. Thk. Ahmed Abdurrahman es-sâyih. Ahmed Abduh Ivez. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2002.
- Câmî, Mevlana Abdurrahman. *İ'tikâd-nâme*. Şerh ve tavzih Abdullah Şefikî. Meşhed: Şeyhü'l-İslam Ahmed-i Câm, 1386/2007.
- Câmî, Mevlana Abdurrahman. *İtikâdnâme*. çev. Duhânîzade Ali Çelebi. haz. Mehmet Fatih Çakır. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Cuzcânî, Abdulkâhim Şer'î. *Tasavvuf ve İnsan*. Kabil: İntişârât-i Saîd, 2012.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*. Thk. Ali Sâmî en-Neşşâr- Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Budeyr Avn. İskenderiyye: Münşeâtü'l-Mearif, 1969.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. *İslam Fesefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlı-Felsefe Biliminin Arka Planı: Semerkant Matematik Astronomi Okulu". *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/14 (2003/1): 1-66.
- Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman. *Kelam, Tarih Ekoller Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi Yayınları, 2001.
- Ğâlî, Bilkâsım. *Bünyân Güzâr-i Kelâm-i Hanefî* (Der Bâre-i Zindegî ve Endîşe-i Ebû Mansûr Mâtürîdî). Çev. Ahmed Zeki Hâverniyâ. Kabil: Kâbulistân, 1397/2018.
- Habîbî, Allâme Abdulhay. *Endîşe-i Câmî*. Kabil: Merkez-i Tahkîkât-i Allâme Habîbî, 2005.
- A. Akbıyık, Hayrunnisa. "Timurluların Bilim ve Sanata Yaklaşımları ve Bazı Son Dönem Sanatkârları". *Bilig Dergisi* 30 (Yaz, 2004): 151-171.
- Hikmet, Ali Asgar. *Camî Hayatı ve Eserleri*. Çev. M. Nuri Gençosman. İstanbul: MEB Basımevi, 1991.
- İmam Azam, Ebû Hanîfe. *el-Fıkhü'l-Ekber*. (İmam Azam'ın Beş Eseri içinde Arapça kısmı). Çev. Mustafa Öz. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- Kurtuluş, Rıza. "Heft Evreng". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 157-158. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kutluer, İlhan. "Cevher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 450-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Mâtürîdî, Ebû Manasûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâr Sâdır, 2010.
- Memiş, Murat. *Ehli Sünnette Farklılaşma (Eş'arî-Mâtürîdî İhtilafı)*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2011.
- Naîmî, Ali Ahmed. *Süretgerân ve Hüsnêvisân-i Herât Der Asr-ı Timuriyân*. Kabil: Neşerât-i Encümen-i Tarih-i Afganistan, 1328/1949.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsiratü'l Edille*, I. Thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd li Kavâid-i-Tevhîd (Tevhidin Esasları)*. Trc. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Nevayi, Ali Şir. *Hamsetü'l-Mütehayyirîn*. Haz. Abdullah Rûyin. Mezâr-i Şerîf: Sultânî Yayımevi, 2010.
- Okumuş, Ömer. "Câmî Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 94-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fi Usûliddîn*. Thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- Sevgi, Ahmet. "Molla Câmî'nin Akâit Risalesi ve Türkçe Manzûm Bir Tercümesi". *SÜ. Edebiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2011): 1-8.
- Şahin, Mustafa. "Mîrzâ Şahruh'un Oğlu Mîrzâ Baysungûr'un Sanat ve Sanatçılara Bakışı Açısından Değerlendirilmesi". *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 7/18 (Haziran, 2014): 165-184.
- Taftazânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-Akâidü'n-Nesefiyye*. Thk. Abdusselâm Abdulhâdî Şennâr. Beyrut: Dârü'l-Beyrûtî, 2007.
- Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i Hüsnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 404-418. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Turgut, Kadir. *Abdurrahman Câmî, Hayatı, Eserleri ve Düşünce Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Adem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 356-357. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA
Research

Mevlidlerde ve Naatlarda Hz. Peygamber'in Efdaliyetine İlişkin Tasavvurun Dini Referanslar Açısından Değeri

İsa Onay

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı

onay.55@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-4041-8685>

Geliş Tarihi / Received: 09.09.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 27.12.2019

Öz

Lider şahsiyetlere gösterilen ilgi zaman içinde kutsal anlatılara dönüşerek haklarında kayda değer sözlü ve yazılı kültür oluşmaktadır. Bu kültür zaman içinde hakikatten mitolojilere dönüşerek daha dikkat çekici hal almaktadır. Bir inanç unsuru ve canlı bir örnek olan Hz. Muhammed'e dair tasavvurlar bu açıdan önem arz etmektedir. Hakkında en çok araştırmanın yapıldığı ve birçok eserin kaleme alındığı zat hiç şüphesiz son elçi Hz. Muhammed'dir. Hz. Muhammed (sav) hakkında ortaya çıkan eserlerin önemli bir kısmını mevlitler ve naatlar oluşturmaktadır. Temelde peygamber aşkı etrafında düğümlenen bu eserler şairlerin hissiyatının en güzel yansımasıdır. Çeşitli vesilelerle okunan ve dinlenen mevlit ve naatların, kişilerin zihin dünyasını nasıl inşa ettiği sorusuna karşımıza çıkmaktadır. Peygamberin gerçeklikle mitoloji arasındaki durumunun tespiti buradan hareketle zihni ve davranışsal yönlendirmenin ne kadarının sahih bilgiye dayandığı da ehemmiyet arz etmektedir. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in nasıl anlatıldığı, hangi vasıflarının ön plana çıktığı, onunla ilgili anlatılanların İslam'ın temel kaynaklarında nasıl tasvir edildiği mevlit ve naat örnekleriyle araştırmada yer almaktadır. Örnek metinlerin seçiminde herhangi bir dönem sınırlandırması yapılmamış, ortak tema esas alınmıştır. Muhteva farklılığını göstermek amacıyla, Süleyman Çelebi'nin Vesiletü'n-Necat'ı yanında daha sonra yazılan diğer mevlit metinlerinden de istifade edilmiştir. Üzerinde çalışılan eserlerin sanatsal ve edebi yönünden ziyade, eserlerdeki ortak tema tespit edilmiş ve bu temanın İslami literatürden ne kadar beslendiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu araştırma, Hz. Peygamber'i doğru anlama esasına dayalı çalışmaların bir cüzü nispetindedir. Araştırma sonunda özellikle Allah Rasulü'nün (sav) doğumuna dair bazı anlatıların zayıf ve uydurma rivayetlere dayandığı ve bunların mevlit/naatlarda aynen kullanıldığı tespit edilmiştir. Anahtar Kelimeler: Hz. Muhammed, Siyer, Mevlid, Naat, Efdaliyet.

In the Mawlid and Naats, the Value of the Thought About the Virtues of the Prophet in Terms of Religious References

Over time the attention shown to the leading personalities is transformed to sacred narratives, and a significant oral and written culture is formed about them. Over time, this culture has been transformed from truth to mythology and has become more remarkable. As an element of faith and a living example, the conceptions about Muhammad are important in this respect. Undoubtedly Muhammad is the person that the messenger that the most researched and being subject of many studies. A significant portion of the works that emerged about Muhammad are composed of mawlid and naats. These works that essentially knotted around the love of the prophet are the best reflection of the poets' feelings. Depending on the position of the Prophet between reality and mythology, how much of the mental and behavioral orientation is based on authentic knowledge is also important. In this respect, in this research, the way of explaining the Prophet, what features come to the forefront and the ways in which the narratives about the prophet are portrayed in the main

sources of Islam are examined with examples of mawlid and naat. The selection of the sample texts is based on a common theme and there is no period limitation. In order to show the difference in content, in addition to Süleyman Çelebi's *Vesiletü'n-Necat* work is also used the later written mawlid texts. The common theme of the works rather than the artistic and literary aspects of the works has been determined and the nutritional degree of this theme from the Islamic literature has been tried to be revealed. This research is a part of the works that try to understand the Prophet correctly. As a result of the research, it has been determined that some of the narratives about the birth of the prophet are based on weak and fake narratives and these narratives are used in the mawlids and naats.

Keywords: Hz. Muhammad, Sıyer, Mawlid, Naat, Efficiency.

Atf / Cite as

Onay, İsa. "Mevlidlerde ve Naatlarda Hz. Peygamber'in Efdaliyetine İlişkin Tasavvurun Dini Referanslar Açısından Değeri". *Marife* 19/2 (2019): 491-531. <https://doi.org/10.33420/marife.617267>.

Summary

Countless works have been written about the final prophet Muḥammad (peace be upon him) throughout the history of Islamic culture and civilization. A good amount of such works are made of the genre of mawlids and na'ts, that is, eulogies. Produced by their authors for various reasons, these eulogies, in addition to expressing a profound love for and a deep loyalty to the Prophet Muḥammad, have also been used as a tool to establish the superiority of the Prophet Muḥammad to all creatures. These eulogies that narrate the life of the Prophet in a succinct and literary way include such themes as the Prophet's birth, the incidents that allegedly took place at the moment of his birth, his superiority to all creatures, his physical features, his good moral character, his mercifulness, loyalty to him on the part of the Muslims, his miracles and his right to intercession for the Muslims with God.

The historical personalities of the prophets hold as important a place as their message does from the viewpoint of the impact they exercise on society. The details about the life of the final Prophet Muḥammad are particularly important and stand object of curiosity for the Muslims. At this point, the accounts about his life extending from his birth to his death happen to be exaggerated as far as to contradict the principles of the religion he preached. The human nature of the prophets is ignored, setting them in competition against each other out of the sense of superiority and holiness that is felt for them. These cases, triggered by cultural interactions, caused some creedal and epistemological problems, as well. It is worth questioning whether the narrations circulating about the prophets are in congruence with their historical personality. One should also ask how far these poetical accounts are tolerable because they have a literary character, i.e. not scholarly. Beside the prophets, political and religions are also surrounded by a sense of superiority and holiness over time. This turns from reality into mythology, gaining a more striking character in the course of time. In the context of upholding the Prophet's superiority, it is observed that the Prophet has been compared and preferred to other prophets and even angels, in addition to ordinary human beings. Conceptions of the Prophet are thus important from this perspective. One may associate the notion of the Prophet's superiority with the universal nature of his message and the finality of the office of messengerhood with him. The subject-matter of this study is the literature of na't and mawlid, i.e. eulogy of the prophets, which we consider to rely on the notion of superiority and praiseworthiness and to exercise a deep impact on the popular conception of religion. This study is intended to explore, by selecting some common themes from the innumerable examples in this field, how the Prophet is described, which of his features are highlighted, whether these popular accounts are in agreement with the main sources of Islam. This study includes no literal analysis of these eulogies, nor does it list the isnād assessments about the authenticity of the narrations following the poem or the mawlid, only mentioning their authenticity and showing their source.

First of all, the reason for the composition of the mawlids and na'ts can be explained on the basis of the love and affection felt for the personality of the Muḥammad, the Messenger of God. In expressing this love, these two literary genres use not only such literary arts as metaphor, metonym, allegory, similitude and fantastic etiology, but also make extensive quotations from the Qur'ān, the ḥadīths, Islamic historical and biographical literature. The fact that Süleymān Çelebî described the important events in the life of the Prophet from his birth to his death in a poetic and mythological form and used semantic and verbal arts gained his mawlids a great popularity. Although the literary arts are highlighted in the na'ts, the mawlids and na'ts are built on Islamic historical and biographical sources. In the context of

the perception of superiority, the existence of many authentic reports about such themes as the Prophet's miracles, his right to intercession for the Muslims with God, his physical and character beauty led many poets to focus on the event of the Prophet's birth. For one observes that the glad tidings that were given about him by the earlier prophets and the praises that describe him as being waited for by all humanity go back to the years prior to his birth. So, it is clear that the religious / literary outputs that have been generated about him as a result of the notion of the awaited prophet as well as many reports about his birth and childhood are either fabricated or weak. The accounts about the foreseeing of the birth-time of the Prophet transcend his personality to his father, mother and grandfather.

With a view to establishing the superiority of the Prophet, the following narrations have been often used in the mawlıds and na'ts: "Nūr-i Muḥammadī / the Muḥammadan light", "Lawlāka lawlāk la-mā khalaqtu al-aflāk / Were it not for thou, I would not create the celestial spheres" and "Kuntu kanzan makhfiyyan.../ I was a hidden treasure..." These narrations, providing a basis for the Sufi thought, are all fabricated and unauthentic according to the criteria of the science of ḥadīth. One may regard these thoughts that grew within Islamic Sufism and found a vast space in the na'ts as a philosophical metaphysical conception. It is hard to say that the conditions affecting the act of the comparison of the prophets are immune to the "historical and socio-cultural context." One can clearly see that such cases of comparisons result from the conversion of the followers of pre-Islamic beliefs into Islam and the encounter of Islam with other cultures.

The primary aim of this study is to examine the nature of the arguments that the Muslim poets employed to express the love for, and superiority of, the Prophet. In brief, while the poets made use of literary arts, they also used as sources, beside the Qur'ān, authentic, weak and fabricated narrations. It is also aimed through the quotation of these narrations to strengthen the sense of loyalty to the Prophet, explore the ways for individual and social salvation and give a direction to the popular culture through his exemplary personality. On the other hand, one may mention as another reason the defense of the Prophet against the wrong views about his prophethood under the influence of the socio-cultural settings. Lastly, one can see that the poets produced their poetry on the basis of the Islamic historical, biographical and hagiographical literature that gained rich contents in the course of time. However, the common point between the continuity of the narration of such reports and the composition of the mawlıds is that both give an answer to any points of curiosity and interest about the life of the Prophet, rather than being a reliable source. What is interesting is that the reports that held a central position in the perception of superiority are those narrations about the pre-prophetic years of the Prophet that came under a heavy criticism as regards their authenticity. The point that eluded the attention concerning this issue is that such reports paved the way for the (mis)conception that the Prophet Muḥammad had been a prophet before he was given the office of messengerhood, and this goes as far back as his birth.

Giriş

Şiir, ait olduğu çevreyi gerek yalın gerekse abartılı bir şekilde tasvir eden kadim edebi türlerdendir. Şair, şiirde hayal dünyasından istifade ettiği gibi şiirini kaleme alırken içinde yaşadığı toplumdan bağımsız değildir. Çoğunlukla yazılmasına sebep olan bir olayı anlatır.¹ Son peygamber Hz. Muhammed (sav) de naat ve mevlitlerin konusu olmuştur. Edebi sanatların özelliğinden hareketle Hz. Muhammed'e ilişkin anlatımın peygamber tasavvurunu nasıl etkilediği üzerinde durulması gereken bir konudur. İslam dini şiiri mutlak manada reddetmemiş, muhtevastındaki aşırılıklara dikkat çekmiş, insanın zihin ve inanç dünyası ile olan irtibatını esas almıştır. Dilin büyüleyici etkisine dikkat çeken Hz. Peygamber, övgüye dair söylemlerin itidal dairesinde tutulmasını istemiştir. Aşırılıkları, gerçekte alakası olmayan anlatımları

¹ İsmail Durmuş, "Şiir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 144-147.

yasaklamıştır.² Hz. Peygamber'i ve İslam dininin yüceliğini anlatmak ve müşrikleri susturmak için şairlerin önemli rolü olmuş, vefatından sonra Hz. Peygamber'i met-hetmek için değişik alanlarda sayısız eser telif edilmiştir. Şairlerin bu hususta dayana-kları ise Hz. Peygamber'in şiire gösterdiği müsamaha³ olmuştur. Hz. Peygam-ber'in şairi Hassan b. Sabit (ö. 54/674) ve Ka'b b. Zühayr (ö. 24/645) ile başlayan medih, Bûsîrî (ö. 696/1296)⁴ ile devam etmiştir. Bunlar tarih boyunca ortaya çıkan methiyelerin ve naatların ilham kaynakları sayılabilir.⁵ Bu araştırmada dikkat çeki-len iki tür ise mevlid ve naatlardır. Bu iki türün meşruiyet tartışmaları ve Hz. Pey-gamber'i tasvirde ön plana çıkan muhtevanın sanatsal boyutundan ziyade, siyer ve hadis kaynakları açısından oturduğu zemin ele alınmıştır. Kur'an ve sahih rivayetle-rin tanıttığı peygamber ve peygamberlik, Hz. Muhammed ile ilgili yaklaşımların ken-disine arz edilmesi gereken bir mihenk olmalıdır. Daha önce yapılan çalışmalarda Süleyman Çelebi (ö. 825/1422), mevlidin meşruiyeti, mevlidin itikadi ve sosyal ha-yattaki yeri⁶ konu edilmiştir. Ne var ki, hem mevlit hem de naat dini temeller açısın-dan araştırma konusu yapılmamıştır. Yazılış amacı üstünlük düşüncesine dayalı ve etkileyici bir anlatıma sahip olan metnin, dini referanslar açısından değerlendiril-mesi bu çalışmanın amacıdır.

1. Peygamberin Övgüsüne İlişkin İki Edebi Tür: Mevlit ve Naat

Son din İslam'ı insanlığa aktaran Hz. Peygamber hakkında İslam kültür ve me-deniyet tarihi boyunca sayısız eser kaleme alınmıştır. Tarihi süreçte farklı dillerde ve türlerde eserler ile Hz. Peygamber'e duyulan bağlılık, ona olan özlem dünyayı teş-rifinden önce başlamış, ahirete irtihalinden sonra devam etmektedir. Burada onun doğumu ve sahip olduğu üstün vasıfları dile getirmek için oluşturulan iki türden bahsetmek istiyoruz.

1.1. Mevlit

Arapça (ولد) kökünden türeyen Mevlid, ism-i zaman ve mekân olup, doğum, doğum yeri ve herhangi birinin doğduğu zaman anlamına gelmektedir.⁷ Terim ola-rak ise, Hz. Muhammed'in doğum yeri ve zamanı; Hz. Peygamber'in doğumu münasebetiyle yapılan merasimler ve bu merasimlerde okunan metinler için kullanılan

² Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: Matbaati's-Selefiyye, 1400), "Edeb", 90, "Megâzî", 30; Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî, 2. Baskı (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Fedâilü's-Sahabe", 157.

³ Adem Efe, "Türk Toplumunda Mevlid Merâsimlerinin Yeri ve Fonksiyonları (Isparta ve Çevresi Örneği)", *DEÜİFD* 29 (2009): 11.

⁴ M. Tayyip Okıç, "Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercümelere", *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (1976): 20-21; Hasan Aksoy, "Eski Türk Edebiyatında Mevlidler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (2007/9): 323-332.

⁵ Okıç, "Çeşitli Dillerde Mevlidler", 21.

⁶ Tevfik Yücedoğru, "İnanç Esasları Açısından Vesiletü'n Necat", *Süleyman Çelebi ve Mevlid*, Ed. Mustafa Kara-Bilal Kemikli (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yay., 2007); Adem Akarsu, *Din Toplum İlişkileri Bağlamında Kutlu Doğum Faaliyetleri* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010).

⁷ Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, "vld", *Lisânu'l-arab* (B.y.: Daru'l-Marife, ts.), 6: 4914.

özel bir ad olmuştur.⁸ Arap ve Türk edebiyatında Hz. Muhammed'in müjdelenmesi, nübüvvet nurunun nesilden nesile korunarak aktarılması, annesinin hamile kalması, yaşadığı olağanüstü olaylar, doğumunu ve ona bağlı olarak hayatını, mucizelerini, gazalarını, güzel ahlâkını ve vefatını övgü ile anlatan eser anlamına gelmektedir.⁹ Peygamberin övgüsüne dair eserlerin yazılması müsamaha ile karşılandığı halde kutlamalara en iyimser yaklaşım bidat-ı hasene şeklinde olmuştur. Bunda yapılan kutlamaların Peygamber döneminde olmamasının yanı sıra kutlamalarda görülen aşırılıkların ve İslam dışı unsurlara benzeme endişesi yatmaktadır.¹⁰ Hz. Peygamber'in sağlığında doğum yıl dönümü kutlanmadığı gibi Hulefâ-i Râşidîn dönemiyle Emevî ve Abbasî devirlerinde de mevlidle ilgili bir uygulamaya rastlanmamaktadır. Hz. Peygamber'e duyulan saygı ve bağlılık; doğumunu anma, şiirler yazma, naatlar telif etme şeklinde tezahür etmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra her vesile ile onun hayatı, meziyetleri anlatılır olmuştur. Bu anlatımların gerek hissiyatla yoğunlaşarak gerekse siyer ve megazi eserlerinden istifade ile methiyelere, naata ve mevlide dönüştüğü söylenebilir. Ancak bunlar, başta tasavvuf ve tarikat erbabının yazdıkları olmak üzere Arapça mevlidlerin çoğunda zayıf rivayetler ve hurafelerle yüklü abartılı bir anlatımla dile getirilir.¹¹

İlk mevlit örneğinin kim tarafından yazıldığı tam olarak bilinmemekle beraber en eski ve en güzel mevlid Süleyman Çelebi'nin (ö. 825/1422) *Vesiletü'n-Necât'ı* kabul edilmektedir.¹² Süleyman Çelebi, Hz. Peygamber'in doğumundan vefatına kadarki önemli olayları şiirsel ve mitolojik bir tarzda anlatmıştır.¹³ Çelebi'nin, şiirinde Hz. Peygamber ve çevresiyle ilgili gerçekleri, O'nun Allah ile olan münasebetlerini hayal gücüyle süslemesi, bu konuda makul bir şekilde mübalağa, cinas, kinaye, teşbih temsil, istiare ve mecaz gibi mâna ve söz sanatlarını kullanması mevlidi halka

⁸ Selami Bakırcı, *Mevlid Doğuşu ve Gelişmesi* (B.y.: Akademik Araştırmalar Yay, 2003), 1; Necla Pekolcay, *Mevlid* (Ankara: TDV Yay., 1997), 1; Ahmet Özel, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2004), 29: 475.

⁹ İsmail Durmuş, "Mevlid: Arap Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2004), 29: 480-481; Hasan Aksoy, "Mevlid: Türk Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2004), 29: 482-483.

¹⁰ İbn Teymiyye (ö. 728/1327) mevlidin bidat olduğunu kabul etmekle birlikte mevlide Resûlullah'a (sav) sevgi ve tazim bulunduğundan dolayı mevlidi kutlayanların bidattan dolayı değil, fakat Hz. Peygamber'e olan muhabbetlerinden dolayı sevap kazanacaklarını belirtmektedir. Ebû Şâme el-Makdisî, Şemseddin İbnü'l-Cezerî, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Hacer el-Heytemî, Şemseddin es-Sehâvî, Celâleddin es-Süyûtî, Şihâbüddin Kastallânî gibi âlimler ise bu kutlama ilk devirlerde olmasa bile Allah'ın âlemlere rahmet olarak gönderdiği Hz. Peygamber'in dünyaya gelmesi sebebiyle sevinmenin, doğum günü münasebetiyle fakir ve muhtaçlara yardımda bulunup ibadet etmenin, Kur'an ve Hz. Peygamber'e olan sevgiyle ilgili şiirler okumanın, temiz ve güzel elbiseler giyerek sevinmenin güzel bir davranış olduğunu ve dolayısıyla mevlid kutlamalarının bir bid'at-ı hasene sayılması gerektiğini vurgulamışlardır. Okıç, "Çeşitli Dillerde Mevlidler", 24; Farklı görüşler için bk. Muhammed b. Sâlih Şâmî, *Subulü'l-Hudâ ve'r-Reşâd fî Siret Hayri'l-İbâd ve Zikri Fedâilihî ve Ahvâlihî fîl-Mebde' ve'l-Meâd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 1: 440-454; Necla Pekolcay, "Mevlid", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Meb, 1993), 8: 175; Özel, "Mevlid", 29: 478; Mevlidin hükmüne dair geniş açıklamalar için bk. Celâleddin es-Suyûtî, *Husnu'l-Maksad fî Ameli'l-Mevlid*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1985).

¹¹ Durmuş, "Mevlid", 29: 480; Aksoy, "Mevlid", 482.

¹² Aksoy, "Mevlid", 482-483.

¹³ Ali Osman Kurt, "Süleyman Çelebinin Vesiletü'n-Necat İsimli Eserinin Mitolojik Açıdan Değerlendirilmesi", *Süleyman Çelebi ve Mevlid: Yazılış, Yayılış ve Etkileri*, Ed. Mustafa Kara-Bilal Kemikli (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yay., 2007), 156.

sevdirmiştir.¹⁴ Bu sebeple mevlidin içerisindeki bazı temaları hadis ve tarih ilminin esaslarıyla değil, edebi açıdan yorumlamak daha sağlıklı görünmektedir. “Çelebi bazı abartılı anlatımları ve zayıf kaynaklı hadisleri eserinde kullandıysa da bunlar devrinin hâkim Mâtürîdî inanç prensiplerine ters düşmez.”¹⁵ denilerek söz konusu eserlerde bunların olduğu ve olabileceğine işaret edilmiştir. Bir diğer husus da *Vesiletü'n-necât*'ın ve diğer bazı mevlidlerin sonundaki “Hikâye-i Deve, Hikâye-i Geyik, Hikâye-i Güvercin” gibi Hz. Peygamber'e nispet edilen bazı mucizevî olaylara dair hikâyeler eserlere sonradan ilâve edilen destanî manzumelerdir ve bunların asıl mevlid metinleriyle hiçbir ilgisi bulunmamaktadır.¹⁶

Mevlidin ortaya çıkış sebepleri ve meşruiyetine dair tartışmalar daha kapsamlı olarak farklı araştırmalara konu olabilir. Ancak Hz. Peygamber'in sağlığında onun doğum yıl dönümü kutlanmadığı gibi râşid halifeler dönemiyle Emevî ve Abbâsî devirlerinde de mevlidle ilgili bir uygulamaya rastlanmamaktadır. Mısır'da Şii Fâtımî Devleti kurulunca, Hz. Peygamber'in doğum yıl dönümü Muiz-Lidînilâh döneminden (972-975) itibaren resmî törenlerle kutlanmaya başlanmıştır.¹⁷ Mevlid kutlamalarının ortaya çıkışındaki etkenler ne olursa olsun Peygamber'in üstün olduğunu vurgulama bağlamında Süleyman Çelebi ile ilgili anlatılan hadiseye de yer vermemizde fayda var. Süleyman Çelebi'nin mevlidi yazma sebebi olarak; Bursa Ulu Camii'nde bir vaizin Bakara suresi 253. veya 285. ayetini tefsir ederken peygamberler arasında fark olmadığını, Hz. Peygamber (sav) ile Hz. İsâ (as) ya da Hz. Nûh'un (as) birbirlerine üstünlüğünün bulunmadığını söylemesi ile başlayan tartışma olduğu söylenir.¹⁸ Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla bu vaiz Bâtınî düşünceye sahip birisidir. Buradan hareketle, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat düşüncesini ayakta tutma, Bâtınî vb. düşüncelerin etkisini bertaraf etmek¹⁹ mevlidin ortaya çıktığı sosyo-kültürel ortamı yansıtarak efdaliyet düşüncesinin²⁰ arka planına da işaret etmektedir.

1.1.1. Mevli Okumanın/Okutmanın Sevabı

Mevlidin yazılma sebepleri arasında Hz. Peygamber'in adını anma ve şefaatine nail olma, peygamber sevgisi ve bu sevginin ispatı, o'na (sav) karşı görevlerini yerine getirme bu sayede peygamberin adını insanlığa duyurmak ile bahtiyar olma düşüncesi yer almaktadır.²¹ “Ol resulün ben de meddahı olam/Ol günahım derdine

¹⁴ Süleyman Uludağ, “Süleyman Çelebi'nin İnanç ve Fikir Dünyası”, *Süleyman Çelebi ve Mevlid: Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*, Ed. Mustafa Kara-Bilal Kemikli (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yay., 2007), 201.

¹⁵ Yücedoğru, “İnanç Esasları Açısından Vesiletü'n Necat”, 218.

¹⁶ Nurettin Albayrak, *Dini Türk Halk Hikâyelerinden Geyik, Güvercin ve Deve Hikâyeleri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1993), 59-77; Aksoy, “Mevlid”, 482.

¹⁷ Mevlidin ortaya çıkışındaki Hristiyan adeti (Noel) benzediği, ehli beyti savunma amacı, ehli sünnet itikadını savunma gibi etkenlere dair bk. Bakırcı, *Mevlid Doğuşu ve Gelişmesi*, 16-42; Özel, “Mevlid”, 29: 475; Ahmet Ateş, *Vesiletü'n Necat Mevlid* (Ankara: Kılıç Yay., 1954), 10-15; Necla Pekolcay, *Mevlid* (Ankara: TDV. Yay., 2007), 3.; Mehmet Yanmış, *Bursa Dini Hayatında Süleyman Çelebi'nin Vesiletü'n Necat Adlı Şiirinin Etkilerinin Araştırılması* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010), 26.

¹⁸ Faruk Kadri Timurtaş, *Mevlid* (İstanbul: M.E. Basımevi, 1970), 8.

¹⁹ Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı* (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yay., 2006), 2: 384; Timurtaş, *Mevlid*, 6; A. Saim Kılavuz, “Mevlid'in Akaid ve Kelâm Açısından Analizi”, *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu*, Ed. Bilal Kemikli- Osman Çetin (Ankara: TDV yay., 2010), 292-300.

²⁰ Bu konuda bkz. İbrahim Kutluay, *Sünnet'e Göre Kutsiyet* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 67-71.

²¹ Aksoy, “Eski Türk Edebiyatında Mevlidler”, 323-332.

derman bulam"²² ifadelerinde peygamberi övme ve günahattan azade olma bir arada zikredilerek eserin amacı ortaya konulmuştur. İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567), "*beyânu fadli mevlidi'n-nebi*" faslında, mevlit okuyan ve okutanın sevabına dair zikrettiği (ancak kaynaklarına vakıf olunmayan ki zaten daha önce ifade ettiğimiz gibi bu dönemde mevlid kutlamaları söz konusu değildir) görüşleri aktarmak uygun olacaktır. İbn Hacer el-Heytemî şu görüşleri zikretmektedir:

"Ebu Bekir (ra): "Kim mevlid okutmaya bir dirhem harcarsa cennette arkadaşım olur." Ömer (ra): "Kim mevlidi yüceltirse, İslâm'ı ihya etmiş olur." Osman (ra): "Kim mevlidi yüceltirse, sanki Bedir ve Huneyn savaşlarına katılmış gibidir." Ali (ra): "Kim mevlidi yüceltir ve kıratına sebep olursa, dünyadan ancak imanla çıkar ve hesapsızca cennete girer." Hasan-ı Basrî'nin "Uhud dağı kadar malım olsaydı, mevlidin okunması için infak etseydim.", Maruf el-Kerhi'nin, "kim mevlid için yemek hazırlar, arkadaşlarını davet eder, kendisi de kandiller yakıp mevlide layık şekilde giyinip, kokulanırsa, kıyamet günü peygamberlerle haşrolur." dedikleri anlatılır. Yine mevlidin okunduğu suyu içen kimsede bin rahmet ve nurun hâsıl olduğu aynı şekilde ondan gam ve hastalığın çıktığı, kalplerin öldüğü gün onun kalbinin ölmeyeceği zikredilir. İmam Şafii'nin, "gerekli hazırlıkları yaparak mevlide vesile olan kimsenin kıyamet gününde siddîk, şehîd ve salihlerle cennete olacağını" dediği aktarılır. Son olarak Cebrâil, Mikâil, İsrâfil, Azrâil mevlide sebep olan kimse için salât ederler. Evinde mevlid okunan kimsenin, Allah, kıtlık, veba, yangın, boğulma, afet ve belâları kaldırır, hasedi, nazarı, hırsızlığı önler, kişinin münker ve nekîrin sorularına cevap vermesini kolaylaştırır."²³ Bazı âlimlerin mevlid okunan evi, bir sonraki okumaya kadar meleklerin kuşattığına²⁴ dair sözleri anlatılarak mevlidin yüce bir değer olduğu vurgulanır. Hz. Peygamber'in rüyalara girdiği, kendi doğum tarihinde kutlama faaliyetleri yapanları teşvik ettiği, yapmayanları ise uyardığı²⁵ da anlatılanlar arasındadır. Zikri geçen -peygambere yakın olduğu düşünülen- kişilere atfedilen sözler mevlide meşruiyet kazandırma çabası olarak görülebilir. Son olarak, Mehmed Fevzi Efendi'nin eserinde mevlid okutmanın yüceliği şöyle vurgulanır:

*"Mevlid-i pâki okutsa bir kişi
Ol sene âsân gelir her bir işi*

*Hem de gelmez ona asla bir belâ
Hem dahi bir derde olmaz müptela*

Her ne maksudu olursa çok u az

²² Cismî, *Mevlid*, 55. Araştırmada şu makalede aktarılan metinden istifade edilmiştir. Bk. Sadık Yazar, "Cismî ve Mevlidi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2008): 448-478.

²³ Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *en-Ni'metü'l-Kübrâ 'ale'l-'âlem fi Mevlidi Seyidi Veledi Âdem* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 7-12.

²⁴ İbn Hacer el-Heytemî, *en-Ni'metü'l-Kübrâ*, 44.

²⁵ Muhammed b. Sâlih Şâmî, *Subulü'l-Hudâ ve'r-Reşâd fi Sîret Hayri'l-İbâd ve Zikri Fedâilih ve Ahvâlih fil-Mebde' ve'l-Meâd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 1: 440

*Lutfeder ihsan eder ol bî niyaz*²⁶

1.2. Na't

Na't kelimesi, Arapça, (نعت) fiilinden sülasi bir mastardır. Lügat manası itibarı ile "Bir kimsede bulunan şeyleri vasfetmek, onu vasıfta mübalâğa etmek, bir şeyi medh ederek anlatma, vasıflandırma"²⁷ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Özellikle Fars ve Türk edebiyatında "Hz. Muhammed'in niteliklerini övmek, ondan şefaahat dilemek amacıyla yazılan kaside"²⁸ için kullanılmaktadır. Arap edebiyatında ise övgü şiirleri daha çok methiye adı ile anılmaktadır.²⁹

Hiz. Muhammed'i kendi kitaplarından öğrenerek asırlar öncesinden Es'ad Ebû Kerib el-Himyerî (ö. ?) ile başlayan övgüler,³⁰ Kâ'b b. Zühre'nin (ö. 24/645?) "*Bânet Sü'âd/Kasidetü'l-bürde*"siyle³¹ ve Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî (ö. 695/1296?) "*Kasidetü'l-bürde (el-Kevâkibü'd-dürriyye fî medhi hayri'l-beriyye)*"³² medhiyle devam etmiştir. Peygamber aşkı, Abdullah b. Revâha (ö. 8/629), Kâ'b b. Mâlik (ö. 50/670) ve Hassân b. Sâbit (ö. 60/680) gibi isimlerin açtığı çığırda devam etmektedir.³³

Peygamber'den öncelikle övgüyle bahseden Allah Teâlâ'dır. Allah, kitabında Hiz. Peygamber'i (sav) tanıtırken O'na lütfetmiş olduğu vasıfları zikretmektedir.³⁴ Buradan hareketle naatlar, Hiz. Peygamber'in isim ve sıfatları, fiziksel ve ahlâkî özellikleri, mucizeleri ve şefaati, rahmet vesilesi, yaratılışın gayesi, Allah'ın habibi oluşu gibi konuların üzerinde yoğunlaşmaktadır.³⁵ Naat, Hiz. Peygamber'i övmek O'na yaklaşmanın ve itaatin, O'nu anmanın vesilesi sayılmıştır. Şairler hep bir ağızdan, "Ey fahr-ı halk kimde ola zehre medhin (Şeyhî)³⁶, "Diller O'nu övmekten acizdir"³⁷ "Maksad, kesb-i şereftir³⁸ yoksa na't yazmak değil" diyerek en güzel na'tı yazmanın ardına düşmüşlerdir. Yürüdükleri yolun çok zor olduğunun farkında olarak şunları zikretmişlerdir:

"Bu hakir nasıl yazsın sana lâıyk na'tını,

²⁶ Mehmed Fevzi Efendi, *Mevlid*, 5-7; Mustafa Uzun, "(Kudsîyyetü'l-Ahbar fî Mevlid-i Ahmedi'l-Muhtâr) Mevlid Edebiyatında Önemli Bir Son Devir Şairi: Mehmed Fevzi Efendi ve Mevlidleri" *MÜİFD 2* (2007): 87-128. Araştırmada bu metin dikkate alınmıştır.

²⁷ İbn Manzûr, "na't", 6: 4470; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yay., 2000), 1200.

²⁸ Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 1200.

²⁹ Mustafa Çiçekler, "Na't", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 436; Emine Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 1; Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları 1* (İstanbul: Diriliş Yay., 1992), 92.

³⁰ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 5; Hasan Ali Kasır, *Peygamber Şiirleri* (İstanbul: Denge Yay., 1997), 22.

³¹ Kenan Demirayak, "Kasidetü'l-Bürde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 566-568.

³² Mahmut Kaya, "Bûsîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 468-470.

³³ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 28.

³⁴ Âl-i İmrân, 3/81; Hicr, 15/72; İsrâ, 17/1; Necm, 53/3-18; Enbiyâ, 21/107; Ahzâb, 33/45, 46; Fetih, 48/29; Saf, 61/6; ayrıca bk. Buhârî, "Menâkıb", 17, "Tefsîr", 61/1; Müslim, "Fezâ'il", 124; Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâme", 42.

³⁵ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 3-55.

³⁶ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 46.

³⁷ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 297.

³⁸ Ahmed Özer, *Türk Edebiyatında Naatler* (İzmir: Kaynak Kültür Yayın Grubu, 2008), 358 (Damad Mahmud Paşa).

Ey nebi yüce Allah övmektedir zatını

*Dil aciz, ne söylesem, sen ondan çok âlasın,
Âlemleri sulayan bir derya gönül tasın.”³⁹*

*“Sen ki hâtem-i enbiya sen ki fahr-ı âlem,
Mümkün müdür gül çehreni vasfeylesin kalem.”⁴⁰*

*“Ulvî kadrini hayal etmek beyhudedir,
Zira rütbe-i tahminlerden büyüsun.”⁴¹*

Naat, Hz. Peygamber'in şiirle yapılmak istenen bir portresidir. Bütün naatlar tarih boyunca tek bir portrenin farklı cephelerden birer örneği gibidir.⁴² “Peygamber, insanın ufku olduğu gibi, şiirin ufku da naattır. İnsanın, varlığının manasını peygamberde araması, gerçeği onun vesilesi ile bulmaya çalışması, ona yaklaşmaya çalışarak yaratılışın sırrına erişeceğini idrak edişidir.”⁴³ “Naat, sevginin, aşkın şiiridir. Hz. Peygamber'e yönelen sınırsız sevginin, O'na duyulan özlemin kelimelerle ifade-sidir. Çünkü her mısra miraca uzanan bir basamaktır. Şairin miracı Hz. Peygamber'e duyduğu aşktır, hayranlıktır, saygıdır. Bu yüzden şairin naattaki başarısı, Peygamber sevgisinin bir ölçüsü olarak da alınabilir.”⁴⁴

İnanan bir kimsede olduğu gibi şairin ruh dünyasında da Hz. Peygamber'e (sav) duyulan muhabbet, dinî inancın ve yaşayışın merkezindedir. Her şey O'na (sav) nispetle anlamlandırılır; âlemin varlık sebebidir, bütün bilgilerin kaynağıdır, ahlakın nihâî gayesidir. Şair için de böyledir; dinî inancın nübüvvet esaslı olduğu düşünce dünyasında şairler, şiirlerinde Resûlullah'ı (sav) anlatmışlar, şefaât umu-duyla O'na (sav) duydukları sevgiyi çeşitli imgeler kullanarak işlemişlerdir.⁴⁵

Şairleri na't vadisine sevk eden sebeplerin başında, hiç şüphesiz, Hz. Muham-med'in Habîbullah oluşu ve Cenâb-ı Allah tarafından övülmesi yer almaktadır. Bu kadar na'tın kaleme alınması, ruh dünyasının kelimelere dökülmesinin sebebi Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve hasretin insanın kalbini ve ruhunu kuşatmasıdır. Na't, Hz. Peygamber'i övmek O'na yaklaşmanın ve itaatın, O'nu anmanın vesilesi sayılmış-tır. Şairler hep bir ağızdan, “Diller O'nu (sav) övmekten acizdir”⁴⁶ diyerek en güzel na'tı yazmanın ardına düşmüşlerdir. Yürüdükleri yolun çok zor olduğunun farkında olarak şunları zikretmişlerdir:

“Bu hakir nasıl yazsın sana lâyıık na'tını,

³⁹ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 264 (Mustafa Necati Bursalı).

⁴⁰ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 274 (Kaplan Sadettin), s. 290 (Cahit Yeşilyurt).

⁴¹ Özer, *Naatler*, 381 (Nigar Hanım).

⁴² Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 2.

⁴³ Karakoç, *Edebiyat Yazıları*, 93.

⁴⁴ Hasan Ali Kasır, *Gündönümünde Yaşamak* (İstanbul: Denge Yay., 1995), 168.

⁴⁵ Bkz. Murat Ak, *Şair ve Peygamber Na't Geleneğinde Hz. Peygamber İmgesi* (B.y.: Ketebe, 2018); Murat Ak, “Şair Kelâmının Hz. Peygamber'in Zikri ile Değer Kazanması”, *İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı* 07-09 Kasım 2014 (2015): 241-253.

⁴⁶ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 297.

*Ey nebi yüce Allah övmektedir zatını
Dil aciz, ne söylesem, sen ondan çok alasın,
Âlemleri sulayan bir derya gönül tasın.”⁴⁷*

*“Sen ki hâtem-i enbiya sen ki fahr-ı âlem,
Mümkün müdür gül çehreni vasfeylesin kalem.”⁴⁸*

*Ulvî kadrini hayal etmek beyhudedir, zira rütbe-i tahminlerden büyüksün.⁴⁹
Ey fahr-ı halk kimde ola zehre medhine (Şeyhî)⁵⁰*

Şairler “Maksad kesb-i şereftir yoksa na’t yazmak değil”⁵¹ diyerek Hz. Peygamber’in bütün güzelliklerini anlatmaya çalışmışlardır.

2. Üstünlük Düşüncesinin Temel Argümanları

2.1. Beklenen/Müjdelenen Bir Peygamber Bir Peygamber Oluşu

Hayatın gayesi kabul edildiği için bütün peygamberlerin, meleklerin, yaratılmışların Allah Resûlü (sav) müjdeledikleri mevlit ve naatlarda anlatılanlar arasındadır. Şairler, Hz. Peygamber’in müjdelendiğini şu beyitlerde dile getirmişlerdir:

*“Seni müjdeledi Mûsâ ve İsâ
Sana yol açmıştı gerçekte asâ”⁵²*

*“Tantana-i bi’seti kable’z-zuhr
Aldı makalat-ı kurûn u dühûr*

*Cümle kitab-ı selefin mebhasi
Aldı o şahın haber-i meb’asi*

*Aldı musaddık anı cinn ü beşer
Hayli nebi virdiler andan haber”⁵³*

*“Gelip düşte onu muştuladılar
En ulu insana yüklüsün diye*

⁴⁷ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 264 (Mustafa Necati Bursalı).

⁴⁸ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 274 (Kaplan Sadettin), 290 (Cahit Yeşilyurt).

⁴⁹ Özer, *Naatler*, 381 (Nigar Hanım).

⁵⁰ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, s. 46.

⁵¹ Özer, *Naatler*, 358 (Damad Mahmud Paşa).

⁵² Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 244 (Yücel İpek).

⁵³ Adem Ceyhan, “Süleyman Nahîfî, Mevlîdü’n-Nebi Mesnevîsi”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 14 (2000): 252-254. Süleyman Nahîfî (v. 1738), 18. yüzyılın en verimli şair ve yazarlarından. İncelenen yazma nüshalarına göre 1111 beyitlik mevlidini baştan sona kadar mesnevi şeklinde yazmıştır. Bu araştırmada eser Süleyman Nahîfî, *Mevlîdü’n-Nebi*, şeklinde referans verilecektir.

*Yıkılan burçların sönen ateşin
Kuruyan Save'nin haberci dili*

*Yıldızlar billurdan avize gibi
Bir ev nur merkezi geldiğin gece*

*Vakti yenileyen sen ey hoş geldin
İbrahim duası İsa müjdesi"⁵⁴*

2.1.1. Hz. Peygamber'in Beklenmesi ve Alâmetlerinin Bilinmesi

Hz. Muhammed, son peygamber olması sebebiyle kendisinden önce gelen bütün peygamberlerin kendisini müjdelediği, Tevrat ve İncil ayetlerinde Hz. Peygamber'e, ashaba ve ümmetine dair işaretlerin bulunduğu, vasıfları ve geleceği bölgenin zikredildiği kaydedilmektedir.⁵⁵ Hz. Peygamber'in müjdelenmesine dair Kur'an'da öne çıkan deliller arasında, peygamberlerden söz alınması,⁵⁶ Hz. İbrahim'in duası,⁵⁷ Hz. İsa'nın müjdesi,⁵⁸ Tevrat ve İncil'in müjdeleri,⁵⁹ Ehl-i Kitap'ın O'nu açıkça bilmeleri⁶⁰ ve kendisi ile Araplara üstün gelme arzuları⁶¹ zikredilebilir. Peygamberin sıfatlarının Tevrat'ta ve İncil'de bulunduğu dair birçok rivayet vardır. Rahiplerden bunları öğrenerek daha sonra bunlar sayesinde Hz. Peygamber'i araştıranlar olduğu gibi maddi ve siyasi sebepten ötürü Peygamber'e iman etmeyenler de olmuştur.⁶² Selmân-ı Fârisî'nin gelip Medine'ye yerleşmesinin sebebi de Ammûriye'deki rahibin, kendileri gibi dini yaşayan insanların yeryüzünde kalmadığını fakat beklenen peygamberin geliş zamanının yaklaştığını söyleyerek, Peygamberin nereye hicret edeceğini ve özelliklerinin ne olduğunu bildirmesidir. Selmân el-Fârisî (ö. 36/656?) onun tarifıyla gelip Yesrib'e yerleşmiş ve Hz. Peygamber'in hicreti esnasında rahipten öğrendiklerini sorgulamıştır.⁶³

⁵⁴ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 262 (Akif İnan); Ayrıca Bk. Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 331 (Fatih Okumuş).

⁵⁵ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Habibi'l-Mâverdî, A'lâmü'n-nübüvve, thk. Muhammed Mu'tasım billah el-Bağdadi (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1987), 1: 171; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahanî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Muhammed Derrâs Kalâcî-Abdullah Abbas (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1986), 1: 101; Said Havva, *el-Esas fi's-Sünne, Siyretün-Nebeviyye* (İstanbul: Aksa Yay., 1991), 1: 170; Ekrem Ziya Umerî, *es-Sîretü'n-nebeviyyetü's-sahîha*, 7. Baskı (Medine: Mektebetü'l-ulum ve'l-hikem, 1994), 1: 120; Mehmet Aydın, "Beşairü'n-Nübüvve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5: 549-550.; Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği* (Ankara: DİB Yay., 2007), 92-113.

⁵⁶ Al-i İmrân, 3/81; Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. İsmail Karaçam v.dğr. (Hikmet yay., 1992), 1: 395.

⁵⁷ Bakara, 2/129; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 409-10.

⁵⁸ Saf, 61/6.

⁵⁹ Araf, 7/157; Fetih, 48/29.

⁶⁰ Bakara, 2/146.

⁶¹ Bakara, 2/89, 146; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 438-39.

⁶² Rızkullah Ahmed Mehdi, *es-Sîretü'n-nebeviyye fi davi'l-masadiril'-asliyye: Dirasetün Tahliyye* (Riyad: Merkezi Melik Faysal li'l-Buhusi ve'd-Dirasati'l-İslamiyyi, 1996), 144.

⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk, *Sîretü İbn İshâk/es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdi

Daha dünyaya gelmeden beklenen Peygamber vesilesi ile savaş, kıtlık gibi zamanlarda yardım beklenmiştir. Hatta isminin bilinmesinden dolayı doğum zamanı yaklaşıncı o coğrafyada dünyaya gelen erkek çocuklara Muhammed ismi verilmiş,⁶⁴ doğacak erkek çocuklara Muhammed ismi koymak adak haline gelmiştir.⁶⁵ Diğer taraftan Arap kabilelerinden bir avuç insanın İranlıları kılıçtan geçirdiği Zû Kaar savaşında aralarındaki parola, “Muhammed” kelimesi olmuştur. Muhammed Hamîdullah (ö. 2002), bunu son zamanların rasulünün muhakkak o devirlerde dünyaya geleceği ve isminin Muhammed olması gerektiğine dair bir çalkantının Arap yarımadasında kulaktan kulağa dolaşması şeklinde yorumlar.⁶⁶ Hz. Peygamber doğduğu zaman gerek Mekke’de gerekse Medine’de bazı Yahudiler “Ahmed’in yıldızı doğdu” diyerek onun doğumunu haber vermişlerdir.⁶⁷ Mekke döneminde, Hz. Peygamber ve tebliğ ettikleri hakkında bilgi almak ve doğruluğunu araştırmak üzere Müşriklerin ileri gelenlerinden birkaçı Medine’de Yahudilere geldiklerinde, onlar “Bu, sıfatlarını okuduğumuz peygamberdir, O’na en çok düşmanlık yapan ise kendi kavmi” diyerek şaşkınlıklarını göstermişlerdir.⁶⁸ Yine peygamberin değişik bölgelere göndermiş olduğu davet mektupları ile ilgili cevaplara bakıldığında bir peygamber beklentisi olduğu ve sıfatları hakkında bilgi sahibi olduğu görülmektedir.⁶⁹ Beklenen peygamber düşüncesinin Rahip Bahîra ve görülen çeşitli rüyalar üzerinden anlatıldığına dair kısaca bir değerlendirmeyi aktarmak yerinde olacaktır.

2.1.1.1. Rahip Bahîra’nın Muhammed’in (sav) Peygamber Olacağını Bildirmesi

Hz. Peygamber’in müjdelenmesi konusunda üzerinde durulması gereken rivayetlerden biri de Rahip Bahira hâdisesidir. Bu konunun peygamberi her zikredişte ortaya konulduğunu ve tarih boyunca farklı kanaatlere sahip kimselerin oluşunu, hem Müslümanlardan hem de müsteşriklerden hadiseyi kabul edenler ve reddedenlerin görüşlerini yapılan çalışmalarda⁷⁰ görmek mümkündür. Rivayete göre, Hz. Peygamber daha çocukluk yıllarında iken, amcası ile Şam taraflarına ticaret için yola

(Beyrut: Dârul-Kutubi’l-İlmiyye, 2004) 1: 134-139; Ali b. Burhanuddin Halebî, *es-Siyerü’l-halebiyye fi sireti’l-emini’l-me’mun* (Beyrut: Daru’l-Marife, 1400), 1: 186-190; Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye* (Beyrut: y.y., 1966), 2: 311-313; Mehdî, *es-Siretü’l-nebeviyye*, 119-122, 145; Muhammed isminin bilindiği ve üç kişiye daha peygamber olacağı ümidi ile bu ismin verildiğine ilişkin bk. Umerî, *es-Siretü’l-nebeviyyetü’s-sahîha*, 1: 122 (hasen olarak).

⁶⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretü’l-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Saka-İbrahim el-Ebyari, Abdulhafız Şelebi (Mısır: el-Halebî Baskısı, 1955), 1: 158; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ* (Beyrut: Dar-u Sadr, ts.), 1: 169; Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethü’l-Bârî bi Şerh-i Sahihi’l-Buhârî* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 2000), 7: 247.

⁶⁵ Ali b. Burhanuddin Halebî, *es-Siyerü’l-halebiyye fi sireti’l-emini’l-me’mun* (Beyrut: Daru’l-Marife, 1400), 1: 131.

⁶⁶ Muhammed Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, Çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayımcılık, 2003), 1: 22.

⁶⁷ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretü’l-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Saka-İbrahim el-Ebyari, Abdulhafız Şelebi (Mısır: el-Halebî Baskısı, 1955), 1: 159.

⁶⁸ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 1: 165.

⁶⁹ Buhârî, “Bedü’l-Vahy”, 6; Rivayetin değerlendirmesi için bk. Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 364; ayrıca bk. Yunus Akyürek, “Cahiliye Dönemi Mekke Toplumunun Hz. Peygamber’in Nübüvvetine İlişkin İntibaları”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015): 55-72.

⁷⁰ Ahmet Erçetin, *Rivâyetler ve Farklı Yorumlar Işığında Rahip Bahîra Olayı* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi 2008), 42-63.

çıkarak Busra denilen yere gelince Rahip çeşitli diyaloglardan sonra peygamberin va-sıflarını müşahede ettiğini ve onun gideceği yerde zarar göreceği gerekçesi ile geri döndürülmesi gerektiği ...”⁷¹ anlatılmaktadır. Bu hadiseyi anlatan ‘en güçlü rivayet’⁷² Tirmizî’nin (ö. 279/892) Câmii’ndedir. Tirmizî, “Bu hadis hasen-garibtir, bunu başka yönden bilmiyoruz.”⁷³ derken, Hâkim en-Nîsâbü’rî (ö. 405/1014),⁷⁴ Said Havva (ö. 1989)⁷⁵ Nâsîrüddin el-Elbânî (ö. 1999), Şuayb Arnavut (ö. 2016) onu sahih saymış, İbn Hacer (ö. 852/1449), Ebu Bekir ve Bilal’le (ra) ilgili bilginin ravinin vehmi dolayısıyla başka bir rivayetten müdrec olabileceğini zikrederken, Zehebî (ö. 748/1348) ise ‘uydurma olduğunu, bir kısmının batıl olduğunu zannediyorum.’ demiştir.⁷⁶ İbn Seyyidinnâs (ö. 734/1334), Ebu Bekir ve Bilal’le ilgili kısmı dolayısıyla münker olduğunu ifade eder.⁷⁷ Hz. Peygamber’in çocukluğunda yaptığı bu seyahat ile daha sonra gerçekleştirmiş olduğu bazı seferlerin karıştırılması ve Resûlullah’ın nübüvvetini çocukluk çağına kadar uzatma isteği sebebiyle rivâyetin olağanüstü motiflerle daha da çekici hale getirilmesi söz konusudur.⁷⁸

Konuyu değerlendiren Enbiya Yıldırım bu hadis için şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Tirmizî’nin rivâyeti metin açısından tarihle çelişen bilgiler içermektedir. Hz. Ebû Bekir’in, Bilal’i Hz. Muhammed’in yanına katıp göndermesi mümkün gözükmemektedir... Harika hallerin ne Mekkelileri ne de yolculukta bulunanları Hz. Peygamber’in nübüvvetine hazırlamadığı anlaşılmaktadır. Resûlullah, nübüvvetini ilân ettiğinde de hiç kimse bu olağanüstü şeyleri anarak “sen zaten şöyle halleri olmuş birisin” diyerek iman etmemiştir. Hz. Peygamber’in bu kadar harika halleri yaşayan biri olarak vahye ilk muhatap olduğunda şok olması ise, bunların gerçek olmadığını ortaya koymaktadır.⁷⁹ Tirmizî’deki bu rivâyete göre peygamber olarak geleceği bilinen Hz. Peygamber’in bilahare Hz. Hatice adına Şam taraflarına ticarete gitmesi de rivayetle çelişmektedir. Hz. Peygamber’in rahiple irtibatlandırılması ise, O’nun bu kültürden beslendiği iddialarını teyit eder mahiyettedir. Tüm bunlar hadisin mevzu olduğunu göstermektedir.”⁸⁰

2.1.1.2. Hz. Muhammed’i Haber Veren Rüyalar

Ebû Tâlib’in babasından naklettiğine göre Abdülmuttalib, Hicr’de uyurken onu etkileyen, çok korkunç bir rüya görmüş ve bunun yorumunu öğrenmek için bir

⁷¹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 1: 120; Umerî, *es-Sîretü’n-nebeviyyetü’s-sahîha*, 1: 107; Mevlâna Şiblî, *Asr-ı Seâdet (İslâm Tarihi)*, Trc. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: y.y., 1928-1935), 1: 132.

⁷² Umerî, *es-Sîretü’n-nebeviyyetü’s-sahîha*, 1: 107.

⁷³ Tirmizî, Menâkıb, 3; Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, 2: 24.

⁷⁴ Hâkim, *Müstedrek*, 3: 518.

⁷⁵ Havva, *el-Esas fi’s-sünne*, 1: 172-173.; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, 1: 46. Hamîdullah, “Bedeviler arasında görülen bir çocuğun yüzüne bakarak resul olacağını söylemek safdillik olur” der.

⁷⁶ Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Tarihü’l-islam ve vefeyatü’l-meşahiri ve’l-’Alam*, thk. Ömer Abdu’s-Selam (Beyrut: Daru’l-kütübü’l-ilmîyye, 1987), 1: 57.

⁷⁷ Mehdî, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 119-122; Umerî, *es-Sîretü’n-nebeviyyetü’s-sahîha*, 1: 109.

⁷⁸ Erçetin, *Rahip Bahîra Olayı*, 38.

⁷⁹ İlk vahiy tecrübesi ile ilgili rivayetlere baktığımızda Hz. Muhammed hiç de beklenti içerisinde olan bir insan tavrı sergilememiştir. Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, 2. Baskı (İstanbul: Rağbet yay., 2001), 205-209; İbn İshâk, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1: 175; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, 1: 82.

⁸⁰ Yıldırım, *Hadis Problemleri*, 205-209; Ayrıca bk. Zehebî, *Tarihü’l-islam*, 1: 57; Umerî, *es-Sîretü’n-nebeviyyetü’s-sahîha*, 1: 107; Şiblî, *Asr-ı Seâdet*, 1: 132.;

kâhine gitmiş ve rüyasını şu şekilde anlatmıştır:

“Bu gece benden bir ağaç çıktığını, ağacın başının göğe uzandığını, dallarının doğu ve batıya uzandığını gördüm. Güneşten yetmiş defa şiddetli bir ışığın o ağaçtan çıktığını gördüm. Yine Arapların ve diğer insanların ona secde ettiğini, ağacın büyüklüğünü ve ışığın zamanla arttığını, biraz gizlenip biraz ortaya çıktığını, bir topluluğun ona sarıldığını bir topluluğun ise onu kesmeye çalıştıklarını gördüm. Ondan faydalanmaya çalıştım, fakat elimi uzatmama rağmen ulaşamadım. Korkuyla uyan-dım.” Rüyanın anlatılmasından sonra kâhinin yüzü değişmiş ve rahip, Abdülmutta-lib’e eğer bu rüya doğru çıkarsa onun (Abdülmuttalib) soyundan doğu ve batıya hâkim olacak ve insanların kendisine itaat edecekleri bir kişi çıkacağını haber ver-miştir.⁸¹

Hz. Peygamber’in, kendisinin müjdelenmesi ve peygamberlerin sonuncusu olması İrbâd b. Sâriye’den şöyle rivayet edilmiştir: “Şüphesiz ki ben, Âdem (as) top-rağında yoğrulurken, Allah’ın kulu, peygamberlerin sonuncusu idim. Bunun yoru-munu size haber vereyim. Ben babam İbrahim’in duası,⁸² İsa’nın müjdesi⁸³ ve an-ne-min gördüğü rüyasıyım. Annemin gördüğü rüya beni doğurduğunda Şam saraylarını aydınlatan nurun ondan çıkmasıdır. Diğer peygamberlerin anneleri de benzer rüya-lar görmüşlerdir.”⁸⁴ Buna göre Hz. Peygamber’in annesi Âmine’ye, “Hz. Peygamber’e hamile iken rüyasında “Sen bu ümmetin efendisine hamilesin denilmiş, O’nu doğu-runca her haset edenin şerrinden Allah’a sığınması ve O’na Muhammed ismini koy-ması”⁸⁵ söylenmiştir. Zira O’nu yer-gök ehli övmüştür. Tevrat ve İncil’deki ismi Ah-med’dir. O’nun alameti onunla beraber bir nurun çıkıp Şam taraflarından Busra’yı aydınlatmasıdır.”⁸⁶ Bu rivayetin senedinde bulunan ravilerin bir kısmının uydurma-cılıkla itham edilmeleri, daîfü’l-hadis, müdellis ve mechûl olmaları sebebiyle rivaye-tin isnadı güvenilir değildir. İbn Hişâm (ö. 218/833) da Resûlullah’a hamile olduğu sırada Amine’ye söylenen şeyler hakkındaki sözüne, ‘yez’umûne, yetehaddesün nâs’ ifadelerini kullanır⁸⁷ ki bunun bir iddia olabileceği ortaya çıkar. İbn Kesîr, Pey-gamber’in annesinin önce hamile iken rüya şeklinde, doğumdan sonra da müşahede şeklinde bu olayın gerçekleştiğini⁸⁸ ifade etmiştir. Umerî ise “hamilelik, rüya, isim

⁸¹ Ebû Nuaym, *Delâilü’n-nübüvve*, I, 99; Halebî, *es-Siyerü’l-Halebiyye*, 1: 131; Konuyla ilgili başka bir rivayette ise Yemen’e yolculuk yapan Abdülmuttalib’e bir Yahudinin gelerek vücudunu incelemek istemesi üzerine gelişen hadisedir. Abdülmuttalib yahudiye izin verince, yahudi her iki burun deliğine bakarak, “Şehadet ederim ki, senin bir elinde saltanat, diğerinde peygamberlik var ve bunun Benî Zühre ile gerçekleşeceğini görüyorum.” der. Ve Abdülmuttalib’in evli olmadığını da öğrenince, Mekke’ye geri dönünce Benî Zühre’den biri ile evlenmesini tavsiye eder. Bu rivayet, senede bulunan Yakûb b. Muhammed ez-Zühri ve Abdülaziz b. İmran sebebiyle, Zehebi tarafından zayıf sayılmıştır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn* (Beyrut: Daru’l-Marife, 1998), 3: 497; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 1: 86; Ebû Nuaym, *Delâilü’n-nübüvve*, 1: 129.

⁸² Bakara, 2/129; Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, 1: 81.

⁸³ Saf, 61/6

⁸⁴ İbn Hişâm, *Sîret*, 1: 158; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 1: 150; Ahmed b. Hanbel, 28/382 (17151), 28/395(17163); Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, 1: 80, 83, 110; Hâkim, *Müstedrek*, 3: 496.

⁸⁵ İbn Hişâm, *Sîret*, 1: 158; Bu rivayeti rüya olarak değerlendiren Umerî bu konuda hiçbir şey sabit değildir” der. Bk. Umerî, *es-Sîretü’n-nebeviyyetü’s-sahîha*, 1: 99.

⁸⁶ İbn İshak, *es-Sîra*, 97; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 1: 98-102; Ebû Nuaym, *Delâilü’n-nübüvve*, 1: 137; Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, 1: 80.

⁸⁷ İbn Hişâm, *Sîret*, 1: 157.

⁸⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 1: 103.

konulması vs. konularda sabit bir şey yoktur” demektedir.⁸⁹

Peygamberin müjdelenmesini değerlendirirken Kur'an'dan önceki kutsal metinlerin tahrif olduğunu, kadim kitaplarda Peygamber'in müjdelendiğine dair rivayetlerin çoğunun güvenilirlik açısından zayıf senetlere dayandığı, “Beşâretü'n-Nebi” ile alakalı birçok rivayetin de uydurulduğunun da göz ardı edilmemesi gerekir.⁹⁰ Yalancı raviler bu rivayetleri genişleterek Yahudilerin, Hz. Muhammed'in ne zaman, nerede, hangi saatte ve nasıl zuhur edeceğini bildiklerine dair⁹¹ açıklamalar yapmışlardır. “Delâil” içinde bu rivayetlerin yer almasının temelinde Ehl-i Kitabın Hz. Peygamber'i kabul etmemesi vardır.⁹² Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'in peygamberliğini kabul etmeyenlere aslında sizin beklediğiniz peygamber Muhammed/Ahmed (Faraklit, Ahyed) budur denilmesi durumudur. Şiirde bu düşüncenin kullanılmasına gelince ayetlerin yanı sıra sıhhat dereceleri farklı da olsa bir kısım rivayetlerin etkili olduğu ve onlardan iktibas yapıldığı görülmektedir. Ancak birçoğunun zayıf ya da uydurma olduğu anlaşılmaktadır. Peygamberlerin Hz. Muhammed'den haber verdiğini söylemek, rüyalarda buna işaret edilmesi ve konumunun yüceliğine dair anlatım, getireceği vahyin son ilahi hitap oluşu, kendisinin de son elçi oluşuna dayanmaktadır. İlk dönemden itibaren başlayan delâil ve beşâir eksenli bu savunma durumu edebi metinlerle kendini ortaya koymuştur.

2.1.2. Kâinatın Yaratılış Sebebi

Mevlitlerde yer alan temel vurgulardan biri de Hz. Peygamber'in yaratılışın amacı olduğunu ortaya koymaktır.⁹³ “Allah kendi yüceliğinin bilinmesi için, gizli hazine iken o hazineyi açıklamayı diledi”⁹⁴ ifadesi de yine aynı anlamı pekiştirmek için dile getirilmiştir.⁹⁵ Bu bağlamda Hz. Peygamber'in nuru her şeyden kırk bin sene önce yaratılmış ve sekiz bin sene bekletilmiştir. Sonra bu nura Allah (cc) tecelli etmiş, bu nurdan damlayan damla ile yaratılış başlamış ve kâinat teşekkül etmiştir. Sonra bu kandilden (nur) yüz yirmi dört bin damla daha damlamıştır ki, bunlardan da diğer peygamberler yaratılmıştır.⁹⁶ Meleklerin, Hz. Âdem'e secde etmesinin sırrı da Hz. Peygamber'in nurunun Hz. Âdem'in alnına konulması sebebiyledir ki, böylece Hz. Muhammed itibar görsün.⁹⁷ Allah'ın (cc) bir kabza nûr ile yaratılışa başlaması mevlitlerde şöyle anlatılır:

*“Nurdan bir kabza aldı çün hudâ
Didi ya nûr sır habibi Ahmeda
Ba'dezin ol nûr-ı Mevlâ-yı Celil*

⁸⁹ Umerî, *es-Sîretü'n-nebeviyyetü's-sahîha*, 1: 97; Şibli, *Asr-ı Seâdet*, 3: 170.

⁹⁰ Ahatlı, *Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, 99; Aydın, “Beşâirü'n-Nübüvve”, 5: 549-550.

⁹¹ Mehdî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 123; Umerî, *es-Sîretü'n-nebeviyyetü's-sahîha*, 1: 122.

⁹² Aydın, “Beşâirü'n-Nübüvve”, 5: 549.

⁹³ Çelebi, *Vesîletü'n-necât*, 50-60 (Fî Sebebi Fitratı'l-Alem); İbn Hacer el-Heytemî, *en-Nî'metü'l-Kübrâ 'ale'l-'âlem fî mevlidi seyidi veledi Âdem*, 3.

⁹⁴ İttifakla uydurma olduğuna dair bk. Ali el-Kârî el-Herevî, *el-Masnu'*, 141.

⁹⁵ Ceyhan, “Süleyman Nahîfi: Mevlidü'n-Nebi Mesnevisi”, 112; Süleyman Nahîfi, *Mevlidü'n-Nebi*, 82.

⁹⁶ Molla Musa el-Celâli el-Beyazîdî, *Feyzu'l-Kadîr el-Mübdî (Şerhu'l-Mevlidi'l-Kürdî)* (İstanbul: Şenyıldız Yayınları, 2010), 36; Nâdirî, *Mevlidi*, 40. Metnin aslı için bk. Gülcan Tanıdır Alıcı, Mar'aşî Kurrâ-Zâde Nâdirî (Hayatı, Edebi Şahsiyeti ve Eserleri) (Kahramanmaraş: y.y., 2009).

⁹⁷ Nâdirî, *Mevlidi*, 40.

*Hakkı tesbih eyledi çok mâh u yıl*⁹⁸

*“Hak Teâlâ ne yarattı evvelâ,
Cümle mahlûktan kim ol evvel ola
Mustafa nûrunu evvel kıldı var,
Sevdi ânı ol Kerim-i Kirdgâr”*⁹⁹

Görünüşte Hz. Muhammed son peygamberdi, fakat mana âleminde her şeyden önde idi.¹⁰⁰ Hz. Âdem, ruh u cesed arasında/daha yaratılmamış iken, nebiyy-i hak Hz. Muhammed var idi.¹⁰¹ Her şeyin Hz. Muhammed için yaratıldığı diğer peygamberlere verilen mucizelerin de onun sayesinde meydana geldiği şöyle ifade edilmektedir: “Gizli aşikâr bütün âlem yer ve gök ne varsa hepsi onun için yaratıldı. Ey dost! Hz. Muhammed olmasa idi ay, gök yıldız, gece- gündüz, cennet-cehennem olmazdı. Âdem’in (as) tövbesi kabul edilmezdi, Nuh (as), O (sav) yaratıldığı için batmaktan kurtuldu, İbrahim (as) onunla ateşten kurtuldu, Musa’nın (as) elindeki asa onun için ejderhaya döndü, İsa (as) onun ümmetinden olmak için göğe yol buldu.”¹⁰² “Pes Muhammed’dir bu varlığa sebep, cehd edip onun rızasını kıl talep¹⁰³ denilerek bütün hadiselerin peygamber ekseninde okunması ve onun rızası olmadan kurutuşun mümkün olmadığı diğer peygamberler üzerinden anlatılmaktadır.

*“Ey mazhar-ı hitâb-ı levlâk yâ Muhammed
Nurunla halk olundu eflâk yâ Muhammed.”*¹⁰⁴

*“Doğmazdı kalbe iman, inmezdi arza Kur’an
Meçhul olurdu sema, levlake yâ Muhammed
Matem tutardı gökler, gülmezdi hiç melekler
Mahzundu arşı ala, levlake ya Muhammed
Feyzinle güldü âlem, gufrana erdi Âdem
Ağlardı belki hala, levlâke ya Muhammed”*¹⁰⁵

*“Zuhuratın mukaddemdir melâ’ik ins ü cinden hem,
Dü âlemde Ebû’l-ervâh sensin ya Resûlallâh”*¹⁰⁶

⁹⁸ İbrahim (Diyarbakırlı) Re’fet, *Mevlid*, 65. Araştırmada şu metinden istifade edilmiştir. Bk. Ramazan Ekinci, “Diyarbakırlı Re’fet’in Mevlidi”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2011): 187-220; Mehmed Fevzi Efendi, 22-27.

⁹⁹ Çelebi, *Vesîletü’n-necât*, 65.

¹⁰⁰ Çelebi, *Vesîletü’n-necât*, 191.

¹⁰¹ Süleyman Nahîfî, *Mevlîdü’n-Nebî*, 101, 113, 124-25.

¹⁰² Çelebi, *Vesîletü’n-necât*, 85, 190; İbrahim (Diyarbakırlı) Re’fet, *Mevlid*, 75-95.

¹⁰³ Çelebi, *Vesîletü’n-necât*, 90, 125; Cismî, 10.

¹⁰⁴ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 186, 189.

¹⁰⁵ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 226 (Ali Ulvi Kurucu).

¹⁰⁶ Özer, *Naatler*, 365 (Tüfekçi Salih Efendi).

On sekiz bin âlemin icadına sebep olan¹⁰⁷, levlâk ile taltif olunan Şah-ı Rusülün,¹⁰⁸ hilkatın asıl sebebi¹⁰⁹ olduğuna dair anlatımlar mevlit ve naatların bu düşüncüyü güzel bir tarzda işleyişine örnektir. Bütün tasvirlerin arkasında, “levlâk sırrı” olduğunu ifade etmek mümkündür. Peygamberin varlığın temelinde olması, ‘lev lâke levlâk lema halektül eflâk’¹¹⁰ beyanına dayalıdır. Her şeyin mayası ve varlığın yegâne gerekçesi ve sebebi Hz. Muhammed’dir. Bu inanış çerçevesinde bütün yaratılmışları ona bağlı görme ve bu düşüncüyü ortaya koyma görülmektedir. Aynı şekilde yaratılışın temelinde Nûr-ı Muhammedî olduğu gibi bu nurdan bütün mahlûkânın yaratılması ve nurun nesilden nesile aktarılması, “nur bahsinin” temelini oluşturmaktadır. Bu durum, mevlitlerde şöyle anlatılmaktadır: Allah, Hz. Âdem’i yarattıktan sonra onun alınına Hz. Peygamber’in nurunu koymuş¹¹¹ ve bu nur nikâh yoluyla nesilden nesile aktarılarak¹¹² en sonunda asıl sahibine ulaşmıştır. Süleyman Çelebi’nin nurun intikaline dair anlattıklarından fazlasını *Feyzu’l-Kadîr el-Mübdî (Şerhu’l-Mevlidi’l-Kürdî)* adlı eserde şu ayrıntısı ile görülmektedir:

“Allah, Hz. Âdem’i yarattıktan sonra onun sırtına bir nur koymuş ve melekler onun arkasında saflar halinde durarak bu nuru seyre dalmışlardır. Hz. Âdem de bu nuru seyretmek isteyince Allah’a niyaz ederek bu nuru ön tarafına yerleştirmesini ister. Cenab-ı Allah bu niyazını kabul eder ve nûru O’nun işaret parmağına,¹¹³ diğer parmaklarına da dört halifenin nurunu yerleştirir. Ancak Hz. Âdem kendisini cenetten çıkarmaya sebep olacak hataya düşünce, Allah, o nûru tekrar sırtına geri yerleştirir.”¹¹⁴

Peygamberlerin varlıkları, mucizelerinin kendisine dayandığı ve hayatlarının amacı Hz. Âdem’den itibaren merak edilen bu nuru bir sonraki nesle aktarmak olmuştur. Bu nur, Hz. Peygamber’in babası Abdullah’a geçince, rahipler ve nurdan haberdar olanlar Abdullah’ı öldürmeye kast etmişlerse de o, kendisinde bulunan nurun bereketi ile ölümden korunmuştur. Abdullah’ın, put hanelerin yakınından geçtiği zaman, putların hep birden feryada başlayarak “Bize yaklaşma zira sende ahir zaman peygamberinin nuru emanettir.” şeklinde anlatılmaktadır. Abdullah’ın korunmuşluğu ve nur sayesinde kendisinde meydana gelen durum bunlarla sınırlı değildir. ¹¹⁵ Abdullah bir gün babası Abdulmuttalib’e “Babacığım! Her nereye gitsem, belimden bir nur çıkıyor. Sonra toparlanıp başımın üzerinde bir bulut gibi duruyor. Ne zaman nereye otursam yer bana diyor ki; “Ey Abdullah! Sana selam olsun ki Muhammed’in nuru sende emanettir. Ne zaman kuru bir ağacın altına otursam, derhal yeşerip bana gölge oluyor. Kalkıp gitsem yine kuruyor.” Ey babacığım! “Bu hal nedir

¹⁰⁷ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 192 (Alvarlı Muhammed Lutfi), 265 (Mustafa Necati Bursalı).

¹⁰⁸ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 215, 284.

¹⁰⁹ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 244; Özer, *Naatler*, 383 (Naci Bey).

¹¹⁰ Beyazıdî, *Feyzu’l-Kadîr el-Mübdî*, 46.

¹¹¹ Cismî, 10; Çelebi, *Vesiletü’n-necât*, 125-135.

¹¹² Süleyman Nahîfî, *Mevlîdî’n-Nebî*, 132-144, 159-184, Adnan’a kadar sayılır fakat İbrahim’e kadar ihtilâf olmadığı belirtilir. İbrahim (Diyarbakırlı) Re’fet, *Mevlid*, 100-110; Nâdirî, *Mevlidi*, 65-75.

¹¹³ Mehmed Fevzi Efendi, 28-30. Aynı hadise burada daha kısa verilir. Alınına konulan nurun daha sonra parmağına geçtiğine işaret edilir.

¹¹⁴ Beyazıdî, *Feyzu’l-Kadîr el-Mübdî*, 51.

¹¹⁵ Umerî, *es-Sîretü’n-nebeviyyetü’s-sahîha*, 1: 94. Abdullah’ın etrafında hikâyelerin uydurulduğu zikretmektedir.

bana söyle” deyince Abdulmuttalib, “Ey oğulcuğum! Sana müjdeler olsun ki, insanların ve cinlerin efendisi, canlıların ve cansızların peygamberi senin soyundan gelse gerek...” diyerek cevap verir.¹¹⁶

Bu nur sebebiyle, kadınların Abdullah’a meylettikleri fakat onun karşılık vermediği aktarılır.¹¹⁷ Abdullah’la Amine’nin Recep ayında evlendikleri, nurun Abdullah’tan Amine’ye intikali¹¹⁸ ve evliliğin gerçekleşmesinin ardından yüz kadının hassetten ve üzüntüden öldüğü,¹¹⁹ bunun yanı sıra cennetin kapılarının açılıp cehennem kapılarının kapandığı, şeytanın saltanatının sona erdiği, şeytanın Ebu Kubeys dağında feryad u figan ettiği, putların yüzüstü düştükleri, Kureys’in kıtlıktan bolluğa kavuştuğu aktarılır. Ayrıca bu nikah ile sürura gark olan bütün mahlûkatın Allah’ı tespih ettikleri anlatılır.¹²⁰ Burada zikredilen anlatımların ilk siyer eserlerinden itibaren birçok eserde tekrar edildiği görülmektedir. Ancak edebi alandaki bu bilgilerin hadis-siyer literatüründe nasıl yer aldığını buradan hareketle ilgili rivayetlerin özellikle de tasavvufi düşüncenin temelini oluşturan “Nûr-ı Muhammedî” algısını ele almak istiyoruz.

2.1.2.1. Şiirdeki “Nûr-ı Muhammedî” Temasının Değerlendirilmesi

Kaynaklarda ilk yaratılan şeyler olarak akıl, kalem ve Hz. Peygamber’in nuru zikredilmektedir.¹²¹ Nûr-ı Muhammedî ve Hakikat-ı Muhammedî anlayışı tasavvufun temel düşüncelerinden birini teşkil etmektedir. Bu düşünceye göre, ilk defa Muhammed’in nuru yaratılmış ve her şey bu nurdan yaratılmıştır.¹²² Resûlullah’ın (sav) ruhu ve nuru bütün insanlardan, peygamberlerden, hatta meleklerden önce yaratıldığından Hz. Peygamber insanlığın manevî babasıdır. Hz. Âdem insanların madde-ten babası (Ebû’l-beşer) iken, Hz. Muhammed ruhların babasıdır (Ebû’l-ervâh). “Allah ilk defa benim nurumu yarattı.”¹²³, “Âdem ruh ile ceset arasında iken ben peygamber idim.”¹²⁴, “Yaratılıştta peygamberlerin ilki, gönderilişte sonuncusuyum.”¹²⁵ gibi rivayetlerde bu hususa işaret edilmiştir. Cabir’den (ra) gelen rivayette, “Ey Allah’ın Rasulu ilk yaratılan şey hakkında bize bilgi ver.” denilince; Hz. Peygamber, “nûru nebiyyike”¹²⁶ diyerek karşılık vermiştir. Diğer rivayette ise, Hz. Peygamber’in,

¹¹⁶ Mehmed Fevzi Efendi, 34-37.

¹¹⁷ Beyazîdî, *Feyzu’l-Kadîr el-Mübdî*, 69-92.

¹¹⁸ Mehmed Fevzi Efendi, 47-48.

¹¹⁹ İbn Hacer el-Heytemî, *en-Nî’metü’l-Kübrâ*, 24.

¹²⁰ Beyazîdî, *Feyzu’l-Kadîr el-Mübdî*, 107-110; Mehmed Fevzi Efendi, 50-60; İbn Hacer el-Heytemî, *en-Nî’metü’l-Kübrâ*, 29.

¹²¹ Bk. Mehmet Özşenel, “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler”, *Divan* 1 (1998): 171-189.

¹²² Bu düşünce ilk defa, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin (ö. 283) bir kısım ayetleri (Bakara 2/31; Araf 7/172; Nur 24/35) tefsiri ile başlamıştır. Mehmed Demirci, “Hakikat-ı Muhammediyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 179-180; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: y.y., 1985), 147.

¹²³ İsmail b. Muhammed b. Abdulhadi Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ ve müzilu’l-ilbâs amma iştehere mine’l-hadis ala elsinetî’n-nas*, tashih. Muhammed Abdülaziz Halidi (Beyrut: Darü’l- Kütübü’l-İlmiyye, 1997), 1: 237.

¹²⁴ Tirmizî, “Menâkıb”, 1; benzer şekilde “Adem toprak ile su arasında iken peygamberdim” rivayetinin aslının olmadığına dair açıklamalar için bk. Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, 2: 118; Ali el-Kârî, *el-Masnu’*, 142.

¹²⁵ Muhammed b. Abdülbâki b. Yusuf el-Mısrî Zürcânî, *Şerhu Mevâhibu’l-ledünniye bi’l-minahi’l-Muhammediyye*, thk. Muahammed Abdulaziz el-Halidî (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1996), 1: 67-70; Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, 2: 118.

¹²⁶ Zürcânî, *Şerhu Mevâhibu’l-ledünniye*, 1: 89-94; Halebî, *es-Siyerü’l-Halebiyye*, 1: 50.

“Adem yaratılmadan on dört bin sene önce rabbimin huzurunda nur idim.”¹²⁷ dediği rivayet edilir. Allah, Hz. Muhammed'i yaratmayı murat edince Cebrail'e (as) emreder, Cebrail bir kısım melekle Peygamber'in şu an medfun bulunduğu 'ravza-i mu-tahharası'ndan bir miktar toprak alır ve bu toprak cennette tesnîm suyu ile yoğrulur. Öyle ki bu yoğrulma sonunda toprak bembeyaz bir inci olur, büyük bir ışık kaynağı haline gelir. Melekler bu ışığı yerde ve gökte dolaştırırlar. Böylece yer ve gök her şeyden önce Hz. Muhammed'in nurunu tanır.¹²⁸ Diğer bir rivayette, “Her şeyden evvel senin Peygamberinin nurunu, kendi nurundan yarattı. Nur, Allah'ın kudreti ile dilediği gibi gezerdi. O zaman ne Levh-i Mahfuz, ne kalem, ne Cennet, ne Cehennem, ne melek, ne semâ, ne arz, ne güneş, ne ay, ne insan ve ne de cin vardı. Bu nurdan önce hiçbir şey yoktu. Allah bu nuru yaratmış ve bu nuru dört kısma ayırmış, her bir parçasından her şeyi (güneş, ay, levh, arş, kürsü, sidre, semavat, Cennet, Cehennem) yaratmıştır.”¹²⁹ Özellikle nur bahsine ilişkin rivayetlerin uydurma olduğu görülmektedir. Bu rivayetlerin yorumu Allah'ın takdirinde ben ilk yaratılan veya benim nurum ilktir denilse de rivayetlerin senet ve metin açısından tenkit edilmektedir.¹³⁰

“Nur telâkkisi” şeklinde sahih olmayan bazı rivayetlerde¹³¹ nurun intikali, Hz. Âdem'den başlayarak silsile halinde Hz. Peygamber'e ulaşma süreci de üzerinde durulan bir husustur.¹³² Hâkim'in rivayetinde “Âdem (as) masiyete düşünce bu nur gitmiş daha sonra Allah nurun üçte birini tekrar lütfetmiştir.”¹³³ ilavesi yer almaktadır. Abdülmuttalib'in alnında nurun parlaması dolayısıyla Kureys kavmi, onu uğurlu sayarlardı. Hatta Mekke taraflarında bir kıtlık olsa, onun elini tutup, Sebir dağına çıkarak onun yüzü suyu hürmetine Allah'tan yağmur isterlerdi. Allah da, Muhammed'in (sav) nuru hürmetine onlara yağmur lütfederdi.¹³⁴ Kadınların Abdullah'ın alnındaki nur sebebiyle onunla evlenmeyi istemeleri¹³⁵ söz konusudur. Ne var ki Abdullah,

¹²⁷ Zürcânî, *Şerhu Mevâhibu'l-ledünniye*, 1: 95; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2: 119-120.

¹²⁸ Zürcânî, *Şerhu Mevâhibu'l-ledünniye*, 1: 82 (Sened açısından ve kadim kitaplara dair bilgilerden olma ihtimali sebebiyle merduddur.).

¹²⁹ Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *el-Mevâhibu'l-ledünniye bi'l-minahi'l-Muhammediyye*, thk. Memmun b. Muhyiddin el-Cennan (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 1: 7; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2: 119.

¹³⁰ “Allah ilk senin peygamberinin nurunu yaratmıştır” rivayetinin uydurma olduğuna dair değerlendirme için bk. İsmail b. Muhammed b. Abdulhadi Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzilu'l-ilbâs amma iştehere mine'l-hadis ala elsineti'n-nas*, thk. Yusuf b. Mahmud el-Hâc Ahmed (Mektebetü'l-ilmî'l-hadis, 2001), 1: 303 (827. hadisin dipnotu)

¹³¹ Ahathî, *Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, 118.

¹³² İbn İshâk, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 17-20, 94-95; İbn Hişâm, *Sîret*, 1: 128; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1: 102-108.

¹³³ Hâkim, *Müstedrek*, 3: 454.

¹³⁴ Halebî, *es-Siyerü'l-Halebiyye*, 1: 182; Şiblî, *Asr-ı Seâdet*, 3: 167.

¹³⁵ İbn Hişâm, *Sîret*, 1: 156-157; Heykel, I, 167; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, 1: 34-35. Kadınların nura göz dikmeleri sebebiyle evlenmedikleri ve kahroldukları da yine zikredilmektedir. Şiblî, *Asr-ı Seâdet*, 3: 168; Nur telakkisine dayalı anlatılanlar arasında Hz. Peygamber'in annesi ile babasının evlilikleri dolayısıyla iki yüz kadının helak olduğu, birçok kadının hasta olduğu, meleklerin evlilik sebebiyle şenlik yaptıkları, Cibril'in yere indiği, Kâbe'nin damına yeşil direk dikildiği, İblis'in baş aşağı düştüğü, ne yapacağını şaşırması bir halde kırk gün şaşkın dolaştığı, yüzünün simsiyah olduğu, Ebu Kubey's dağına çıkıp feryadı figan ettiği, doğudan-batıya kadar kurtlar kuşlar birbirlerine müjde verdikleri, evlilik gecesinin sabahında putların yüzüstü yere düştüğü, kıtlık içerisinde iken bu kutlu birleşmenin ardından senelerdir yağmur yağmazken, yağmur yağdığı, nebatat yeşerdiği bundan dolayı “senetü'l-feth ve'l-ibtihac” denildiği anlatılır. Halebî, *es-Siyerü'l-Halebiyye*, 1: 76-78; Kastallânî, *Mevâhibu'l-ledünniye*, 1: 61.

başta bunu kabul etmemiş daha sonra olumlu cevap verecekken kadınlar vazgeçmişlerdir. Çünkü Abdullah, Âmine ile evlendiği için nur, Amine'ye geçmiştir. Hatta kadınlardan yüz deve bağışlayanlar bile olduğu rivayetler arasındadır.¹³⁶ Abdullah'ın Âmine ile evliliklerine dair rivayetlerdeki ise çelişkiler dolayısıyla bu rivayetlerin sened ve metin açısından 'sahih olmadığını belgeleyen' birçok delil mevcuttur. Umerî, "Hz. Peygamber'in nesebi ve sahih bir evlilikle nesilden nesile aktararak geldiğine dair birçok rivayet var ancak bunlardan birçoğu şiddetli zayıftır, bize abartılı olmayan sahih rivayetler yeter"¹³⁷ demektedir. Hz. Peygamber'in babası Abdullah'ın kendisindeki nur sebebiyle öldürülmeye çalışılması da nur fikrinin ayrı bir yansıması olduğunu söylemek mümkündür. Basit bir çıkarımla nur sebebiyle neden Hz. Peygamber'in atalarından biri değil de Abdullah öldürülmeye çalışılmıştır. Bunu ancak uydurulan hikâyelerle açıklamak mümkündür.¹³⁸

Kur'an-ı Kerîm¹³⁹ Hz. Peygamber'in beşeriyetini vurgulamasına ve ona beşer üstü atfedilecek vasıflardan uzak olduğunu beyan etmesine rağmen kaynaklarda bununla ilgili birçok görüşe rastlanmaktadır. Bu düşüncenin diğer inançlardaki bazı mitolojik unsurlarla benzeştiği dolayısıyla onlardan İslam düşüncesine geçtiği şeklinde değerlendirmeler söz konusudur.¹⁴⁰ Diğer taraftan kimse onu nesebi açısından eleştirmemiştir.¹⁴¹ Derveze'nin de "Kötü bir soydan gelmiş olsaydı zaten bunu dillerine dolarlardı"¹⁴² tespiti bir hakikati ortaya koyar niteliktedir. Ebû Hüreyre'den (ra) gelen rivayette Hz. Peygamber (sav) "*Âdemoğlu nesillerinin en temizinden süzüle süzüle gelerek bulunduğum nesilde ortaya çıktım*"¹⁴³ buyurmaktadır. Hadiste geçen *فَرْنَا فَرْنَا* ibaresini değerlendiren âlimler, *fe* edatının fazilete, tertibe delalet ettiğini, dolayısıyla Resûlullah'ın mensup olduğu neseb zincirinin, Hz. Peygamberin doğumuna yaklaştıkça faziletinin arttığının ifade edildiğini söylerler.¹⁴⁴

Tasavvufta sık sık kullanılan, kutsî hadis olarak da rivayet edilen ve mutasavvıfların Hz. Peygamber'e karşı sevgilerini ortaya koymada başvurdukları "Levlâke

¹³⁶ Ebû Nuaym, *Delâilü'n-nübüvve*, 1: 132.

¹³⁷ Ahathî, *Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, 120; Umerî, *es-Sîretü'n-nebevîyyetü's-sahîha*, 1: 94-95; Hz. Peygamber'in nesilden nesile seçilerek geldiğine dair bk. Tirmizî, "Menâkıb", 1.

¹³⁸ Umerî, *es-Sîretü'n-nebevîyyetü's-sahîha*, 1: 90-94.

¹³⁹ En'am 6/50-91; İbrahim 14/10-11; İsrâ, 17/93-94; Kehf 18/110; Enbiya 21/3; Mü'minun 24/33; Şuara 26/153; Yasin 36/15; Zümer 39/30.

¹⁴⁰ Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Paganizm* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2005), 52-53; H. Musa Bağcı, "Hz. Peygamber'i Beşer Üstü Gösteren Bazı Görüşlere Eleştirel Bir Yaklaşım," *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999): 299-319; Diğer peygamberle mukayese fikrinin etkili olduğu görüşleri için bk. Şinasi Gündüz, Nur-u Muhammedî anlayışının M.S. 2. yüzyılda yaşamış Gnostiklerden Basilides'in, İsa'nın yüce tanrıdan sudur eden ilk varlık olduğuna inandığını ve İsa'nın istediği şekilde girebilme özelliğine sahip olduğunu şu sözlerle açıklar: "Pavlus'a göre Rab İsa Mesih, tarihsel İsa'nın aksine, varlık öncesi var olan tanrısal bir varlıktır. O her şeyden önce vardı ve her şey onun için yaratılmıştır. Oğul İsa Mesih görünmez tanrının görüntüsü, gücü hikmetidir..." Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004), 166-167; Yücedoğru, "İnanç Esasları Açısından Vesiletü'n-Necat", 217.; Derveze, "ana rahmine düşme, doğum, nur vs. anlatımların Hz. Peygamber'i tanrısal çerçeveye yerleştirme, Peygamber'in şahsiyetini tanrısal bir özelliğe büründürme olduğunu" söyler. Bu durumun hem siyerde hem de mevlitte bu şekilde olduğuna dikkat çeker. İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, trc. Mehmet Yolcu (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995), 2: 30.

¹⁴¹ Umerî, *es-Sîretü'n-nebevîyyetü's-sahîha*, 2: 635; el-Aşkar, *er-Resul ve'r-risalât*, 82.

¹⁴² Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2: 22.

¹⁴³ Buhârî, "Menâkıb", 23.

¹⁴⁴ Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *İrşadü's-sârî* (Mısır: Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye, 1323), 6: 21.

levlâke le mâ halaktü'l-eflâk (Sen olmasaydın ben kâinatı yaratmazdım)"¹⁴⁵ ifade-
siyle de bu husus anlatılır. Âdem (as) beni niye 'Ebû Muhammed' şeklinde isimlen-
dirdin diye sorunca Allah, "O (Muhammed), senin evlâdır. Eğer Muhammed ol-
masaydı, ne seni ne yeri ve göğü, ne cennet ve cehennemi ne de diğer mahlûkatı ya-
ratırdım"¹⁴⁶ diye karşılık verdiği rivayet edilmiştir. Hadisçilerden Sağânî (ö.
650/1252), Aliyyü'l-Karî (ö. 1014/1605) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) "levlâk" riva-
yetinin mevzu olduğunu ifade ederlerken, Aclûnî (ö. 1162/1749) hadis olmasa da
mânasının doğru olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁷ Hâkim (ö. 405/1014), Allah Teâlâ'nın,
Âdem'e (as) "Levlâ Muhammed mâ halaktüke (Eğer Muhammed olmasaydı seni ya-
ratmazdım)" buyurduğunu rivayet etmiştir.¹⁴⁸ Hâkim *Müstedrek*'inde bu hadisi, "is-
nadının sahih" olduğunu belirtmiş olmasına rağmen, Zehebî (ö. 748/1347) bunun
mevzu olduğunu söylemiştir.¹⁴⁹ Mutasavvıflar tarafından önemli görülen bu rivayet-
ler mevlidlerde ve naatlarda da büyük oranda kullanılmıştır. Burada İslam dışı etki-
ler ve peygamberler arasındaki mukayese fikri söz konusu olduğu gibi, bu yaklaşı-
mın temelinde kâinatın, Allah Rasulü için yaratılması fikri etkili olmuştur.

2.1.3. Olağanüstü Bir Doğumla Kâinatı Teşrif Etmesi

Mevlitlerde üzerinde durulan anlatımlardan bazıları ise Hz. Peygamber'in
ana rahmine düşmesi ile yerdekilerin ve göktekilerin sevindiği, Rebiü'l-evvel ayının
on ikisinde doğduğu, doğum esnasında meleklerin evin etrafını kuşattığı, yer-gök
ehli bu yüce doğumu müjdeledikleri¹⁵⁰ gibi birçok sıra dışı hadise anlatılmaktadır.
Süleyman Çelebi, "Ol gece kim doğdu ol Hayru'l-beşer, anası onda neler gördü ne-
ler..."¹⁵¹ diyerek, Amine'nin gördüğü hâdiseleri anlatır. Peygamber'in doğumuna
doğru Receb ayının ilk gününden itibaren gün gün sevinç âlemlerine yer verilir.
Örneğin; Hz. Peygamber'in annesinin rüyasında sayısız haller gördüğü ve hamileliği
boyunca her ay bir peygamberin kendisini ziyaret edip, Hz. Peygamber'i müjdele-
mesi şu şekilde zikredilir:¹⁵² Recep ayında Hz. Âdem, Şaban ayında Hz. Şit, Ramazan
ayında Hz. İdris, Şevval ayında Hz. Nûh, Zi'l-kade ayında Hz. İbrahim, Zi'l-hicce
ayında Hz. İsmail, Muharrem ayında Hz. Mûsâ Safer ayında Hz. İsâ, Rebiü'l-evvel
ayında Hz. Hûd gelerek Hz. Peygamber'i değişik vasıfları ile müjdelemişlerdir.
Âmine'nin hamile kalmasından altı ay sonra 'âlemlerin hayırlısına hamilesin. Onu
doğurunca Muhammed ismini koy'¹⁵³ denildiği, Âmine'nin bu hamilelikten hiç sı-
kıntı çekmediği¹⁵⁴ anlatılmaktadır. Doğum zamanı yaklaşınca Âmine'den bir nur

¹⁴⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2: 148. (لو لآك لما خلقت الأفلاك)

¹⁴⁶ Zürkânî, *Şerhu Mevâhibu'l-ledünniye*, 1: 86 (Zehebî, Amr b. Evs hakkında "kim olduğu bilinmemektedir" demştir.).

¹⁴⁷ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2: 148.

¹⁴⁸ Hâkim, *Müstedrek*, 3: 517.

¹⁴⁹ Hâkim, *Müstedrek*, 3: 517.

¹⁵⁰ İbn Hacer el-Heytemî, *en-Ni'metü'l-Kübrâ*, 62-66; Beyazîdî, *Feyzu'l-Kadir el-Mübdî*, 142; Çelebi, 190; İbrahim (Diyarbakırlı) Re'fet, *Mevlid*, 115.

¹⁵¹ Çelebi, *Vesiletü'n-necât*, 180.

¹⁵² İbrahim (Diyarbakırlı) Re'fet, *Mevlid*, 120-130; İbn Hacer el-Heytemî, *en-Ni'metü'l-Kübrâ*, 46-47; Mehmed Fevzi Efendi, 71-90.

¹⁵³ Beyazîdî, *Feyzu'l-Kadir el-Mübdî*, 115; İbrahim (Diyarbakırlı) Re'fet, *Mevlid*, 140.: bkz. İbn Hişâm, *Siret*, 1: 158.

¹⁵⁴ Süleyman Nahîfî, *Mevlidü'n-Nebî*, 292-94; İbrahim (Diyarbakırlı) Re'fet, *Mevlid*, 115.

sudûr etmiş, on ikinci gün yüce bir seda ile “kim cihana doğdu nûru Mustafa” denilerek cennetin bekçisi Rıdvan’a, ceheennemin bekçisi Malik’e seslenilmiş ve şeytan göklerden kovulmuştur.¹⁵⁵

Âmine, doğumdan önce göğsünü sıvazlayan¹⁵⁶ bir kuş görmüş ve kendisine sütten beyaz, baldan tatlı ve kardan soğuk bir içecek¹⁵⁷ takdim edilmiş ki, bu içecek korkusu ve o sırada oluşan harareti gitmiştir. İçeceğin takdim edilmesinin ardından vücudu nur olmuş, rahata kavuşmuş, hiçbir keder görmemiştir. Ağrı sızı görmeden doğum yapmıştır.¹⁵⁸ Yanında kimse olmadığı halde ağladı, ¹⁵⁹ Hz. Peygamber’in babasının vefatına meleklerin, kuşların üzüldüğü ve meleklerin O’nun yetim kaldığını söyleyerek ağlaştıkları anlatılır. Allah da onlara ben, O’na anne ve babasından daha yakınım¹⁶⁰ buyurarak üzülmünün yersizliğine işaret etmiştir. Âmine tek başına doğum yapmış, evin köşesinden dört kadın (Havva, Sare, Âsiye, Meryem) onu müjdelemişler/doğumda bulunmuşlardır.¹⁶¹ Âsiye, Meryem ve bir huri “biz cennet hurileriyiz korkma” diyerek Âmine’yi teselli etmişler ve “bu gece beraberiz” diyerek ona eşlik etmişler, evini, kanatları yakuttan, gagaları zümrütten kuşlar kuşatmış, bu sırada Âmine, doğuyu ve batıyı görmüştür.¹⁶² Allah, Âmine’ye basiret vermiş o da, Şam’ın Busra saraylarını görmüş, üç alem biri doğuya, biri batıya, diğeri de Kabe’nin damına dikilmiş,¹⁶³ sema/hava¹⁶⁴ ipeklerle döşenmiştir.¹⁶⁵ Muhammed (sav), secde eder halde, şahadet parmağıyla göğe işaret etmiş, üzerlerini bir bulut kaplamış ve Âmine’nin gözünün gördüğü her yer nurla kaplanmıştır.¹⁶⁶

Nâdirî (Maraşî)’nin *Mevlidi*’nde, “Huriler hep devredip etrafını, Şöyle tarif ettiler evsafını” diyerek dünyaya gelen peygamberin “dilber-i âli neseb, cevher-i ilm ü edeb, şâh-ı irfân ü vefâ, sâhib-i hilm ü hayâ”¹⁶⁷ vasıflarla müjdelendiği anlatılır. Bütün mevcudat, bu kutlu doğumla sevinmiş ve merhaba¹⁶⁸ nidaları ile peygamberi karşılamışlardır. “Dediler oğlun gibi hiçbir oğul, yaratılalı cihana gelmiş değil.”¹⁶⁹ şeklinde peygamberin eşsizliğini ortaya koyar tarzda ifade edilmiştir.

“Geldi huriler dahî hem fevc fevc,

Doldı hane nûr-ı bahri mevc mevc

¹⁵⁵ İbrahim (Diyarbakırlı) Re’fet, *Mevlid*, 135; Hamdullah Hamdi, 11a (Allah’ın Cebrail’e bu gece kâinat süslensin diye emretmesi), 14b-15a.

¹⁵⁶ Çelebi, *Vesîletü’n-necât*, 105; İbn Hacer el-Heytemî, *en-Ni’metü’l-Kübrâ*, 67; Mehmed Fevzi Efendi, 118-119; Nâdirî, *Mevlidi*, 130.

¹⁵⁷ İbn Hacer el-Heytemî, *en-Ni’metü’l-Kübrâ*, 67; Hamdullah Hamdi, 11b/3-13; Mehmed Fevzi Efendi, 106-109. Havada çok adam gördüğü ellerindeki içecekten içtiği; Nâdirî, *Mevlidi*, 125.

¹⁵⁸ İbrahim (Diyarbakırlı) Re’fet, *Mevlid*, 115, 150; Çelebi, 200.

¹⁵⁹ İbn Hacer el-Heytemî, *en-Ni’metü’l-Kübrâ*, 62.

¹⁶⁰ Beyazıdî, *Feyzu’l-Kadîr el-Mübdî*, 127.

¹⁶¹ Beyazıdî, *Feyzu’l-Kadîr el-Mübdî*, 132-33; Nâdirî, *Mevlidi*, 90.

¹⁶² İbrahim (Diyarbakırlı) Re’fet, *Mevlid*, 140 (Meryem, Havva, Asiye); Hamdullah Hamdi, 10b/6 (Şâkk Olub Divar Girdi Üç Melih); Mehmed Fevzi Efendi, 111; Beyazıdî, *Feyzu’l-Kadîr el-Mübdî*, 151-152.

¹⁶³ Çelebi, *Vesîletü’n-necât*, 185; Hamdullah Hamdi, 10a/9-10b/5; Mehmed Fevzi Efendi, 100-105. (Kâbe’ye, Beyt-i Makdis’e ve eve dikildiği).

¹⁶⁴ Çelebi, *Vesîletü’n-necât*, 180.

¹⁶⁵ Mehmed Fevzi Efendi, 106.

¹⁶⁶ Beyazıdî, *Feyzu’l-Kadîr el-Mübdî*, 115; İbn Hacer el-Heytemî, *en-Ni’metü’l-Kübrâ*, 66.

¹⁶⁷ Nâdirî, *Mevlidi*, 95.

¹⁶⁸ Süleyman Çelebi ile hemen hemen aynı; Mehmed Fevzi Efendi, 121-125.

¹⁶⁹ Çelebi, *Vesîletü’n-necât*, 103.

*Muştuladılar ana anlarda hep,
Bedr-i arab, münîrül-meşrikeyn,
Fâtihü'l-kenzeyn, fahru'l-âlemeyn*"¹⁷⁰

Nâdirî'de, doğum sırasında ervâh-ı pâk-i enbiya'nın geldiği ve teşrifini tebrik ettikleri, Mikâil ile Cebrâil'in gelerek Peygamber'in göğsünü açtıkları ve hazz-ı şeytana ait küçük bir kan parçasını aldıkları anlatılır.¹⁷¹ Doğduğunda bir bulut onu götürmüş ve Hz. Peygamber yer gök ehline tanıtılmış ve kundağa sarılı olarak geri getirilmiştir. Çelebi'de¹⁷² ve diğerlerinde¹⁷³ "Âmine çocuğunu göremeyince hasret çekmiş, hurilerin O'nu alıp gittiğini zannetmiş, ancak birden onu evin kenarında secde eder halde, parmağını kaldırıp konuşur vaziyette görmüştür. Hz. Peygamber'in, secde halinde iken ümmetin affını talep etmesi Refet'in mevlidinde de şu şekilde ifade edilir:

*"Secde-i Rahmana vardı der-'akab
O keremkâni o derya-yı edeb
Bağrıma bastım edeble dinledim
Söylediği nutku ol dem anladım
Dir idi ey pâdişâh-ı bî-zevâl
Ey hudâ-yı bî şebîh u bî misâl
Bana bağışla bu âsî ümmeti
Ban zaîfe eyle rahm u şefkati"*¹⁷⁴

Meleklerin O'nu yıkamalarına,¹⁷⁵ sürmeleyip kundağa sardıklarına, sünnetli bir şekilde olduğuna" yer verilir. Hamdullah Hamdi'de, 'onu üç gün saklayın hiçbir âdem görmesin' ifadeleri görülmektedir. Kimseyle görüştürülmemesini Beyazıdı, *Feyzu'l-kadîr el-mübdi'*de O'nu meleklerin ziyaret etmesi ile açıklar. Süleyman Çelebi, üç gün kimse ile görüştürülmemesini annesine, ona zarar verilmesin diye havadan gelen nida sebebi ile açıklamaktadır.¹⁷⁶ Mehmed Fevzi Efendi ise, sünnetli ve göbeği kesik olduğunu zikrettikten sonra Hz. Peygamber'in doğduğunda gözlerini semaya dikmesini, Cebrail'in ona vahiy getirmesine işaret olacağı şeklinde açıklamıştır. Bununla beraber müşriklerin bu doğumdan korktuğu, kıtlık yerini bolluğun aldığı, ayın, parmağını çevirdiği tarafa gittiği de anlatılanlar arasındadır. Doğuma dair hadisenin devamını Abdülmuttalib'in ifadesiyle:

*"Ben tavaf halinde gördüm bî-mirâ
Etti Kâbe secde-i zül-Kibriya*

¹⁷⁰ Hamdullah Hamdi, 10b/10-12, 14b-11. Hamdullah Hamdi'nin 900 (1494-95) yılında kaleme aldığı ve daha çok Mevlid adıyla bilinen Mustafa Şirin tarafından transkripsiyon edilmiştir. Araştırmada bu metin kullanılmıştır. Bk. Mustafa Şirin, *er-risâletü'l-Ahmediyye fi'l-velâdeti'l-Muhammediyye- Mevlidin Transkripsiyonlu Metni* (Yüksek Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2007).

¹⁷¹ Nâdirî, *Mevlidi*, 100-110.

¹⁷² Çelebi, *Vesîletü'n-necât*, 109; İbrahim (Diyarbakırlı) Re'fet, *Mevlid*, 150.

¹⁷³ İbn Hacer el-Heytemî, *en-Nî'metü'l-Kübrâ*, 49; Nâdirî, *Mevlidi*, 100; Beyazıdı, *Feyzu'l-Kadîr el-Mübdi'*, 148.

¹⁷⁴ İbrahim (Diyarbakırlı) Re'fet, *Mevlid*, 160.

¹⁷⁵ Beyazıdı, *Feyzu'l-Kadîr el-Mübdi'*, 152; Çelebi, *Vesîletü'n-necât*, 220.

¹⁷⁶ Hamdullah Hamdi, 12; Beyazıdı, *Feyzu'l-Kadîr el-Mübdi'*, 163; Çelebi, *Vesîletü'n-necât*, 230.

Hep sanemler ü vesenler cümlesi

Düştüler yere olunca hamlesi

Ol zaman hem Kâbe tekbir eyledi

Dedi Yazdan beni tathir eyledi.”

Devamında Abdülmuttalib'in eve geldiği ancak kapıda kılıçla duran zatın onu içeriye almadığı zira “meleklerin daha semaya rucu etmedikleri anlatılır.” Görüldüğü üzere, Kâbe'nin secde ettiği ve tekbir getirdiği ve putların yere yüz üstü düşüşleri anlatılan olağanüstülükler arasındadır. Aynı zamanda bir adam (melek!), Abdülmuttalib'in eve girmesini engellemiş bu süre zarfında Abdülmuttalib'in dili, bir dilsiz gibi tutulmuştur.¹⁷⁷

Hz. Peygamber'in doğum gecesi dünya üzerindeki¹⁷⁸ putlar yüz üstü yere se-rilmiş,¹⁷⁹ Mecusîlerin ateşi sönmüş, Kisra sarayının muhkem burçları sarsılmış (yıkılmış), Sâve gölü kurumuş,¹⁸⁰ Semâve deresi taşmış,¹⁸¹ yaşanan bu hâdiseler büyük bir olayın olduğu şeklinde yorumlanmıştır.¹⁸² Hz. Peygamber'in doğum anında meydana gelen hâdiseler bazıları tarafından büyük bir değişikliğin habercisi, bazıları tarafından da beklenen Muhammed'in (sav) teşrifinin habercisi şeklinde değerlendirilmiştir. Mevlitlerde olduğu gibi birçok na'tta da Kisra sarayının, kiliselerin yıkılması, putların yere düşmesi, Sâve gölünün kuruması, Mecusîler'in ateşinin sönmesi, Kâbe'nin Peygamber'in evini tavaf etmesi ve Kâbe'nin dört tarafından tekbir sesleri gelmesi¹⁸³ ve Kâbe'nin gül suları ile yıkanması¹⁸⁴ gibi anlatımlarla karşılaşmaktayız. Anlatılan hadiselerin yer yer edebi veche ile ifade edildiği de görülmektedir. Süleyman Çelebi, Hz. Peygamber'in doğumuna dair anlatılanları zikrettikten sonra bu anlatılanlarla mucizelerin gerçekleştiğini ve tüm dillerde Hz. Peygamber'in adının söylendiğini dile getirir.¹⁸⁵

2.1.3.1. Mevlitlerde ve Naatlarda Doğumla Alakalı Ön Plana Çıkan Bazı Unsurların Değerlendirilmesi

Önceki bölümde temas edilen doğum anında yaşanan olağanüstü hadiselerin ve Amine'nin doğum esnasında yaşadığı hissiyatı siyer eserlerinde ele alınışını şöyle aktarabiliriz.

¹⁷⁷ Mehmed Fevzi Efendi, 131-150; Beyazîdî, *Feyzu'l-Kadîr el-Mübdî*, 163.

¹⁷⁸ Beyazîdî, *Feyzu'l-Kadîr el-Mübdî*, 154.

¹⁷⁹ Hamdullah Hamdi, 12a/9-10; Mehmed Fevzi Efendi, 131-150.

¹⁸⁰ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 286; Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 50, 234, 289.

¹⁸¹ Beyazîdî, *Feyzu'l-Kadîr el-Mübdî*, 154-56; İbrahim (Diyarbakırlı) Re'fet, *Mevlid*, 165-170; Hamdullah Hamdi, 13a-13b; Nâdirî, *Mevlidi*, 115.

¹⁸² Hamdullah Hamdi, 14b-9; Beyazîdî, *Feyzu'l-Kadîr el-Mübdî*, 156; Bu rivayetlerin uydurma olduğuna ilişkin bk. Umerî, *es-Sîretü'n-nebeviyyetü's-sahiha*, 1: 100.

¹⁸³ Beyazîdî, *Feyzu'l-Kadîr el-Mübdî*, 158.

¹⁸⁴ Beyazîdî, *Feyzu'l-Kadîr el-Mübdî*, 159; Hz. Peygamber ve gül motifine ilişkin bk. Sabri Çap, “Gülün Yaratılışı ve Hz. Peygamber'le İlişkisi Özelinde Uydurma Rivayet Algısı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 28/1 (2018): 259-297.

¹⁸⁵ Çelebi, *Vesîletü'n-necât*, 255.

2.1.3.1.1. Âmine'nin Hamile Kalması ve Doğum Esnasında Yaşadığı Hissiyat

Kâ'b el-Ahbâr'dan (ö. 32/652-53) gelen bir rivayette, "Bu gece yerin ve göğün her tarafına gizli/korunmuş nurun sahibi olan Resûlullah'ın anne rahmine düştüğü ifade edilir. Müjdeler olsun, işte o gün dünyanın putları yüzüstü kapandı, Kureyş şiddetli kıtlık içinde idi, yer yeşillendi, ağaçlar meyve tuttu, her taraftan bir bolluk geldi ve Hz. Peygamber'in anne rahmine düştüğü bu sene, bolluk, feth ve sevinç senesi (senetü'l-feth ve'l-ibtihâc) olarak isimlendirildiği"¹⁸⁶ aktarılır.

Kureyş'teki bütün canlıların/mahlûkatın Âmine'nin Hz. Peygamber'e hamile kaldığını konuşmaları, birbirilerine müjdeler vermeleri, Arap-Acem Hükümdarlarının saltanatlarının ters yüz olması, kâhinlerin işlerinin bozulması, şeytanın kaçarak ta Ebu Kubeys dağına gitmesi ve çılgılık atması mevlidlerde Amine'nin hamile kalmasının delilleri olarak zikredilen diğer hadiselerdendir. İbn Abbas yolu ile gelen bu rivayette, İbn Abbas'la sonra gelen ravi arasında inkıta olması ve râvilerde zayıflığın olması gibi sebeplerle bu rivayet zayıf sayılmıştır.¹⁸⁷ Yine Ebû Nuaym el-İs-fahânî (ö. 430/1038), "Âmine'nin doğum yapma zamanı yaklaştığında, Yüce Allah meleklerle şöyle emretmiştir: "Bütün semâların kapılarını açın, cennet kapılarını da... Ve hepiniz hazır olun... Bunun üzerine melekler birbirini müjdeleyerek semâdan inmişlerdir. Bütün dağlar, denizlerdeki balıklar, birbirini müjdelemişlerdir. Yine o gün, bütün ağaçların çiçekleri bereketlenip meyve vermiş, her bir korku emniyete dönüşmüştür. Şeytanlar da bağlanıp hapsedilmişlerdir. O gün, güneşin nuru artırılmış, yetmiş bin huri O'nun doğumunu gözlemiş, havada beklemiştir. Âmine'nin doğumu yaklaştığında Allah Teâlâ, Peygamber'in kerameti, şerefinden dolayı bütün kadınların erkek çocuk doğurmalarını¹⁸⁸ lütfetmiştir. İbn Abbas'tan gelen rivayette meleklerin, Hz. Peygamber'in babasının ölümüne üzülmeleri ve yetim kaldığını söylemeleri üzerine, Allah Teâlâ'nın "O'nun koruyucusu ve yardımcısı benim." dediği nakledilir.¹⁸⁹

Suyûtî'nin *Hasâisi'*ni tahkik eden, Muhammed Halil Herrâs, Hz. Peygamber'in anne rahmine düşmesi ile alakalı rivayet için şunları söylemektedir: "Kastallânî bu rivayet hakkında zayıflığı şiddetlidir." demiştir. Fakat ben de diyorum ki, o iftira edilmiş bir yalandır. Ne Kureyş'in hayvanları konuşmuş ne de cinlerle kâhinlerin haberleşmeleri kesilmiştir. Bu, Peygamberlikten sonra olmuştur. Ne kralların tahtları devrilmiş, ne de dilleri tutulmuştur. Bunların hepsi yalancılardan uydurduğu hezeyanlardır."¹⁹⁰

Mevlitlerde de yer alan doğum olayı, Ebu Nuaym'ın *Delâil'*inde şöyle aktarılır:

¹⁸⁶ Halebî, *es-Siyerü'l-Halebiyye*, 1: 78; Ebu'l-Fazl Abdurrahman b. Kemaleddin Celaleddin es-Suyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 1: 80; Zürkânî, *Şerhu Mevâhibu'l-ledünniye*, 1: 197.

¹⁸⁷ Suyûtî, *Hasâisü'l-kübrâ*, 1: 83. Suyûtî, "Nekaretine rağmen Ebû Nuaym'a tabi olarak naklettim." der.

¹⁸⁸ "Hz. Peygamber, Miraçta bu durumu da ayrıca müşahade etmiştir. Kâbe'den de günlerce şu sözler işitilmiştir: "İşte şimdi, asıl nuruma kavuşacağım, ziyaretçilerim gelecekler, cahiliyenin pisliklerinden temizleneceğim. Ey Lât ve Uzzâ, siz helak oldunuz!" Suyûtî, *Hasâisü'l-kübrâ*, 1: 80; Şiblî, bu tarz rivayetlerin uydurma ve asılsız olduğunu zikreder. Şiblî, *Asr-ı Seâdet*, 3: 171.

¹⁸⁹ Suyûtî, *Hasâisü'l-kübrâ*, 1: 81; Kastallânî, *Mevâhibu'l-ledünniye*, 1: 64.

¹⁹⁰ Umerî, *es-Sîretü'n-nebeviyyetü's-sahîha*, 1: 99.

“Kadınları tutan doğum sancısı beni de tutmuştu. Evde yalnız olduğum, Abdülmuttalib’in Kâbe’nin yanında tavafta olduğu sırada büyük bir ses duydum. O şey(?) bana dokundu. Günlerden pazartesi idi. Sanki göğsüme ak bir kuşun kanadı dokundu. Duyduğum korku, heyecanın ve ağrının hepsi gitti. Susamıştım yüzümü çevirdim süt sandığım beyaz bir şerbet bana sunulmuştu. Onu aldım ve içtim. Benden büyük bir nur çıktı. Derken Abdülmenaf kızlarına benzeyen hurma ağacı gibi uzun boylu kadınların etrafımı sardığını gördüm. Bunlar beni nereden biliyorlar, bana yardım ediyorlar diyordum. O sırada göklerle yer arasına beyaz bir ipek gerildi. Birisi onu insanların gözünden gizleyin diyordu. Âmine, havada ayakta duran, ellerinde gümüş ibrikler bulunan adamlar görüyordum. Bu sırada miskten daha güzel kokulu, inci gibi ter döküyordum. Diğer taraftan Abdülmuttalib’in içeri girmesini arzuluyordum. Fakat Abdülmuttalib uzaktaydı, bu sırada ne taraftan geldiğini anlayamadığım kuş sürüsü odayı örttü. Gagaları zümrüitten, kanatları yakuttandı. Gözlerindeki perde kaldırıldı o an yeryüzünün doğusunu ve batısını gördüm. Birisi doğuda birisi batıda, birisi Kabe’nin damında olan üç bayrak(alem) gördüm. Doğum anı iyice yaklaştı, kadınlara dayanıyordum. Etrafımda çoğaldılar öyle ki hiçbir şey göremiyordum. Nihayet Muhammed’i dünyaya getirdim. Doğar doğmaz ona baktım secde eder halde parmağını da kaldırmış dua eder vaziyette idi. Sonra gökten bir bulut onun üzerine indi. Derken gözümünden kayboldu. Bir münâfinin ‘Muhammed’i yeryüzünün doğusunu-batısını gezdirin ve onu bütün denizlere girdirin ki O’nu ismiyle, sıfatıyla, şekliyle tanısnlar ve O’nun şirki yok eden ‘mahi’ ismiyle isimlendirildiğini bilsinler. Sonra onu süttten daha beyaz yün elbiseye sarıldığını gördüm.”¹⁹¹

Suyûtî de yine bu rivayetleri bazı ilavelerle zikreder. Ancak şu açıklaması dikkat çekicidir. “Kitabımda onlardan daha münker bir rivayet zikretmedim. Nefsim onları serdetmekten hoşnut değil; fakat ben bu hususta Ebu Nuaym’a tabi oluyorum.”¹⁹² Yine Ebu Nuaym’ın zikrettiği bu rivayetin öncesinde Âmine Hz. Peygamber’e hamile kalınca, yaratılmışların, Hz. Peygamber’i birbirine müjdeledikleri de anlatılır. Amine’nin anlattıklarının aslında bir rüya olduğu¹⁹³ ancak bunların katlanarak anlatılması ve kaynaklara geçmesi gerçek izlenimini¹⁹⁴ vermiştir. Hz. Amine’nin yüksek makamına dikkat çekilmektedir. Melekleri görmesi, onlarla konuşması, meleklerin kendisi ile konuşup müjdelere vermesi ve doğum esnasında yardımcıları Hz. Amine’nin manevi değerini anlatmaktadır. Burada anlatılanlarla Hz. Asiye ve Hz. Meryem’in yaptıkları mucizevî doğumlar, kıyaslanmış olabilir. Mevlidin yazılış sebebi ve yazıldığı kültürel ortam bu yorumu desteklemektedir.¹⁹⁵

Doğumla ilgili anlatılanlardan biri de, Hz. Peygamber’in doğum kazuratından berî olması, elleri ile dizlerini de yere dayamış, eline bir avuç toprak alması ve başını gökyüzüne kaldırmasına ilişkindir. Ekrem Ziya Umerî’nin araştırmalarına göre ilgili rivayetler zayıftır.¹⁹⁶ Konuyla ilgili olarak Peygamberin doğduğunda ‘avret yerini

¹⁹¹ Ebû Nuaym, *Delâilü’n-nübüvve*, I, 610-12; Suyûtî, *Hasâisü’l-kübrâ*, 1: 83.

¹⁹² Suyûtî, *Hasâisü’l-kübrâ*, 1: 83.

¹⁹³ İbn İshak, *es-Sîra*, 97; Suyûtî, *Hasâisü’l-kübrâ*, 1: 81.

¹⁹⁴ Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 63.

¹⁹⁵ Yanmış, “Süleyman Çelebi’nin Vesiletü’n-Necat Adlı Şiirinin Etkileri”, 31; Hz. İsa’nın kulluğu sözle gerçekleşirken Hz. Muhammed’in (sav) kulluğu ise bizzat fiillerle ortaya konmuştur. O’nun secde halinde doğması, O’nun ilk adımının Allah’a yakınlaşma olduğuna işaretir. Şâmî, *Subulü’l-hudâ*, 1: 414.

¹⁹⁶ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 1: 102; Umerî, *es-Sîretü’n-nebevîyyetü’s-sahîha*, 1: 99.

örttüğünü', 'doğar doğmaz secde ettiği', beşikte iken veya bir başka rivayette süttten kesilince 'Allâhu ekber kebîrâ ve'l-hamdü lillâhi kesîrâ ve sübhânallâhi bükreten ve asîlâ', dediği¹⁹⁷ ve doğduğu zaman 'putların yüz üstü yere serildiği' nakledilmektedir. Tuzcu, Hz. Peygamberin, Hz. İsa ile karşılaştırılmasına dikkat çekerek bunların uydurulduğunu ifade eder.¹⁹⁸ Benzer rivayetlere yer veren Demiryürek, hiçbirinin sağlam temele dayanmadığını ve bir takım tahmin ve temennilerden ibaret olabileceklerini¹⁹⁹ dile getirir. Mevlitte Viladet bahrinin sonunda Hz. Peygamber'in bu dünyayı teşrifini anlatan "Geldi bir ak kuş kanadıyla revan/Arkamı sığadı kuvvetle hemân"²⁰⁰ dizeleri gelince el bağlayarak ayağa kalkılır ve merasime katılanlar bir ak kuş gibi birbirinin sırtını sığayarak, O'na salât ve selâm gönderirler. Özellikle peygamberin hayatı boyunca arzu etmediği bir tazim şekli sergilenmektedir. Hz. Peygamber'in doğumunu işitenlerin O'nu tazim için ayağa kalkması bir bidat olup aslı yoktur.²⁰¹

2.1.3.1.2. Peygamberin Doğduğu Gece Meydana Gelen Olaylar

Mısırlı astronomi âlimi Mahmud Paşa el-Felekî (ö. 1302/1885), Hz. Peygamber'in doğum tarihinin 20 Nisan 571 (9-12 Rebiu'l-evvel arası olduğunu belirtmiştir.²⁰² Peygamberin doğumuyla alâkalı söz, sonuç olarak, peygamber nasıl dünyaya geldi ve doğumunda ne oldu? sorusuna dayanır. Bu konu ile ilgili en meşhur rivayet şudur: "Peygamber'in doğduğu gece Kisra sarayı sarsıldı, on dört balkonu (burcu) bu sarsıntıda çöktü, bin yıldan beri sönmeden yanmakta olan Mecusîlerin ateşi söndü, Sâve gölünün suyu kurudu."²⁰³ Rivayeti tahlil eden Erdinç Ahatlı ilk olarak Taberî'de geçtiği bilgisini verir ve rivayeti ravileri bakımından değerlendirdikten sonra hadisin mu'dal olduğunu²⁰⁴ ifade eder.

Tarih boyunca İslâm âleminde Hz. Peygamber'in doğduğu gece meydana ge-

¹⁹⁷ Suyûtî, *Hasâisü'l-kübrâ*, 1: 96; Beşikte dört kişinin konuştuğuna dair bk. Hâkim, *Müstedrek*, 3: 489.

¹⁹⁸ Recep Tuzcu, *Hz. Peygamberle İlgili Bazı Halk İnanışlarının el-Hasâisü'l-Kübrâ'daki Dayanakları* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2002), 98.

¹⁹⁹ Erol Demiryürek, *Hz. Peygamber'in Doğumu ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 51.

²⁰⁰ Çelebi, *Vesîletü'n-necât*, 200.

²⁰¹ Şâmî, *Subulü'l-hudâ*, 1: 415.

²⁰² Şiblî, *Asr-ı Seâdet*, 1: 127; Mustafa Fayda, "Muhammed", 30: 409; Muhammed Hamîdullah ise, yaptığı hesaplarda 17 Haziran 569 (12 rebiu'l-evvel) rastladığını söylemektedir. Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, 2: 784-793.

²⁰³ Ebû Nuaym, *Delâilü'n-nübüvve*, 1: 137; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1: 126-129; Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Muştafâ*, Şifa-i Şerif Tercümesi, trc. Naim Erdoğan-Hüseyn S. Erdoğan (İstanbul: Bedir yayınevi, ts.), I, 367-368.

²⁰⁴ Ahatlı, *Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, 120-129.

len olaylar şeklinde anlatılan bu hâdiselerin, aslında rüya olarak görülmesi daha uygundur.²⁰⁵ Konu ile ilgili Beyhakî'nin *Delâilü'n-nübüvve*'ni tahkik eden Kal'aci ilgili rivayetin sahih olmadığını doğru olduğu için değil tesahülünden dolayı aktarıldığını,²⁰⁶ İbn Kesîr de, aslı olmadığını²⁰⁷ dile getirirken; Zehebî, zikredilen bu rivayet için münker ve garib ifadelerini kullanır.²⁰⁸ Abdülfettâh Ebû Gudde (1917-1997), "İa asle leh" (bu hadisin aslı yoktur, bu lafızla aslı yoktur, bunun aslı bilinmiyor) ifadesini açıklarken: "Bir hadisin isnadı yoksa bu hadisin hiçbir değeri olmayıp buna iltifat edilmez. Zira Peygamberin sözlerinin bize nakledilmesinde ancak sahih/makbul bir isnada itimat edilebilir... Söylenmesi veya şiir olarak okunması caiz olmayan uydurma hadiselerden biri de bazı nebevî medihlerde veya nesir olarak söylenen, Peygamberimizin dünyaya geldiği gün Kisra sarayının burçlarının sarsılması..." şeklinde rivayettir. Hadis olarak nakledilen bu rivayet sahih değildir. Bazı siyer ve tarih kitaplarında bunların aktarılması seni aldatmasın diyerek, okuyucuları uyarmaktadır. Müellifler bunları sahih ve doğru kabul ettikleri için değil, rivayetlerin tescil edilip araştırılıp incelenmesi için aynen nakletmişlerdir."²⁰⁹ Bu anlatımlar diğer peygamberlere dair anlatılanlarla karşılaştırıldığında ehl-i kitapla mukayesenin bir sonucu²¹⁰ olarak değerlendirilebilir. Tuzcu, bu anlatımların sebebini, halkın dini konularda yetersizliği ve Ehl-i Kitab'ın peygamberlerini övmeleri karşısında Müslümanların bu tür uydurmalarla duygularını tatmin etmeleri olarak²¹¹ değerlendirir. Vaizler, hikâyeciler, mevlithanlar bu konuya şairane renk vermek istemişler, onları takip edenler de bu beyanları hakikatin kendisi zannetmişler ve hakiki rivayet mertebesine yükseltmişlerdir.²¹²

²⁰⁵ Ebû Nuaym, *Delâilü'n-nübüvve*, 1: 139-141; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1: 126-129; Yukarıda zikredilen rivayete ek olarak aynı gece "İran baş kadısı Mubezan rüyasında güçlü develerin önlerine katıp sürdüğü cins Arap atının Dicle ırmağını geçip kendi bölgelerinde yayıldığını gördü. Kisra gördüğü rüyadan çok korkmuştu. Sabah olunca bir süre korkusunu gizlemeye çalıştıysa da bunu; vezirlerinden, valilerinden ve Mecusi bilginlerden gizlemenin doğru olmayacağı kanaatine vardı. Tacını giydi, tahtına oturdu herkesi topladı ve onları toplama nedenini haber verdi. Tam o sırada Mecusilerin ateşinin söndüğünü bilirden mektup da gelmişti. Kuşukları daha da artınca, bunun yorumunu merak ettiler. Bu rüyanın yorumunu ancak, ölüm döşeginde olup konuşamayan bir bilgin Satih şu şekilde yapar: "Tilavetin çoğaldığı, asâ sahibinin (Hz. Peygamber) gönderildiği, Semâve vadisi taşıdığı, Sâve gölü kurduğu ve Farslıların ateşinin söndüğü zaman artık Şam, Satih'in Şam'ı olmayacaktır. Sarayın çöken balkonları sayısınca Farslılardan kral ve kraliçeler hükümler olacak ve başa gelecek her şey gerçekleşecek, akabinde saltanatları son bulacaktır. Bu rivayetlerin uydurma olduğuna ilişkin bk. Umerî, *es-Sîretü'n-nebeviyyetü's-sahîha*, 1: 100.

²⁰⁶ Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1: 126-129; Mehdî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 112.

²⁰⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 2: 291-292.

²⁰⁸ Zehebî, *Tarihü'l-İslam*, 1: 38; Umerî, *es-Sîretü'n-nebeviyyetü's-sahîha*, 1: 100.

²⁰⁹ Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *el-Masnu' fi Ma'rifeti Hadisi'l-Mevdu'*, Thk. Abdülfettah Ebû Gudde, 5. Baskı (Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1994), 18; Bu rivayetlerin uydurma olduğuna ilişkin bk. Umerî, *es-Sîretü'n-nebeviyyetü's-sahîha*, 1: 100.

²¹⁰ Şiblî, *Asr-ı Seâdet*, 3: 161-162.

²¹¹ Tuzcu, "... el-Hasâisü'l-Küb râ'daki Dayanakları", 89.

²¹² Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 65; Şiblî, *Asr-ı Seâdet*, 3: 163-172.

Hz. Peygamber'in normal bir doğumla dünyaya geldiği doğumuna dair anlatılan şeylerin uydurmalar arasında zikredildiği²¹³, "hiçbiri sağlam değil ancak, yüzüne hâkimiyet sağlamak olarak yorumlandı" ²¹⁴, Şiblî'nin şu ifadelerinde görülmektedir: "Hakikat şu ki, yıkılan Kısra'nın sarayı değil, İran'ın saltanat ve ihtişamı, Bizans'ın kuvveti, Çin'in azameti idi. Sönen ateş, Mecusîlerin mabetlerinde parlayan ateş değil, bütün dünyadaki küfür ve dinsizlik ateşi idi ve kuruyan Sâve gölü değil, putperestliğin zulmü, Zerdüştlüğün kuvveti, Hıristiyanlığın tahakkümü idi."²¹⁵

2.1.4. Hz. Peygamber'in Üstün Oluşunun Örnekleri

Buraya kadar zikredilenlerden hareketle na't ve mevlidin Hz. Peygamber'in hayatını aktarması ve medihleri içermesi yanında özellikle mevlidin temel amacının peygamberin üstünlüğünü ispat olduğu söylenebilir. Zira Süleyman Çelebi, *Vesiletü'n-Necat*'ta Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden farklılığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bunu yaparken de zaman zaman diğer peygamberlerin varlıklarını ve mucizelerini Hz. Muhammed'e bağlamıştır. Bazen de fiziksel açıdan mukayeseler yaparak peygamberler arasında farklılığın olduğunu açıklama yoluna gittiği görülmektedir. Burada sahih rivayetlerin ve edebî unsurların ön plana çıkmasının yanında güvenilir olmayan rivayet malzemesi de etkili olmuştur.

2.1.4.1. Hz. Peygamber'in Meleklerle Mukayesesi

Mukayeseye konu olması itibarıyla Mevlit ve na'tlarda bütün meleklerden ziyade Cebrâil'le (as) ilgili anlatılanlar önemli yer tutmaktadır. Çünkü Cebrâil (as) meleklerin büyüklerinden olması ve mukayesenin temelinde yer alması diğer melekleri değerlendirmeye bile gerek bırakmamıştır. Cebrâil'i (as), değerli kılan Hz. Peygamber'in hizmetinde bulunmasıdır ki şair bunu şöyle ifade etmektedir:

"Ettiği için hıdmetini oldu ser-efrâz

Cebrâil'e sermaye-i izzetsin efendim" (Şeref Hanım)²¹⁶

Tâcizâde Cafer Çelebi ise, Cebrâil'in görünürde Peygamber'e vahiy getirmekle birlikte gerçekte onun Habîbullah'tan ders aldığı söyleyerek Hz. Peygamber'in ilminin meleklerden üstün olduğuna işaret eder.²¹⁷ Cebrâil'in (as) kanatlarının Hz. Peygamber'in ravzasını süpürdüğü de bu kabil anlatılanlar arasındadır.²¹⁸ Cebâil'in (as) "bu noktadan ileri geçersen yanarım" dediği noktayı, Hz. Peygamber'in miraçta geçmesi "ev edna"ya ulaşması da konunun diğer örneğidir. Bu bakımdan tasavvuf edebiyatında Cebrâil beşer idrakinin, ilminin ve aklın sembolü, Hz. Peygamber de gönül ve aşkın timsali olarak ele alınır.²¹⁹

²¹³ Peygamberin doğumuyla ilgili meydana gelen şeyleri içeren tüm rivayetlerin uydurma olduğuna dair bk. Yıldırım, *Hadis Problemleri*, 146.

²¹⁴ Şiblî, *Asr-ı Seâdet*, 3: 175.

²¹⁵ Şiblî, *Asr-ı Seâdet*, 1: 125.

²¹⁶ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 327.

²¹⁷ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 327.

²¹⁸ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 328.

²¹⁹ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 327.

2.1.4.2. Hz. Peygamber'in Diğer Peygamberlerle Mukayesesi

Hız. Âdem ilk insan olması sebebiyle Ebu'l-Beşer'dir. Hz. Peygamber ise Ebu'l-Ervâh'dır. Bu açıdan bir mukayese söz konusudur ki Hz. Âdem'in, Hz. Peygamber sayesinde hayat bulduğu dile getirilir. "Levlâk" sırrının tecellisi olarak Hz. Âdem, Hz. Peygamber'in şefaatinde bir dane alabilmek için cennette hata işlemiştir.

"Hem hırmen-i şefâ'atünün hûşe-çînidür

Âdem ki dâne hırsı ile eyledi hatâ" (Şeyhî)²²⁰

Hız. İbrahim'in ateşe atılması da peygamber aşkı ile ilişkilendirilerek anlatılırken²²¹ Hz. Yusuf'un kuyudan kurtulması da yine Hz. Peygamber sayesinde. Hz. Yusuf, güzellik konusunda tüm şairlerin dayanağı olmuştur. Darb-ı mesel olan "Yusuf güzelliğinden" hareketle Hz. Peygamber'in fiziksel güzelliği anlatılmıştır. Yusuf'u gören kadınlar, şaşkınlıkla turuncu yerine parmaklarını kesmişlerdir. Yüce Peygamber'in güneş gibi aydınlık yüzünü görünce ise ay iki parça olmuştur.

"Yusuf'u gerçi görenler ellerini kestiler

Gün yüzün gördü senin şakk oldu bedrün ayesi"(Zâtî)²²²

Hız. Peygamber'in güzelliği karşısında güneş, ay ve yıldızlar secde ederken, Hz. Yusuf bu tazimi ancak rüyasında görmüştür.

"Secde eder cemâline mihr ü meh ü nücüm

Yusuf meğer düşünde göreydi bu haleti" (Tâcîzâde Cafer Çelebi)²²³

Padişahın yolunun aydınlatılması gibi, diğer peygamberler de Resûlullah'ın yolunu aydınlatmak için önce gelmişlerdir, nihayetinde de yine O'nun ümmetine dâhil olacaklardır.²²⁴ Yine, Peygamberler tesbihinin incilerini nizama koyan, tesbihin hem başlangıcı, hem de sonucu olan imameye benzetilmiştir. Tesbihin imamesi değerli taştan yapıldığı gibi peygamberlik tesbihinin imamesi Hz. Muhammed olmuştur.

"Gurâh u enbiyâ tesbîh-i dür gibi ser-âmeddür

O tesbîhe imâme gevher-i zât-ı Muhammed'dür" (Nazîm)²²⁵

Mesih'in (as) nefesi, O'nun (sav) bereketi sebebiyle hayat verici bir hal aldı. Hz. Musa (as) da O'nun lütfuna sarıldığı için asası ejderha oldu. Âdem (as) onun yüzü suyu hürmetine şefaate nail olmuş ki, bütün asfiya da ondan şefaate umar.²²⁶ Mahlûkata ait her şey gerek sanat yoluyla gerekse inanç açısından Peygamber eksenli ele alınmıştır. Söz konusu üstün olma düşüncesi/mukayese²²⁷ yaratılıştan itibaren melekleri, insanları ve bütün mahlûkatı kapsayacak tarzda işlenmiştir. Özellikle diğer peygamberle ilgili ön plana çıkan unsurların zikredilmesinin ardından Hz.

²²⁰ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 329.

²²¹ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 330 (Ziya Paşa, Şeyh Gâlib).

²²² Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 332.

²²³ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 332.

²²⁴ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 338 (Fuzûlî, Tâcîzâde Cafer Çelebi).

²²⁵ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 339.

²²⁶ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 55-56 (Ahmed Paşa).

²²⁷ Melekler, peygamberler ve dört halife ile Hz. Peygamber'in karşılaştırılması. Bk. Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 326-340.

Peygamber'in (sav) diğer peygamberle bağlantısının kurulması, "hüsnü ta'lil" in²²⁸ en güzel örnekleri olarak değerlendirilebilir.

2.1.4.3. Hz. Peygamber'in Fizîkî ve Ahlâkî Güzelliği

Naatlarda, Hz. Peygamber'in bedeni özellikleriyle bütün yaratılmışlardan üstün olduğu, O'nun bir benzerinin olmadığı, en güzel hasletlerin sahibi olduğu, kendisi dışındaki mahlûkata bu hasletler ondan verildiği dile getirilirken edebi sanatların en üst seviyede kullanıldığı da görülmektedir. Güneş, ay gibi cisimlere Hz. Peygamber'in nurundan verdiği, varlığın O'nun varlığıyla kaim olduğu dile getirilir.

*"Hak budur müklü melâhatta nazîr olmaz sana
"Ahsen-i takvim"den cânâ cemâlindir garaz"(Neccârzâde Rıza)²²⁹*

*"Çün ezel ressâm-ı kudret yazdı hüsnün ber-kemâl
Sun'ı nakşidur irişmez ona hiç vehm ü hayal"(Muhibbî)²³⁰*

*"Ey mebde'-i âlem sebeb-i mevcûdât
Ve'y sâhib-i ahlâk-ı hasen âlî-zât*

*Kâdir mi ola nev'-i beşer meddâhın
Vasfında nüzûl eyledi çün kim âyât"(Fıtnat Hanım)²³¹*

"Ahsen-i Takvim"le ifade edilen hakikat aslında Hz. Peygamber'in kendisidir. Çünkü O'nun fiziki görünüşünün yanı sıra, ahlakî bu ayeti en güzel surette açıklamaktadır. Hiçbir şey yaratılmamışken, Allah'ın kudretinde resmedilen Hz. Peygamber'in güzelliği öylesine ilahi bir nakıştır ki beşer bunu idrakten acizdir. Hz. Peygamber (sav), "Kenz- i Mahfî" beyanının tecellisi olarak, Cenâb-ı Hakk'ın kendi cemaline ayine olarak yarattığı bir insandır.

Hz. Peygamber'in, güzel yaratılışının yanı sıra yüzü, yanağı, ağzı, dudakları, dili, gözü, kirpikleri, kaşları, saçı, göğsü, elleri, ayakları kısaca bütün bedeni naatlarda şemailini anlatmak için kullanılan unsurlar olmuşlardır. Hz. Peygamber'in uzuvları diğer insanların uzuvlarından çok daha mükemmel ve mutedildir. O (sav), görenleri hayrete düşürecek tarzda bir fiziğe ve güzelliğe sahiptir. O'nun bu güzelliği Zâtı'nın şu eşsiz ifadelerine şöyle yansımıştır.

*"Yazmag için hüsnü hattâne cemâlün vasfını
Yûsuf'un çâh ı zenahtân revâ olsa devât"²³²*

Şair, bu beyitte Hz. Peygamber'in güzelliğinin övgüsünü, hüsnü hatta yakışır bir biçimde yazmak için Yusuf'un çene çukurunun hokka olmasını uygun görür. Edebiyatta, sevgili için zikredilen bütün güzellikler ve edebi tasvirler, Hz. Peygamber için de en üst seviyede kullanılmıştır. Peygamber, eşsiz benzersiz, bî-kıyas, bilâ-

²²⁸ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 338.

²²⁹ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 207.

²³⁰ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 208.

²³¹ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 136.

²³² Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 209.

nazîr bir güzeldir. Ahsen-i Takvim ayetine mazhar olan en güzel insandır.²³³ Hz. Peygamber'in evsafının aktarıldığı sahih rivayetlerde²³⁴ yaşadığı toplumda hemen fark edilebildiği vurgusu ön plana çıkmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in bir beşer profiline sahip olduğu rivayetleri de görmek mümkündür.²³⁵

2.1.4.4. Maddî ve Manevî Dertlerin Dermanı Oluşu

Hz. Peygamber, bütün manevî dertlere şifa veren tabip²³⁶ ve gönüllerin ateşinin kendisi ile söneceği bir su²³⁷ addedilmiştir. Naatların birçok yerinde acizyet dile getirildikten sonra peygamberden medet, yardım/himmet²³⁸, şefaata talep edilmiştir. Adının duyulması ferahlık;²³⁹ O'nun bir defa rüyada görülmesi bile bahtiyarlık ve kurtuluş için vesile; zikri, dertlere deva²⁴⁰ sayılmıştır. Bunun, en güzel ifadelerini naatlarda şöyle görebiliriz:

*"Gönül hun oldu şevkinden boyandım ya Resûlallah
Nasıl bilmem bu nirâna dayandım ya Resûlallah
Yanan kalbe devâsın sen, bulunmaz bir şifâsın sen
Muazzam bir sehâsın sen, dilersen reh-numasın sen
Habibi Kibriyâsın sen Muhammed Mustafa'sın sen
Cemalinle ferahnâk et ki yandım ya Resûlallah"*²⁴¹

*"Derdimendim ya Resûlallâh, deva ol derdime,
Sen şefaata kanı varken yalvarayım ben kime."*²⁴²

Hz. Peygamber'e olan iştihak, halin ona arz edilmesi, medet umulması naatların genelinde görülen bir husustur. Bu bakımdan ister rüya ile ister yakazaten olsun Hz. Peygamber'le görüşmek bahtiyarlık sayılmış, bu ona layık olmanın işareti sayılmıştır. Peygamberden ayrı kalmanın neticesi olan yakarışların şu şekilde ifade edildiği görülmektedir:

*"Ederim canımı kurban senin yoluna ey Ahmed
N'ola bir kez görsem seher vakti sehergahı" (Eşrefoğlu Rûmî)*²⁴³

*"Hadden aştı iştihakın ya resulallah göster cemalin
Yaktı beni iftirakın ya resulallah göster cemalin" (Abdülmecid Sivasi)*²⁴⁴

²³³ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 39, 208.

²³⁴ Buhârî, "Menâkıb", 23, "Libas", 68; Müslim, "Fedâil", 93, 98, 109; Tirmizî, "Menâkıb", 8, 12.; Bununla beraber O'ndaki ayırt edici vasıflar sayesinde Müslüman olanların da olduğunu rivayetlerde görmek mümkündür. Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1: 247.

²³⁵ Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensar", 5.

²³⁶ Özer, *Naatler*, 362 (Hersekli Arif Hikmet); 364 (Tüfekçi Salih Efendi).

²³⁷ Yeniterzi, *Türk Edebiyatında Na'tlar*, 18.

²³⁸ Özer, *Naatler*, 352 (Hacı Mehmed Ali Fevzi); Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 180 (Es'ad Erbilî).

²³⁹ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 283 (Mehmet Atilla).

²⁴⁰ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 157 (Ahmed Kuddusi).

²⁴¹ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 216 (Yaman Dede).

²⁴² Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 227 (Ali Ulvi Kurucu).

²⁴³ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 54; Yeniterzi, *Türk Edebiyatında Na'tlar*, 11.

²⁴⁴ Kasır, *Peygamber Şiirleri*, 96.

"Çöle inen nur" ve "Yağmur" gibi her şeye rahmet oluşu, onun rehberliği ve sefaati ile insanlığın kurtuluşa ereceği naatların temel vurgusudur. Şairler toplumun içine düştüğü çıkmazları, yaşadıkları sıkıntıları, İslâm'dan uzaklaşmanın açtığı yaraları anlatarak, 'arz-ı hal' eder ve bir kurtuluş ve arınma vesilesi olarak Hz. Peygamber'den yardım talebinde bulunur.²⁴⁵ Bu bağlamda Arif Nihat Asya'nın "Naat"ı çok önemli bir işleve sahiptir:

*"Neler duydu şu dünyâda Mevlîd'ine hayran kulaklarımız
Ne adlar ezberledi, Ey Nebî Adına alışkın dudaklarımız
Artık, yolunu bilmiyor Artık yolunu unuttu Ayaklarımız!
Kâbe'ne siyahlar yakışmamıştır yâ Muhammed
Bugünkü kadar!..*

Mehmed Akif Ersoy, "Pek Hazin Bir Mevlid Gecesi"nde, "Ey Nebiyy-i mâsum, İslâm'ı bırakma böyle bîkes, İslâm'ı bırakma böyle mazlum."²⁴⁶ demek suretiyle yardım talebi söz konusudur. Ona (sav) olan minnet duygusunun en güzel ifadesi de yine Mehmet Âkif Ersoy tarafından şöyle dile getirilmiştir:

*"Dünya neye sâhipse, O'nun vergisidir hep
Medyûn O'na cem'iyeti, medyûn O'na ferdi.
Medyûndur O Mâsûm'a bütün bir beşeriyet..
Yâ Rab, bizi mahşerde bu ikrâr ile haşret." (Mehmet Âkif Ersoy)²⁴⁷*

Değerlendirme

Mukayeseye konu olan melek-peygamber gibi varlıkların mahiyeti düşünüldüğünde, her birinin görev ve kategorilerinin birbirinden farklı olduğu açıktır. Bu itibarla denk olmayanlar arasında böyle bir mukayeseye gidilmesi tartışılabilir.²⁴⁸ Bununla birlikte Ehl-i sünnet genel olarak; yaratılanların en üstünü Hz. Muhammed (sav),²⁴⁹ sonra peygamberlerin, elçi olan meleklerden; elçi olan meleklerin, peygamber olmayan insanlardan; peygamber olmayan insanların da diğer meleklerin hepsinden üstün olduğu görüşündedir.²⁵⁰ Hz. Peygamberin üstün oluşuna getirilen delillerin başında Bakara Süresinin 253. ayeti gelmektedir.²⁵¹ Hz. Peygamber'in âlemler için bir rahmet olması,²⁵² bütün insanlara gönderilmesi,²⁵³ O'na itaatın Allah'a yapılan itaat olması,²⁵⁴ mucizesinin, diğer bütün peygamberlerin mucizelerinden

²⁴⁵ Kasır, Peygamber Şiirleri, 27.

²⁴⁶ M. Akif Ersoy, *Safahat*, 2. Baskı (Ankara: DİB yay., 1992), 185.

²⁴⁷ Ersoy, *Safahat*, 422.

²⁴⁸ Salih Sabri Yavuz, "Kelâm'da Efdaliyyet Meselesi ve İbn Kemal'in "Efdaliyyetu Muhammed" Risalesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (Ocak 2005): 149.

²⁴⁹ *Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed Pezdevî, Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, 2. Baskı (İstanbul: Kayıhan yay., 1988), 293.

²⁵⁰ Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, trc. Süleyman Uludağ (Ankara: Dergâh yay., 1991), 364; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 293; Bk. Ömer Süleyman el-Aşkar, *er-Resul ve'r-Risalat*, 4. Baskı (Küveyt: Daru'n-nefais, 1989), 209, 217.

²⁵¹ Bakara 2/253; Ayrıca bk. İsrâ 17/55; Umerî, *es-Sîretü'n-nebeviyyetü's-sahiha*, 2: 576; Aşkar, *er-Resul ve'r-risalat*, 218.

²⁵² Enbiyâ 21/107.

²⁵³ Sebe 34/28.

²⁵⁴ Nisa 4/80; Fetih 48/10.

daha üstün olduğu düşüncesi, ümmetinin “hayırlı ümmet”²⁵⁵ olması, O’nun bütün âlemden üstün olması gerektirdiği görüşünü²⁵⁶ benimsemeye etkili olmuştur. Kendisine “salat edilmesi”²⁵⁷ ve “zikrinin yüceltilmesi”²⁵⁸ de bu bağlamda Hz. Muhammed’in zikrinin, kelime-i şehâdette, ezanda ve teşehhüdde, Allah’ın kendi adıyla beraber zikredilmesidir ki bu bizatihi üstünlük alametidir.²⁵⁹ Ayetlerin yanı sıra bir kısım hadisler de üstünlüğün delili olarak kullanılmıştır.

-”Bana beş şey verilmiştir ki, bunlar benden önceki peygamberlerden hiçbiri-
rine verilmemiştir.”²⁶⁰

-”Benimle benden önceki diğer peygamberlerin misali, şu adamın misali gibidir: Adam mükemmel ve güzel bir ev yapmıştır, sadece köşelerinin birinde bir kerpiç yeri boş kalmıştır. Halk evi hayran hayran dolaşmaya başlar ve (o eksikliği görüp): “Bu eksik kerpiç konulmayacak mı?” der. İşte ben bu kerpicim, ben peygamberlerin sonuncusuyum.”²⁶¹

-”İnsanlar diriltildiği zaman, kabirden ilk çıkacak benim. İnsanlar mahşerde toplandıklarında, onların hatibi benim. Ümitsizliğe düştüklerinde, ben onların müjdecisi olacağım. Livâü’l-hamd benim elimdedir. Ben Rabbimin yanında âdemoğullarının en kıymetlisiyim. Ama övünmüyorum.”²⁶²

Zikretmiş olduğumuz ayet ve hadislerden anlaşılan Hz. Peygamber’in diğer insanlardan, peygamberlerden hatta meleklerden üstündür. İslam düşünce tarihi içinde Hz. Peygamber’in diğer peygamberlerden üstün olduğunu ortaya koymak için genelde başvurulan usul, O’nun (sav) mucizeleri ile diğer peygamberlerin mucizelerini mukayese şeklinde olmuştur.²⁶³ Mukayese fikrinin temelinde ise “tarihsel ve kültürel kontekstin ortaya çıkardığı, sosyo-kültürel bağlamın tetiklediği bir olgunun”²⁶⁴ olduğunu söylemek mümkündür. Bu tür mukayeselerin²⁶⁵ geçmiş din mensuplarının İslam’a girmesi veya İslam’ın bu kültürlerle karşılaşmasının bir sonucu

²⁵⁵ Âl-i İmrân 3/110; Eğer ümmet, hayırlı ümmet ise bu dindeki kemal ve olgunluğa bağlıdır. Öyle ise kendisine uydukları peygamber de kemal sahibidir. Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, 304.

²⁵⁶ A. Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, 13. Baskı (İstanbul: Ensar yay., 2007), 243-254.

²⁵⁷ Ahzab 33/56.

²⁵⁸ İnşirah 94/4.

²⁵⁹ Bu ismin bir arada zikredilesini bir diğer ifadesi ve üstünlük vurgusu cennetin kapsamında “Allah” ve “Muhammed” lafızlarının birlikte zikredilmesinde ortaya çıkmaktadır.

²⁶⁰ Buhârî, “Teyemmüm”, 3, “Salât”, 56.

²⁶¹ Buhârî, “Menâkıb”, 18; Müslim, “Fedâil”, 21.

²⁶² Tirmizî, “Menâkıb”, 1; Hadisinin üstünlük için delil gösterilmesi zayıf bir istidlaldir. Çünkü bu hadis, Hz. Peygamber’in Âdem’den üstün olduğuna delâlet etmez, ama onun evlatlarından daha üstün olduğuna delâlet eder. Bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, 295-304.

²⁶³ Diğer peygamberlerle karşılaştırma için bk. İbnü’l-Cevzî, *Kitâbu’l-mevzuât*, 1: 211; Yavuz, “İbn Kemal’in “Efdaliyyetu Muhammed” Risalesi”, 163; Bünyamin Erul, “Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru”, *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu* (2001) (Ankara: TDV yay., 2003), 419-435.; Mukayesenin uç örnekleri denilebilecek anlatımlar da görülmektedir. Peygamber’in selam verdiği meleğin ayağa kalkmaması nedeniyle kıyamete kadar cezalandırılması da bu mukayesenin ürünü olsa gerektir. İbnü’l-Cevzî, *Kitâbu’l-mevzuât*, 1: 216.; Örnekler için bk. Ebû Nuaym, *Delâilü’n-nübüvve*, 2: 587-625.

²⁶⁴ Salih Sabri Yavuz, “İbn Kemal’in “Efdaliyyetu Muhammed” Risalesi”, 156.

²⁶⁵ Kaynağı zayıfta olsa hadisleri eserlerde kullanma, Hıristiyan-Müslüman çekişmesinin mevlid geleneğine bir yansıması olabilir. Zayıf rivayetlerin çoğunlukla Peygamberin (sav) diğer Peygamberlerle kıyaslama ve O’nun benzerlik-üstünlük yönlerini ispatlama amaçlı olduğu anlaşılmaktadır. Heykel, H. Muhammed, *Hazreti Muhammed Mustafa, Çev. Ömer Rıza Doğrul* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1985), 58.

olarak ortaya çıktığı açıkça görülmektedir. Zira Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerde peygamberlerle kendisinin karşılaştırılmaması gerektiği vurgusu²⁶⁶ dikkate alındığında, bu İslam'ın bünyesinden çıkmış bir değerlendirme değildir.²⁶⁷ Ancak bu rivayetler Hz. Peygamber'in tevazu için ya da kendi konumunu/üstünlüğünü bilmeden önce söylemiş olabileceğine hamledilmiştir.²⁶⁸

"Geldi nice peygamber-i zî-şân bu cihana

Sen cümlesine seyyid u servetsin Efendim" (Şeref Hanım)²⁶⁹

Tarzındaki ifadelerde, Hz. Peygamberin üstünlüğüne dikkat çekilmektedir. Peygamber'in üstün vasıflarla zikredilmesinin arka planında etkili olan unsurlardan biri getirmiş olduğu hakikatlerin değerini kaybetme endişesi olduğu söylenebilir. Getirdiği ilahî hakikatler yüce olunca bu görevi ifa eden zat da mükemmel olmalı, sıradan bir insan gibi olmamalıdır. Peygamber sıradan bir insan kabul edildiği takdirde tebliğ etmiş olduğu hakikatlere zaman içerisinde layık olduğu bakış kaybolacaktır. Hz. Peygamber'i sıradanlaştıran zihniyetin zamanla ilahî kelâma da aynı tavrı sergilemesinden endişe edilmiştir. Bu bakımdan peygamberler dış görünüşü itibariye beşer sıfatlarıyla mevsufturlar. Beşere arız olan her şey peygamberlere de arız olur. Ancak iç âlemleri ve ruhları beşer sıfatının en üstünü ile muttasıftır. Zahirî yönden insana, bâtinî yönden ise meleklerle benzerler.²⁷⁰ "Elmas da bir taştır, ama sıradan bir taş değil, Muhammed de bir beşerdir ancak sıradan bir beşer değil."²⁷¹ sözünün delaletiyle yaratıcı ile insanlar arasında irtibatı sağlayan kişilerin sıradan olamayacağını ortaya koymuşlardır.

Sonuç

Hz. Peygamber ilahi dini insanlığa ileten ve örnek yaşantısı ile tatbik eden son elçidir. Bu nedenle getirdiği mesajın yanı sıra O'nun (sav) hayatının her karesi inceleme konusu olmuştur. Bu araştırmada Hz. Peygamber'in doğumunu anlatan mevlid ile onun bütün hayatını etkileyici bir tarzda anlatan na'tlar üzerinde durulmuştur. Söz konusu eserler içinde, edebi sanatların üst seviyede kullanıldığı eserler olduğu gibi halk için de yazılmış eserlerin olduğunu görmek mümkündür. O'nun (sav) sevgisini kazanmak ve üstün oluşunu anlatmak için oluşturulan mevlid ve na't eserlerinin sayısını tespit zordur. Hatta şairlerin gayelerinden biri Hz. Peygamber hakkında bir methiye yazmak olmuştur. İlk dönemde çeşitli etkilerle ortaya çıkan mevlid ve na't eserleri Hz. Peygamber'e bağlılık ve ona olan hasretin ifadesi olması yanında bazen de Resûlullah'ın bütün yaratılmışlara karşı üstünlüğünü ispat için başvuru bir araç olmuştur. Özellikle Süleyman Çelebi'de görülen üstünlüğü ispat düşüncesinin sosyo-kültürel ortamdan etkilendiği ortadadır. Mevlid kutlamalarının ise daha

²⁶⁶ Buhâri, "Husûmât", 1; Müslim, "Fedâil", 150, 163; Ebu Dâvud, "Sünnet", 14; Yavuz, "İbn Kemal'in "Efdaliyyetu Muhammed" Risalesi", 163.

²⁶⁷ Nevevî, *Minhâc*, 15: 121.

²⁶⁸ Nevevî, *Minhâc*, 15: 39-40; Kâdî İyâz, Hz. Peygamberin beyanları arasındaki farklılığı tevazu gösterme, diğer peygamberlere bir nakısa getirmeme ve esasen nübüvvetle risâletin kendisinde bir üstünlük tercihinin bulunmaması gibi sebeplerle açıklamıştır. Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1: 307-309; el-Aşkar, *er-Resul ve'r-risalât*, 223.

²⁶⁹ Yeniterzi, *Türk Edebiyatında Na't*, 63.

²⁷⁰ Kâdî İyâz, *Şifâ*, 2: 490.

²⁷¹ "Muhammedün beşerun, lâ ke'l-beşer/Bel Hüve ke'l-yâkûti beyne'l-hacer." (Ebu'l Hasan Şâzelî)

erken dönemlerden itibaren Mısır'da kültürel ve dini etkilenmelerin izlerini taşıdığı görülmektedir. Bu vesile ile şairin içinde bulunduğu toplumu etkilemesi yanında toplumdan etkilenmesinden de söz edilir. Çünkü tasavvur, birçok unsurla ilişkisi olan bir zihni yapılanmadır ki, toplumdan bağımsız düşünülemez. Bu sebeple şairlerin Hz. Peygamber'i vasfederken kullandığı argümanların kaynak değeri önem arz etmektedir.

Na'tların da benzer özellikler taşıması ile birlikte özellikle mevlidlerin Allah'a hamd ile başladığı daha sonra Hz. Peygamber'in doğumu, doğum anında meydana gelen hadiseler, yaratılmışlara karşı üstünlüğü, fiziksel özellikleri, güzel ahlakı, rahmet oluşu, ona bağlılık, mucizeleri, şefaathat gibi konuların işlendiği görülmektedir. Mevlidler dikkate alındığında özelde Hz. Peygamber'in doğumu anlatıldığı bölümlerde (velâdet), sahih kaynaklarda bulamadığımız birçok anlatımın hâkim olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in doğum anında (öncesi ve sonrası) annesi Amine'nin yaşadığı hissiyat özellikle Süleyman Çelebi'nin eserinde harikulade işlenmiştir. Ancak söz konusu tasavvurun kaynakları itibari ile tatmin edici olmadığını hatta uydurma ve zayıf rivayetlerden beslendiğini söylemek durumundayız. Bunun nedeni iki durumla izah edilebilir. İlki diğer inanç ve kültürlerin İslam'la ilişkisi neticesinde ortaya çıkan mukayese, diğer ise tamamen Hz. Peygamber'in yüceliğinin Kur'an ve sahih/zayıf hadislerde de yer aldığı şekliyle vurgulamaktır. Beklenen peygamber düşüncesi neticesinde ona dair oluşan dini/edebi literatür içinde de zayıf ve uydurma rivayetlerin hatta çocukluğuna ilişkin birçok rivayetin bu durumda olduğu görülmektedir. Ancak bu tarz rivayetlerin ilk siyer eserlerinden itibaren aktarılması ve bir sonraki adımda daha da yaygınlaşması yanında edebi bir üslup ile mevlid ve na'tlarda kullanıldığı da görülmektedir. Bu araştırma esnasında örnek metinler edebi yönden incelenmemiş sadece söz konusu temanın hadis/siyer kaynaklarında nasıl ele alındığı üzerinde durulmuştur. Her ne kadar "siyer ilmi rivayetleri aktarma konusunda hadis ilminin kriterlerine göre esnek davranır" denilse de söz konusu Allah Resûlü olunca ilgili rivayetlerin nasıl yorumlanması gerektiği bir sorun teşkil etmektedir. Çeşitli rivayetler her ne kadar tartışılmış olsa da biraz daha ileri gidildiğinde ilgili anlatımların, Kur'an'dan bir dayanağı olduğu ifade edilmektedir. Buradan hareketle rivayetin uydurma olduğu tespiti ise bir noktadan sonra te'vil neticesinde Kur'ânî dayanaklarla açıklanma yoluna gidilmektedir. Toplum üzerindeki etkisi bakımından peygamberlerin getirdiği mesajın niteliği kadar peygamberlerin tarihi kişilikleri de önemli bir yere sahiptir. Özellikle son peygamberin hayatına ilişkin detaylar Müslümanlar açısından merak konusudur. Hatta bu durum bazen getirdiği mesajın önüne geçebilecek bir algıyı oluşturabilmektedir. Bu noktada Hz. Peygamber'in doğumundan ölümüne varıncaya kadar ortaya çıkan aktarımlar getirdiği dinin ilkleri ile de çelişki arz edecek boyutlara ulaşabilmektedir. Peygamberlerin beşer-resul olması göz ardı edilerek üstünlük ve kutsiyet düşüncesi ile birbirleri ile yarıştıran düşüncesi de bu süreçte ortaya çıkmaktadır. Özellikle kültürel etkileşimin tesir ettiği bu durumlar itikadi ve epistemolojik sorunları da beraberinde getirmektedir. Onların tarihsel varlıkları ile haklarında ortaya çıkan anlatımların uygunluk arz edip etmediği sorgulanması gereken bir durumdur. Diğer taraftan sadece 'edebi unsurlar barındırdığı düşüncesi ile şiirsel anlatımların ne kadarı müsamaha ile karşılanabilir?' diye sorulması da gereklidir.

Hız. Peygamber'in üstün oluşunu ispat sadedinde "nûru Muhammedî, Levlâk ve Küntü kenz" gibi özellikle tasavvufî düşünceinin de dayanaklarını oluşturan hadis ilmi açısından uydurma rivayetlerin mevlid ve na'tlarda kullanıldığı görülmektedir. İslam tasavvufu içinde gelişen ve na'tlarda kendine fazlasıyla yer bulan bu düşüncelerin felsefî metafizik bir tasavvur olduğu söylenebilir. Mukayese fikrini etkileyen durumların "tarihsel ve sosyo-kültürel bağlamın tetiklediği bir olgudan" bağımsız olduğunu söylemek zordur. Bu tür mukayeselerin geçmiş din mensuplarının İslam'a girmesi veya İslam'ın bu kültürlerle karşılaşmasının bir sonucu olarak ortaya çıktığı açıkça görülmektedir. Peygamberin üstün oluşunu desteklemek bağlamında insanlarla mukayesenin ötesinde diğer peygamberler ve meleklerle mukayese örnekleri de görülmektedir. Hız. Peygamber'in fazileti ve üstünlüğüne dair düşünce getirdiği mesajın evrensel ve son din olması yanında kendisi ile nübüvvetin sona ermesiyle bağlantılı olarak değerlendirilmesi gereklidir. Zira kendinden önceki peygamberler tarafından müjdelenen ve insanlığın onu bir kurtarıcı olarak bekler halde hakkındaki övgüleri doğumundan öncesine dayandığı görülmektedir. Bu durum olağanüstü hadiselerin, rüyaların ve önceki kutsal kitaplarda onun peygamberliğini müjdeleyen metinlerin *a'lâmü'n-nübüvve*, *delâilü'n-nübüvve* ve özellikle de *beşâirü'n-nübüvve* şeklinde bir literatürün doğması ile neticelenmiştir. Müjdelenen/beklenen peygamber algısına yönelik ayet ve hadislerin işaret etmesinin yanı sıra bu konuda birçok rivayetinde tenkit edildiği görülmektedir.

Her şeyden önce mevlitlerin ve na'tların yazılma amacı Müslümanlar açısından, Allah Resulüne olan sevgi olarak açıklanabilir. Bu sevginin açıklanmasında edebî sanatlarından mecaz, istiare, teşbihe ve hüsnü ta'lile çokça yer verilen bu iki tür aynı zamanda Kur'an ayetleri yanında, hadis ve siyere ilişkin birçok rivayeti kullanmıştır. Na'tlarda edebî sanatlar bir nebze ön plana çıkmışsa da mevlitlerin ve na'tların beslendiği kaynak siyer kaynaklarıdır. Üstünlük algısını bağlamında mucize, şefaath, fiziki ve ahlaki güzellik vb. konularda birçok sahih rivayetin yer almış olması çalışmayı Hız. Peygamber'in doğum hadisesi üzerine yoğunlaştırmayı gerekli kılmıştır. Araştırmada da görüldüğü üzere özellikle peygamberin doğumuna ilişkin rivayetlerin çoğu zayıf hatta bir kısmı uydurmadır. Peygamberin ne zaman dünyaya geleceğinin bilinmesi ile ilgili rivayetler, Hız. Peygamber'in zatını aşmış, dedesi, babası ve annesi ile anlatılanlarda ortaya çıkmıştır. Bunların şiirde kullanılması ve oluşan imaj önemlidir. Nurun intikali ve putların yanından geçmekte olan atalarının dahi nur sayesinde korunduğuna dair anlatılanlar tevhid mücadelesine işaret ve şirke karşı duruşun daha peygamberin doğmasından önce peygamberin ataları tarafından (gayri ihtiyari) ortaya konulduğu anlamına gelmektedir. Bu noktada "nur telakkisi" ileride Hız. Peygamber'in ilahî hitapla her tarafı aydınlatacağına işaret olarak da yorumlanmaktadır. Doğuma meleklerin, hurilerin, Asiye'nin, Meryem'in... vs. gelmesi tamamen bir teşrif için olduğu söylenebilir. Secde etmesi, gökyüzüne bakması Muhammed'in (sav) davranışlarını yorumlama tezahürleridir ki zamanla tasavvurlar hakikatin yerini almıştır. Peygamberin gül ile zikredilmesinin arkasından bu motife uygun olarak, Kâbe'nin gül suları ile yıkandığı zikredilmektedir. Peygamberin doğumuyla putların yere düşmeleri ve Kâbe'den tekbir seslerinin duyulması da zikredilenler arasındadır.

Bu araştırmada öncelikli amaç şairlerin Hz. Peygamber sevgisini ve üstünlüğünü dile getirmede kullanmış oldukları argümanın niteliğidir. Sonuç olarak şairlerin ilk siyer eserlerinden itibaren zamanla zengin bir muhtevaya kavuşan siyer literatürü çerçevesinde eserlerini oluşturdukları görülmektedir. İlk örneklerine nazaran daha geniş muhtevaya erişen siyer literatürünün, zayıf ve uydurma rivayetlere yer vererek peygamber tasavvurunda etkin olması ve rivayetlerin tahlil edilmeden -tespit ve tenkitten sonra bile- aktarılması edebiyat sahasında da kullanımına imkân sağlamıştır. Söz konusu uydurma ve zayıf rivayetlerin aktarımındaki amaçlardan biri müelliflerin kendinden önceki kültürel mirası aktarma düşüncesidir. Ancak eserlere giren bu rivayetlerin aktarımının devamı ile mevlid yazımı arasındaki ortak nokta, referansların sağlam oluşu yerine peygamberin hayatına dair bütün merak edilenlere bir şekilde cevap vermesidir. İşin ilginç tarafı ise üstünlük algısında ön plana çıkan rivayetlerin tenkit edilen rivayetler oluşudur. Bu meselede gözden kaçırılan nokta ise bu anlatımların kendisine tebliğ görevi verilmeden hatta Hz. Peygamber'in daha doğumundan itibaren peygamber olduğu telakkisine kapı aralmasıdır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, şairler edebi sanatlardan istifade ederken, kaynak olarak da Kur'an-ı Kerim'in yanı sıra, sahih, zayıf ve mevzû rivayetleri de söylemek istediklerine dayanak olarak kullanmışlardır. İlgili rivayetlerin aktarımından hareketle peygambere bağlılık, bireysel ve toplumsal kurtuluşun çarelerini aramak ve onun örnekliği üzerinden popüler kültüre yön verme düşüncesi de görülmektedir. Diğer taraftan ise sosyo-kültürel ortamın etkisiyle özellikle Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair batıl görüşler karşısında peygamberin savunulmasından söz edilebilir.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdülhâdi. *Keşfu'l-hafâ ve müzilu'l-ilbâs amma iştehere mine'l-hadis ala elsineti'n-nas*. Tashih. Muhammed Abdülaziz Halidi. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Ahatlı, Erdinç. *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Ak, Murat. "Şair Kelâmının Hz. Peygamber'in Zikri ile Değer Kazanması". *İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı* 07-09 Kasım 2014 (2015): 241-253.
- Ak, Murat. *Şair ve Peygamber Na't Geleneğinde Hz. Peygamber İmgesi*. İstanbul: Ketebe, 2018.
- Akarsu, Adem. *Din Toplum İlişkileri Bağlamında Kutlu Doğum Faaliyetleri*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.
- Aksoy, Hasan. "Eski Türk Edebiyatında Mevlidler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/9 (2007): 323-332.
- Aksoy, Hasan. "Mevlid: Türk Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 482-484. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Akyürek, Yunus. "Cahiliye Dönemi Mekke Toplumunun Hz. Peygamber'in Nübüvvetine İlişkin İntibaları". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015): 55-72.
- Albayrak, Nurettin. *Dini Türk Halk Hikâyelerinden Geyik, Güvercin ve Deve Hikâyeleri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1993.
- Alıcı, Gülcan Tanıdır. *Mar'âşî Kurrâ-Zâde Nâdirî (Hayatı, Edebi Şahsiyeti ve Eserleri)*. Kahramanmaraş: y.y., 2009.
- Ali el-Kârî, Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *el-Masnu' fi Ma'rifeti Hadisi'l-Mevdu'*. Thk. Abdülfettah Ebû Gудde, 5. Baskı. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1994.
- Aşkar, Ömer Süleyman. *er-Resul ve'r-Risalat*. 4. Baskı. Küveyt: Daru'n-nefais, 1989.
- Ateş, Ahmet. *Vesiletün-Necat Mevlid*. Ankara: Kılıç Yayınları, 1954.
- Aydın, Mehmet. "Beşairü'n-Nübüvve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 549-550. İstanbul:

- Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Aymutlu, Ahmet. *Süleyman Çelebi ve Mevlid-i Şerif*. Ankara: MEB Yayınları, 1995.
- Aynî, Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerh-u sahîhi-i Buhârî*. 16 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1997.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Bakırcı, Selami. *Mevlid Doğuşu ve Gelişmesi*. Akademik Araştırmalar Yay, 2003.
- Beyazıdî, Molla Musa el-Celâlî. *Feyzu'l-Kadîr el-Mübdî Şerhu'l-Mevlidi'l-Küdrî (Şerh-u Mevlid-i Ertuşî)*. İstanbul: Şenyıldız Yayınları, 2010.
- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Delâilü'n-Nübüvve ve Marifeti Ahvâli Sahibi Şeria'*. Talik-tahriç. Abdu'l-Mu'tî Kalacı. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. Thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. 4 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1400.
- Ceyhan, Adem. "Süleyman Nahîfî, Mevlîdü'n-Nebi Mesnevîsi". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 14 (2000): 89-141.
- Çap, Sabri. "Gülün Yaratılışı ve Hz. Peygamber'le İlişkisi Özelinde Uydurma Rivayet Algısı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 28/1 (2018): 259-297.
- Demirayak, Kenan. "Kasîdetü'l-Bürde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 566-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Demiryürek, Erol. *Hz. Peygamber'in Doğumu İle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Derveze, İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. Trc. Mehmet Yolcu, 3 Cilt. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995.
- Devlilioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yay., 2000.
- Durmuş, İsmail. "Mevlid: Arap Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 480-482. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Durmuş, İsmail. "Şiir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 144-147. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Ebû Nuaym, Ahmed bin Abdullah b. İshak el-İsfahanî. *Delâilü'n-nübüvve*. Thk. Abbas Abdulberr ve Muhammed Derrâs Kalâcî. 2 Cilt. Küveyt: Daru'n-Nefâis, 1986.
- Efe, Adem. "Türk Toplumunda Mevlid Merâsimlerinin Yeri ve Fonksiyonları (Isparta ve Çevresi Örneği)". *DEÜİFD* 29 (2009): 9-30.
- Ekinci, Ramazan. "Diyanetçilik Re'fet'in Mevlidi". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2011): 187-220.
- Erçetin, Ahmet. *Rivâyetler ve Farklı Yorumlar Işığında Rahip Bahîra Olayı*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi 2008.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. 2. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992.
- Erul, Bünyamin. "Hz. Peygamber'in Risale Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım". *Diyanet İlmi Dergi (Hz. Muhammed Özel Sayısı)*, 2000: 33-66.
- Erul, Bünyamin. "Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru". *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu* (2001). 419-435. Ankara: TDV yay., 2003.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 1998.
- Halebî, Ali b. Burhanuddin. *es-Siyerü'l-halebiyye fi sireti'l-eminî'l-me'mun*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 1400.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2003.
- Hanbel, Ahmed b. *Müsned*. 2. Baskı. Thk. Şuayb Arnavut v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1999.
- İbn Cevzî, Abdurrahmân b. Ali Ebu'l-Ferec. *Kitâbu'l-Mevzuât*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed. *en-Nî'metü'l-Kübrâ 'ale'l-âlem fi Mevlidi Seyidi Veledi Âdem*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Fethü'l-Bârî bi Şerh-i Sahihî'l-Buhârî*. 16 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2000.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. İbrahim el-Ebyari, Abdulfazl Şelebi, Mustafa es-Saka. 2 Cilt. Mısır: el-Halebî Baskısı, 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 14 Cilt. Beyrut, 1966.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-arab*. Daru'l-Marife, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Basrî el-Bağdadi. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dar-u Sadr, ts.
- İsfahanî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah. *Delâilü'n-nübüvve*. Thk. Muhammed Derrâs Kalâcî- Abdulberr Abbas. 2 Cilt. Daru'n-nefâis, 1986.
- Kabaklı, Ahmet. *Türk Edebiyatı*. 2 Cilt. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2006.

- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Muştafâ, Şifa-i Şerif Tercümesi*. Trc. Naim Erdoğan-Hüseyn S. Erdoğan. İstanbul: Bedir yayınevi, ts.
- Kasır, Hasan Ali. *Gündönümünde Yaşamak*. İstanbul: Denge yayınları, 1995.
- Kasır, Hasan Ali. *Peygamber Şiirleri*. İstanbul: Denge yayınları, 1997.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibu'l-ledünniye bi'l-minahi'l-Muhammediyye*. Thk. Memmun b. Muhyiddin el-Cennan. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sâri*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye, 1323.
- Kaya, Mahmut. "Bûsîri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 468-470. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kılavuz, A. Saim. "Mevlid'in Akaid ve Kelâm Açısından Analizi". *Uluslararası Mevlid Sempozyumu*. Ed. Bilal Kemikli-Osman Çetin, 292-300. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kurt, Ali Osman. "Süleyman Çelebinin Vesiletü'n-Necat İsimli Eserinin Mitolojik Açıdan Değerlendirilmesi". *Süleyman Çelebi ve Mevlid: Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*. Ed. Mustafa Kara-Bilal Kemikli. 156-170. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yay., 2007.
- Kutluay, İbrahim. *Sünnet'e Göre Kutsiyet*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Mehdî, Rızkullah Ahmed. *es-Siretü'n-nebeviyye fi davi'l-masadiril-asliyye: Dirasetün Tahliyye*. Riyad: Merkezi Melik Faysal li'l-Buhusi ve'd-Dirasati'l-İslâmiyyi, 1996.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahih*. Nşr. M. Fuad Abdülbâkî. 2. Baskı. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nevevî, Muhyiddin. *el-Minhâc Şerhu Sahih-i Müslim*. 4. Baskı. 16 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 1997.
- Okiç, M. Tayyip. "Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercümeleri". *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (1976): 17-78.
- Özel, Ahmet. "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 475-478. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Özer, Ahmet. *Türk Edebiyatında Naatler*. İzmir: Kaynak Kültür Yayın Grubu, 2008.
- Özşenel, Mehmet. "İlk Yarattılan Varlık Konusundaki Rivayetler". *Divan* 1 (1998), 171-189.
- Pekolcay, Necla. "Mevlid". *İslâm Ansiklopedisi (IA)*. İstanbul: Meb, 1993.
- Pezdevî, Sadrül-İslâm Ebû'l-Yûsr Muhammed b. Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. Trc. Şerafeddin Gölcük. 2. Baskı. İstanbul: Kayıhan yay., 1988.
- Suyûtî, Celaleddin Ebu'l-Fazl Abdurrahman b. Kemaleddin. *el-Hasâisü'l-kübrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- Suyûtî, Celaleddin Ebu'l-Fazl Abdurrahman b. Kemaleddin. *Husnu'l-maksad fi ameli'l-mevlid*. Thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.
- Şâmî, Muhammed b. Sâlih, *Subulü'l-hudâ ve'r-reşâd fi sîret hayri'l-ibâd ve zikri fedâlihî ve ahvâlihî fil-mebde' ve'l-meâd*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Şiblî, Mevlâna-Nedvi, Süleyman. *Asr-ı Seâdet (İslâm Tarihi)*. Trc. Ömer Rıza Doğrul. 10 Cilt. İstanbul, 1928.
- Şirin, Mustafa. *er-risâletü'l-Ahmediyye fi'l-velâdeti'l-Muhammediyye- Mevlidin Transkripsiyonlu Metni*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Osman Paşa Üniversitesi, 2007.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhu'l-akâid*. Trc. Süleyman Uludağ. Ankara: Dergâh yay., 1991.
- Timurtaş, Faruk Kadri. *Mevlid*. İstanbul: M.E. Basımevi, 1970.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebû İsa. *Sünenü't- Tirmizî*. 2. Baskı. Thk. Ahmed Muhammed Şakir v.dğr. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü ve matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1395/1975.
- Tuzcu, Recep. *H. Peygamberle İlgili Bazı Halk İnanışlarının el-Hasâisü'l-Kübrâ'daki Dayanakları*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2002.
- Uludağ, Süleyman. "Süleyman Çelebi'nin İnanç ve Fikir Dünyası". *Süleyman Çelebi ve Mevlid: Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*. Ed. Mustafa Kara-Bilal Kemikli. 182-209. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yay., 2007.
- Umerî, Ekrem Ziya. *es-Siretü'n-nebeviyyetü's-sahîha*. 7. Baskı. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'l-ulum ve'l-hikem, 1415/1994.
- Uzun, Mustafa. "(Kudsîyyetü'l-Ahbar fi Mevlid-i Ahmedî'l-Muhtâr) Mevlid Edebiyatında Önemli Bir Son Devir Şairi: Mehmed Fevzi Efendi ve Mevlidleri". *MÜİFD* 2 (2007): 87-128.
- Yanmış, Mehmet. *Bursa Dini Hayatında Süleyman Çelebi'nin Vesiletü'n-Necat Adlı Şiirinin Etkilerinin Araştırılması*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010.
- Yavuz, Salih Sabri. "Kelâm'da Efdaliyyet Meselesi ve İbn Kemal'in "Efdaliyyetu Muhammed" Risalesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (Ocak 2005): 147-185.
- Yazar, Sadık. "Cismî ve Mevlidî". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2008): 448-478.
- Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sadeleştirilen. İsmail Karaçam. 9 Cilt. Hikmet Yayınları, 1992.
- Yeniterzi, Emine. *Divan Şiirinde Na't*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Yeniterzi, Emine. *Türk Edebiyatında Na'tlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadis Problemleri*. 2. Baskı. İstanbul: Rağbet yay., 2001.

- Yücedoğru, Tefvik. "İnanç Esasları Açısından Vesiletü'n Necat". *Süleyman Çelebi ve Mevlid: Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*. Ed. Mustafa Kara-Bilal Kemikli. 210-218. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yay., 2007.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdalbâki b. Yusuf el-Mısrî. *Şerhu Mevâhibu'l-ledünniye bi'l-minahi'l-Muhammediyye*. Thk. Muahammed Abdulaziz el-Halidî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA
Research

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi

Metin Yıldız

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı

metinyildiz04@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3201-862X>

Geliş Tarihi / Received: 16.09.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 26.11.2019

Öz

Kelâm ilminde nedensellik, sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir. İster tabiattaki hadiselerle bağlantılı olsun, isterse Allah-âlem ilişkisiyle bağlantılı olsun neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu bir ilişki olup olmadığı hususu nedensellik meselesi bağlamında tartışılmaktadır. Tabiatçı düşünürlere göre her bir nesnede bir tabiat vardır ve âlemdaki tüm olaylar bu tabiatlar doğrultusunda gerçekleşmektedir. Âdet nazariyesinde ise, tabiatta cereyan eden tüm olaylardaki neden-sonuç ilişkisinde bir zorunluluğun olmadığı, sadece alışkanlıklarımız neticesinde bir ilişkinin olduğu kanısına varıldığı ifade edilmektedir. Bu çalışmada tabiattaki hadiselerin hem kendi aralarında hem de Allah Teâlâ ile olan ilişkilerinde bir zorunluluk arz edip etmediği konusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşleri bağlamında ele alınmaktadır. Eş'arî, tabiatta meydana gelen hadiselerin belli bir tabiat doğrultusundan ya da nesnelerin i'timâdlarından mütevellid olarak gerçekleştiği fikrini nedenselliği çağırştırdığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Ona göre tabiatta gerçekleşen tüm olaylar Allah'ın aracsız bir şekilde iradî olarak doğrudan yaratmasıyla meydana gelmektedir. Belli sebepler neticesinde belli sonuçların gerçekleşmesi zorunlu değildir, bilakis sonuçların bu şekilde gerçekleştiğine dair yaklaşım insanın alışkanlıklarından kaynaklanmaktadır. Eş'arî ve takipçisi kelâmcılar tabiattaki hadiselerde bir belirsizlik ya da düzensizliğin varlığına karşı çıktıkları gibi, sebebin sonucunu doğurduğu şeklindeki nedensellik görüşüne de karşı çıkmaktadırlar.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Nedensellik, İ'timâd, Âdet.

The Anti-Causal Discourse of Abû al-Ĥassan al-Aç'arî: the Theory of Habit

The causality in Kalâm subjects the relationship between cause and result. Whether it is connected with the events in nature, or connected with the relationship between Allah and the world, whether the relation between cause and result is compulsory or not is discussed with the scope of causality. According to naturalist thinkers, there is a nature in every object and all events in the universe take place in accordance with these natures. It is stated that, in the theory of custom, it is concluded that there is no obligation in the cause-effect relationship in all events occurring in nature and that there is a relationship only as a result of our habits. In this study, it is discussed in the context of Abu'l-Hasan al-Aç'arî's views whether the events in nature present a necessity both among themselves and in their relations with Allah Teâlâ. Aç'arî criticizes the notion that the events taking place in nature occur as a result of a certain nature direction or the i'timâds of objects, on the grounds that it evokes causality. According to him, all events taking place in nature occur by direct and voluntary direct creation of Allah. It is not necessary for certain results to be realized as a result of certain reasons, on the contrary, the approach that results in this way stems from human habits. Al-Aç'arî and his follower theologians object to the existence of uncertainty or irregularity in natural phenomena, as well as the notion of causality that causes the result of necessity. As Aç'arî and his follower theologians oppose the existence of uncertainty or disorder in the natural events, they also object to the view of causation that

necessarily causes the result.

Keywords: Kalam, Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, Causality, I'timād, Custom.

Atf / Cite as

Yıldız, Metin. "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi". *Marife* 19/2 (2019): 533-551. <https://doi.org/10.33420/marife.620328>.

Summary

The doctrine of causality, as referred to it in Kalām, that is, Islamic scholastic theology, with the Arabic word 'illiyyah, is one that deals with the nature of the cause-effect relationship. Be it related to the natural phenomena or to the relationship between God and the universe, the cause-effect relationship has been discussed in the context of the issue of causality in terms of whether or not it is a necessary relationship. In addition, the theory of habit ('ādah), as it has been set against the doctrine of causality by the Muslim theologians, is one that maintains that there is no necessity, but habituality in the cause-effect relationship, the divine will being the immediate cause of every incident.

According to the naturalist thinkers, every object has a nature and all incidents in the universe take place in accordance with these natures. The Arabic term ṭab', as equivalent of nature, signifies a meaning or quality intrinsic to a material substance and a state that prepares an action through that meaning. The naturalist Muslim theologians hold that corporeal bodies have a nature and maintain their existence or subsist through their nature, to the extent that even God cannot interfere in them unless He changes the nature He set in them. The Basran Mu'tazilite and Abū al-Ḥasan al-Ash'arī himself (d. 324/936) and his followers opposed the doctrine of ṭab', holding that the corporeal bodies do not continue their existence through their intrinsic nature; on the contrary, they are kept in existence by God as the Willing Agent.

Many theologians from the Basran Mu'tazilite, who were against the doctrine of ṭab', employed instead of it the terms i'timād and tawallud. The Arabic word i'timād literally means reliance and tensing up and denotes such meanings in the science of Kalām as resistance, the force of pushing and pulling, and gravity; it was employed by the Mu'tazilite to refer to the cause-effect relationships of the natural phenomena. The Arabic word tawallud was used in the sense of the resulting of an action from another action through means. With the Basran branch of Mu'tazilite, the naturalist doctrine came under criticism, but the view gained popularity that objects had an i'timād which generated (tawliḍ) the effects. It was, however, argued that the acts which generate from the i'timād are not necessary, that though the effects are perceived by our habits as necessary, they are in fact willingly created by Allah as the Willing Agent (Fā'il Mukhtār), this occurring in keeping with the habit of God. Ash'arī who grew up and was trained in the Basran Mu'tazilite school and his followers maintained the tradition of criticizing the doctrine of nature. However, the doctrines of i'timād and tawliḍ came also under severe criticism due to the perception that they are akin to the naturalistic arguments. Ash'arī and his adherents adopted the theory of habit by holding that there is no necessary relationship between the cause and the effect as they are observed in the world, that the cause does not generate the effect, on the contrary it is created by God Almighty.

What underlies the Ash'arian critique of causality is the theory of habit as it was set forth by the Basran Mu'tazilite before him. The concept of habit is defined by the theologians as the self-repeating of something with the renewal of its quality or its continuing in the same manner, as well as the habits of the audiences of the miracles. Ash'arī criticizes the notion that natural phenomena occur in keeping with a certain nature or generate from their i'timād with the claim that it is also suggestive of causality. Ash'arī and his followers hold that if the incidents in the universe occur because of their natures, the same results should come forth always; yet the human experience observes that they do not. For example, satisfaction and satiety following the act of eating and drinking as well as hunger and thirst appearing with the lack of eating and drinking –all of these states are created ex nihilo by God the Willing Agent. If God wills to do the contrary of this, He is capable of doing it. However, God operated or executed the habit in causing all these states to happen in this manner. If He does the opposite of this, God annuls the habit. Ash'arī claims that all the incidents taking place in the natural world do so with God's willful and immediate creation of them. It is not necessary that certain effects should come forth from certain causes; on the contrary, the perception that the effects occur in this manner result from the human habits.

Ash'arî asserts that all bodies, animate and inanimate, which are made of an order and composition, possess their features not because of a necessary cause; on the contrary, they can be and exist in a manner different from their current state. Therefore, it is more relevant to talk of a relation of contingency, and not causality in the Ash'arite theological discourse. For this discourse emphasizes that there is no necessary relationship between and among the beings that emanates from their own nature; on the contrary, there is a habit-based contingent relationship among them. Ash'arî himself and Ash'arite theologians not only oppose the idea of the existence of uncertainty or disorder in the natural phenomena, but also reject the notion that a cause generates its effect. Denial of the existence of causality in the world is intended to emphasize the will and omnipotence of God. As regards the anti-causal attitude, there are obvious differences between the Ash'arites with Ash'arî leading them and the Basran Mu'tazilite. One can hold that from Bâqillânî down to Ghazâlî the Ash'arite opposition against the doctrine of causality and the rival Ash'arite theory of habit took shape in line with Ash'arî's views. One can conclude that Ash'arî holds that the natural phenomena do not include any necessity among themselves or in their relationship with God; on the contrary, they directly occur in accordance with the will of God as the Willing Agent, without any extra cause or medium. As for the relationship as it is supposed to be between a cause and its effect, it just emanates from our habits.

Giriş

Arapça'da illiyet kelimesinden türetilen nedensellik, neden/illet ile sonuç/ma'lûl arasında her bir olayın bir nedenin olduğunu ve neden ile sonuç arasındaki ilişkinin de zorunlu olduğunu savunan epistemolojik ve kozmolojik bir doktrindir.¹ Bu doktrine karşı öne sürülen âdet nazariyesi ise nedenselliğin inkârını ve âlemde her olayın doğrudan sebebinin Allah Teâlâ'nın iradesi olduğu fikrine dayanmaktadır. Kelâmcılar tarafından kullanılan âdet kavramında belli olayların peşi sıra meydana gelişlerinde bir düzenliliğin olduğu, ancak bunun bir zorunluluk taşımadığı anlamı yatmaktadır.² Zorunlu nedensellik ve âdet nazariyesi şeklindeki karşıtlığın ilk defa ilkçağ Yunan filozofları tarafından kullanıldığı ve bu tartışmaların felsefe tarihi boyunca devam ettiği, Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılar tarafından tekrar tartışılmaya başlandığı ifade edilmektedir.³ Eş'arî, nedenselliği inkâr ederek sebep ve sonuç arasındaki ilişkiyi tamamen reddedip bir belirsizlik ve düzensizliği mi savunmuştur, yoksa Tanrı'nın irade ve kudretini vurgulamak için mi nedenselliğe karşı çıkmıştır? Bu çalışmada nedensellik meselesi tartışılırken Eş'arî'nin görüşleri bu problem bağlamında ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Kelâmda nedensellik meselesi sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluk arz edip etmediği ile bağlantılıdır. Kelâmda tartışılan öncelikli meselelerden birisi olan nedensellik meselesi ilk dönem Mu'tezilesi tarafından tartışılmaya başlanmış ve Mu'tezile'nin teşekkülü ve sistematik hale gelişinden sonra neş'et eden diğer bir kelâmî ekol olan Eş'arilikte de aynı şekilde tartışılmaya devam etmiştir. Sebebin sonucu zorunlu olarak ortaya çıkardığını savunan kelâmcılar, ashab-ı tabâi olarak isimlendirilen tabiatçıların görüşlerine benzer görüşler savunmakla birlikte âlemin Allah Teâlâ tarafından yaratıldığını ve belli bir tabiata sahip kılındığını ve bu tabiat

¹ İlhan Kutluer, "İllyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 120.

² H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman Hıristiyan Yahudi Kelâmı*, trc. Kasım Turhan, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 416.

³ Bk. S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâm'a Etkisi*, trc. Özcan Taşçı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 148.

doğrultusunda varlığını sürdürdüğünü iddia etmişlerdir. Mu'tezile'nin Basra ekolü ile birlikte bu tabiat anlayışı eleştirilmiş, ancak eşyanın bir i'timâdının olduğu ve bu i'timâdın da sonuçları tevellüd ettirdiği görüşü savunulmaya başlanmıştır. Bununla birlikte i'timâdın mütevellid fiillerin sonuçlarının zorunlu olmadığı, sonuçların alışkanlıklarımız tarafından zorunluymuş gibi algılandığı, gerçekte ise fâil-i muhtâr olan Allah Teâlâ tarafından iradî bir şekilde yaratıldığı ve bunun da Allah'ın âdeti doğrultusunda cereyan ettiği ileri sürülmüştür. Basra ekolü içinde yetişmiş Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) ve onun takipçileri tarafından da bu gelenek devam ettirilmiş, tabiat düşüncesi eleştirilmiş ve âdet nazariyesi benimsenmiştir. Buna rağmen Basra Mu'tezile ekolünün savunduğu i'timâd ve tevellüd nazariyesi de ashab-ı tabâ'inin iddialarının bir benzeri olduğu gerekçesiyle şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Eş'arî ve onun takipçileri, âlemde görülen sebep ve sonuç arasında bir ilişkinin olmadığını, sebebin sonucu tevellüd ettirmediğini bilakis sonucun bizzat Allah Teâlâ tarafından yaratıldığını söyleyerek nedensellik düşüncesini eleştirerek âdet nazariyesini kabul etmişlerdir.

Konunun genişliğinden dolayı biz Eş'arî'de nedensellik meselesinin insan fiilleriyle olan yönüne değinmeden tabiatdaki olaylarla sınırlı tutmaya çalışacağız. Âlemde nedenselliğin olup olmadığı tartışmasının Eş'arî öncesi ve sonrası seyrini mukayese ederek Basra Mu'tezilesi ile olan benzerlikler ve farklılıklara dikkat çekip Eş'arî'nin konu hakkındaki yaklaşımını ve özgünlüğünü deskriptif ve analitik bir yöntemle ortaya koymaya çalışacağız. Eş'arî'nin günümüze ulaşan eserlerinde nedensellik meselesi fazla tartışılmadığı için İbn Fûrek'in *Mücerred Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* adlı eserinden onun görüşlerini tespit etmeye çalışacağız.

1. Nedensellik: Tab', İ'timâd ve Tevellüd

Kelâm ve felsefede sıkça tartışılan nedensellik meselesi ilkçağlardan itibaren dinamizmini korumaktadır. Antik Yunan tabiatçı filozofların ısrarla savundukları atomculuk öğretisi, âlemde olayların neden ve sonuçları arasında bir zorunluluğun olduğunu öngörmektedir. İslâm düşüncesinde zamanla Mu'tezile ve özellikle de Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849?) ile sistematik hale gelen kelâm atomculuğunda ise bu zorunluluk tonu oldukça esnetilerek ve hatta Basra Mu'tezilesi ile birlikte bu renkten tamamen arındırılarak zorunlu nedensellik karşıtı bir tona dönüşmüştür. Yunan atomculuğunda zorunlu nedensellik olmazsa olmaz bir durumken kelâm atomculuğunda –Sümâme b. Eşres (ö. 213/328), Muammer (ö. 215/830) ve Nazzâm (ö. 231/845) gibi birkaç şahıs hariç- ise zorunlu nedenselliğe karşı çıkmaktadır.⁴

Eş'arî öncesi Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Salih Kubbe, Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî ve Ebû Ali el-Cubbâî (ö. 303/916) gibi Basra Mu'tezilesi kelâmcıları, ateşe temas edilmesine rağmen yanmanın gerçekleşmemesini, göz ile nesne arasında bir engel olmadığı halde görmenin gerçekleşmemesini, ateşe temas eden insanda acının gerçekleşmemesini, ağır bir taşın uzun bir süre havada hareketsiz bir şekilde durmasını,

⁴ Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân İbnü'l-Muallim Ebû Abdillâh el-Ukberî el-Bağdâdî eş-Şeyhu'l-Müfid, *Evâilu'l-makâlât*, thk. eş-Şeyh İbrahim el-Ensârî (b.y.: el-Matbaatu'l-Mehr, 1413/1993), 101; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 357-359; Metin Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, (Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015), 71; Yusuf Okşar, *İslam Kelâmında Nedensellik ve Adetullah*, (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2008), 19.

Allah'ın gücü olmayan bir canlıyı yaratmasını ve hatta ölüm ile ilmin yan yana bulunmasını mümkün görmektedirler. Bütün bu olayların gerçekleşmesini Allah'a zorunlu görmemektedirler. Eş'arî'ye göre Ebu'l-Hüzeyl bu konuda aşırıya kaçarak canlı ve ölü kişilerin fiillerinin, algılama ve körlüğün, dilsizlik ile konuşmanın aynı anda bulunmasını bile mümkün görmektedir.⁵ Eş'arî'de de buna benzer değerlendirmeler vardır. Ona göre Allah Teâlâ'nın havayı latîf bir şekilde yaratıp içinde de ağır bir taşı yaratarak havada yuvarlanmadan sakin bırakması ya da hareket ettirmesi mümkündür.⁶ Bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır: "Eğer taş hareket etmiş olsaydı o zaman onda sükûnun zıddı gerçekleşmiş olurdu. Bize göre de Allah Teâlâ o şeye ve onun zıddına güç yetirendir. Onda hareketi gerçekleştirmeyi takdir ettiğinde onun yerine sükûnu da gerçekleştirmeyi takdir edebilir."⁷

Eş'arilikte de Basra Mu'tezilesinde olduğu gibi Allah-âlem ilişkisinin zorunlu bir ilişki olmadığı bilakis iradî ve ihtiyarî bir ilişki olduğu ısrarla vurgulanmaktadır. Aynı şekilde âlemde cereyan eden olaylarda sebep ve sonuç ilişkisinin de olmadığı özellikle vurgulanmaya çalışılmaktadır. Bunun temel nedeni ise kadir-i mutlak, fail-i muhtar ve mürid-i bizzat olarak nitelendirdikleri Allah Teâlâ'nın fiillerinde özgür olduğunu kabul etmeleri ve yaratmış olduğu âlemdeki iş ve işleyişin de O'nun kudret, ihtiyar ve iradesinden bağımsız görmemeleridir. Yüce Allah'ın fiillerinde özgür ve herhangi bir zorunluluğa tabi olmadığı ve âlemde cereyan eden olayların zorunlu olarak meydana gelmediği düşüncesi ilk önce Basra Mu'tezilesi tarafından âdet kavramı ile izah edilmiştir. Tabiat yerine kullanılan âdet, onlara göre Allah Teâlâ'nın yarattığı bir şeydir. Eş'arî ve takipçisi kelâmcılar da bu minvalden hareketle âlemin işleyişinde nedenselliğin olmadığını âdet kavramı ile açıklamaya çalışmışlardır.⁸

Kelâmda zorunlu nedenselliğe karşı kullanılan âdet kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için Basra Mu'tezilesi kelâmcılarının çoğunluğu ile Eş'arî kelâmcıların bu bağlamda sıklıkla eleştirdikleri tab', i'timâd ve tevellüd kavramlarının kısaca izah edilmesi gerekir.

1. Tab': Kelâm ilminde nedensellik meselesi bağlamında kullanılan tab' kavramının cevherde bulunan bir mana olduğu ve bu mana sayesinde fiilin gerçekleşmeye hazır hale geldiği ifade edilmektedir.⁹ Tabiatçı filozoflar ile tabiata vurgu yapan kelâmcılara göre âlemde meydana gelen her hadise kendilerinde içkin olan bir tabiatla gerçekleşmektedir. İlk dönem Mu'tezile kelâmcılarından Nazzâm (ö. 231/845) cisimlerde bir tabiatın olduğunu ve Allah Teâlâ tarafında onun tabiatı değiştirilmediği sürece Allah'ın bile ona müdahalede bulunamayacağını iddia etmek-

⁵ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter, 3. Baskı (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 312; Ahmet Kaplan, *Mu'tezile ve Eş'arîler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları*, (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2018), 81.

⁶ Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1987), 264; Kaplan, *Mu'tezile ve Eş'arîler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları*, 81.

⁷ İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 264.

⁸ İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 275-276; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 101; Yusuf Rahman, "Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mûcize Anlayışı", trc. Mustafa Akçay, H. İbrahim Bulut, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001): 294, 299-300; M. Basil Altaie, *God, Nature and the Cause*. (USA: Kalam Research and Media, 2016), 63-64.

⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 101.

tedir. Ama yine de ona göre Allah Teâlâ kakhâr özelliği ile ateş ve su, sıcaklık ve rutubet gibi birbirine zıt olan tabiatları bir araya getirebilecek güce sahiptir. Aynı şekilde taşın özelliğinin aşağıya yuvarlanmak, ateşinki ise yukarıya çıkmak olduğu halde Allah Teâlâ tarafından bundan alıkonularak ateşin aşağıya, taşın ise yukarıya doğru yönelmesini mümkün görmektedir.¹⁰ Bağdat Mu'tezilesi kelâmcılarından Hayyât (ö. 300/913) da tab' düşüncesini benimsediği için Nazzâm'ın tab' düşüncesinin savunusunu yapmaktadır. Öyle ki ona göre bu düşünce tüm tevhid ehli tarafından da savunulmaktadır.¹¹ Hayyât'ın öğrencisi Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî de (ö. 319/931) tab' düşüncesini benimseyerek âlemde ortaya çıkan cisimlerin dört unsurdan oluştuklarını ve bizlerin de bu unsurlar sayesinde fiilde bulunduğumuzu, buğdayın bir niteliğinin olduğunu ve o nitelik onda devam ettiği sürece ondan arpanın çıkmasının mümkün olmadığını ve yine Allah Teâlâ'nın insanın sperminden başka bir canlıyı yaratmasının imkânsız olduğunu savunmaktadır. Basra Mu'tezilesinden Ebû Raşîd en-Nîsâbü'rî (ö. 450/1059) ise tabiat meselesi hakkında Ka'bî'yi eleştirirken eski üstatlarının da bu fikri gayri makul gördüklerini ve Allah Teâlâ dilerse buğdaydan arpayı ve insan sperminden ise herhangi bir canlıyı yaratabilecek kudrete sahip olduğu görüşünde olduklarını aktarmaktadır.¹² Şunu da belirtelim ki Basra Mu'tezilesi her ne kadar Allah Teâlâ'nın kudretini vurgulamak için bu görüşü savunuyor olsa da nedensellik ilkesini de reddetmez. Ancak onlar sebebin sonucu zorunlu olarak doğurduğu fikrine karşı çıkmaktadırlar.¹³

Eş'arî kelâmını sistematik bir şekilde ele alan Ebû Bekr el-Bâkallânî (ö. 403/1013), tab' düşüncesinin yanlışlığını mantıkî gerekçelerle çürütmeye çalışmaktadır. Ona göre eğer âlemde meydana gelen hadiseler tabiatlarından dolayı ise her zaman ve zeminde aynı sonuçların gerçekleşmesi gerekir. Hâlbuki insan tecrübesi bunların her zaman aynı şekilde gerçekleşmediğine şahit olmaktadır. Örneğin doymak ve suya kanmak yeme ve içmenin neticesinde gerçekleşiyorsa bu durumda çakıl, toprak, sirke vb. sıvı ve katı yiyecek ve içeceklerin tüketimiyle de doyma ve suya kanmanın gerçekleşmesi gerekir.¹⁴ Aynı şekilde bazen şarap içildiği halde ve ateşle birleşme gerçekleştiği halde sarhoşluk ve yanma durumu gerçekleşmemektedir. Bu durumda yanmanın tabiatın fiilinden zorunlu olarak gerçekleştiği iddiası iptal edilmiş olur.¹⁵

Tab' düşüncesine karşı olan Basra Mu'tezilesinden birçok kelâmcı bu kavram yerine i'timâd ve tevellüd kavramlarını kullanmıştır. Eş'arî kelâmcılar ise hem tab' kavramının hem de i'timâd ve tevellüd kavramlarının nedenselliği taşıdığı gerekçeyle her iki yaklaşıma da karşı çıkmışlardır.

¹⁰ Ebu'l-Hüseyin Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Mu'tezilî el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-mulhid*, thk. H. S. Nyberg, 2. Baskı (Beyrût: Dâru'l-Arabiyye, 1993), 47-48.

¹¹ Hayyât, *el-İntisâr*, 47.

¹² Ebû Raşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'an Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid, (Beyrût: Me'hedu'l-Enmâi'l-Arabî, 1979), 133. Mu'tezile'nin tabiat düşüncesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Mekin Kandemir, *Mutezile Kelâmında Tabii Nedensellik Düşüncesi* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019), 87.

¹³ Halil İbrahim Bulut, "Mu'tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları", *Marife* 3, (2003): 284-285, 275-292.

¹⁴ Kâdî Ebûbekir Muhammed İbnü't-Tayyib el-Bâkallânî, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İmaduddîn Ahmed Haydar, (Beyrût: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 59.

¹⁵ Bâkallânî, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, 64.

ii. İ'timâd: Sözlük anlamı dayanmak ve gerilmek anlamına gelen ve kelâm ilminde direnç, itme ve çekme kuvveti, yer çekimi gibi anlamlarda kullanılan i'timâd kavramıyla tabiattaki hadiselerin sebep ve sonuçları arasındaki ilişki izah edilmeye çalışılmaktadır.¹⁶ Kelâmcıların kâhîr ekseriyeti tabiattaki hadiselerin sebep sonuç ilişkisinin zorunlu oluşuna ve tabiat kavramına karşı çıkmakla birlikte Basra Mu'tezilesi sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi izah etmek için i'timâd kavramını kullanmıştır. Örneğin ağır bir cismin yere düşüşünü gerçekleştiren bir mananın olduğunun ve bu mananın ise aşağıya doğru gerçekleşen i'timâd olduğunu zikretmişlerdir. Eş'arî'den sonra yaşamış Basra Mu'tezilesinden Ebû Raşîd en-Nisâbü'rî ve İbn Metteveyh'e (ö. 469/1077) göre ağır bir taşın yere düşmesi tabiatında dolayı değildir, bilakis o taşın i'timâdından kaynaklanmaktadır.¹⁷ İ'timâdî lâzım ve mücteleb i'timâd şeklinde tasnif eden Mu'tezile'ye göre ağır bir nesnenin yere düşüşü onun lâzım i'timâdî iken onun yukarıya doğru fırlatılmasıyla kendisinden meydana gelen itmeden dolayı ise mücteleb i'timâd gerçekleşmektedir. Mücteleb i'timâd sona erdiğinde nesnede bir hareketsizlik oluşmakta ve daha sonra kendisinin lâzım i'timâdından dolayı tekrar yere düşmeye başlamaktadır. Ateşte ise tam tersi bir durum gerçekleşmektedir. Ateşin yukarıya doğru yükselmesi lâzım i'timâdî iken dışarıdan bir etki ile aşağıya doğru gitmesi ise mücteleb i'timâd'dır.¹⁸ İ'timâd teorisini kullanan Mu'tezilî kelâmcılar her ne kadar tabiat anlayışını eleştiriyor olsalar da aslında âlemdeki işleyişin belli sebep ve kurallar doğrultusunda gerçekleştiğini savunmaktadırlar.

iii. Tevellüd: Tevellüd kavramı ise kelâm ilminde bir fiilin başka bir fiilden bir vasıtayla gerçekleşmesi anlamında kullanılmaktadır.¹⁹ Daha çok insan fiilleriyle bağlantılı olarak kullanılan tevellüd ya da tevlîd kavramı tabiattaki hadiselerin meydana gelişiyle ilgili olarak da kullanılmaktadır.²⁰ İlk dönem Mu'tezilesinden Allâf, tevellüd meselesini tartışıp savunurken, bir fiilin failinin olup olmayacağını, eğer olursa kimin olacağını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre insan tarafından meydana gelen bir fiilin neticesinde ortaya çıkan fiil, mütevellid fiildir ve faili de ne Allah'tır ne de başka bir şeydir, bizzat birinci fiili yapan insandır.²¹ Mu'tezile'nin son dönem kelâmcılarından Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) da cisimlerin herhangi bir muhdîs faili olmaksızın hudûsunun tab' yoluyla mümkün olup olmadığını tartışırken bu konu hakkındaki ihtilafın muhtemelen ibare ve ma'na yönüyle olduğunu ifade

¹⁶ Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 144-145; Cemalettin Erdemci, *Kelâm kozmolojisine Giriş*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 130; Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, 99.

¹⁷ Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 192, 229; Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret, (Beyrût: el-Me'hedu'l-İlmî el-Fransî li'l-Âsâri's-Şarkîyye bi'l-Kâhire, 2009), 1: 334; Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, 131-132; Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, 103-104.

¹⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1: 51, 314; Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 192; Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, 100; Kandemir, *Mutezile Kelâmında Tabîî Nedensellik Düşüncesi*, 122.

¹⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 400-401; Muhammed Ali et-Tehânevî, "Tevlîd", *Mevsû'atu keşşâfi istilâhâtü'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1: 534; Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, 105-106.

²⁰ Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, *min Şuyûhi'l-Mu'tezile İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhu'l-kelâmiyyeti'l-felsefiyye*, 2. Baskı (Kahire: Dâru'n-Nedîm, 1989), 111; Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, 108-109.

²¹ Abdurrahman Bedevî, "Ebu'l-Hüzeyl El-Allâf'ın Dâkîku'l-Kelâm Anlayışı", trc. Metin Yıldız, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 11/2, (Aralık 2013): 296.

etmektedir. Ona göre hasım eğer tüm bu hadiselerin kâdir, âlim ve mürfd gibi niteliklere sahip birisine ihtiyaç duyduğunu kabul edip daha sonra da bunu tab' olarak isimlendirirse bu tanımlamaya/ibareye muhalif davranmış olur. Ancak böyle söylemeyip bunun dışındaki bir ma'naıyla ilişkilendirirse bu karşı çıkışı iki ihtimalden başkası olamaz. Bu hadiseler ya sebeplerin ya da illetlerin etkisiyle meydana gelir. Eğer etkisi sebeplerin etkisi ise bu durumda bu sebebi bir fâil-i muhtâra izafet etmiş olur. Hâlbuki cisimler ve benzeri yapıların fâilden sebeplerle meydana gelmesi mümkün değildir. Ona göre ateşin yakması neticesinde meydana gelen durumun tab' olarak isimlendirilmesi ile kendilerinin bu durumu i'timâd olarak isimlendirmeleri aynı şeydir. Zira yanan nesnedeki cüzlerin ayrışmasını tevlîd ettiren i'timâdlarla yanma durumu gerçekleşmiş olur. Kâdî, cisimlerin hudûsu ile Allah Teâlâ arasındaki ilişkinin zorunlu bir ilişki olmadığını, Allah'ın illet olmadığını bilakis fiillerin fâili olduğunu ve âlemin işleyişinin zorunlu bir nedenselliğin kabul görüldüğü tab' yoluyla değil de i'timâdlar yoluyla fâil-i muhtâr Allah tarafından yaratıldığını ifade etmektedir. Kâdî her ne kadar tüm bu işleyişlerin i'timâdların tevlîdi ile gerçekleştiğini söylüyorsa da suyun ağır oluşundan dolayı aşağıya akışını ve benzeri durumları fâil-i muhtâr olan Allah ile ilişkilendirmektedir. Ona göre Allah Teâlâ'nın tüm bu durumların i'timâdlarından tevlîd ve icâbı engellemesi de mümkündür.²² Kâdî'nin öğrencisi olan ve dakîku'l-kelâm alanında müstakil eserleri günümüze ulaşan kelamcılardan İbn Metteveyh de geleneğine bağlı olduğu ekolün görüşlerini savunup açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre bir taşın yere düşüşünün illetini ondaki harekete bağlayanlar yanılmaktadır. Çünkü o taşın düşüşü esnasında sükûn halleri de vardır ve bu durumda taşın zorunlu olarak durması gerektiğini de kabul etmek gerekir. Taşın düşüşünün, engellerin kalkmasıyla ağırlığın yere düşüşünü gerçekleştiren tevlîd ile olduğunu ifade etmektedir.²³

Mu'tezilî kelâmcılar tarafından kullanılan i'timâd ve tevellüd kavramları Eş'arî ve takipçileri tarafından zorunlu nedenselliği çağrıştırdığı gerekçesiyle tab' kavramında olduğu gibi eleştirilmiştir. Bâkîllânî, darbe esnasında oluşan acının, mızrağın darbesinden sonra oluşan yarılmanın, itmeyle birlikte taşın gidişinin, kıştıyla birlikte oluşan acı ve lezzet gibi tüm hadiselerin sadece Allah Teâlâ'nın yaratması olduğunu ve insanın i'timâd ve tevellüden kaynaklanan bir kesbinin olmadığını ifade etmektedir.²⁴ Bu fiillerin insanın kesbinden kaynaklanmadığını, bilakis sebeplere vurgu yapanların görüşlerinin birer iddiadan başka bir şey olmadığını söylemektedir. Ona göre i'timâd ve tevlîd görüşünü benimseyenlerin iddialarının aksine Allah Teâlâ hafif bir darbenin neticesinde şiddetli bir acıyı ya da şiddetli bir darbenin neticesinde ise hafif bir acıyı gerçekleştirme âdetini icra ettiğinde bu durumda şiddetli acının hafif bir darbeden, hafif acının ise şiddetli bir darbeden tevellüd etmesi gerekir ki bu durum da onların i'timâd ve tevellüd ile ilgili delillerini iptal eder.²⁵ Bâkîllânî, Mu'tezileden acının gerçekleşmesinin, okun gidişinin, parçalanma,

²² Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, thk. J.J. Houben, Daniel Gimaret, Jan Peters, (Beyrût: eş-Şeriketu'l-Mısıriyye, 1965), 1: 91-92; Kaplan, *Mu'tezile ve Eş'arîler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları*, 96.

²³ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1: 345.

²⁴ Bâkîllânî, *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, 334-335.

²⁵ Bâkîllânî, *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, 339-340.

kırılma ve cisimlerin te'lifinin i'timâd ve tevellütten kaynaklandığını iddia edenler ile bunların tabiatın fiilleri olduğunu iddia edenlerin aynı konumda olduğunu söyleyerek onların bu konu hakkındaki görüşlerini geçersiz kılmaya çalışmaktadır.²⁶ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî de (ö. 478/1085) Mu'tezile'nin iddiasının aksine nazarın ilmi tevellüd ettirmediğini ve "illet ile ma'lûlû arasındaki îcâbın bilgiyi zorunlu kılmadığını" söyleyerek tevellüd görüşünü eleştirmektedir.²⁷ Değirmen taşının kenarındaki hareketlerinin eksenindeki hareketlerden mütevellid olmadığını, bilakis Allah Teâlâ'nın doğrudan yaratmasıyla meydana geldiğini örnek olarak vermektedir.²⁸

Âlemdeki olayların, nesnelere tabiatları doğrultusunda gerçekleştiğini savunanları eleştiren Basra Mu'tezilesi zorunlu nedensellik fikrine karşı çıkmasına rağmen sebep ve sonuç ilişkisini i'timâd ve tevellüd kavramıyla açıklamıştır. Eş'arî ve takipçisi kelâmcılar da tab' düşüncesine karşı çıkma hususunda Basra Mu'tezilesi ile hemfikir olmalarına rağmen onların i'timâd ve tevellüd hakkındaki görüşlerinin tabiatçıların görüşleriyle aynı olduğu ve zorunlu nedenselliği tazammun ettiği gerekçesiyle eleştirmişlerdir.

2. Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi

Âdet kavramı kelâmcılar tarafından daha çok tabiatla bağlantılı bir kavram olarak kullanıldığında âlimin bilgisinin tekrar etmesi, mutad olan şeyin ya sıfatının yenilenip tekrar etmesi ya da bulunduğu hal üzere devam etmesi ve kendilerine mu'cizenin getirilmiş olduğu insanların alışkanlıkları şeklinde tanımlanmıştır.²⁹

Basra Mu'tezilesi içinde yıllarca kaldıktan sonra onlardan ayrılan Eş'arî de Basra Mu'tezilesinde olduğu gibi zorunlu bir nedenselliği barındırdığı gerekçesiyle tab' düşüncesine karşı çıkmıştır. Ancak o, Mu'tezile'nin kullanmış olduğu i'timâd ve tevellüd kavramlarının da benzer şekilde zorunlu bir nedenselliği taşıdığı gerekçesiyle bu kavramlarla yapılan izahata karşı çıkmıştır. Eş'arî konu hakkındaki görüşünü, tabiatçı filozoflar ile i'timâd ve tevellüd kavramlarıyla düşüncelerini desteklemeye çalışan kelâmcıların kullanmış oldukları örneklerle açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre ateşin yukarıya doğru gerçekleşen hareketi ile taşın aşağıya doğru gerçekleşen hareketi bu durumu zorunlu kılan herhangi bir tab' ya da onları tevlîd ettiren herhangi sebepten dolayı gerçekleşmemektedir. Bilakis yoktan yaratan varlığın, ateşten yukarıya doğru, taştan ise aşağıya doğru gerçekleşebilecek bir harekete bedel olarak ateşin aşağıya, taşın ise yukarıya doğru hareketini yaratabilecek gücü mümkündür. Yine suda soğukluk ve nemliliği kaldırıp yerine sıcaklık ve kuruluğu;

²⁶ Bâkîllânî, *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, 63-64. Bâkîllânî'nin tevellüd eleştirisi ve nedensellik karşıtı argümanları için bk. Bâkîllânî, *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, 334-341.

²⁷ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâitü'l-edille fî usûl'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ, Ali Abdulmunim Abdulhamid, (Bağdat: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 6.

²⁸ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûl'l-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr. (İskenderiye: Münşeetu'l-Maarif, 1969), 437; Mehmet Dağ, "İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1987): 41.

²⁹ Kâdî Ebubekr Muhammed İbnü't-Tayyib el-Bâkîllânî, *el-Beyân anî'l-fırak beyne'l-kerâmâti ve'l-mu'cizât*, thk. Richard Mccarthy, (Beyrut: el-Meketbü's-Şarkıyye, 1958), 50; Ebu'l-Hasan Kadî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-tenebbüvvât ve'l-mu'cizât*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (b.y.: y.y., ts.) 15: 189, 217; Rahman, "Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mücize Anlayışı", 304.

ateşte ise sıcaklık ve kuruluğa bedel olarak nemlilik ve soğukluğu yaratacak gücü imkân dâhilindedir.³⁰ Bunun neticesinde ise bunların isimlendirilmesinin ve nitelendirilmesinin değişeceğini zikrederek muhal bir durumun tahayyülünün de önüne geçmektedir. Eş'arî Allah Teâlâ'nın yarattığı bir şeyin tersini de yaratabilecek bir kudret ve iradeye sahip olduğunu vurgulamaktadır. Sadece ateş ya da suyun tabiatında ne varsa onun dışına çıkılamayacağı izlenimini ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Ona göre su ya da ateşin tabiatında Allah Teâlâ tarafından yapılan bir değişiklik muhal bir durum değildir. Allah onda bir değişiklik yapar ve âdeti nakzedecek bir durumu gerçekleştirir. Eş'arî bu durumu da "intikazu'l-âde/âdetleri yok eden" tabiri ile ifade etmektedir.³¹ Aynı şekilde bir kişi bir taşı attığında o taşın gidişinin onu atan kişinin fiilinin olmadığını, bilakis Allah Teâlâ tarafından yoktan yaratıldığını ifade etmektedir. Öyle ki ona göre bizden birisi bir taşı attığında Allah Teâlâ onun gidişini yaratmadığında o taşın gitmemesi mümkün olur. Yine bizden birisi bir taşı atmadığı halde Allah'ın yoktan yaratması ile o taşın hareket edip gitmesi de mümkündür.³²

Nedensellik görüşüne karşı çıkıp âlemdeki işleyişi âdet kavramıyla izah eden Eş'arî, Mu'tezile'nin tevellüd görüşü ile tabiatçı filozofların görüşlerinin birbirine muarız olmalarına rağmen fâsîd olmaları açısından aynı olduğunu söylemektedir. Öyle ki her iki görüş de âlemde cereyan eden muhkem ve düzenli fiillerin âlim, kâdir ve canlı olmayan bir failin fiilleri olduğu hususunda hemfikirdir. Eş'arî, Allah Teâlâ'nın filozofların tabiat ile ilgili görüşlerinin fâsîd olduğunu bizzat Kur'an'da bize bildirdiğini ifade etmektedir. O, tabiatçı filozofların görüşlerinin Mu'tezile tarafından tevellüd görüşüyle aynen benimsendiğini ve hatta onlardan daha aşırıya gidilerek failsiz fiillerin hudûsunun bile mümkün görüldüğünü ifade etmektedir. Ona göre bu görüşte olanlar, bir fiili yapan birisi ma'dûm olduğu halde onun fiilinden mütevellid bir fiilin gerçekleşmesini mümkün görmektedirler.³³ Eş'arî'nin tevellüd eleştirisinin İbnu'r-Ravendî'nin (ö. 301/913)³⁴ Mu'tezile eleştirisindeki iddialarının neredeyse aynısı olduğunu söylemek mümkündür. Hayyât'ın Mu'tezile savunusunda zikredildiğine göre İbnu'r-Ravendî, Mu'tezile'nin görüşünün çirkin olduğunu ispatlamak için onların ma'dûm olandan fiillerin gerçekleşmesini ve hatta ölmüş birisinden fiillerin ortaya çıktığını savunduklarını iddia etmiştir.³⁵

Eş'arî mutad olarak cereyan eden âdet ile bağlantılı olarak değerlendirdiği mu'cizeyi, peygamberin peygamberlik iddiası esnasında daha önceki âdeti nakzeden olaylar olarak tanımlamakta ve farklı şekillerde cereyan ettiğini zikretmektedir.

³⁰ İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 132.

³¹ İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 132.

³² İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 132-133.

³³ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-seğr*, thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî, (İskenderiye: Dâru's-Safâ ve'l-Merve, 2007), 140-144; İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 133-134. Eş'arî konuyla ilgili Ra'd süresi dördüncü ayeti ile Yasin süresi 78, 79 ve 80. ayetleri zikretmektedir. Bk. Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-seğr*, 140-144.

³⁴ Ahmed b. Yahya b. İshak er-Ravendî'nin dakîku'l-keîâm ve celîlu'l-keîâm alanında daha önce çok zeki bir Mu'tezilî kelâmcî olduğu ve bazı sebeplerden dolayı Mu'tezile'den uzaklaşıp, onları eleştirdiği ifade edilmektedir. Bk. Nyberg, "Mukaddime", *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-mulhid*, thk. H. S. Nyberg, 2. Baskı, (Beyrût: Dâru'l-Arabiyye, 1993), 25-26.

³⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, 76. İbnu'r-Ravendî'nin *Fadlathu'l-Mu'tezile* adlı eserinde Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler ve suçlamalar Eş'arî, Bağdadî ve diğer Mu'tezile karşıtları kişi ve ekoller tarafından da kullanılmıştır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Nyberg, "Mukaddime", *Kitâbu'l-İntisâr*, 44-46.

Âdet üzere cereyan eden bir fiilde sadece zaid bir kudretin eklenmesi ya da kudretin yok olması da mu'cizeye örnek olarak gösterilebileceği gibi âdeti nakzedecek şekilde ilmin artması ya da azalması da örnek olarak gösterilebileceğini ifade etmektedir.³⁶ Eş'arî'nin mu'cize tanımında görüldüğü üzere o da Basra Mu'tezilesinde olduğu gibi "tabiat" kavramını kullanmaktan sakınmakta ve bunun yerine "âdet" kavramını kullanmayı tercih etmektedir.³⁷ Eş'arî bu konuda şöyle diyor: "Yemekten sonra doyunluğun, içmekten sonra kanmanın, yeme ve içmenin yokluğuyla kendine özgü şekliyle açlık ve susuzluğun oluşumu gibi bütün bu durumlar fâil-i muhtâr olan Allah Teâlâ tarafından yoktan yaratılmıştır. Eğer Allah bunun tersini yapmayı dilerse buna güç yetirir. Ne var ki Allah Teâlâ tüm bu durumları bu şekilde meydana getirmesinde âdeti icra etmiştir. Eğer Allah Teâlâ bunun tersini yaparsa âdeti nakzetmiş olur."³⁸ Basra Mu'tezilesinden Kadî Abdülcebbar da mu'cize ve tabiattaki olaylar arasındaki ilişkiyi tartışmakta ve Allah Teâlâ'nın âdetleri keyfi olarak ihlal etmediğini, bilakis peygamberlik iddiasında bulunan kişiyi açık bir delille desteklemek için ihlal ettiğini savunmaktadır.³⁹ Mâtürîdî kelimcilerden Ebu'l-Muîn en-Neseî de mu'cize ve keramet gibi bazı durumların dışında Allah Teâlâ'nın âdetini çabuk çabuk bozmayacağını ve Allah'ın kudretinde olmasına rağmen âdeten gerçekleşmesinin mümkün olmadığını bildiğimizden dolayı yaz sıcaklığında suyun donacak şekilde soğuduğunu ya da Horasanlı tüm erkekleri kadına, kadınları da erkeğe dönüştürdüğünü söyleyen kişinin sözüne itimâd edilemeyeceğini ifade etmektedir.⁴⁰ Kısacası kelâmcılara göre mu'cize Allah Teâlâ'nın âlemde mutâd olarak sürdürdüğü sünnetinin başka bir sünnet ile değişmesidir. Sebep ile sonuç arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki olmayıp aklen mümkün ve naklen vaki olan bir durumdur.⁴¹

Eş'arî kelâm atomculuğu, Mu'tezilî kelâm atomculuğuyla özellikle de geleneğini sürdürdüğü Basra Mu'tezilesinin zorunlu nedensellik karşıtlığı gibi birçok noktada benzer argümanları taşıdığı halde, nedensellik karşıtlığında argümanlarını dayandırdıkları araz nazariyesinde farklılaşmaktadır. Eş'arilikteki nedensellik karşıtlığının dayandırıldığı araz nazariyesinde arazlar hiçbir zaman süreklilik arz etmezler ve sürekli yenilenmektedir. Bu yenilenme de kendiliğinden olamaz bilakis Allah Teâlâ'nın onları sürekli yaratmasıyla mümkündür. Bundan hareketle âlemdeki olayların işleyişinde sebep ve sonuç ilişkisinin olmadığı, bilakis Allah Teâlâ'nın sürekli yaratmasıyla âlemin varlığının devam ettiği vurgulanmaktadır.⁴² Eş'arî'ye göre cisimlerin arazlarının bâkî olması imkânsızdır. Çünkü arazlar bâkî olursa cismin

³⁶ İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 176-177; Rahman, "Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mûcize Anlayışı", 307.

³⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-tenebbüvvât ve'l-mu'cizât*, 15: 183, 189; Kaplan, *Mu'tezile ve Eş'arîler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları*, 80, 82; Altaie, *God, Nature and the Cause*, 63.

³⁸ İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 134.

³⁹ Kadî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-tenebbüvvât ve'l-mu'cizât*, 15: 189, 217; Rahman, "Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mûcize Anlayışı", 304.

⁴⁰ Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, 2. Baskı, (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 1: 550-551.

⁴¹ Mustafa Akman, "Eşarîlerin Nedensellik Anlayışı Üzerine Ehl-i Hadis'in Vardığı Sonuçlar", *İslami Araştırmalar*, 22/2, (2011): 76, 71-88.

⁴² Kadî Ebûbekir et-Tayyib el-Basrî el-Bakillânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecüzü el-cehlu bihi*, thk. Muhammed Zahid İbn Hasan el-Kevserî, 2. Baskı, (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs,

bekâsı ile birlikte değişimi muhal olur. Zaten ona göre cismin bâkiliği ile birlikte arazlarının sürekli değişimi cisimlerin arazlardan dolayı bâki olmadığının delilidir. Eş'arî bekânın araz olduğunu ve onda bekânın mümkün olamayacağını, cismin ise bekânın sürekli yenilenmesi/teceddûdü ile daima bâki olduğunu ifade etmektedir.⁴³ Âlemin tüm işleyişini fâil-i muhtâr olan Allah Teâlâ'ya bağlı gördüğü için nedenselliğe karşı çıkmaktadır. Bunu da Allah Teâlâ'nın iradesiyle her an yenilenen arazların varlığıyla temellendirmekte ve insanın yaradılışına dikkat çekerek ifade etmektedir. Ona göre insan, biyolojik gelişiminin aşamalarının kendiliğinden olmadığını anladığında kendisini yaratanın âlim, kâdir ve mürîd olduğunu fark eder.⁴⁴

Eş'arî Allah Teâlâ'nın ihtiyarı, iradesi ve kudretiyle âlemdeki tüm işleyişin meydana geldiğini ısrarla vurgulamaktadır. Bunu vurgularken yine kelâm atomculuğunda sıklıkla kullanılan hareket ve sükûn arazını kullanmaktadır. Kendi döneminde baskın görüş olan Batlamyusçu evren tasavvurunun etkisinde kalarak yeryüzünün hareketsiz olduğunu iddia ettiğinde⁴⁵ bunun nedeninin tabiatlar ve tevellüd olmadığını, bilakis Allah Teâlâ'nın âlemde sükûnu ibtidaen yaratıp an be an devam ettirdiği ihtiyarıyla olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda şöyle diyor: "Allah Teâlâ âlemi sıkıca tutan, koruyan, âlemdeki cisimleri sâkin kılan ve yine hareket eden cisimlerin muharriki olan ve bunu da tevlîd ettiren herhangi bir sebep ve zorunlu kılan herhangi bir tabiat olmaksızın bu arazları ibtidaî olarak ihtiyarıyla meydana getirendir"⁴⁶ Yeryüzünün hareketsiz olduğunu ise kendince şu şekilde temellendirmeye çalışmaktadır: "Yeryüzü herhangi bir mekânda olmaksızın duran cisimlerdir. Allah Teâlâ da onu peş peşe yarattığı bir sükûn ile hareketsiz kılandı. Yine şöyle diyordu: Âlemin tamamı hiçbir mekânda değildir. Onda bir mana vardır ve eğer altında bir mekân olsaydı onda sakin olurdu. En alt tabakaya kadarki tabaka sakindir ve o tabaka üzerinde durmaktadır. Aynı şekilde en üst tabakaya kadar ulaşıncaya kadar tüm tabakaların hükmü de bunun gibidir."⁴⁷ Eş'arî yeryüzünün hareketsiz oluşuyla ilgili başka bir pasajda da şu ifadeleri kullanmaktadır: "Allah Teâlâ ağır bir taşı hafif bir havada herhangi bir destek ve bağlantı olmaksızın durdurabilir. Bu da Allah Teâlâ'nın âlemin tümünü herhangi mahalde olmaksızın yarattığı mecrayla imkân dâhilinde gerçekleşir. Taş da âlemin bir parçası olduğundan ve herhangi bir mekânda olmaksızın yaratılması havada durulmasından daha harika olduğundan hükmü de âlemin hükmü gibidir. Yeryüzünün hareketsizliği hakkında yine aynı şekilde şöyle diyordu: Yeryüzünde var olan kevn ve sükûn, yeryüzünün altında onu taşıyan bir şey olmaksızın ve üstünde de onu gölgelendirecek ve bunun neticesinde

1421/2000), 16-17; Ebû Mansûr Abdulkâhir Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddîn, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002), 61, 70; Çağfer Karadaş, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", *Usûl İslam Araştırmaları* 8, (Temmuz-Aralık 2007): 13, 7-22; Akman, "Eşarîlerin Nedensellik Anlayışı Üzerine Ehl-i Hadis'in Vardığı Sonuçlar", 74.

⁴³ İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 237-238.; Karadaş, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", 13-14.

⁴⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, *The Theology of Al-Ash'arî*, (Beyrût: Imprimerie Catholique, 1953), 6-7; Okşar, *İslam Kelamında Nedensellik ve Adetullah*, 101-102.

⁴⁵ Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-seğr*, 139-140; İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 133, 264, 275.

⁴⁶ İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 275.

⁴⁷ İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 264.

yeryüzünün ona dayanmasını/i'timâd sağlayacak bir şey olmaksızın Allah Teâlâ'nın yoktan yarattığı şeydir."⁴⁸ Basra Mu'tezilesi de ağır bir taşın yere düşmesinin, ateşin yukarıya çıkmasının Allah Teâlâ'nın kudretiyle gerçekleştiğini, şayet Allah dilerse bu durumun tersinin gerçekleşmesinin mümkün olduğunu ve Allah Teâlâ'nın buğday tanesinden arpayı çıkarmaya kadir olduğunu savunmaktadır. Buna rağmen âlemde gerçekleşen olaylarda sebep ve sonuç ilişkisinin olduğunu, bu ilişkisinin Allah Teâlâ tarafından konulan âdetin sonucu olduğunu, aynı sebeplerin aynı sonuçları doğurmayabileceğini ve fiillerin her zaman aynı şekilde meydana gelmeyebileceğini ifade etmektedirler.⁴⁹ Bağdat Mu'tezilesi ile Basra Mu'tezilesi arasında önemli tartışma konularından birisi olan bu meselede Eş'arî'nin, içlerinde bulunduğu ve zamanla kendilerinden ayrılmış olduğu Basralı Mu'tezilî kelâmcıların düşüncesine yakın olduğunu söylememiz mümkündür. Ancak şunu da ifade edelim ki Eş'arî her ne kadar Basra Mu'tezilesinin düşüncesine yakın bir düşüncüyü savunmuş olsa da âlemdeki işleyişin i'timâd ve tevlîd kavramlarıyla açıklanmasının nedenselliği çağırıştırıldığı gerekçesiyle Basra Mu'tezilesinin bu görüşünü eleştirmiştir.

Eş'arî belli bir nizam ve terkipten oluşan canlı ve cansız tüm cisimlerin bu şekilde olmalarının zorunlu bir illetten dolayı olmadığını, bilakis buldukları halden başka bir şekilde de olmalarının mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşünü cevherlerin mütemâsil/birbirlerine denk, arazların ise birbirlerinden farklı oluşuyla şu şekilde izah etmektedir: "Taşın sertlik ve havadan yere düşmekle; suyun nemlilik ve şeffaflıkla; sıcaklığın ise kuruluk ve yukarıya doğru gerçekleşen hareketle tahsis edilmesi ne tabiatlarından dolayıdır ne de kendilerini zorunlu kılan illetlerden dolayıdır. Bilakis tüm bu arazların değiştirilmesi, kendisinde sıcaklığın yaratılmış olduğu cüzlerin nemli olması ya da nemliliğin yaratılmış olduğu cüzlerin sıcak olması ve hatta her ikisinden birisinin, diğerinin sahip olduğu manaya dönüşmesi bile mümkündür. Ateş ve suyun durumlarının ve manalarının bu şekilde devam etmesi/bâkî olması Allah Teâlâ tarafından onların arazlarının filleri hakkında devam edegelen âdetten dolayıdır. Ayrıca hem dünya da hem de ahirette bu âdetlerin nakzedilmesi de mümkündür."⁵⁰

İnsanın yaratılması, ekinlerin oluşumu vb. durumlarda sonuçların sebeplerin varlığıyla gerçekleşebilirliğini reddetmektedir. Onun âlemde nedenselliğin olmadığına ve tüm hadiselerin Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla ve hatta herhangi bir sebep olmaksızın doğrudan yaratmasıyla gerçekleşebileceğine dair verdiği bir örnek de insan ve ekinlerin oluşumuyla ilgilidir. Ona göre Allah Teâlâ'nın insanı cinsel birleşmeden sonra yaratması ve tarlanın ekilmesinden sonra tohumdan mahsulü çıkarılması mümkün olduğu gibi tarlaya tohumun ekilmesi olmaksızın da doğrudan oluşturmaya da kadir olması mümkündür.⁵¹ Yine dokumacılık gibi herhangi bir mesleğin istitaat, kudret ve Allah Teâlâ'nın o konuyla ilgili insana sunduğu lütûf/bilgi ilişkisini tartışırken asıl belirleyici unsurun Allah Teâlâ'nın kudretinin olduğunu vurgulamaya çalışmakta ve bunu da âdet kavramıyla izah etmeye çalışmaktadır. Dokumacı-

⁴⁸ İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 133.

⁴⁹ Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 133; Bulut, "Mu'tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları", 284-285.

⁵⁰ İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 30.

⁵¹ İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 133.

lık mesleğinin icrasının ya da gerçekleşmemesinin dokumacılık ile ilgili bilginin varlığı ya da yokluğundan ziyade kudret ile bağlantılı olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: “Nitekim Cenab-ı Hak, âdeti dokumacılık bilgisinin yokluğuna rağmen dokuma fiili için gereken kudreti yaratmak yönünde işletmiş olsaydı, kuşkusuz o zaman dokumacılık da meydana gelmiş olurdu.”⁵² Eş’arî bu tür durumların imkân dâhilinde olan hususlar için geçerli olduğunu, muhal olan hususlarda ise böyle bir şeyin vukuunun imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Ona göre gözün yokluğuna rağmen görmenin ve hayatın yokluğuna rağmen bilginin gerçekleşmesi imkânsızdır. Çünkü bilgi hayatın zıttı olan ölüme zıttır ve hayat olmadığında ölümün varlığıyla birlikte ölüme zıt olan bilginin var olması muhaldir.⁵³

Âlemde vuku bulan tüm fiillerin doğrudan fiiller ve mütevellid fiiller şeklindeki taksimi muhal gören Eş’arî, bu görüşünü yine araz kavramıyla izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre arazda tevellüd ve tevlidin olması imkânsızdır. Çünkü bu durum gerçek anlamda cisimlerin veya cevherlerin ya da yoktan yaratan muhdisin özelliklerindedir. Ona göre tüm muhdes varlıklar Allah Teâlâ tarafından ibtidaî olarak ve onları vacip kılacak bir sebep ya da tevlid ettirecek bir illet olmaksızın yoktan yaratılmaktadır. Öyle ki âlemde herhangi bir arazla birlikte ya da öncesinde veya akabinde yarattığı arazın tersini, ya da takdim ve tehirini yapması da mümkündür.⁵⁴

Eş’arî’nin takipçilerinden Bâkılânî de Allah Teâlâ’nın kudretinin meydana gelen fiiller için bir illet ya da o fiilleri zorunlu kılan bir sebep olmadığını ifade etmektedir. Aynı şekilde âlemin yaratılmasının da bir illetten dolayı olmadığını, eğer böyle bir şeyden dolayı olsaydı bu durumda ya illetin kadîm olması ya da Allah Teâlâ’nın hâdis olma gibi zorunlu bir sonucun doğacağını vurgulamaktadır.⁵⁵ Bâkılânî, sarhoşluk ve yanma fiillerinin ateşin sıcaklığından ve çokça içmenin neticesinden gerçekleştiğini iddia etmenin büyük bir cehalet olduğunu ve bunun sadece cisimlerin durumlarında bir değişiklik olduğunu ve kadîm ve kadir-i mutlak tarafından yoktan yaratıldığını ifade etmektedir. Bu konuda bazılarının bu fiillerin sarhoşluk ve yanmaya sebep olan insanların fiillerinden mütevellid gördüklerini, bazılarının ise cisimdeki tabiatın kaynaklandığını iddia ettiklerini aktarmaktadır. Bâkılânî’nin bu hususta tercih ettiği görüş, bu fiillerin bizzat Allah Teâlâ tarafından yoktan yaratıldığı görüşüdür.⁵⁶ Cüveyni de âlemdeki işleyişin bir illet ya da tabiatın kaynaklanmadığını bilakis fail-i muhtar ve muhassıs olan Allah Teâlâ’nın yaratmasıyla gerçekleştiğini söyleyerek illet ve tab’ görüşünü eleştirmektedir.⁵⁷

Allah Teâlâ’nın sebebin oluşumuyla sonucun ortaya çıkmasının arasına girebileceğini savunan Eş’arî kelâm anlayışına verilebilecek örneklerden birisi de Abdulkâhîr el-Bağdâdî’nin (ö. 429/1037) şu anekdotudur: “Ashabımız, bir insanın oku çekip atmasına rağmen, o okun gitmemesini mümkün görmüşlerdir. Yine aynı şe-

⁵² Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *Eş’arî Kelâmı el-Lüma’ fi’r-red alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, trc. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 111. Bk. Eş’ari, *Kitâbu’l-luma’ fi’r-red ala ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, 57.

⁵³ İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, 131.

⁵⁴ İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, 131.

⁵⁵ Bâkılânî, *Temhîdu’l-evâil ve telhîsu’d-delâil*, 51, 54-55.

⁵⁶ Bâkılânî, *Temhîdu’l-evâil ve telhîsu’d-delâil*, 62.

⁵⁷ Cüveyni, *Kitâbu’l-İrşâd*, 28-29.

kilde, okun fırlatılmasına rağmen, okun hedefi kırıp parçalayamayacağını da mümkün görmüşlerdir. Yine, insanın halfa otu (pamuk) ve ateşi bir araya getirmesine karşılık âdeti nakzedecek şekilde ateşin halfa otunu yakamamasını da imkân dâhilinde görmüşlerdir. Nitekim âdete göre ebeveyn birleşmeden çocuk yaratılmaz, hayvanlar yemlenmeden semiz olamazlar. Şayet Yüce Allah ilk başta bunu bu şekilde yaratmayı dilemiş olsaydı buna güç yetirebilirdi.”⁵⁸

Eş'arilikte kullanımına devam edilen bu gelenek müteahhir kelâmcılar özellikle de Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111) ile birlikte daha da ileri bir seviyeye ulaşmıştır. Sadece tabiatçı kelâmcılara karşı kullanılmakla yetinilmemiş, tabiatçı filozoflar ve Meşşâî filozofların Tanrı-âlem ilişkisi hakkındaki yaklaşımlarını eleştirmek için de kullanılmıştır. Gazâlî konuyu şu şekilde zikretmektedir: “Alışılmışlığın sonucu olarak birinin sebep diğerinin netice olduğuna inanılan iki şeyden birinin, diğerinin yanında bulunması bize göre zaruri değildir. Hatta yan yana bulunan iki şeylerden hepsinin biri sebep diğeri netice değildir. Bunlardan birinin ispatı diğerinin ispatını içermediği gibi, birinin nefyi de diğerinin nefyini içermez. Bunun için birinin vücudu diğerinin vücudunu gerektirmediği gibi, birinin yokluğu da diğerinin yokluğunu gerektirmez. Susuzluğun giderilmiş olması ile su içmek, toklukla yemek yemek, yanmakla ateşe dokunmak, ışık ile güneşin doğması, ölüm ile kafanın uçurulması, iyileşmekle ilaç, ishal ile ishal ilacı kullanmak ve buna benzer tıp, yıldızlar ilmi ve sıfatlarda yan yana olarak sebep-netice gibi görülen şeylerin hiçbirisi arasında akıl bir lüzum ve zaruret yoktur.”⁵⁹ Bu örneklerden de görüldüğü gibi Eş'arî kelâm sisteminde kabul gören âdet nazariyesinin Eş'arî'nin fikirleri doğrultusunda şekillendiğini söyleyebiliriz.

Nedensellik karşıtı argümanlardan sıkça kullanılan ateş ve pamuğun teması ile yanmanın gerçekleşmesinin bir zorunluluk olmadığı, bilakis Allah Teâlâ'nın yanma fiilini yaratmasıyla bu sonucun gerçekleştiği görüşü Eş'arî'ye ve hatta ondan önce Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'a kadar gitmektedir. İlk önce Allâf tarafından zikredilen bu örnek Eş'arî'nin kullandığı öncelikli örnekler arasında yer almaktadır. Ona göre ateş hakikatte yakıcıdır. Ateşin yakıcılığının anlamı ise yanan cismin parçalarıyla bitişmesi ve hareket etmesidir.⁶⁰ Eş'arî, Mu'tezile'den yakan kişinin, yakma fiilini gerçekleştiren kişi olduğunu savunuların görüşlerine karşı çıkmaktadır. Ona göre bir şeyi yakan kişinin anlamı, yakılan şeyin anlamı gibidir. Nitekim yanan şey her ne kadar kendi kendisine yanmadığı halde yanma durumu gerçekleşiyorsa aynı şekilde ateş de yakmayı gerçekleştirmediği halde hakikatte yakıcıdır. Eş'arî, yakma ve yanmanın realitedeki durumunu bu şekilde aktarırken yanmanın gerçek anlamda Allah Teâlâ tarafından hiçbir aracı şeye ve nedene bağlı olmaksızın gerçekleştiğini şu şekilde ifade etmektedir: “Allah Teâlâ ateşin cüzleriyle ona temas eden pamuk ve

⁵⁸ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 159; Bedevî, Ebu'l-Hüzeyl-Allâf'ın Dakîku'l-Kelâm Anlayışı”, 296-197. Eş'arî ve ve Eş'arî kelâmcıların tevellüdün iptali ile ilgili ayrıntılı görüşleri için bk. İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti's-seyh ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 131-134; Bakillânî, *Temhidi'l-evâil ve telhîsu'd-delâil* 336-341; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 158-159.

⁵⁹ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*, trc. Bekir Sadak, (İstanbul: Ahsen Yayınları 2002), 181.

⁶⁰ İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti's-seyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 271.

başka yumuşak şeylerin cüzlerini bir araya getirir ve bununla birlikte sükûnu gerçekleştirir ve o şeye temas eden cüzler araya girmez ve ateş yakıcı olmaz, bilakis altı yöndeki cüzleriyle hareketli olmaksızın sakin olarak temas ettiği şeyde bir temas gerçekleşmiş olur.”⁶¹ Ateş ve pamuğun bir araya gelmesine rağmen yanmanın zorunluluk arz etmediği şeklindeki örnek Eş’arî öncesi kelâmcıların tarafından kullanıldığı gibi sonrası kelâmcılar tarafından da kullanılmıştır. Bu örnek her ne kadar daha çok Gazâlî’ye atfen⁶² kullanılıyorsa da Allâf ile birlikte kullanılmaya başlandığını ve Eş’arî ile onun takipçileri tarafından da nedensellik karşıtlığı meselesinde sık sık kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu kelâmcılara göre pamuk, ateş ve yanma arasında bir ilişki vardır. Ancak bu ilişki neticesinde ateşin pamuğu zorunlu olarak yaktığı gibi bir sonuç çıkmaz. Zira yanmanın sebebinin ateş olduğuna dair bir delili yoktur, sadece alışkanlıklarımız neticesinde bu kanıya varmış oluyoruz.⁶³ Gazâlî, ateş ile pamuğun yan yana gelmesine rağmen yanmanın gerçekleşmemesinin de aklen mümkün olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: “Pamuk ile ateşin yan yana geldiği sırada failin, iradesi ile yanmak fiilini yarattığı sabit olunca, yan yana oldukları halde yanmak fiilini halletmemesi de akıl bakımından mümkün olur.”⁶⁴

Eş’arilikteki nedensellik karşıtlığı ile Mu’tezile’nin zorunlu nedensellik karşıtlığı birbirine yakın olduğu halde, Eş’ariler’in Mu’tezilî kelâmcılarının konunun izahatında kullandıkları tevlid/tevellüde karşı çıktığını daha önce ifade etmiştik. Onlara göre âlemde meydana gelen her şey Allah Teâlâ’nın herhangi bir aracı vasıta olmaksızın doğrudan iradesi ve yaratmasıyla olur. Eş’ariler fiillerin oluşumunda sebeplerin hiçbir etkisinin olmadığını, sebep ve sonuç arasında hiçbir aklî ve mantıkî bağlantının olmadığını, bilakis Allah Teâlâ’nın istemesi halinde bu durumu bozup ortadan kaldıracabileceğini ısrarla savunmuşlardır.⁶⁵ Eş’arilikteki nedensellik anlayışı maddenin, zamanın ve mekânın süresizliğini esas alan atomcu doğa görüşüne dayanmasından dolayı sadece tek gerçek fâilin Allah Teâlâ olduğu görüşü kabul edilmiş ve dış dünyadaki şeylerin değişmez tabiatlarının olduğu ve bu tabiatların sonuçlar üzerinde etkili olduğu görüşü reddedilmiştir.⁶⁶ Âlemdeki tüm olayların herhangi bir sebep ya da tabiat icabı olmaksızın Allah Teâlâ’nın iradesiyle meydana geldiğini savunan Eş’arî, Mu’tezile’nin kullandığı i’timâd ve tevellüd kavramlarını da nedenselliği çağırıştırdığı düşüncesinden hareketle eleştirmiştir. Mu’tezile’nin ateşte yukarıya doğru, taşa ise aşağıya doğru hareketi gerçekleştiren/tevlîd ettiren bir i’timâdın olduğu görüşüne karşı çıkararak tüm bu olayların Allah Teâlâ’nın iradesiyle herhangi bir sebep olmaksızın meydana geldiğini ifade etmektedir.⁶⁷ Eş’arî’nin Mu’te-

⁶¹ İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, 271.

⁶² Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü’l-Felâsife*, 184.

⁶³ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmîyyîn*, 312; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 416; Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Yıldız, *İbn Metteveyh’in Kozmoloji Anlayışı*, 68.

⁶⁴ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü’l-Felâsife*, 184.

⁶⁵ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü’l-Felâsife*, 181; Rahman, "Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mücize Anlayışı", 299-300; Bedevî, Ebu’l-Hüzeyl-Allâf’ın Dakîku’l-Kelâm Anlayışı", 296-297. Krş. İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, 131-132.

⁶⁶ Rıza Korkmazgöz, "Eş’ari Kelamında Tarih Görüşü", *V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu - Eş’arilik-*, ed. Mustafa Aykaç v.dğr. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 444-445, 432-448.

⁶⁷ İbn Fûrek, *Mücerred Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, 276.

zile'nin kullanmış olduğu i'timâd ve tevellüd görüşlerine yönelik eleştirilerin benzeri Gazâlî'de de görülmektedir. Öyle ki eleştirmiş olduğu Meşşâî filozofların bu konudaki görüşlerinin Mu'tezile'nin görüşleriyle aynı olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: "Tabii sebeplerde karşılıklı, yani sebep ile netice arasında akîl zaruret bulunduğu dair görüşleri de Mu'tezile'nin tevellüd, yani bir şeyin bir şeyden doğması hakkında açıkladığı görüşün aynıdır."⁶⁸

Eş'arî ve takipçisi kelâmcılar âlemde meydana gelen olayların sebep ve sonuç şeklinde gerçekleşmediğini, alışkanlıklar ve âdet şeklinde cereyan ettiğini söyleyerek var olan şeylerde bir tabiatın olduğu görüşünü eleştirmişlerdir. Örneğin ateşte bulunan sıcaklığın ya da karda bulunan soğukluğun tabiat eseri olmadığını, susuzluğun suyun içilmesi, tokluğun ise bir şeyin yenilmesi ile giderilmesi vb. hususların sebep ile sonuç arasındaki nedensel bir ilişkiden dolayı gerçekleşmediğini, bilakis Allah Teâlâ'nın onları yaratmakla bu durumların gerçekleştiğini ifade etmektedirler.⁶⁹ Allah Teâlâ'nın yaratmasının irâdî tercihe dayalı bir yaratma olduğunu söyleyen Gazâlî'ye göre Allah ilim, irade ve kudret sahibidir, aynı cinsten ya da farklı şeyler istediği şekilde ve istediği gibi yaratır.⁷⁰

Eş'ariler her ne kadar nedenselliğe karşı çıkmış olsalar da âlemde bir düzensizlik ve belirsizliğin olduğunu da iddia etmemişlerdir. Gazâlî, Allah Teâlâ'nın insanda imkân dâhilinde olan durumları yaptığına dair bir bilgi yarattığını ve bunun neticesinde insanın, evindeki kitabın akıllı ve tasarruf sahibi bir gence ya da herhangi bir hayvana dönüşmesinin imkân dâhilinde olmadığını bildiğini ve şimdiye kadar bunun bu şekilde vuku bulmadığını, ama buna rağmen sebep ile sonuç arasında bir zorunluluğun olmadığını, bütün bu durumların imkân dâhilinde olduğunu, gerçekleşmesinin mümkün olduğu gibi gerçekleşmemesinin de imkân dâhilinde olduğunu ve âdetin zihnimizde bu tür durumların alışılmış bir şekilde cereyan edeceği düşüncesini kuvvetlendirdiğini ifade etmektedir.⁷¹ Bundan dolayı Eş'arî kelamında nedensellik ilişkisi değil de bir imkân ilişkisinden bahsedilebileceği ifade edilmektedir. Zira bu yaklaşım biçiminde varlıkların arasında onların tabiatlarından kaynaklı zorunlu bir ilişkinin olmadığı ve âdete dayalı mümkün bir ilişkinin olduğu vurgulanmaktadır.⁷² Bu tespitlerden hareketle Eş'arî'den Gazâlî'ye kadar Eş'arilikte şekillenen nedensellik karşıtlığının âdet nazariyesi ile temellendirilmeye çalışıldığını ve âlemdeki tüm hadiselerin Allah Teâlâ'nın ihtiyarî ve iradî olarak vasıtasız bir şekilde yaratmasıyla gerçekleştiği görüşünün savunulduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Sebep ile sonuç arasında her bir olayın bir nedenin olduğu ve sebep ile sonuç

⁶⁸ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*, 243.

⁶⁹ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*, 177, 181-182; Binyamin Abrahamov, "Gazâlî'nin Nedensellik Teorisi", trc. Yaşar Türkben *Gazâlî ve Nedensellik*, ed. Yaşar Türkben, (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 11; Oliver Leaman, "Gazâlî ve Eş'ariyye", trc. Yaşar Türkben *Gazâlî ve Nedensellik*, ed. Yaşar Türkben, (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 75.

⁷⁰ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*, 86.

⁷¹ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*, 184-185; Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2: 324-325.

⁷² Rıza Korkmazgöz, "Eş'ari Kelamında Tarih Görüşü", 436.

arasındaki ilişkinin de zorunlu olduğu fikrini barındıran nedensellik meselesi hakkındaki tartışmalar İlkçağ Yunan düşüncesinden Ortaçağ İslâm düşüncesine ve günümüze kadar devam etmiştir. Mu'tezile kelâmında tartışılan bu mesele Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve takipçisi kelâmcılar tarafından da hararetli bir şekilde tartışılmıştır. Eş'arîlere göre âlemdeki olayların belirsiz ve düzensiz olma gibi bir durumu olmadığı gibi sebeplerin sonuçları doğurması gibi bir durum da yoktur.

Zorunlu nedensellik karşılığı hususunda Eş'arîler ile Basra Mu'tezilesinin birbirine yakın argümanları kullandıklarını söylemek mümkündür. Âlemin işleyişinin tabiatlar neticesinden gerçekleştiği görüşü Sümâme, Muammer ve Nazzâm gibi birkaç kelâmcı hariç Basra Mu'tezilesi tarafından eleştirildiği gibi aynı şekilde Eş'arî ve takipçisi kelâmcılar tarafından da eleştirilmiştir. Basra Mu'tezilesinde tabiattaki işleyişin belli bir âdete göre cereyan ettiği ve bu işleyişin de zorunlu olmadığı şeklinde benimsenen âdet nazariyesi Eş'arîler tarafından da benimsenmiştir. Ancak Basra Mu'tezile'nin âlemdeki olayları i'timâd ve tevlîd kavramlarıyla izahatı Eş'arî ve takipçisi kelâmcılar tarafından nedenselliği çağrıştırdığı gerekçesiyle şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Öyle ki Eş'arî ve takipçisi kelâmcılara göre âlemdeki olayların Mu'tezilî kelâmcılar tarafından i'timâd ve tevlîd kavramlarıyla açıklanması ile tabiatçılar tarafından tab' kavramıyla açıklanması arasında herhangi bir fark yoktur. Basra Mu'tezile'sinin i'timâd ve tevellüd kavramlarıyla açıkladığı tabiattaki olaylar Eş'arîler tarafından fail-i muhtâr olan Allah'ın aracısız bir şekilde doğrudan yaratmasıyla gerçekleştiği vurgulanmaktadır. Bundan dolayı nedensellik karşılığı hususunda Eş'arî başta olmak üzere Eş'arîler ile Basra Mu'tezilesi arasında farklılığın olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Bâkîllânî'den Gazâlî'ye kadar Eş'arilikte nedensellik karşılığı ve âdet nazariyesinin Eş'arî'nin görüşleri doğrultusunda şekillendiğini söylemek de mümkündür.

Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin. "Gazâlî'nin Nedensellik Teorisi". Trc. Yaşar Türkben. *Gazâlî ve Nedensellik*. Ed. Yaşar Türkben. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- Akman, Mustafa. "Eş'arîlerin Nedensellik Anlayışı Üzerine Ehl-i Hadis'in Vardığı Sonuçlar". *İslami Araştırmalar* 22/2 (2011): 71-88.
- Altaie, M. Basil. *God, Nature and the Cause*. USA: Kalam Research and Media, 2016.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlu'd-dîn*. Thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Bakîllânî, el-Kâdî Ebûbekir e-Tayyib el-Basrî. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecûzu el-cehlu bihi*. Thk. Muhammed Zahîd İbn Hasan el-Kevserî. 2. Baskı. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1421/2000.
- Bâkîllânî, el-Kâdî Ebubekir Muhammed İbnu't-Tayyib. *el-Beyân anî'l-frak beyne'l-kerâmâtî ve'l-mu'cizât*. Thk. Richard Mccarthy. Beyrut: el-Mektebü's-Şarkîyye, 1958.
- Bâkîllânî, el-Kâdî Ebûbekir Muhammed İbnu't-Tayyib. *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. Thk. İmaduddîn Ahmed Haydar. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Bedevî, Abdurrahman. "Ebu'l-Hüzeyl El-Allâf'ın Dâkîku'l-Kelâm Anlayışı". Trc. Metin Yıldız. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Aralık 2013): 283-296.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mu'tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları". *Marife* 3 (2003): 275-292. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343377>.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fî usûl'i'ttikâd*. Thk. Muhammed Yusuf Mûsâ, Ali Abdulmunim Abdulhamid. Bağdat: Mektebetu'l-Hancı, 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Thk. Ali Sâmi en-Neşşâr v.dğr. İskenderiye: Münşetu'l-Maarif, 1969.
- Dağ, Mehmet. "İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1987): 35-53.

- Ebü Rîde, Muhammed Abdülhâdi. *min Şuyûhi'l-Mu'tezile İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhu'l-kelâmiyyeti'l-felsefiyye*. 2. Baskı. Kahire: Dâru'n-Nedîm, 1989.
- Nîsâbü'rî, Ebû Raşîd, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Thk. Ma'an Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid. Beyrût: Me'hedu'l-Enmâi'l-Arabî, 1979.
- Erdemci, Cemalettin. *Kelam Kozmolojisine Giriş*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Kitâbu'l-Luma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. *The Theology of Al-Ash'arî*. Director: Richard Mccarthy. Beyrût: Imprimerie Catholique, 1953.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan *Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. Trc. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. Nşr. Helmut Ritter. 3. Baskı. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Risâle ilâ ehli's-seğr*. Thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî. İskenderiye: Dâru's-Safâ ve'l-Merve, 2007.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*. Trc. Bekir Sadak. İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Mu'tezilî. *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-red alâ ibni'r-ravendî el-mulhid*. Thk. H. S. Nyberg. 2. Baskı. Beyrût: Dâru'l-Arabiyye, 1993.
- Horovitz, S. *Yunan Felsefesinin Kelâm'a Etkisi*. Trc. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücerred makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Nşr. Daniel Gimaret. Beyrût: Dâru'l-Mesrik, 1987.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed. *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*. Thk. Daniel Gimaret. 2 Cilt. Beyrût: el-Me'hedu'l-İlmî el-Fransî li'l-Âsârî's-Şarkiyye bi'l-Kâhire, 2009.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh. *el-Mecmû' fi'l-muhîb bi't-teklîf*. Thk. J.J. Houben, Daniel Gimaret, Jan Peters, 3 Cilt. Beyrût: eş-Şeriketu'l-Misriyye, 1965.
- Kadî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan. *el-Muğnî fi evbâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-tenebbüvvât ve'l-mu'cizât*. Thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. B.y.:Y.y., ts.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mutezile Kelâmında Tabii Nedensellik Düşüncesi*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.
- Kaplan, Ahmet. *Mu'tezile ve Eş'arîler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit üniversitesi, 2018.
- Karadağ, Cağfer. "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik". *Usûl İslam Araştırmaları* 8 (Temmuz-Aralık 2007): 7-22.
- Korkmazgöz, Rıza. "Eş'ari Kelamında Tarih Görüşü". *V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu - Eş'arîlik*. Ed. Mustafa Aykaç v.dğr. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018, 432-448.
- Kutluer, İlhan. "İllyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Leaman, Oliver. "Gazâlî ve Eş'ariyye". Trc. Yaşar Türkben. *Gazâlî ve Nedensellik*. Ed. Yaşar Türkben. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*. Thk. Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. 2. Baskı. Ankara: DİB Yayınları, 2003-2004.
- Nyberg, Henrik Samuel. "Mukaddime". *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-mulhid*. Thk. H. S. Nyberg. Beyrût: Dâru'l-Arabiyye, 2. Baskı. 1993.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. Trc. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Okşar, Yusuf. *İslam Kelamında Nedensellik ve Adetullah*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2008.
- Rahman, Yusuf. "Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mûcize Anlayışı". Trc. Mustafa Akçay. H. İbrahim Bulut. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001): 287-310.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân İbnü'l-Muallim Ebû Abdillâh el-Ukberî el-Bağdâdî. *Evdâilu'l-makâlât*. Thk. eş-Şeyh İbrahim el-Ensârî. B.y.: el-Matbaatu'l-Mehr, 1413/1993.
- Tehânevî, Muhammed Ali. "Tevlîd". *Mevsû'atu keşşâfi istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*. Thk. Ali Dahrûc. 1: 534. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri Müslüman Hıristiyan Yahudi Kelâmı*. Trc. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Yıldız, Metin. *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*. Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA
Research

Hanefi Fıkıh Kaynaklarında Hükme Delalet Etmesi Açısından Hz. Peygamber'in Dini Nitelikli Bir Fiile Devamı (Muvazâbe)

Bekir Karadağ

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı

b.karadag63@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-4317-1478>

Geliş Tarihi / Received: 18.09.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 24.12.2019

Öz

Bu makalede Hz. Peygamberin dini nitelikli bir fiile devam etmesi anlamındaki muvâzabenin klasik Hanefi kaynaklarında ifade ettiği anlam ve sonuçları ele alınmaktadır. İslâm hukukunda Kur'an-ı Kerim'den sonra ikinci şerh delil kabul edilen sünnetin fiili kısmında değerlendirilen muvâzabeye birbirinden farklı sonuçlar bağlanmıştır. Mezheplerin sistematüğinden kaynaklanan sebeplerden dolayı her mezhebin farklı bir hüküm bağladığı muvâzabeye Hanefi fakihler de bazı hüküm/hükümler bağlamışlardır. Hanefi fakihler Hz. Peygamber'in bir fiile devamlılığın mahiyetini göz önünde bulundurarak muvâzabeyi birbirinden farklı hükümlere mesned kabul etmişlerdir. Hanefi fıkıh eserleri incelendiğinde bunların vacib, sünnet, müstehab ve mendup gibi hükümler olduğu görülmektedir. Fakat muvâzabenin Hanefi fıkıh eserlerinde ifade ettiği bu hükümlerin net olmadığı, Hanefi fakihlerin Hz. Peygamber'in bir fiile devam sıklığının aynı olmasına rağmen muvâzabeyi farklı hükümlerin kaynağı kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bu bağlamda özellikle Hanefi fakihler arasında muvâzabenin medlûlleri olan vacib-sünnet-i müekkede ve müstehab-menduba delaleti konusunda görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Bu ihtilafı sona erdirmek amacıyla bazı Hanefi fakihler konuyla ilgili farklı görüşleri uzlaştırmaya çalışmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Hanefi Mezhebi, Muvâzabe, Vacip, Sünnet, Müstehab.

The Prophet's Regular Practice of a Religious Act (Muvâzabah) in Terms of Generating a Religious Obligation in the Hanafite Legal Literature

This article is intended to address the implications of muvâzabah in the Hanafite legal literature in the sense of the Prophet's regular practice of a religious act. Though the word muvâzabah literally means the same as the word mudâwama, the former has a wider sense than the latter. In this context, the Hanafite jurists employ the muvâzabah to refer to both the fact that the Prophet practiced a religious act regularly and the fact that he performed it once or twice. However, they specified the less lasting cases with a negative preposition. On the other hand, the word mudâwama was either used very rarely or was not used at all. The sunnah as the second source of Islamic law after the Qur'an has been associated with establishing various rulings. The Islamic legal schools attributed different rulings to the muvâzabah due to their differing systematics. Majority of the legal scholars are of the opinion that the Prophet's continuous practice of an act in the specific sense of muvâzabah indicates the obligatory nature of that act unless there is evidence signifying the opposite. Yet the Hanafite jurists hold that the continuity of an act by the Prophet only means obligation if the Prophet rebuked those who failed to perform the act in question. However, we have found out that the Hanafite jurists held differing views concerning this issue. Thus, they disagreed on which obligatory rulings the Prophet's continuous performing of a religious act generates.

Keywords: Hanafī Sect, Muwāzāba, Wājib, Sunnah, Mustahab.

Atıf / Cite as

Karadağ, Bekir. "Hanefi Fıkıh Kaynaklarında Hükme Delalet Etmesi Açısından Hz. Peygamber'in Dini Nitelikli Bir Fiile Devamı (Muvazâbe)". *Marife* 19/2 (2019): 553-569. <https://doi.org/10.33420/marife.621624>.

Summary

This article is intended to address the implications of muwāzabah in the Ḥanafite legal literature in the sense of the Prophet's regular practice of a religious act. Though the word muwāzabah literally means the same sense as the word mudāwama, the former has a wider sense than the latter. In this context, the Ḥanafite jurists employ the muwāzabah to refer to both the fact that the Prophet practiced a religious act regularly and the fact that he performed it once or twice. However, they specified the less lasting cases with a negative preposition. On the other hand, the word mudāwama was either used very rarely or was not used at all. The sunnah as the second source of Islamic law after the Qur'ān has been associated with establishing various rulings. The Islamic legal schools attributed different rulings to the muwāzabah due to their differing systematics. Majority of the legal scholars are of the opinion that the Prophet's continuous practice of an act in the specific sense of muwāzabah indicates the obligatory nature of that act unless there is evidence signifying the opposite. Yet the Ḥanafite jurists hold that the continuity of an act by the Prophet only means obligation if the Prophet rebuked those who failed to perform the act in question. However, we have found out that the Ḥanafite jurists held differing views concerning this issue. Thus, they disagreed on which obligatory rulings the Prophet's continuous performing of a religious act generates.

This disagreement results from the nature of the persistent practice of an act by the Prophet. This diversity is referred to with such specifications as "the Prophet's rebuking of someone who failed to perform a regular and continuous practice of his," "his continuously practicing without failure," "his failure to practice only because of an excuse," "the equality of continuously practicing and ceasing to practice," "the outweighing of failing to practice though practicing and failing to practice are equal." An examination of the Ḥanafite legal literature reveals that the rulings attributed to the muwāzabah range from obligatory to sunnah, mustahabb (recommended) and mandūb. In this context, those religious acts practiced regularly by the Prophet were made basis for such rulings as obligatory, sunnah muakkada, sunnah ghayr muakkada, while those acts he failed to practice regularly were made basis for such rulings as mustahabb and mandūb. One comes to realize that the rulings drawn from the muwāzabah are not clear, and that though the frequency of the Prophet's practice of an act is the same, they accepted the muwāzabah as basis for different rulings. In this context the Ḥanafite jurists disagreed on the indication of muwāzabah to wājib, sunnah muakkada, mustahabb and mandūb. As far as we can see, when some of the Ḥanafite jurists were confused about the nature of the rulings generated by the muwāzaba, they argued that it generates a different ruling in every different case. We find that, as the case with Bābartī, Hanafī jurists conditioned the obligatory nature of the muwāzabah on the constant and unailing practice of an act by the Prophet and his rebuking of those who failed to practice it. One may view this as a solution that is produced in harmony with the Ḥanafite methodology. Because no methodology came from the imams of the Ḥanafite school, the later generations of Ḥanafite jurists tended to draw principles from individual cases. Yet, when they realized that these principles contradicted other individual cases, they sought to solve this problem methodologically by bringing new exceptions and restrictions to these principles. As regards the concept of muwāzabah in the Ḥanafite legal school, some differences were set forth between the concepts of mustahabb and mandūb. While the legal theoreticians use both terms in the same sense, the jurists claimed that they are different concepts. Both concepts rely on the Prophet's failure to continue a certain practice. However, the jurists regard the referent of mustahabb as outdoing in frequency the referent of mandūb. So, in the view of the Ḥanafite jurists, mandūb is superior to mustahabb. They tried to harmonize the disagreements over wājib and sunnah muakkadah as two of the rulings indicated by the muwāzaba. Such attempts at reconciliation took place in three ways, as far as we can see. The first is that some Ḥanafite jurists regarded wājib and sunnah muakkadah in the same ranking and category. This attitude we see with Kāsānī and his professor Samarqandī, it being voiced later on by 'Aynī. The second way of reconciliation, being the most important one, is the stipulation of the additional condition that in order for the

muwâzabah to produce obligation, the Prophet should have rebuked someone who failed to practice a certain act. Though one of the earliest initiatives on this issue was made by Bâbartî, Ibn Nujaym noticed this problem and tried to solve it at the beginning of his work. Ibn 'Âbidîn approved of the opinion of Ibn Nujaym concerning this issue and put an end to the problem. The third solution that is derived from the second one is to regard the Prophet's not rebuking someone for failing to practice a certain act though he himself continued to practice it regularly, as his failure to practice by default. So, if there is no rebuking by the Prophet, even though he continued to do an act, this means by default that he failed to do that act sometimes. Thus, this kind of muwâzabah will mean sunnah muakkadah and not wâjib.

Giriş

Allah'ın (cc.) sırf kendisine ibadet etmesi için yarattığı insanın O'na karşı olan sorumlulukları, Kur'an ve Sünnet tarafından açıklanmıştır. (Ahzâb 33/72, Zâriyât 51/56). Bu bakımdan ilahi emirle muhatap olan mükellefin sorumlu olduğu birinci kaynak Allah'ın Kitab'ı olan Kur'an-ı Kerim, ikinci kaynak ise Peygamber'inin (s.a.v) sünnettir. Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden ibaret olan Sünnet, İslâm hukukunun en fazla kullandığı delillerden biri olma hüviyetini taşımaktadır. Ameli konulardaki farklılıkların da kaynaklarından biri olan sünnet, fıkıh mezheplerinin oluşturdukları sistem dâhilinde yoruma tabi tutulmuştur. Mezheplerin söz konusu sistemlerinden dolayı kimi hadislerin bir mezhep tarafından kabul edildiği görülürken aynı hadis diğer bir mezhep tarafından delil olarak kabul edilmemiştir. Hadislerle ilgili mezhepler arasındaki söz konusu ihtilafların ötesinde aynı mezhep içerisinde bile sünnetle ilgili farklı anlayışların bulunduğu göz ardı edilemez bir durumdur. Bu hususla alakalı olarak ele alınması gereken bir konu da, "muwâzabe" yani Hz. Peygamber'in bir fiile devam etmesi meselesidir. Cumhura göre Hz. Peygamber'in bir fiili devamlı olarak yapması anlamında muwâzabenin vücûbun olmadığına dair bir delil bulunmadıkça vücûb ifade edeceği, Hanefîlere göre ise hakkında farz olduğuna dair bir delil bulunmadıkça Hz. Peygamber'in terk edenleri ayıplaması şartıyla vücûba delalet edeceği ifade edilmektedir.¹ Buna karşın muwâzabenin hükmünün ne olduğu Hanefî fakihleri arasında farklı görüşlerin ortaya çıktığı bir konudur. Hanefî fakihler, Hz. Peygamber'in dini nitelikli bir fiile olan devamının teklifi hükümler bağlamında hangisine delalet ettiği hususunda ihtilaf etmişler, bu fiillerin vacip, sünnet, müstehap gibi hükümlere delalet ettiğini belirtmişlerdir. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in bir fiile devamının Hanefî mezhebinde neye tekabül ettiği incelenecektir.²

¹ Bk. Uğur Bekir Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi)*, (Doktora, Selçuk Üniversitesi 2010), 27.

² Bu çalışmada "muwâzabe" ile kastımız Hz. Peygamber'in dini anlamdaki fiilleridir. Beşeri fiilleri Hz. Peygamber'in kendine mahsus fiilleri Müslümanlar tarafından bağlayıcı olmadığı için konumuzun dışında kalmaktadır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in fiilleri tek başına bağlayıcı olmayıp ancak bazı karinelerle dini bir nitelik kazanabilir. Zira karinelerden yoksun nebevi fiiller mücmel olduğu için birden fazla ihtimal barındırır ve kesinlik belirtmezler. Bu bağlamda Hz. Peygamber, dini bir vecibeyi yerine getirmek için bir fiili yapmış ise bu fiil bağlayıcı olup söz konusu fiil beyan ettiği emrin hükmünü alır. Hz. Peygamber'in namaz kılma ve hac ile ilgili fiilleri bu tür beyânî fiillerdir. Bazen de Hz. Peygamber'in fiilleri ayetlerin müşkili ve mücmelini beyan etmek için değil de Allah'ın emrine imtisalen yapar. Bu durumda da söz konusu fiil, beyânî fiiller gibidir. Bu konuda Daha fazla bilgi için bk. Muhammed Avvâme, *Huciiyyetu ef'âlî'r-resûl* (Medine: Dâru'l-Yüsr-Mekke: Dâru'l-Minhâc, 1424/2013), 60; Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, trc. Bünyamin Erul, 4. Baskı (İstanbul: Nida Yayınları, 2013), 40-47; Mürteza Bedir, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*



1. Muvâzabe Kavramı

و-ظب fiilinin mufaale bâbindan masdarı olan “muvâzabe”, sözlük olarak “bir şeyi/fiili yapmaya devam etme, ona mülâzemet etme/yapışma, onu taahhüt etme”³ gibi anlamlara gelir. Fıkıh literatüründe muvâzabeyi iki şekilde tanımlamak mümkündür. Birinci ve dar anlamıyla muvâzabe, Hz. Peygamber’in bazen terk etmekle beraber yapmaya devam ettiği fiiller anlamına gelmektedir. Nitekim Meydânî, muvâzabeyi “Hz. Peygamber’in bazen terk etmekle beraber yapmaya devam ettiği şey demektir”⁴ şeklinde tarif etmektedir. İkinci ve geniş anlamıyla muvâzabe ise gerek Hz. Peygamber’in terk etmeden sürekli yaptığı gerek bazen terk etmek suretiyle yapmaya devam ettiği⁵ gerekse de bir ya da iki defa yaptıktan sonra devam etmediği fiiller anlamına gelmektedir.⁶ Dolayısıyla bu son manaya göre Hz. Peygamber’in bir şeyi hangi sıklıkla yaptığı tali bir mesele olup önem arz eden husus, onun söz konusu fiili yapmasıdır. Nitekim aşağıda vereceğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere Hanefî fıkıh kitaplarında muvâzabenin bu anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda “muvâzabe” ifadesi klasik fıkıhta yerleşen bir kavram olmasa dahi, Hanefî, fıkıh kitaplarında oldukça fazla yer verilen bir ifadedir. Öte yandan muvâzabe ifadesi devamlılık anlamına gelmesine karşın devamlılığın olmadığı durumlarda bile muvâzabe kelimesi üzerinden ifade edilmekte ve bu durumda “müdaveme” ifadesi ya hiç kullanılmamakta ya da nadiren kullanılmaktadır. Örneğin Semerkandî (ö. 539/1144), muvâzabeyi olumsuzluk anlamı veren bir edatla (لم يواظب عليه)⁷ şeklinde kullanılmaktadır. Bu bağlamda sünneti ifade ederken “Hz. Peygamber’in yapmaya devam ettiği (ما واطب عليه)” ifadelerini kullanırken, adabın tanımında “Hz. Peygamberin bir ya da iki defa yaptığı ve yapmaya devam etmediği (لم يواظب عليه)” ifadelerini kullanır. Dahası bu kullanım tarzı Hanefî fıkıh eserlerinde oldukça yaygındır. Bundan dolayı müdâveme yerine muvâzabe ifadesinin kullanılması uygun olacaktır.

2. Muvâzabenin Hükümü

Hanefî fıkıh eserlerinde muvâzabeye birbirinden farklı hükümlerin bağlandığı görülmektedir. Hz. Peygamber’in bir fiile devamına farklı hükümlerin bağlanmasını, “Hz. Peygamber’in devamlı yaptığı bir fiili terk eden azarlaması”, “muvâzabenin terksiz olması”, “Hz. Peygamber’in ancak özürden dolayı bir fiili terk etmesi”,

(İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 151. İbrahim Özdemir, *Nebevî Fiil Ve Terklerin Anlam Ve Yorumu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 43.

³ Ebû Saîd Neşvan b. Saîd Neşvan el-Himyerî, *Şemsü'l-ulûm ve devâu kelâmî'l-Arab mine'l-kulûm*, thk. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî, Mutahhar b. Ali el-İryanî, Yusuf Muhammed b. Abdullah (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1999/1420), 11: 7214; Ebû Abdullah Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, thk. Yusuf Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999), 341; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâder, 1414), 1: 798; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 406.

⁴ Abdülganî b. Talib b. Hammâde ed-Dımaşkî el-Hanefî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 2014), 1: 33.

⁵ İbnü'l-Hümâm, mutlak anlamda muvâzabenin umumi olup hem terkin olduğu hem de terksiz olan muvâzabeyi kapsadığına işaret etmektedir. Bk. Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir* (B.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1: 430, 452.

⁶ Muvâzabenin geniş kapsamı için bk. Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, *Keşşâfu istilahâti'l-fünûn*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebet Lübnân, 1996), 1: 980-981.

⁷ Ebû Bekr Alaüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 1: 14-15, 97, 381.

"muvâzabe ile terkin eşit olması", "ikisinin eşit olmasıyla beraber terkin baskın olması" gibi kayıtların etkilediği anlaşılmaktadır.

Bunun yanında Hanefî fakihlerin bu husustaki görüş ayrılıkları da farklı hükümlerin verilmesine yol açmıştır. Dahası aynı fakihin kendi düşüncelerinde bile net bir tavrın olmadığı anlaşılmaktadır. İleride ele alacağımız üzere herhangi bir fakihin eserinin bir yerinde muvâzabenin ifade ettiği hüküm ile aynı eserin başka bir yerinde ifade ettiği hüküm farklılık arz etmektedir.

Bu bağlamda Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra), bazı Hanefî fıkıh eserlerinden mülhem muvâzabenin vacip, sünnet ve müstehab olmak üzere üç çeşit hüküm ifade ettiğini belirtmektedir.⁸ Tehânevî'nin ifadelerini de göz önünde bulundurarak Hanefî fıkıh eserlerinde muvâzabenin ifade ettiği hükümlerle ilgili tespit ettiğimiz görüşler şunlardır:

2.1. Vacibe Delalet Etmesi

Hanefîlere mahsus olan vacip kavramı, farz ile sünnet kategorileri arasında yer alan, sübût ve/veya delalet açısından zannî bir delil ile sabit olan yükümlülükler için kullanılmaktadır.⁹ Sübûtu kat'î olduğu halde Kitap ve mütevâtir sünnet, delaletlerinin zannî olması durumunda vücûb ifade ederler. Aynı şekilde delaleti kat'î olduğu durumlarda bile sübûtu zannî olduğundan ahad haber vücûb ifade eder.¹⁰

Bazı Hanefî usûl kitaplarında muvâzabenin mutlak olarak vücûb ifade ettiği dile getirilmektedir.¹¹ Buna karşın muvâzabenin yani Hz. Peygamber'in bir fiile devam etmesinin vücûba delalet ettiğini düşünen kimi fakihler de bulunmaktadır. Nitekim Aliyyü'l-Kârî'nin, (ö. 1014/1605) füru örneklerden biri olan tavafa Hacer-i Esved'den başlamanın hükmüyle ilgili "Eğer bu vaciptir denirse, uzak bir görüş değildir. Çünkü bir defa dahi terk etmeden bir fiile devam etme vacip olmanın delilidir"¹² şeklindeki sözleri bunu ispatlamaktadır. Hz. Peygamber Aliyyü'l-Kârî her ne kadar bu görüşte olmasa da bir gerçekliğe işaret etmektedir. O da Hanefî mezhebinde muvâzabeyi vacib olmanın delili olarak gören bir görüşün bulunduğudır. Şimdi de Aliyyü'l-Kârî'nin işaret ettiği görüşü savunan Hanefî fakih/fakihler üzerinde durulm.

⁸ Tehânevî, *Keşşâfu ıstîlâhati'l-fünûn*, 1: 981.

⁹ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Abidîn, *Hâşiyetu Reddî'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh-i Tenvirî'l-ebşâr* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1424/2000), 1: 104; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 593.

¹⁰ Bk. Zekiyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 237. Hanefî mezhebinde vacipten farklı olarak farz, şârfın mükelleften yapılmasını bağlayıcı tarzda istediği ve bu talebin hükme delaleti kat'î olan Kitap, mütevâtir ve meşhur sünnet gibi bir delil ile sabit olduğu hükümdür. Muvâzabenin farz ifade edebilmesi için beş vakit namazın kılınışı, hac ibadetinin yapılışı örneklerinde olduğu gibi mücmel bir nassı müfesser hale getirmesi gerekmektedir. Bu bağlamda asıl hüküm, fiile değil kitaba ait olur. Bu durumda muvâzabe tek başına hüküm ifade etmemekte ancak bir nassın bulunması durumunda farziyet ifade etmektedir. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1: 275; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 102, 237.

¹¹ Sa'deddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftazânî, *et-Telvîh* (Mısır: Mektebetu Subeyh, ts.), 1: 290; Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Thk. Ahmed İzzü 'Înâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1422/2002), 1: 37.

¹² Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnî'l-İslâmiye, "Tavâf", *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiye* (Mısır: Metâbi'u Dâri's-Safve, 1404-1427), 29: 130.

Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşün aksine ezanın vacip olduğunu düşünen Kâsânî (ö. 587/1191), söz konusu görüşünü Hz. Peygamber'in hayatı boyunca buna devam etmesiyle delillendirmektedir. Kâsânî'ye göre farz olmadığına delil bulunan Hz. Peygamberin muvâzabesi, vücûbiyet ifade eder.¹³ İlk bakışta mutlak anlamda Kâsânî'nin muvâzabeyi vacip olmanın delili olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Fakat Kâsânî ilerleyen sayfalarda vacib ile sünneti müekkedenin aynı kuvvette olduğunu ifade ederek esasında sünnet-i müekkedeyi vacip derecesine çıkarıyor.

Önemli Hanefî fakihlerden Mergînânî (ö. 593/1197), Ebu Hanîfe'ye göre bayram namazlarının vacip oluşunu ifade ederken söz konusu hükmü, Hz. Peygamber'in bu namazlara devam etmesine/muvâzabeye bağlamaktadır.¹⁴ Bundan dolayı bazı fakihler Mergînânî'ye göre muvâzabenin vacibe delalet ettiğini ileri sürmüşlerdir. Örneğin Abdülhalik Abdulganî, Mergînânî'nin, bayram namazlarının vacip olmasını Hz. Peygamber'in -terk etmeden- bu iki namaza devam etmesine bağladığını ifade etmektedir.¹⁵ Fakat Mergînânî, abdestte mazmaza ve istinşâkın sünnet olduğunu ifade ederken meseleyi Hz. Peygamberin muvâzabesine dayandırmış,¹⁶ ayrıca istinşâkın sünnet olduğunu ve itikâfin gerçekte sünnet olduğunu ifade ederken delillendirmedi muvâzabeye başvurmuştur.¹⁷ Bu bağlamda Mergînânî'ye göre muvâzabenin vacip değil; sünnet ifade ettiğini söylemek daha isabetli olacaktır.

Hidâye şarihlerinden Aynî de Hz. Peygamber'in bir fiile devam etmesinin vücûba delalet ettiğini ifade etmektedir.¹⁸ Ayrıca Aynî, Fatîha'nın namazda vacip olmasını Hz. Peygamber'in buna devam etmesine bağlayarak söz konusu usûlî ilkeyi fûrû'a da tatbik etmektedir.¹⁹ Fakat hangi çeşit muvâzabenin vücûb ifade edeceğini açıklamayan Aynî, Hz. Peygamber'in fiilinin mutlak olarak vücûbiyet ifade etmeyeceğini duruma göre farklı hükümler ifade edeceğini belirtmektedir.²⁰

Önemli Hanefî fakihlerden İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), *et-Tahrîr* isimli eserinde sünnetin tanımını yaparken "Hz. Peygamber'in devam ettiği, özürsüz olarak (bazen) terk ettiği şeyler"²¹ olduğunu ifade etmektedir. Abdülhalik Abdulganî, bu ifadeden hareketle İbnü'l-Hümâm'a göre Hz. Peygamber'in "terk etmeden" bir fiile devam etmesinin vücûb ifade ettiğini ileri sürmektedir.²² Ona göre İbnü'l-Hümâm, bu hususta *Hidâye* müellifi Mergînânî'ye tabii olmuştur. Zira Mergînânî, bayram namaz-

¹³ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1406/1986), 1: 147.

¹⁴ Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yusuf (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.), 1: 4.

¹⁵ Abdülganî Abdülhalik, *Hücciyetü's-Sünne* (B.y.: Dâru'l-Vefâ, 1407/1987), 54.

¹⁶ Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yusuf (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.), 1: 38.

¹⁷ Mergînânî, *Hidâye*, 1: 16, 129.

¹⁸ Ebû Muhammed Bedruddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1420/2000), 1: 199, 2: 553, 3: 154.

¹⁹ Aynî, *Binâye*, 1: 195.

²⁰ Aynî, *Binâye*, 1: 147.

²¹ "مَا وَاطَبَ عَلَىٰ فِعْلِهِ مَعَ تَرْكِ مَا بَلََا غَدْرًا لِيَلْزَمَ كَوْنُهُ بَلََا وَجُوبًا". Bk. Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351), 303.

²² Abdülganî Abdülhalik, *Hücciyetü's-sünne*, 54.

larının vacip olmasını Hz. Peygamber'in -terk etmeden- bu iki namaza devam etmesine bağlamıştır.²³ İbnü'l-Hümâm'ın *Fethü'l-Kadîr* adlı eserinde, muvâzabenin tek başına vücûbiyet ifade etmediğini belirtmesi,²⁴ Abdulhalik'in iddiasının yeterli olmadığını göstermektedir. O halde İbnü'l-Hümâm'a göre Hz. Peygamber'in bir fiile devamının vacip hükmü alması için başka şeylere (şartlara) ihtiyaç duymaktadır.²⁵ İbnü'l-Hümâm, vücûb ifade eden muvâzabeyi "*bir defa terk etmeden*" kaydıyla kayıtlamış²⁶, sünnet ifade ettiği muvâzabeyi de mutlak olarak ifade etmiştir.²⁷ Buna göre açık bir şekilde terksiz muvâzabenin vücûb ifade edeceğini ileri sürmüştür.²⁸ Hatta Mergînânî'nin Ebu Hanîfe'nin bayram namazlarının vücûbiyetini delillendirirken "muvâzabe" sözünü de sözünü de "بلا ترك" sözü ile kayıtlama ihtiyacı hissetmiştir.²⁹

İbnü'l-Hümâm, ilerleyen zamanlarda bir defa dahi terk etmeden Hz. Peygamber'in bir fiile devam etmesini vacip olmanın delili için yeterli görmemiştir. İlaveten Hz. Peygamber'in söz konusu fiili terk edeni azarlaması da gerekir. Örneğin ona göre Hz. Peygamber, ramazanın son on gününde itikâfa devam ettiği halde bu ibadeti terk eden hiçbir sahâbiyi azarlamadığı için itikâf vacip değildir. Eğer Hz. Peygamber, ashabın itikâfı terk etmesini kınasaydı itikâf vacip olurdu.³⁰

Bu durumda İbnü'l-Hümâm için iki hususun önemli olduğu söylenebilir. Birincisi fıkıh usûlü ile ilgili eserinde genel bir ilke koyarken fûru eserinde bunu tam da tatbik edemediği görülmektedir. Nitekim İbn Nuceym (ö. 1005/1596), İbnü'l-Hümâm vb. fakihlerin her ne kadar muvâzabenin vücûb ifade etmediklerini kabul etseler de fûrû' örneklerinde vücûb ifade etmeyi tasrih ettiklerini belirtmiştir.³¹ İkincisi ise Hanefî usûlcülerin genel karakteristiği olan farklı fer'i bir hüküm gelince daha önce konan usûlî ilkeye yeni bir kayıt koyma ihtiyacını hissetmesidir.

Muvâzabenin vücûbiyet ifade edebilmesi için hangi şartlara haiz olması gerektiği *Hidâye* şarihlerinden Bâbertî'de (ö. 786/1384) açıkça görülmektedir. Bâbertî, abdestten önce besmele çekmenin müstehab olduğunu söylerken bu hükmü Hz. Peygamber'in devam etmemesine dayandırmaktadır.³² Misvak kullanmanın sünnet oluşunu temellendirirken de "*terkle beraber*" muvâzabenin sünnet, "*terkin bulunmadığı*" muvâzabenin ise vücûbiyetin delili olduğunu belirtir.³³ Bâbertî, Mergînânî'nin "*İstinca sünnettir çünkü Nebi (s.a.v) buna devam etmiştir*" ifadesini de "*terkle beraber muvâzabe, sünnet olmanın delilidir*" diyerek şerh etmektedir.³⁴ Bâbertî'ye göre namazın sünnetinden maksad; sena (sühbâneke), istiaze, rükû ve secde tekbirleri gibi Hz. Peygamber'in yapmaya devam ettiği ve ancak bir özürden dolayı terk ettiği şeylerdir. Namazın adabı ise rükû ve secde de üçten fazla tesbihat

²³ Abdülğânî Abdülhalik, *Hücciyetü's-sünne*, 54.

²⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2: 71.

²⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2: 71

²⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1: 275; 2: 456, 495; 3: 58.

²⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1: 25, 26, 36, 66.

²⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1: 280, 284.

²⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2: 71.

³⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2: 389.

³¹ İbn Nuceym, *en-Nehru'l-Fâik*, 1: 37.

³² Ekmeluddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye* (B.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1: 22.

³³ Bâbertî, *Înâye*, 1: 25. Benzer ifadeler için bk. Bâbertî, *Înâye*, 1: 29, 281, 441; 2: 71.

³⁴ Bâbertî, *Înâye*, 1: 212-213.

yapma, sünnet olan kıraatten fazla okumada olduğu gibi Hz. Peygamber'in devam etmediği ve bir ya da iki defa yaptığı şeylerdir.³⁵ O halde Bâbertî'ye göre muvâzabenin vücûbiyete delalet edebilmesi için "terksiz" olması gerekmektedir.

Bâbertî, muvâzabenin hükmü ile ilgili tespit ettiği bu ilkenin yeterli olmadığını görmüş olmalı ki, buna başka bir kayıt koyma ihtiyacı hissetmiştir. Örneğin Mergînânî itikâfın sünnet olduğunu söylerken bu hükmü muvâzabeye bağlamıştır. Hz. Aişe hadisinden³⁶ ilhamla Hz. Peygamber'in ramazanın son on gününde itikâfı terk etmediği, dolayısıyla bunun vacip olması gerektiği yönünde bir itiraz yapılmıştır. Bâbertî söz konusu ilkeye bir ilavede bulunarak Hz. Peygamber'in itikâfı terk edeni azarlamadığı için bunun vacip değil, sünnet olduğunu ileri sürmektedir.³⁷ Dolayısıyla son tahlilde Bâbertî'ye göre muvâzabenin vücûbiyet ifade edebilmesi için Hz. Peygamber'in bunu terk etmemesi ve söz konusu fiili yapmayı da azarlaması gerekir.³⁸

Gördüğümüz kadarıyla muvâzabenin ifade edeceği hüküm konusunda bir çıkmaza giren Bâbertî, her defasında muvâzabenin delalet ettiği hükmün farklılık arz ettiğini ileri sürmektedir. Daha öncesinde muvâzabenin vücûb ifade etmesi için "terksiz" muvâzabeyi şart koşarken daha sonra bu ilkeye yeni bir kayıt ilave ederek "terk edeni yerme" şartını koşmuştur. Bunu, tam da Hanefîlerin usûlüne uygun olarak üretilmiş bir çözüm olarak görmek mümkündür. Zira Hanefî mezhebinin imamlarından bir usûl nakledilmediği için sonraki Hanefî fakihler, furdan ilkeler tespit etme yoluna gitmişlerdir. Daha sonra bu ilkelerin diğer furu örneklerle çeliştiğini gördüklerinde daha önce tespit ettikleri ilkelere yeni kayıt ve istisnalar getirerek söz konusu problemi usûlî anlamda çözmeye gittikleri söylenebilir.

Söz konusu problemi fark eden İbn Nuceym (ö. 970/1563), daha eserinin başında iken bu müşkülü çözmeye çalışmıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in bir şeye devam etmesi, sünnet iken terk etmeden bir şeye devam etmesi ise sünnet-i müekkedenin delilidir. Bazen terk etmesi halinde bir fiili yapmaya devam etmesi, sünnet-i gayri müekkede olmanın delilidir. Hz. Peygamber, söz konusu fiili yapmayı kınayarak devam etmişse o fiil de vacip olur.³⁹

İbn Abidîn (ö. 1252/1836) ise, Hanefîlerde kabul edildiği üzere Hz. Peygamber ve ondan sonraki Hulefâ-yı Râşidîn tarafından yapılmaya devam edilen şeyin sünnet olduğunu ifade ederek başlar.⁴⁰ Bu hususta İbn Nuceym'in sözlerini aktaran

³⁵ Bâbertî, *İnâye*, 1: 277.

³⁶ Hz. Aişe'den nakledilen hadis, " حَتَّى تَوْفَاهُ اللَّهُ عَزَّ ، ثُمَّ اغْتَسَفَتْ أَرْوَاحَهُ بَعْدَهُ أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - لَمْ يَنْكُرْ عَلَى مَنْ تَرَكَهُ، وَلَوْ كَانَ وَاجِبًا لَأَنْكَرَ، فَكَانَتْ " Bâbertî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir: " الْمُواظَبَةُ بِلَا تَرْكٍ مُعَارَضًا بِتَرْكِ الْإِنكَارِ "

Bâbertî, *İnâye*, 2: 389.

³⁸ Hanefî fakihlerin muvâzabe ile beraber terk edenin kınanmasını şart koştuğu örnek daha çok ramazanın son on günündeki itikâfla ilgilidir. Bunun için terkin olmaması şarttır. Şilbî, bazı deliller getirerek burada Hz. Peygamber'in ramazanın son on gününde itikâfa terksiz devam etmesinin sabit olmadığını ileri sürmektedir. Bk. Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Yunus b. İsmail b. Yunus eş-Şilbî, *Hâşiyetu's-Şilbî* (Kahire: el-Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1414), 1: 347. Eğer Şilbî'nin iddiası gerçek ise Hanefî fakihlerin bu husustaki zorlama yorum yapmasının de herhangi bir gerekçesi kalmayacaktır. Öte yandan ilk imamların da bu vakiyaya muttali olması pek ala düşünülebilir.

³⁹ Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (B.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1: 17, 18.

⁴⁰ İbn Abidîn, *Hâşiyeye*, 1: 104.

İbn Abidîn, sünnetin Hz. Peygamber'in devam ettiği fiili olduğunu belirtir. Sünneti müekkede ile gayr-i müekkede arasını tefrik eden İbn Abidîn'e göre Hz. Peygamber'in "terk etmeden" bir fiili yapmaya devam etmesi, onun sünnet-i müekkede olduğuna; bazen "terk ederek" devam etmesi ise onun sünnet-i gayri müekkede olduğuna delildir. Muvâzabenin vacip ile ilişkisi de Hz. Peygamber'in bir fiile devam etmesiyle beraber terk edenleri azarlamasıdır. İbn Abidîn, İbn Nüceym'in bu husustaki ayırımının isabetli olduğunu kabul edip uzlaştırmanın ancak böyle mümkün olabileceğini belirtmektedir.⁴¹

Zikrettiğimiz örneklerde görüldüğü üzere birçok Hanefî fakih, "terkin olmadığı" muvâzabeyi vacip olmanın delili olarak görmektedir. Bunun yanında bir kısım fakihler bazı füru örnekleri "muvâzabenin vücûbiyet ifade ettiği" ilkesine dayandırmaya çalışmışlardır. Bu hususta akla gelen ilk örnek Fatiha'nın vacip olmasıyla ilgilidir. Fatiha'nın haber-i vâhid ile sabit olmasına karşın bazı Hanefî fakihler, Hz. Peygamber'in buna devam ettiğini ifade ederler.⁴²

Hz. Peygamber'in bir fiile devam etmesinin vücûbiyete delalet etmesi yönündeki görüşe bazı itirazlar yöneltmiştir. Buna göre Hz. Peygamber'in terk etmeden bir fiile devam etmesi/muvâzabenin vücûbiyete delalet etmesi, genel değildir. Zira Hz. Peygamber; cemaatle namaz, ezan, kâmet, kûsûf namazı, cumanın ikinci hutbesi, itikâf, abdeste tertib, muvâlât, mazmaza ve istinşak gibi şeyleri hiç terk etmeden yapmıştır. Buna rağmen Hanefîler, bunları sünnet kabul etmişlerdir. Hâlbuki Mergînânî başta olmak üzere muvâzabeyi vacip olmanın delili kabul eden Hanefî fakihler bunların hepsini sünnet kabul etmişlerdir. Dahası İbnü'l-Hümâm dâhil bunların sünnet olduğunu düşünen birçok fakih, delil olarak muvâzabeye atıfta bulunmuşlardır.⁴³ Öte yandan İbn Nüceym'e (ö. 1005/1596) göre İbnü'l-Hümâm vb. fakihler, her ne kadar muvâzabenin vücûb ifade etmediklerini söyleseler de füru örneklerde vücûb ifade ettiğini tasrih etmişlerdir.⁴⁴

2.2. Sünnete Delaleti

Hanefî mezhebinde birçok tanımı yapılan sünnetin muvâzabe ile yakından ilişkili bir kavram olduğu görülmektedir. Sünneti, "dinde takip edilen yol" anlamında kullanan Serahsî (ö. 483/1090), devamında sünnetin Hz. Peygamber'in ve ondan sonra ashabının yapmaya devam ettikleri şeyler olduğunu ifade eder.⁴⁵ Farz ve vacibi ihtiva etmesi sebebiyle söz konusu tanımda problem (nazar) olduğunu ifade İbn

⁴¹ İbn Abidîn, *Hâşiy*e, 1: 105.

⁴² Bk. Aynî, *Binâye*, 1: 194-195.

⁴³ Bk. Abdülalî Muhammed b. Nizameddin Muhammed es-Sehâlevî el-Ensârî el-Leknevî, *Fevâtihü'r-rahmût bi şerhi Müsellemi's-sübût*, dab. ve sah. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 2: 226; Abdülğânî Abdülhalik, *Hücciyetü's-sünne*, 55.

⁴⁴ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 1: 37.

⁴⁵ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 1: 113. Semerkandî aynı ifadeleri kullanmaktadır. Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdalberr (Katar: Metâbi'ud-Doha el-Hadîsiye, 1404/1984), 27. Bk. Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed el-Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1983), 85.

Nüceym (ö. 970/1563), Bâbertî'nin bu tanıma getirdiği "farz ve vacip dışında"⁴⁶ şeklindeki kayıta da problem (nazar) olduğunu; zira bunun müstehap ve mendubu da kapsadığını ifade etmektedir. Kavramın muvâzabe ile ilişkisini de kurarak bir tanım geliştiren İbn Nüceym'e göre bu husustaki en iyi tanım, "sünnet, muvâzabeye dayanan ve dinde takip edilen bağlayıcı olmayan yoldur" şeklinde olmalıdır.⁴⁷ Aynı şekilde sünneti muvâzabeye bağlı olarak açıklayan Kevâkibî (ö. 1096/1685), sünnet için "Hz. Peygamber'in ibadet veçhiyle yapmaya devam ettiği ve genel itibarıyla terk ettiği şeydir"⁴⁸ şeklinde bir tanım aktarmakta ve bunun meşhur bir tanım olduğunu belirtmektedir. Kevâkibî, söz konusu tanımın da bazı yönlerden kusurlu olduğunu, çünkü Râşid halifelerin bir fiille devam etmesinin de sünnet olduğunu belirtir.⁴⁹

Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) sünnet için "Resûlü Ekrem efendimiz tarafından farz ve vacip olmaksızın bazen terk edilmek üzere iltizam buyurulmuş olan herhangi bir fiil ve harekettir. Bu fiil ve hareket ibadet kabilinden ise sünnet-i hüda, resulü ekreme mahsus adet-i Seniyye ise sünnet-i zevaid adını alır"⁵⁰ ifadelerini kullanır.

Hanefî mezhebinde sünnetin birkaç yönden taksimi yapılmıştır. Bunlardan biri de sünnet-i müekkede-sünnet-i gayri müekkede şeklindedir. Hz. Peygamber'in bahse konu olan fiile devamı üzerine kurgulanan bu taksime göre sünnet-i müekkede, Hz. Peygamber'in yapmaya devam ettiği ve sırf bağlayıcı olmadığını göstermek için ara sıra terk ettiği filler olarak veyahut yapmaya devam edip de sırf bağlayıcı olmadığını göstermek üzere nadiren terk ettiği filler olarak tanımlanmıştır. Sünnet-i gayr-i müekkede ise Rasûlullâh'ın bazen yapıp bazen terk ettiği fiiller olarak ya da ibadet maksadıyla ara sıra yapmış olduğu şeyler olarak tanımlanmaktadır.⁵¹

İbn Nüceym, usûlcülerin sünnet-i zevaid için sünnet-i gayr-i müekkede veya mutlak olarak sünnet, bazen müstehap bazen de mendup ifadesini kullandıklarını belirtmektedir. Ona göre usûlcülerin aksine fakihler, bu kavramları aynı anlamda kullanmamışlar ve aralarına fark koymuşlardır. Buna göre fakihler, Hz. Peygamberin yapmaya devam ettiği ve özürsüz olarak bazen terk ettiği şeylere sünnet; devam etmesi ve terk etmesi eşit olmakla beraber yapmaya devam etmediği şeylere müstehap; bir ya da iki defa yapmakla beraber terkedilmesi yapılmasına tercih edilen şeylerin ise mendup olduğu görüşündedirler.⁵²

Hanefî mezhebinde fakihlerin ekseriyeti muvâzabenin sünnet-i müekkede ifade ettiği yönünde görüş sergilemektedirler. Örneğin, muvâzabenin tek başına vücûbiyet ifade etmediğini belirten İbnü'l-Hümâm,⁵³ sünnetin tanımını yaparken "Hz.

⁴⁶ Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605) de buna benzer bir tanım geliştirmiştir. Bk. Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi Kitâbi'n-Nukâye*, i'tena bihi Muhammed Nizâr Temîm, Heysem Nizâr Temîm (Beyrut: Dârü'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1418/1997), 1: 46.

⁴⁷ "هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير لزوم على سبيل الفواظفة" Bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1: 17.

⁴⁸ "ما واطب عليه الصلاة والسلام على وجه العبادة مع الترك في الجملة".

⁴⁹ Bk. Muhammed İbn Hasan b. Ahmed el-Kevâkibî, *el-Fevâidü's-semiyye fi şerhi'l-Ferâidü's-semiyye* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1322), 1: 16.

⁵⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, "Hukuki İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye" *Kamusu* (İstanbul: Enes Sarmaşık Yayınları, ts.), 1: 16.

⁵¹ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 245; Ferhat Koca, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2010), 38: 155; Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 515.

⁵² İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 2: 72.

⁵³ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2: 71.

Peygamber'in bazen terk etmekle beraber devam ettiği şeydir" ifadesini kullanır.⁵⁴ İbnü'l-Hümâm'ın bu tarifine birkaç yönden karşı çıkan İbn Nüceym'e göre ise burada "*özür olmadan*" kaydının ilave edilmesi gerekir. Zira tanıma bu ifadenin eklenmesi, farzların yerine getirilmesi gibi özürden dolayı terkedilmesini dışarıda bırakır.⁵⁵

Görüşlerin kritiğini yapan Abdülhalik Abdülganî, Hanefilere göre Hz. Peygamber'in "*terk etmeden*" bir fiile devam etmesinin vacip değil; sünnet olmanın delili olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶ Bu görüş yukarıda ifade edilen "terksiz muvâzabe" vücûba delalet eder görüşüyle tezat oluşturmaktadır. Dolayısıyla Hanefî mezhebinde "terksiz muvâzabe"nin ifade ettiği hükümlerle ilgili iki farklı görüşün olduğu ortaya çıkmaktadır.

2.3. Mendup/Müstehab

Hanefî fıkıh eserlerinde muvâzabe ile yakından ilgili kavramlardan diğer ikisi de müstehab ve mendup kavramlarıdır. Müstehab ile mendup arasında bir fark olup olmadığı başka bir ifadeyle bunların birbirlerinin yerine kullanılmasının imkânı tartışılmıştır. Hanefî fakihlerden Meydânî, müstehab ve mendup kavramlarının aynı olup olmaması ile ilgili iki görüşün olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷ Bunu Meydânî'den daha önce dile getiren İbn Nüceym'e göre ise fakihler bu kavramları tefrik etmiş; fakat usûlcüler müstehab ve mendup kavramlarını tefrik etmeyip aynı anlamda kullanmışlardır.⁵⁸

Açıklamalardan İbn Nüceym'in usûlcüler diye bahsettiği fakihlerden birinin İbnü'l-Hümâm olduğu anlaşılmaktadır. Zira İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* adlı usûl eserinde müstehab ve mendubu ve "*Hz. Peygamber'in teşvik ettikten sonra sürekli yapmadığı şeyler*"⁵⁹ olarak tanımlamaktadır.⁶⁰ Müstehab ve mendup kavramlarının ikisinin de aynı olduğu yönünde temriz sığısı ile bir nakilde bulunan Meydânî, usûlcülerin bu görüşte olduğunu zikrettikten sonra İbnü'l-Hümâm'ın aktardığımız ifade-sini nakleder.⁶¹

İbnü'l-Hümâm ile aynı görüşte olduğu görülen İbn Abidîn (ö. 1252/1836), müstehabın nafile ve mendup ile müradif olduğunu ifade etmektedir.⁶² Ayrıca Haskefî (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn'in cumhurun görüşünü tercih ettiğini ileri süren Zuhaylî, bunlara göre mendup, müstehab, nafile ve tatavvu arasında fark olmadığını belirtmektedir.⁶³

⁵⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1: 21.

⁵⁵ İbn Nüceym, *En-Nehru'l-fâik*, 1: 35.

⁵⁶ Abdülganî Abdülhalik, *Hücciyetü's-sünne*, 55.

⁵⁷ Meydânî, *Lübâb*, 1: 36.

⁵⁸ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 2: 72-73. Ayrıca bk. Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, 106.

⁵⁹ "وَمَا لَمْ يُوَاطِبْهُ مَنُذُوبٌ وَمُسْتَحَبٌّ وَإِنْ لَمْ يَفْعَلْهُ نَبَذَ مَا رَغِبَ فِيهِ".

⁶⁰ İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr*, 303.

⁶¹ Meydânî, *Lübâb*, 1: 36. Ayrıca bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 360.

⁶² İbn Abidîn, *Hâşiye*, 1: 104.

⁶³ Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1994), 1: 42. Öte yandan nafile kavramının Hanefîlere göre geniş bir kavram olarak kabul edildiğini söylemek mümkündür. Örneğin

Öyle anlaşılmaktadır ki, Hanefî fakihleri arasında müstehap ile mendubun aynı olup olmadığıyla ilgili iki temel görüş bulunmaktadır. Bu nedenle iki farklı anlayışa göre müstehap ve mendup kavramlarının tanımlarının yapılması gerekmektedir. Meydânî, İbnü'l-Hümâm'a atfederek müstehap ve mendub kavramları için "teşvik ettikten sonra Hz. Peygamber'in yapmaya devam etmediği şey mendup ve müstehaptır" şeklindeki tanımı aktarır.⁶⁴ Öte yandan İbn Abidîn, mendup olduğuna dair umumi veya hususi delil bulunup, Hz. Peygamber tarafından yapılmaya devam edilme-yen şeyin nafil olduğunu belirtmektedir.⁶⁵

Bu kavramların aynı olmadığını ileri süren fakihlerin tanımları ise İbn Nüceym tarafından ortaya konulmuştur. Ona göre, Hz. Peygamber'in terk etmesi ile yapması eşit derecede olup, devam etmediği şeyler müstehaptır. Bir iki defa yaptığı ve terk etmesi, yapmasına tercih edilen şeyler ise menduptur.⁶⁶ İbn Nüceym'in tarifine yakın bir tanım aktaran Meydânî, müstehap için "Hz. Peygamber'in bir defa yaptığı ve bir diğer seferinde terk ettiği şeydir"⁶⁷ şeklinde bir tarif zikretmektedir. Meydânî, mendup içinse "Peygamber'in bir ya da iki defa yaptığı şeydir" şeklinde bir tanım yapmaktadır.⁶⁸

Her iki anlayışta da müstehap ve mendup kavramları, Hz. Peygamber'in bir fiile devam etmemesi üzerine kurulmuştur. Fakat iki anlayışta da söz konusu kavramlarda daha önce Hz. Peygamber'in bir fiili yapması söz konusudur. Fakat ikinci anlayıştaki müstehap kavramının Hz. Peygamber tarafından yapılma devamlılığı mendubun devamlığından daha fazladır. Dolayısıyla ikinci anlayışa göre müstehap kavramı mendup kavramından daha üstün bir durumdadır.

3. Uzlaştırma Çabaları

Yukarıda da belirtmeye çalıştığımız üzere muvâzabenin ifade ettiği hüküm hakkında Hanefî fakihleri arasında bir görüş ayrılığının olduğu anlaşılmaktadır. Bu çelişkili durumu gören bazı fakihler meseleyi netliğe kavuşturmaya çalışmışlardır. Söz konusu uzlaştırma çabalarının şu şekilde yapıldığını söylemek mümkündür.

3.1. Sünnet-i Müekkele ile Vacibi Aynı Derecede Görme

Bu konudaki uzlaştırma çabalarının ilki bazı Hanefî fakihlerin vacip ile sünnet-i müekkeleyi aynı derecede görmeleri teşkil etmiştir. İlk dönemlerden itibaren görülen bu çabayı Kâsânî, sünnet-i müekkele ile vacibin eşit; bunlar arasındaki ih-

Semerkindî, muvâzabenin ancak özürden dolayı terk edilmesi halinde vücûbiyet ifade edeceğini ileri sürerken nafilenin özürden dolayı terk edilebileceğini belirtir. Bk. Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 209; Nafile ile ilgili farklı bir tutum için bk. Ahmet Yaman, "İslâm'da İbadet", *İslâm İbadet Esasları*, Ed. Talip Türkan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 27.

⁶⁴ Meydânî, *Lübâb*, 1: 36. Ayrıca bk. Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 360.

⁶⁵ Ayrıca bk. Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'uni'l-İslâmiye, "İstihbâb", *el-Mevsû'atu'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiye* (Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1404-1427), 3: 215.

⁶⁶ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 2: 72-73.

⁶⁷ Meydânî, *Lübâb*, 1: 36.

⁶⁸ Meydânî, *Lübâb*, 1: 36.

tilafın lafzî olduğunu ve hakiki bir ihtilaf olmadığını belirterek ortaya koymaya çalışmıştır.⁶⁹ Kâsânî'den önce hocası Semerkandî, namazdaki, cemaatin vacip olduğunu kabul ederken bazı Hanefîlerin bunun sünnet-i müekkeke olarak kabul ettiğini ifade ettikten sonra bunların ikisi aynı olduğunu belirtir.⁷⁰ Daha sonra aynı çabayı Aynî, Merğînânî'nin muvâzebe ile sünnet-i müekkekeyi kastettiğini belirterek bunun da vacip derecesinde olduğunu ifade ederek belirtmiştir.⁷¹ Fakat gördüğümüz kadarıyla Hanefî mezhebinde her sünnet-i müekkeke vacip kuvvetinde sayılmamış, sadece dinin şiarından olan bayram namazları, ezan, kâmet, cemaatle namaz gibi sünnetler vacip mesabesinde görülmüştür.⁷²

Öte yandan gördüğümüz kadarıyla Hanefî mezhebinde vacip ile sünnet-i müekkekenin aynı kuvvette görülmesi, genel geçer bir görüş değildir. Kâsânî ile beraber Semerkandî⁷³ ve Mevsilî⁷⁴ gibi fakihler, terkedilmeleri durumunda girilecek günah konusunda vacip ile sünnet-i müekkekenin aynı olduğunu düşünmüşlerdir. Bunun yanında söz konusu fakihler bazı meselelerde bu iki hüküm arasına fark koymak zorunda kalmışlardır. Örneğin abdest konusunda sünnet-i müekkekenin terkedilmesi abdesti bozmaz. Hâlbuki vacibin terkedilmesi söz konusu ibadeti bozmamasına karşın bir noksanlık meydana getirir. Abdesttin vacibi olmadığına göre onunla aynı kuvvette olan sünnet-i müekkekenin terkinin bir noksanlık meydana getirmesi gerekmektedir.⁷⁵

Bazı Hanefî fakihlerin ekseri ise vacip ile sünneti müekkekenin farklı olduğunu ifade etmişlerdir. Hanefî olup olmadığı tartışmalı olsa da Teftazânî (ö. 792/1390)⁷⁶ gibi bazı fakihler, vacibin terkinin haram olduğunu ve onu terk edenin ateş ile cezalandırılacağını ifade etmişlerdir. Sünnet-i müekkekenin terki ise ateş ile cezalandırma olmaksızın şefaatten mahrum olma ile cezalandırılacağını belirtmişlerdir.⁷⁷ Ayrıca başka bir görüşe göre vacibin terki ikâb, sünnet-i müekkekenin terki ise itâb gerektirir.⁷⁸

Bazı Hanefî fakihler de vacip ile sünnet-i müekkekeyi şöyle ayırmışlardır:

⁶⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, 1: 155. Farklı bir tespit için bk. Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, 102.

⁷⁰ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 227.

⁷¹ Aynî, *Binâye*, 1: 747.

⁷² Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahrülsîlâm el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1418/1997), 2: 447. Ayrıca bk. İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 2: 72. Bunların dinin şiarlarından olduğuna dair bk. Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebcut*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2000), 1: 242.

⁷³ Bk. Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 277.

⁷⁴ Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'li'i'l-Muhtâr*, ta'lik, Muhammed Ebû Dakika (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937), 1: 42.

⁷⁵ Bk. Aynî, *Binâye*, 1: 210.

⁷⁶ Teftazânî'nin hangi mezhebe müntesip olduğu hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bazıları onun Şâfiî olduğunu düşünürken kimisi de onun Hanefî olduğunu kabul eder. Daha fazla bilgi için bk. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn* (Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna, 1941), 1: 498; Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 300-301.

⁷⁷ Sa'duddîn Mesud b. Ömer et-Taftazânî, *Şerhu't-Telvih ala't-Tavdîh* (Mısır: Mektebetu Subayh, ts.), 2: 253.

⁷⁸ Ahmed b. Muhammed b. İsmail et-Tahâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî ala Merâki'l-felâh şerhu Nûri'l-îzâh*, thk. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1997), 64.

"*Vacibi terk etmekle günaha girilir; fakat sünnet-i müekkedeyi terk etmekle günaha girilmez*". İbn Abidin, bu hususta şöyle demektedir: "*Günah kazanmada sünnet-i müekkedenin terki, vacibin terkinden daha hafiftir.*"⁷⁹ İbn Nüceym, *el-Keşfu'l-Kebîr* adlı eserden naklen Ebu'l-Yüs'ün "*Sünnetin hükmü, yapılması mendup; az günah olmakla beraber terkinin kınanmasıdır*" ifadesini aktarmaktadır.⁸⁰

Son tahlilde vacip ile sünnet-i müekkedeyi aynı kuvvette görmenin mevcut problemi çözdüğünü söylemek mümkün görünmemektedir. Zira iki hükmü aynı kuvvette görme Hanefî fakihlerin tamamı tarafından kabul edilmemiştir.

3.2. Vacib İçin Muvâzabe ile Beraber Terk Edenin Azarlanmasını Şart Koşma

Hanefî fakihler arasında farklı görüşleri uzlaştırma çabalarının önemli bir ayağı da ilave bir şart koşmanın olduğu görülmektedir. Gördüğümüz kadarıyla bu bağlamdaki ilk teşebbüslerden biri Bâbertî'den gelmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Bâbertî daha önceleri terk olmadan muvâzabenin vacip ifade ettiği, hatta bunu ısrarla savunduğu bunun ötesinde de konuyla ilgili olarak Merğînânî'nin sözlerini bile tevil ettiği görülürken; daha sonraları muvâzabenin vücûba delalet etmesi için bir şart koşma ihtiyacı hissetmiştir. Bâbertî'ye göre muvâzabenin vücûba delalet edebilmesi için muvâzabenin yanında Hz. Peygamber'in söz konusu fiili terk eden kimseyi azarlaması da gerekmektedir. Söz konusu problemi fark eden İbn Nüceym, daha eserinin başında bu müşkülü çözmeye çalışmıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in mutlak olarak bir fiile devam etmesi, sünnettir. Hz. Peygamber'in "terk etmeden" bir şeye devam etmesi, sünnet-i müekkedenin delilidir. Bazen terk etmesi halinde bir fiili yapmaya devam etmesi, sünnet-i gayri müekkede olmanın delilidir. Hz. Peygamberin terk edeni kınayarak bir fiile devam etmesi ise söz konusu fiilin vacip olmasının delilidir.⁸¹

İbn Abidîn ise, Hanefîlerde kabul edildiği üzere Hz. Peygamber ve ondan sonraki Râşid halifeler tarafında yapılmaya devam edilen şeyin sünnet olduğunu ifade ederek başlar.⁸² Bu hususta İbn Nüceym'in sözlerini aktaran İbn Abidîn, sünnetin Hz. Peygamber'in devam ettiği fiil olduğunu belirtir. Sünneti müekkede ile gayri müekkede arasını tefrik eden İbn Abidin'e göre Hz. Peygamber'in "*terk etmeden*" bir fiili yapmaya devam etmesi, onun sünnet-i müekkede olduğuna; bazen "*terk ederek*" devam etmesi ise onun sünnet-i gayri müekkede olduğuna delildir. Muvâzabenin vacip ile ilişkisi de Hz. Peygamber'in bir fiile devam etmesiyle beraber terk edenleri azarlamasıdır. İbn Abidin, İbn Nüceym'in bu husustaki ayırımının isabetli olduğunu kabul edip uzlaştırmanın ancak böyle meydana geldiğini belirtmektedir.⁸³

⁷⁹ İbn Abidin, *Hâşiye*, 1: 140.

⁸⁰ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 1: 200.

⁸¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1: 17, 18.

⁸² İbn Abidîn, *Hâşiye*, 1: 104. Semerkandî'nin bu husustaki benzer tutumu için bk. Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1: 227.

⁸³ İbn Abidîn, *Hâşiye*, 1: 105. Benzer tavrın Leknevî'de (ö. 1285/1868) de bulunduğu görülmektedir. Ona göre, fiille beraber muvâzabenin vücûbiyet ifade etmez. Çünkü Hz. Peygamber itikâfa muvâzabet ettiği halde sünnet-i müekkededir. Ona göre muvâzabenin vücûbiyet ifade etmesi için onu terke edenin azarlanması ile beraber olması gerekir. Muhammed Abdülhalim b. Muhammed Emin el-Leknevî, *Kameru'l-Akmâr* (İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, 1438/2017), 1: 143.

Görüldüğü üzere muvâzabenin vücûb ifade edebilmesi için iki şarta ihtiyaç vardır. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber'in söz konusu fiile devam etmesi, ikincisi ise onu terk edeni azarlamasıdır. Zira "azarlama" olmaksızın bir fiile devam etme hükmi bir "terk" olarak görülmüştür.

3.3. Sünnet-i Müekkele İçin Hükmi Terki Şart Koşma

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere muvâzabenin vücûba delalet etmesi için Hz. Peygamber'in söz konusu fiile devam etmesiyle beraber onu terk edeni "azarlama"sı gerekir. Buna göre aslında azarlama olmaksızın bir fiile devam etme, bir fiile devam etme ama terk edeni azarlamama, hükmi bir terk olarak görülmüştür. Hükmi terk ise hakiki terk⁸⁴ mesabesindedir. Örneğin Hz. Peygamber'in her yıl ramazanın son on gününde itikâfa girdiği ve hiç terk etmediği bilinmektedir. Fakat terk edenleri kınadığına dair herhangi bir delil bulunmamaktadır. Bundan dolayı itikâf Hanefî fakihlerince vacip değil; sünnet kabul edilmiştir.⁸⁵ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bir fiili yapmayı azarlamamasına hükmi terk adı verilmektedir.⁸⁶

Son tahlilde Hanefîlere göre hakikî veyahut hükmi bir terk olmadan Hz. Peygamber'in bir fiile devam etmesi, vücûba delalet eder. Terk edeni "azarlama" olmadan Hz. Peygamber'in bir fiili yapmaya devam etmesi -ki buna hükmi terk denilir- sünnet-i müekkele olmanın delili olur. Hakiki terk olduğunda ise muvâzabe, sünnet-i gayr-i müekkenin delili olur.⁸⁷

Sonuç

İslâm hukukunun asli kaynaklarından ikincisi fiilî sünnetin bir çeşidi olan muvâzabe, Hz. Peygamber'in bir fiile devam etmesi anlamında kullanılmaktadır. Mezheplerin sistematiğinden kaynaklanan sebeplerden ötürü her mezhepte muvâzabe farklı hükümler gerektirmiştir.

Hanefî fakihler, muvâzabenin mahiyetine bağlı olarak muvâzabenin bulunduğu fiile farklı hükümler bağlamışlardır. Hanefî fukahâsı, muvâzabeyle ilintili olarak vacip, sünnet-i müekkele, sünnet-i gayr-i müekkele, müstehab ve mendup kavramlarını izah etmeye çalışmışlardır. Hz. Peygamber'in devamlı olarak yapmadığı fiiller Müstehab veya mendup kabul edilmiştir.

Bu hususta en çok tartışılan husus, terksiz muvâzabenin ifade ettiği hükümle ilgilidir. Terkin olmadığı muvâzabenin neye delalet edeceği hususunda Hanefî fakihler arasında bir ittifakın olmadığı, bundan dolayı farklı görüşlerin olduğu anlaşılmıştır. Bazı fakihler bunun vacibe delalet ettiğini ifade ederken, bazıları da bunun sünnet olduğunu belirtmişlerdir. İlk dönemlerden itibaren Hanefî fakihler arasındaki farklılıkların uzlaştırılmaya çalışıldığı görülürken bu çabaların ileriki safhalarda kavramın tebellür etmesine vesile olduğu anlaşılmaktadır. Böylelikle Hz. Peygam-

⁸⁴ Hz. Peygamber'in terkleri için bk. Ebu'l-Fadl Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Gumârî, "İslâm Hukukunda Terk Kavramı ve Delil Değeri", trc. Hasan Özer, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 12(2008).

⁸⁵ Bk. Abidîn, *Hâşiye*, 1: 104.

⁸⁶ Abdülğânî Abdülhalik, *Hücciyetü's-sünne*, 55.

⁸⁷ Bk. Abdülğânî Abdülhalik, *Hücciyetü's-sünne*, 56.

berin devamlı yaptığı ve terk etmediği fiiller sünnet-i müekkede veya vacip görülürken, sonraları bu görüşlerin uzlaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Buna göre ilk dönemlerden itibaren vacip ile sünnet aynı derecede görülmüştür. Bâbertî'de açıkça gördüğümüz daha sonra İbn Nüceym tarafından dile getirilen ve en son İbn Abidin tarafından takrir edilen ikinci çaba ise muvâzebe ile beraber Hz. Peygamber'in söz konusu fiili terk edeni azarlamasıdır. Buna göre muvâzebe ile beraber azarlama varsa vücûba delalet eder; azarlamamanın olmadığı muvâzebe ise sünnet ifade eder. İkinci çabaya bağlı olan son adımda ise azarlamamanın olmadığı muvâzebe hükmî terk olarak görülmüş ve bu bağlamda söz konusu fiilin sünnet ifade ettiği kabul edilmiştir.

Öte yandan Hanefî mezhebinde da muvâzebe ile bağlantılı olarak müstehab ve mendup kavramları arasında bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. Usûlcüler müstehab ve mendup kavramlarını aynı anlamda kullanırken, fakihler bunların farklı kavramlar olduğunu ifade etmişler ve bu bağlamda farklı tanımlamalara gitmişlerdir. Son tahlilde her iki anlayışta da müstehab ve mendup kavramları, Hz. Peygamber'in bir fiile devam etmemesi üzerine kurulmuştur. Fakat fakihlerin anlayışına göre müstehab kavramı ile ifade edilen fiilin Hz. Peygamber tarafından yapılma devamlılığı, mendubun devamlığından daha fazladır. Dolayısıyla fakihlerin anlayışına göre müstehabın menduptan daha üstün olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Abdülhalik, Abdülğâni. *Hücciyetü's-Sünne*. B.y.: Dâru'l-Vefâ, 1407/1987.
- Ali El-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Fethu Bâbi'l-Înâye bi Şerhi Kitâbi'n-Nukâye*. İ'tena bihi Muhammed Nizâr Temîm, Heysem Nizâr Temîm. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1418/1997.
- Avvâme Muhammed. *Hucciyetu ef'âli'r-resûl*. Medine: Dâru'l-Yüsr-Mekke: Dâru'l-Minhâc, 1424/2013.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1420/2000.
- Bâbertî, Ekmeleuddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye*. B.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bedir, Mürteza. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *"Hukuki İslâmiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye" Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Enes Sarmaşık Yayınları, ts.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz. *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrülslâm el-Pezdevî*. Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1418/1997.
- Dilek, Uğur Bekir. *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi)*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Gumârî, Ebu'l-Fadl Abdullah Muhammed es-Siddîk. "İslam Hukukunda Terk Kavramı ve Delil Değeri". Trc. Hasan Özer. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008): 221-238.
- Habbâzî, Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed. *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Mazhar Bekâ. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1983.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*. 6 Cilt. Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna, 1941.
- Himyerî, Ebû Saîd Neşvan b. Saîd Neşvan. *Şemsü'l-ulûm ve devâu kelâmi'l-Arab mine'l-kulûm*. Thk. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî, Mutahhar b. Ali el-İryanî, Yusuf Muhammed b. Abdullah. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1999/1420.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî. *Hâşiyetu Reddi'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh-i Tenviri'l-epsâr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2000.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Fethü'l-kadir*. 10 Cilt. B.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1414.
- İbn Nüceym, Sirâcüddin Ömer b. İbrâhim b. Muhammed. *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Thk. Ahmed İzzü 'Înâye. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1422/2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed. *Fethü'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1936/1355.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. By.: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- Karadâvî, Yusuf. *Sünnet-i Anlamada Yöntem*. Trc. Bünyamin Erul. 4. Baskı. İstanbul: Nida Yayınları, 2013.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1406/1986.
- Kevâkibî, Muhammed İbn Hasan b. Ahmed. *el-Fevaidü's-semiyye fi şerhi'l-Ferâid's-seniyye*. 2 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1322.
- Koca, Ferhat. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 154-155. İstanbul: TDV Yayınları 2010.
- Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed es-Sehâlevî el-Ensârî. *Fevâtihü'r-rahâmût bi şerhi Müsellemi's-sübût*. Dab. ve Sah. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Leknevî, Muhammed Abdülhalim b. Muhammed Emin. *Kamerü'l-Akmâr*. İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, 1438/2017.
- Merğînânî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye*. Thk. Tallâl Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabi, ts.
- Mevsîfî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Ta'lik. Muhammed Ebû Dakîka. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937.
- Meydânî, Abdülganî b. Talib b. Hammâde ed-Dımaşkı el-Hanefî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabi, 2014.
- Özdemir, İbrahim. *Nebevî Fiil Ve Terklerin Anlam Ve Yorumu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir. *Muhtârü's-sihâh*. Thk. Yusuf Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mizânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl*. Thk. Muhammed Zeki Abdülber. 1 Cilt. Katar: Metâbi'd-Doha el-Dadîsiye, 1404/1984.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2000.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlu's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Şa'bân, Zekiyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Şilbî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Yunus b. İsmail b. Yunus. *Hâşiyetu's-Şilbî*. Kahire: el-Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1414.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*. 2 Cilt. Thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebet Lübnân, 1996.
- Teftâzânî, Sa'deddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah. *et-Telvîh*. Mısır: Mektebetu Subeyh, ts.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *Hâşiyetü't-Tahtâvî ala Merâki'l-Felâh Şerhu Nûri'l-İzâh*. Thk. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1997.
- Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye. "Tavâf". *el-Mevsû'atü'l-Fikhiyyetü'l-Küveytiye*. Mısır: Metâbi'u Dâri's-Safve, 1404-1427.
- Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye. "İstihbâb". Kuveyt: Dâru's-Selâsil.1404-1427.
- Yaman, Ahmet. "İslâm'da İbadet". *İslâm İbadet Esasları*. Ed. Talip Türcan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Zuhaylî, Vehbe. *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*. İstanbul: Risale Yayınları, 1994.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA
Research

On İki İmam Dönemi Bazı İmamet Prensipleri

Aytekin Şenzeybek

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
senzeybek4@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-8349-7865>

Geliş Tarihi / Received: 22.09.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 27.11.2019

Öz

Şiiilik, Raşid Halifeler döneminde meydana gelen İmamet tartışmalarının akidevi boyuta taşınmasıyla ortaya çıkmıştır. Şii fırkaların İmamet meselesinde ortaya koyduğu itikadi ilkeler diğer dini yorumlarının dayanak noktasını oluşturmuştur. Bununla birlikte, Şia'nın klasik kaynaklarında yer alan bilgiler, On İki İmam döneminde ortaya çıkan Şii fırkaların İmamet doktrinlerinde sürekli bir değişim yaşandığını göstermektedir. Araştırmamızda bu değişimlerin nedenleri ve sonuçları analiz edilmiştir. Makalede incelenen prensiplerin ortaya çıkmasının ve Şii imamet nazariyesine dahil edilmesinin sebepleri olarak şu hususlar tespit edilmiştir: siyasi bir konu olan İmamet meselesinin teolojik boyuta yükseltilmesine yöneltilen eleştirilere karşı İmamların gerekliliğini kesin bir dille vurgulamak ihtiyacı, İmamların ve Vasilerin kişisel durumlarında daha önce belirlenen prensiplere muhalif gelişmelerin olması, aynı anda ortaya çıkan birden fazla İmamet iddialarının toplumu bölmesinin önüne geçmek isteği ve kişisel menfaatler. Buradan hareketle, Şii İmamet nazariyesinin oluşum sürecinde sosyal, politik ve kişisel etmenlerin önemli bir etkiye sahip olduğu neticesine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şia, İmamet Prensipleri, On İki İmam, İmamet, İmamiyye.

Some Imamate Principles in The Twelve Imams Period

Shiism, emerged when the debate on imams during the Rashid Caliphs took to the theological dimension. The theological principles put forth by the Shiite sects in the matter of Imamate constituted the basis for their other religious interpretations. However, the information given in the classical sources of Shia shows that there has been a constant change in the Imamate doctrines of the Shiite sects that emerged during the twelve imams. The causes and consequences of these changes have been analyzed in our research. The following points have been identified as the reasons for the emergence of the principles examined in the article and its inclusion in the Shiite Imamate Doctrine: the need to emphasize clearly the necessity of imams against criticism of raising the Imamet issue, which is a political issue, to the theological dimension, developments in the personal situation of imams and their Vasi's in opposition to the principles previously established, the desire to prevent multiple Imamate claims that arise at the same time from dividing society and personal interests. From this point of view, it was concluded that social, political and personal factors had a significant impact in the process of the formation of the Shiite Imamate doctrine.

Keywords: Shia, Principles of Imamate, Twelve Imams, Imamate, Imamiyyah.

Atf / Cite as

Şenzeybek, Aytekin. "On İki İmam Dönemi Bazı İmamet Prensipleri". *Marife* 19/2 (2019): 571-592. <https://doi.org/10.33420/marife.623105>.

Summary

Shī'ism is a sect that is built upon the doctrine of imāmah, i.e. the supreme leadership of the universal Muslim community. Beginning with the taking of a pro-'Alī position in the conflicts that took place over the caliphate in the term of the Rightly Guided Caliphs, this process took on a creedal hue over time, organizing itself as a sect under the title "Shī'ah". Therefore, the Shī'ite interpretations of religion took shape on the basis of the doctrine of imāmah.

The characterization "Shī'ism" is a generic term that involves many sects. Of these, such ones as Kaysāniyyāh, Zaydiyyah, Ismā'īliyyah, and Imāmiyyah regard the imams just as political and religious leaders whereas such extremist Shī'ite sects, called Ghulāt al-Shī'ah (lit. the Extremists of Shī'ites) as Sabaiyyah, Mughīriyyah, Khaṭṭābiyyah, and Nuṣayriyyah raise the imams to the rank of the locus of God's manifestation on the earth or as theophany. This study limits itself to those Shī'ite sects which view the imam as a political and religious leadership.

This study primarily rests on the literature produced by the Shī'ite sects as well as the classical heresiographical works and the modern scholarship on the subject. We shall follow the methodology of the History of Islamic Denominations. In this regard, we shall first provide the information extant in the classical sources; afterwards, we, departing from the socio-political environment of the term, shall try to discover which one of the Shī'ite sects and what factors have engendered these principles first, what changes these principles underwent as they make their way into other sects as well as what the reasons are for these changes. The study deals with the subjects in chronological manner and from the general to the specific.

The doctrine of imāmah consists of a number of principles. This doctrine is made of such principles as that the imams are appointed through the divinely designation (naṣṣ and ta'yīn), that they receive non-legislative revelation from God when needed, that they are innocent, and that they disappear and return. Despite the fact that there are independent studies about the major principles of the theory of imāmah, those theories which constitute the subject of our study are treated by such studies either superficially and generally or are just mentioned in passing. These principles are subjected to a more detailed examination in this study.

This study is intended to address six principles that arose in the Twelve Imam period, which of the first is that "The earth never remains devoid of an imam." According to this theory that is accepted universally by all Shī'ite sects, the earth from Adam down to doomsday never remains devoid of an imam, hidden or obvious; otherwise, it falls apart.

One may view the attitude that conditions the continuity of life on the earth on the existence of the imam as an apologetic position taken vis-à-vis the criticisms that are leveled at the tendency to turn an essentially political issue like imāmah into the creedal and represent it as a tenet of religion. Intrinsic to this principle, the notion of the hidden imam was set forth first by the Kaysāniyyah as a result of the extreme love felt for Muḥammad al-Mahdī after his decease. Though the Imāmiyyah did not adopt this notion in the beginning, it seems to have taken up this Daysānite theory later on because the second imam Muḥammad al-Mahdī had no children.

The principle of the genealogical imamah seems to be a major factor for the division of the Shī'ah into different sects. The reason for the appearance of this principle is the emergence of claims for imāmah by multiple candidates due to the increase in the number of the descendants of the Ahl-i Bayt, i.e. the Household of the Prophet. For example, the Hassanites claimed that only the descendants of Hassan could become imam; the Husseinites claimed that only the descendants of Hussein could become imam; the Zaydites claimed that the descendants of both Hassan and Hussein could become imam; Kaysāniyyah claimed that exclusively those coming from the lineage of Muḥammad bin al-Ḥanafīyyah could become imam. Apart from these, there were independent Shī'ite leaders such as the 'Abbāsids, the Janāhids as well as other Shī'ite leaders advocating extreme ideas, who themselves were not members of the Household, but claimed for imāmah by affiliating themselves to one of the descended imams above. Every sect argued for the genealogical imāmah with a view to authenticating its own imam to the exclusion of others.

The following limitations are also set in order to designate the imam: "The imāmah descends from father to son exclusively, and not to brother or paternal uncle or any other relatives"; "The imāmah belongs to the eldest son of the imam."

The fact that there were some heir-apparents or successors (waṣī) who were still minor when their fathers passed away caused various debates which led some groups to affiliate themselves to the imams of other groups with the claim that minor successors cannot become imam. Conversely, the mainstream

groups legitimized the imāmah of minors through various interpretations that are designed to prevent the disintegration of the community.

This study shall lastly address the principle of tawaqquf, i.e. postponing the final decision, which arose with the claim made by the Kaysānid groups that the Imam did not die, but disappeared (ghaybah) and would return later on. The coming to the foreground of this principle in the Imāmite Shī'a coincides with the years following the decease of Mūsā al-Kāzīm in jail. The Imāmite classical sources themselves report that the deputies appointed by Mūsā al-Kāzīm produced this theory in order to seize the goods that accumulated during the years of Mūsā in prison.

In conclusion, one may observe that the principles investigated in this study were incorporated into the Shī'ite doctrines of imāmah not only for creedal purposes. On the contrary, the following factors contributed to the emergence of these principles: (1) the need for producing a theological answer to the criticisms against the tendency to turn the issue of imāmah that is originally political in nature into the creedal; (2) the desire of preventing the division of the Shī'ite community due to the claims for imāmah by multiple candidates; (3) the rise of situations with respect to the personal qualities of the imams or the heir-apparents which are in conflict with those stipulated earlier and the consequent desire to bring them in line with the tenets; (4) the personal ambitions of some leaders. These factors are all important in that they display how important the socio-political environment and individual features are in the emergence of the doctrines of Islamic sects as well as the changes and transformations they underwent in the course of time.

Giriş

Şia, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt mensuplarının imameti üzerine ikame edilmiş bir mezheptir. Siyasi tarafdırlıkla başlayan bu durum zamanla itikadi boyut kazanarak Şiilerin temel akidesi haline gelmiştir. İmamet akidesinin temelini nas ve vasiyet, gaybet ve rec'at gibi bazı ana prensipler oluşturmaktadır. Bu sebeple zikredilen prensipler üzerine pek çok müstakil araştırmalar kaleme alınmıştır. Araştırmamıza konu olan prensipler ise bu temel akidelerin üzerine eklenmiş olan nazariyelerdir. Bu sebeple olsa gerek, İmamet akidesinin temel prensipleri üzerine müstakil araştırmalar bulunmakla birlikte makalemizin konusu olan teoriler bu eserler içerisinde ya alt başlıklar şeklinde kısaca ele alınmış ya da yeri geldikçe değinilmekle yetinilmiştir. Araştırmamızda, İmamiyye ile birlikte diğer bazı Şii fırkalarında da mevcut olan bu prensipler, klasik kaynaklara dayanılarak, süreç takibi ve genelden özele şeklinde bir doğrultuda ele alınmıştır.

1. Yeryüzü Bir İmamdan Yoksun Olmaz

Şia'da imamet nazariyesinin üzerine bina edildiği temel prensiplerden biridir. Bu prensip, çoğunluğu Cafer es-Sadık'tan olmak üzere Hz. Ali, Muhammed Bakır ve Ali er-Rıza'dan nakledilen rivayetlere dayandırılmıştır.¹ Rivayetlerde farklılıklar

¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'küb b. İshâk el-Küleynî er-Râzî, *el-Kâfi*, 4. Baskı (Tahran: Daru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1407/1986), 1: 178-179.

bulunmakla birlikte temelde Hz. Adem'den² kıyamete kadar³ yeryüzünün hiçbir vakit⁴ gizli veya açık⁵ bir imamdan yoksun kalmayacağı ifade edilmektedir. Rivayetlerin devamında ise bu gerekliliğin sebepleri şu şekilde açıklanmaktadır: Dinin aslında olmayan eklemeleri geri çevirmek, eksiltmeleri tamamlamak, insanları Allah'ın yoluna davet ederek onlara helalleri ve haramları öğretmek, hak ile batılı birbirinden ayırt etmek.⁶

İmamlardan nakledilen bu rivayetlerde yeryüzünün bir imamdan yoksun kalması varsayımının sonuçları ile ilgili bilgiler de verilmektedir. Muhammed Bakır'dan aktarılan rivayetlerde "Eğer imamın varlığı ortadan kaldırılrsa, yeryüzü bir saat geçmez denizin içindekilerini dalgaya tuttuğu gibi üstündekilerini dalga dalga sarar"⁷ denilmektedir. Cafer es-Sadık ve Ali er-Rıza'dan nakledilen rivayetlerde ise bu durum "yeryüzü imamsız kalmaz, kalırsa batar"⁸ şeklinde açıklanmaktadır.

İmamiyye Şiası'nın temel kaynaklarının tamamında bu rivayetlerin bir araya getirildiği bab başlığı "yeryüzü bir huccetten yoksun olmaz" şeklindedir.⁹ Ancak nakledilen rivayetlerin çoğunluğunda "İmam" kavramı kullanılmıştır. Bu farklılığın sebebi ise İmamiyye'de Rasullerin, Nebilerin ve İmamların tamamının -aralarında farklılıklar bulunmakla birlikte- Allah'ın yeryüzündeki "huccetleri" olarak kabul edilmeleridir.¹⁰

Yeryüzünün bir imamdan yoksun olmayacağı prensibi On İki İmam döneminde ortaya çıkan bütün Şii fırkalar tarafından kabul edilmekle birlikte imamın varlığının ne şekilde olduğu hususunda ayrılıkların bulunduğu görülmektedir. Özellikle Keysaniyye'nin bazı kolları gaib imam teorisini ileri sürerken On İkinci İmam Muhammed el-Mehdi dönemine kadar Hüseyini kol gerek kendi dışındaki ve gerekse kendi içlerindeki bu tür yorumları kabul etmemiştir. Buna karşılık Muhammed el-Mehdi dönemi geldiğinde önce küçük gaybet (260/873) ardından da büyük gaybet (328/940) iddialarını ileri sürmüşlerdir. Bir başka ifadeyle İmamiyye'nin öncülleri İmametinin insanlar arasında yaşayan Ehl-i Beyt mensupları tarafından kıyamete kadar devam edeceğini iddia ederken insanlar arasında bulunmayan, duyularla algılanamayan ve onlar tarafından görülmeyecek şekilde gaybete girmiş¹¹ bir imamın varlığını reddetmekteydi. Bu noktada şu sorunun cevaplandırılması gerekmektedir:

² Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 179; Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), *Kemâlû'd-dîn ve tamâmü'n-ni'me*, 2. Baskı (Tahran: el-İslamiyye, 1395/1975), 1: 207.

³ Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-dîn*, 2: 409, 656; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Kitâbü'l-gaybe li'l-Hucce*, (Kum: Daru'l-Mearifi'l-İslamiyye, 1411/1990), 243, 254, 360.

⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), *Uyûnü ahhâri'r-Rızâ*, (Tahran: Neşru Cihan, 1320/1902), 2: 122.

⁵ Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-dîn*, 1: 139, 244, 2: 511, 656; Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), *İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 2. Baskı (Kum: Mutemeru's-Şeyh Müfid, 1414/1993), 94.

⁶ Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 178-179.

⁷ Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 179.

⁸ Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 179.

⁹ Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 178; Ali b. Hüseyin b. Babeveyh el-Kummî (İbn Babeveyh el-Kummî), *el-İmâme ve't-tabâsıra mine'l-hayra*, thk. Medresü'l-imâm el-Mehdî, (Kum: Dâru'l-Murtazâ, 1985), 25; Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), *İlelü's-şerâ'i ve'l-ahkâm*, (Kum: Mektebetü'd-Daveri, 1427/2006), 1: 196.

¹⁰ Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 176-177.

¹¹ Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanıcı ve Gaib On İkinci İmam*, (İstanbul, İSAM Yayınları, 2009), 27.

İmamiyye niçin Muhammed el-Mehdi'den sonra gaib imam inancına yönelmiştir? Bu durum Şii rivayetlerinde temelde iki neden dayandırılmaktadır. Bunlardan ilki İmamların öldürülmesi korkusu diğeri ise Şii toplumunun sınımanmasıdır.¹² Ancak bize göre en önemli sebep Muhammed el-Mehdi'nin geride imam olacak bir erkek çocuk bırakmadan vefat etmesidir. Bu sebeptendir ki fırkanın temel dayanak noktasını oluşturan imamet teorisi gaib imam teorisiyle devam ettirilmiştir.

İmamın varlığı ile yeryüzünün devamını aynileştiren bu prensip, İmamet gibi siyasi bir meselenin itikadi bir konu haline dönüştürülmesi, hatta dinin asılarından biri olarak takdim edilmesine getirilen eleştirilere karşı bir savunma niteliğindedir.

2. İmamet'in Bir Nesebe Dayandırılması

Yeryüzünün bir imamdan yoksun kalamayacağı ön kabulünden sonra imamın hangi soydan gelmesi gerektiği sorunu ortaya çıkmıştır. Bu konuda birden fazla teori ortaya atılsa da ortaya çıkan bütün fırkalar -en azından başlangıç seviyesinde- imamet'in Ali neslinden gelmesi gerektiği üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu durum aynı zamanda Şii toplumun farklı zümrelere ayrılmasının temel nedenlerinin başında gelmektedir.

İmamet'in bir nesebe dayandırılması prensibi Şia'nın diğer inançlarında olduğu üzere belirli aşamalardan sonra netlik kazanmıştır. Hz. Ali (ö. 40/661) ile Muhtar es-Sakafi (ö. 67/687) arasındaki süreçte siyasi bir tarafgirlikle hareket eden Ali yanlıları, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in imameti konusunda büyük oranda ittifak halindedirler.

Muhtar es-Sakafi ile Cafer es-Sadık (ö. 148/765) arasındaki süreçte Şiilik bu bütünlüğünü kaybetmiş, Ali-Fatıma neslinden gelenler yanında Hz. Ali'nin Fatıma'dan olmayan çocuğu Muhammed b. el-Hanefiyye, kardeşi Cafer b. Ebu Talib (ö. 8/629) ve amcası Abbas b. Abdilmuttalib (ö. 32/653) soyundan gelenlerin de imamet iddiaları gündeme gelmiştir. Bu tür farklı imamet iddialarının Şii topluluklar nezdinde kabul görmesinin temel sebebi ise Ehl-i Beyt kavramının yalnızca Ali-Fatıma neslinden gelenlere tahsis edilmeyip Hz. Muhammed'in mensubu olduğu Haşimoğulları kabilesinin bu çerçevede değerlendirilmesidir.¹³ Bunun yanında kendilerini zikredilen imamlara nispet eden ancak Ehl-i Beyt'ten olmayan Muğire b. Said, Beyan b. Seman, Abdullah b. Harb el-Kindi gibi liderlerin imametini iddia eden pek çok Şii fırka da zuhur etmiştir.

Bu dönemin bir diğer özelliği ise Ali-Fatıma neslinden gelenlerin bir kısmı yanında daha çok aşırı görüşler ileri sürerek ortaya çıkan Şii fırkalar ve bunların imamlarının Emevi hilafetine karşı çıkardıkları isyanlar sonucunda yok edilmeleridir.¹⁴

Şii zümrelerin bir kısmı, Emevilerin bu tutumu karşısında Abbasi ihtilaline

¹² Detaylı bilgi için bk. Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmam*, 150-153.

¹³ M. G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, trc. Alp Eker, Mutlu Bozkurt vd. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 1: 210; W. Montgomery Watt, *İslami Tetkikler-İslam Felsefesi ve Kelamı*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), 32.

¹⁴ Beyan b. Sem'an (ö. 119/737), Muğire b. Said el-Icli (ö. 119/737), Zeyd b. Ali (ö. 122/740), Ebu Mansur el-Icli (ö. 124/742), Abdullah b. Muaviye (ö. 129/746-7) bunlardandır.

katılmışlardır. Özellikle Keysaniyye ve Cenahiyye kökenli bu zümreler ihtilalin başarılı olmasındaki temel aktörlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Abbasiler iktidara geçer geçmez Şiiliğe daha bağlı yandaşları ve kendilerini başarıya ulaştıran liderlerle bağlarını koparmaya başlamıştı. Seffah (750-754) döneminde Ebu Seleme ve Süleyman b. Kesir yargılanmadan idam edildi. 133/750 senesinde Abbasilere karşı Şerik b. Şeyh el-Mehri liderliğinde Buharada çıkartılan ilk Şii isyanı kanlı bir şekilde bastırıldı.¹⁵ Mansur (754/775) döneminde ise Keysaniyye ve Cenahiyye kökenli bir gurup Ravendiyye mensupları katledildi (141/758).¹⁶ Ardından özellikle Hasani koldan gelen Ali neslinden birçok kişiyi ya öldürdü ya da hapse attırdı. Abbasilerin bu tutumu aşırı Şii guruplardan kendilerini destekleyen zümreleri rejime yabancılaştırdı. İran ve Orta Asya'da bulunanlardan bir kısmı Hürremiyye'ye katıldı. Irak'takiler ise Ali-Fatıma neslinden gelen imamlar çevresinde toplandılar.¹⁷

Bu gelişmelerden sonra Ehl-i Beyt kavramı anlam daralması yaşayarak yalnızca Ali-Fatıma neslinden gelen erkek çocukların soyuyla sınırlandırılmış, imamet de sadece bunlara tahsis edilmişti. Çünkü Abbasiler Şii zümrelerle bağlarını koparmış, Keysaniyye ve Cenahiyye kaynaklı Abbasiyye Şiası varlığını kaybetmişti. Bunun neticesinde Şii toplumunun sığınabileceği imam olarak yalnızca en-Nefsü'z-Zekiyye (145/762), Cafer es-Sadık ve Zeyd b. Ali'nin öldürülmesinden sonra varlığını halen devam ettirmekte olan Zeydiyye kalmıştı ki bunların tamamı Ali-Fatıma neslinden gelmekteydi. en-Nefsü'z-Zekiyye ve kardeşi İbrahim'in 145/762-3'de başlattıkları isyan neticesinde yenilgiye uğramaları ve öldürülmeleri Hasanilerin büyük ölçüde güç kaybetmelerine sebebiyet vermiştir.¹⁸ Bu tarihten sonra Cafer es-Sadık'ı imam olarak kabul eden Hüseyni kol bütün Şiiler için bir çekim noktası olmuştur.

Bu çerçevede On İki İmam döneminde imameti belirli bir nesebe hasreden zümrelerin temelde Talibiler ve Abbasiler olmak üzere iki fırkaya ayrıldıkları görülmektedir. Talibiler, İmametın Ebu Talib neslinden gelen erkek çocukların soyundan birine ait olduğunu ileri süren zümrelerdir. Bu zümreler, imamet hakkında kabul ettikleri prensipler yönünden Alioğulları ve Cenahiyye olmak üzere iki farklı guruba ayrılmıştır.

Alioğulları, İmameti Hz. Ali neslinden gelen erkek çocuklara tahsis eden zümrelerdir. Bunlar da kendi aralarında Fatımiyyun ve Hanefiyyun olmak üzere iki farklı zümreye ayrılırlar. Fatımiyyun, imametın yalnızca Ali-Fatıma neslinden gelen erkek çocukların hakkı olduğunu iddia etmişlerdir. Bunlardan Hz. Hüseyin neslinden gelenler Hüseyiniler, Hz. Hasan neslinden gelenler ise Hasaniler olarak adlandırılmışlardır. Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'dan olmayan erkek çocuğu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin (ö. 81/700) imametini ileri süren zümreler de Hanefiler olarak isimlendirildi.

¹⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk, sılatu târîhu't-Taberî*, (Beyrut: Daru't-Türas, 1387/1967), 7: 459.

¹⁶ Taberî, *Târîh*, 7: 505-508.

¹⁷ Farhad Daftary, *The Ismailis-Their History and Doctrines*, 2. Baskı (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 79.

¹⁸ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Azimli, "Abbasiler Dönemi Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ve Kardeşi İbrahim'in İsyanı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2008): 55-74; Nahide Bozkurt, "Alioğullarının Siyasal İktidar İstencinde -Abbasiler Dönemi- İlk Mücadelesi: Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin İsyanı", *Dini Araştırmalar*, 5/13 (Mayıs Ağustos 2002): 107-118.

rılmıştır. On İki İmam döneminde Şii toplumunun çoğunluğu Fatımiyyun ve Hane-
fiyyun'dan olan imamların etrafında kümelenmişti.¹⁹

İmamların Hz. Hüseyin soyundan gelmesi gerektiğini ileri süren iki Şii fırka
bulunmaktadır. Bunlardan ilki İmamiyye Şiası diğeri ise İsmailiyye'dir. Bunlara ek
olarak bazı imamların topluluğu içerisinde çıkan gulat fırkalar da -en azından baş-
langıç safhasında- Hüseyini imamet zincirini benimsemişlerdir.²⁰

Hasani imamet zinciri, Hz. Hasan'ın iki oğlu Hasan el-Müsenna (ö.97/715-6)
ve Zeyd b. Hasan'ın neslinden gelen erkek çocuklar tarafından devam ettirilmiştir.²¹
Hasani imamların etkili bir mezhepleşme hareketinden ziyade siyasi liderlik amacı
güttükleri görülmektedir. Bu çerçevede Hz. Hasan'ın torunu olan Hasan b. Zeyd (ö.
168/785), Ali oğulları içerisinde Abbasi taraftarı olan ilk kişi olarak Medine emiri
atanmıştı.²² Onun neslinden gelen Hasan b. Zeyd (ö. 884) ise Zeydi ve Mutezile fır-
kalarından olan taraftarlarının desteğiyle Taberistan Zeydi Devletini kurdu.²³ Ha-
sani ailenin en etkin gurubu ise Hasan el-Müsenna neslinden gelen imamlardır.
126/744 yılında, Medine yakınlarındaki Ebva'da Haşimoğularının önde gelenleri ta-
rafından düzenlenen ve Abbasilerden Ebu Cafer el-Mansur ve İbrahim b. Muham-
med ile Hasanilerden Abdullah el-Mahz'ın da katıldığı bir toplantıda, Haşimilerin
Emevilere karşı yürüttükleri mücadelede Abdullah el-Mahz'ın oğlu en-Nefsü'z-Ze-
kiyye imam ve lider olarak seçildi.²⁴ Ancak Abbasi Devletinin ilk iki halifesi Seffah ve
Mansur'un kendilerini destekleyen Şiilere karşı olan baskıcı ve şiddet yanlısı tutum-
ları, ihtilal döneminde kendilerine destek veren Keysaniyye ve Cenahiyye'den pek
çok kişinin en-Nefsü'z-Zekiyye ve Cafer es-Sadık'ın topluluğuna katılmasına sebep
oldu. Böylece Şia'nın en güçlü zümrelerini Hasani ve Hüseyini imamlara bağlı toplu-
luklar oluşturdu. Ancak en-Nefsü'z-Zekiyye ve ardından kardeşi İbrahim tarafından
145/762-763 senesinde çıkartılan isyanlarda yenilgiye uğramaları Hasanileri zayıf-
lattı.²⁵ Bununla birlikte Abdullah b. el-Mahz'ın diğer oğlu İdris tarafından 169/786
yılında Fas'ta İdrisi Devleti kuruldu.²⁶

¹⁹ Bk. Daftary, *The Ismailis*, 57.

²⁰ Mansuriyye, Hattabiyye, Nümeiryiye gibi fırkalar bunlardandır. Bk. Ebû Halef (Ebû'l-Kâsım) Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî el-Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-fırak*, tsh. M. Cevad Meşkûr, (Tahran: Matbuat-ı Atai, 1963), 46-47, 50-51, 100-1001; Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebi Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*, tsh. Hellmut Ritter, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1980), 28, 28-30, 15; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, tsh. Muhammed Osman el-Haşit, (Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.), 215, 218-220, 223.

²¹ Hz. Hasan'ın nesli üç çocuğu vasıtasıyla devam etmiştir. Bunlar Ebu'l-Huseyn Zeyd b. Hasan, Ebu Muhammed el-Hasan b. el-Hasan (Hasan el-Müsenna) ve kızı Ümmü Abdillâh bintü'l-Hasan. Bk. Ebu Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn Fahrüddin er-Râzî, *es-Şeceratü'l-mübâreke fi ensâbi't-Tâlibiyye*, thk. es-Seyyid Mehdi er-Racai, 2. Baskı, (Kum: Mektebetü Ayetullahi'l-Uzma el-Maraşi en-Necefi, 1377/1957), 17.

²² Bk. E. Ruhi Fiğlalı, "Hasan b. Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 361.

²³ Detaylı bilgi için bk. Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydileri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998), 68-93.

²⁴ Ebû'l-Ferec Ali b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmet Sakr, 3. Baskı (Kum: İntişaratü's-Şerif er-Rıza, 1374/1954), 185-186, 226-227.

²⁵ Mehmet Azimli, "Abbasiler Dönemi en-Nefsü'z-Zekiyye ve Kardeşi İbrahim'in İsyanı", 55-74.

²⁶ Muhammed Razuk, "İdrisiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000): 495-497.

Fatımiyyun'un diğer bir fırkası ise Zeydiyyedir. Vasfa dayalı bir imamet görüşü ortaya koyan Zeydiyye, bu konuda terkipçi bir yaklaşım sergiledi. Zeydiyye'ye göre Fatıma neslinden olan alim, cesur ve cömert olan kimseler imamlıklarını ilan ettikleri zaman ister Hasan isterse Hüseyin neslinden olsun onlara imam olarak itaat etmek vaciptir.²⁷

Alioğullarının bir diğer kolu olan Hanefiyyun, Hz. Ali'nin Havle bnt. Cafer'den olan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin, ardından onun oğlu Ebu Haşim Abdullah b. Muhammed'in imametine inanan zümrelerdir. İbnü'l-Hanefiyye etrafında oluşan itikadi farklılaşma ilk defa Muhtar es-Sakafi ile birlikte başlamış ve onun vefatından sonra Keysaniyye olarak fırkalaşmıştır.²⁸ İbnü'l-Hanefiyye'nin imametini iddia edenler imametinin kaynağı olarak iki farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Bunlardan ilki Hayyan b. Zeyd es-Sirac'a nispet edilen Hayyaniyye²⁹, Muhtariyye³⁰, İshakiyye³¹, Hz. Ali'nin İbnü'l-Hanefiyye'yi kendi yerine imam ilan ettiğini ileri sürerek Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in imametlerini reddetmişlerdi. Çoğunluk ise Hz. Hüseyin'in Kerbela'ya gitmeden önce İbnü'l-Hanefiyye'yi vasiyet ettiğini ileri sürerek onun Hz. Hüseyin'den sonra imam olduğunu kabul etmişlerdir. Bunlar ayrıca Zeynelabidin'in küçük yaşta olması sebebiyle imametini İbnü'l-Hanefiyye'nin hakkı olduğunu da ileri sürüyorlardı.³² Muhammed b. el-Hanefiyye'nin 81/700'deki vefatının ardından taraftarları iki farklı görüş ileri sürdüler. İlk olarak Kerbiyye, onun Mehdi Muntazar olduğunu ve huruc edeceği vakte kadar Radva dağında gizlendiğini ileri sürerek rec'atini bekledi.³³ Onun öldüğünü kabul edenler ise kendisinden sonra oğlu Ebu Haşim Muhammed'in imametini kabul etti.³⁴

Ebu Haşim'in 98/716-7'deki vefatının ardından fırka dört ana bölünme yaşamıştır. 1-İmametini yalnızca İbnü'l-Hanefiyye neslinden olanlara ait olduğunu ileri süren Halis Keysaniyye'dir. Halis Keysaniyye'ye göre Ebu Haşim, kardeşi Ali b. Muhammed'i vasi ilan etmiş, o oğlu Hasan'ı, Hasan da oğlu Ali'yi, Ali de Hasan b. Ali'yi imam ilan etmiştir. Bunlar Hasan b. Ali'nin geride halef bırakacak bir erkek çocuğu olmadığından Mehdi-Kaim olan İbnü'l-Hanefiyye'nin rec'atini beklemişlerdir.³⁵ Bu zümreden bir kısmı Ebu Haşim'in imameti doğrudan kardeşi Ali'nin oğlu Hasan b.

²⁷ Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekil (Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1968), 1: 154-155.

²⁸ Aytekin Şenzeybek, "Muhtar es-Sakafi'nin Hayatı Bağlamında İlk Keysani Fikirlerin Ortaya Çıkışı", *Marife*, 15/2 (Kış 2015): 343-370.

²⁹ Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (Fahreddin er-Râzî), *er-Riyâzü'l-münika fi ârâi ehli'l-'ilm*, thk. Esad Cuma, (Kayravan: Merkezü'n-Neşri'l-Camii, 2004), 358.

³⁰ Ebü Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî en-Nevbahî, *Firaku's-Şî'a*, tsh. Muhammed Sadık Al-i Bahri'l-Ulum (Kum: el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, 1936), 26-27.

³¹ Ebu Temmâm, *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere*, An Ismaili Heresiography: The "Bâb al-shaytân" from Abu Tammâm's Kitâb al-Shajara" içinde (Arapça metin), Wilferd Madelung - Paul E. Walker, (Leiden: Brill, 1998), 99-100.

³² Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzü'l-münika*, 358.

³³ Nevbahî, *Firaku's-Şî'a*, 27; Kummî, *Makâlât ve'l-Firak*, 27; Ebü Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-Râzî, *Kitabü'z-zine fi'l-kelimatil-Islamiyyeti'l-Arabiyye*, el-Gulûv ve'l-firaku'l-Gâliyye fi'l-hadâretil-İslâmiyye içinde, Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, (Bağdat: Daru Vasıt li'n-Neşr, 1972), 297.

³⁴ Nevbahî, *Firaku's-Şî'a*, 30-31, 46; Kummî, *Makâlât ve'l-firak*, 38; Ebü Hâtim er-Râzî, *ez-Zine*, 297; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 20; Bağdâdî, *el-Fark*, 47.

³⁵ Nevbahî, *Firaku's-Şî'a*, 31.

Ali'ye vasiyet ettiğini ileri sürmüşlerdir.³⁶ 2- Ebu Haşim'in vefatından sonra, Ehl-i Beyt mensubu olmadıkları halde Ebu Haşim'in imameti kendilerine vasiyet ettiğini ileri süren aşırı Şii görüşlere sahip bazı fırka liderleri ortaya çıkmıştır. Bunlar Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindi'yi imam kabul eden Harbiyye³⁷, yine Beyan b. Sem'an'ı imam kabul eden Beyaniyye'dir.³⁸ 3-Ebu Haşim'den sonra Abdullah b. Muaviye'nin imametine inanlar 4-İmametini Ebu Haşim tarafından Abbasilerden Muhammed b. Ali b. Abdullah'a intikal ettiğine inananlar.

Talibiler içerisinde ortaya çıkan bir diğer fırka ise Abdullah b. Muaviye'nin imametini kabul eden Cenahiyye/el-Muaviyye'dir.³⁹ Erken dönem İslam mezhepleri tarihi müelliflerinden Kummi ve Nevbahti'nin anlatımlarında yer alan bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Ebu Haşim imameti Abdullah b. Muaviye'ye vasiyet etmiştir. Ancak onun yaşının küçük olması sebebiyle bu vasiyetini Salih b. Müdrük isimli bir yandaşına emanet etmiş ve o da Abdullah b. Muaviye büluğ çağına girince bu emaneti kendisine teslim etmiştir.⁴⁰ Vasiyetin teslimiyle birlikte Cenahiyye/Muaviyye fırkası ortaya çıkmıştır.⁴¹ Daha sonra Harbiyye'den bir zümre, liderleri olan Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindi'nin "hainliğine ve yalancılığına vakıf olunca" ondan ayrılarak Cenahiyye zümresine katılmışlardır.⁴² Bu zümrelere göre imamet Keysaniyye'den Hz. Ali'nin kardeşi Cafer-i Tayyar'ın oğlunun torunu olan Abdullah b. Muaviye'ye intikal etmiştir.

Erken dönem kaynaklarında yer alan bilgilere göre Abbasilerin imamet iddiaları iki temel rivayete dayanmaktadır. Bunlardan ilki, Keysaniyye/Haşimiyye kolunun lideri olan Ebu Haşim, Şam'dan Medine'ye dönerken Şam yakınlarında bulunan Arzu's-Şerat bölgesindeki Humeyme kasabasında ikamet etmekte olan Muhammed b. Ali b. Abdullah'ın (125/742-3) evinde vefat eder. O, vefat etmeden önce imam olarak Muhammed b. Ali b. Abdullah'ı vasiyet etmiştir.⁴³ Bu rivayete göre Abbasilerin imamet zinciri Ali-Hasan-Hüseyin-Muhammed b. el-Hanefiyye-Ebu Haşim-Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas-İbrahim b. Muhammed- Ebu'l-Abbas es-Seffah-Ebu Cafer el-Mansur'dan oluşmaktadır. Ebu Haşim tarafından Muhammed b. Ali'nin imam olarak vasiyet edilmesi her ne kadar tartışmalı bir husus olsa da⁴⁴ netice itibarıyla Keysaniyye'nin büyük çoğunluğu bu vesile ile Abbasi ihtilaline destek vermişlerdir. Naşi el-Ekber, Abbasi Şiası'nın Muhammed b. Ali b. Abdullah'ın imametini

³⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 20.

³⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 22; Bağdâdî, *el-Fark*, 214; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 151.

³⁸ Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 34; Bağdâdî, *el-Fark*, 208.

³⁹ Vedâd el-Kâdî, *el-Keysâniyye fi't-târîh ve'l-edeb*, (Beirut: Daru's-Sekafe, 1974), 242.

⁴⁰ Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 32; Kummi, *Makâlât ve'l-fırak*, 39.

⁴¹ Kâdî, *el-Keysâniyye*, 241-242.

⁴² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 151.

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Men' el-Kâtib el-Hâsimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Abdülkadir Ata (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 5: 251-252, 5: 382); Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, thk. Süheyl Zekkar- Riyad ez-Zirikli, (Beirut: Daru'l-Fikr, 1996), 3: 275; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemir Mehna (Beirut: Şirketü'l-Alemi li'l-Matbuat, 2010), 2: 221-223; Taberî, *Târîh*, 11: 645; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn*, 123-124; İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmurî, (Beirut: Daru'l-Kitabî'l-Arabi, 1997), 4: 101.

⁴⁴ Bu tartışmalarla ilgili olarak bk. Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali*, (Ankara: y.y., 1999), 25-33.

kabul eden Keysaniyye'den Bükeyr b. Mahan'a bağlı Bükeyriyye ile başladığını bildirir.⁴⁵ Ravendiyye/Revendiyye⁴⁶, Reyyahiyye⁴⁷, Hallaliyye⁴⁸ de bu fırkalardandır.

Abbasi imamet zincirinin ikincisi ise Abbas b. Abdulmuttalib-Abdullah b. Abbas-Ali b. Abdullah-Muhammed b. Ali-İbrahim b. Muhammed-Ebu'l-Abbas Abdullah b. Muhammed es-Seffah-Ebu Cafer el-Mansur ve diğer Abbasi halifelerinden oluşur. Bu zincirin temeli başta "...Allah'ın kitabınca, kan akrabaları birbirlerine (varis olmaya) daha layıktırlar."⁴⁹ ayeti olmak üzere diğer bir kısım Kur'an ayetlerine⁵⁰ ve Rasulullah'ın Hz. Abbas'a hilafetin çocuklarına geçeceğini müjdelediği yönündeki rivayete dayandırılmaktadır.⁵¹ Zikredilen bu rivayet ise Tirmizi'nin hasen, sahih ve garib kaydıyla Ebu Hureyre'den neklettiği "Abbâs, Rasûlullah (s.a.v.)'in amcasıdır. Kişinin amcası babası yerindedir veya babasının bir eşidir"⁵² hadisidir. Bu hadisteki "Rasulullah'ın amcasıdır" tümcesi "Rasulullah'ın varisidir" şeklinde değiştirilerek Hz. Abbas'ın hilafetinin bir delili olarak takdim edilmiştir.⁵³ Neticede Abbasiler ihtilale hazırlık dönemlerinde imametlerini Ebu Haşim'e, Devleti ele geçirdikten sonra Hz. Abbas'a dayandırarak imamet/hilafetlerinin şer'i delillendirmelerini yapmışlardır.

3. İmamet Babadan Oğula Devam Eder; Kardeş, Amca Ve Bu İki Dışındaki Akrabalara Geri Dönmez

Bu prensip özellikle İmamiyye Şiası'nın üzerinde durduğu önemli teorilerden biridir. İmamiyye'nin hadis literatüründe konuyla ilgili olarak Cafer es-Sadık ve Ali er-Rıza'dan nakledilen rivayetlere yer verilmektedir. Cafer es-Sadık'tan nakledilen rivayetler şunlardır: "İmamet, Hasan ve Hüseyin'den sonra ebediyen bir kardeşten diğer bir kardeşe geçmez... Ali b. Hüseyin'den sonra ise imamet, ancak babadan oğula, ondan da oğluna geçer."⁵⁴ "İmamet Hasan ve Hüseyin'den sonra iki kardeşte birleşmez. Ancak o (imamet), onun halef bıraktığı erkek çocukta, ardından onun halef bıraktığı oğlundan devam eder."⁵⁵ "Allah, İmametini Hasan ve Hüseyin'den sonra kardeşten kardeşe geçmesini mümkün kılmadı."⁵⁶ İsa b. Abdullah b. Ömer b. Ali b. Ebi Talib'ten nakledilen diğer bir rivayet ise şöyledir: "Ebu Abdullah (Cafer es-Sadık)'a dedim ki: "Allah göstermesin, bir olay meydana gelirse (siz vefat ederseniz) (İmam olarak) kime tabi olayım?" Oğlu Musa'yı işaret etti. Dedim ki: "Musa'ya bir şey olursa, kime uyayım?" "Onun oğluna" dedi. "Onun oğluna da bir şey olursa ve

⁴⁵ Bk. Nâşî el-Ekber Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî, *Usûlün-nihal elleti ihtelefe fihâ Ehlü's-Salât*, thk. Seyit Bahcıvan, (Konya: y.y., 2007), 28.

⁴⁶ Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 40, 64, 69, 180; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 33, 39, 46-47, 52-53; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 21; Bağdâdî, *el-Fark*, 47.

⁴⁷ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 33; Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 40.

⁴⁸ Ebu Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 103-104.

⁴⁹ Enfal 8/75; Ebu Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 104.

⁵⁰ Ahzab 33/33; Şura 42/23; Şuara 26/214; Araf 7/97; Taberî, *Târîh*, 7: 425.

⁵¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 5.

⁵² Tirmizi, "Menakıb", 3761.

⁵³ Ebu Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 104.

⁵⁴ Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 285-286; Tûsî, *Gaybe*, 196, 226.

⁵⁵ Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 286; İbn Babeveyh el-Kummî, *el-İmâme ve't-tabsıra*, 57; Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-dîn*, 2: 414; Tûsî, *Gaybe*, 226.

⁵⁶ Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 286.

geride de büyük kardeşi ve küçük oğlu kalmışsa bunlardan hangisine uyayım?” dedim. Dedi ki: “Onun oğluna ve her birinden sonra onun oğluna uy.”⁵⁷ Henüz çocuğu olmadığı bir dönemde Ali er-Rıza’dan nakledilen bir diğer rivayette ise bu hususa şu şekilde değinilmektedir: “Ebu’l-Hasan er-Rıza’ya soruldu: “İmamet, önceki imamın amcasına veya dayısına geçer mi?” “Hayır” dedi. Dedim ki: “Peki, kardeşe geçer mi?” “Hayır” dedi. “Ya kime geçer?” diye sordum. “Oğluma geçer” dedi. İmam bunu söylerken oğlu yoktu.”⁵⁸

Rivayetlerde görüldüğü üzere İmamiyye’de bu prensip ilk defa Cafer es-Sadık tarafından dillendirilmiştir. Bu oldukça dikkat çekicidir. Çünkü, İmami kaynaklara göre Şia içerisinde imamet iddialarının en fazla ortaya çıktığı Zeynelabidin ve Muhammed Bakır’ın imametleri döneminde bu hususun gündeme getirilmemesi, onların Hasaniler ve Keysaniler’den imamet iddiasıyla ortaya çıkan Ehl-i Beyt mensuplarının imametlerine itikadi açıdan bir reddiye getirmediklerinin göstergesidir. Muhtemeldir ki Cafer es-Sadık, Şia içerisinde dedesi ve babası döneminde ortaya çıkan parçalanmışlığı ortadan kaldırmak maksadıyla bu prensibi ikame etmiştir.

Rivayetlerde dikkat çeken bir diğer husus ise Cafer es-Sadık’tan gelen nakillerde imamet, babadan oğula intikal edeceği ve Hasan ve Hüseyin haricinde kardeşten kardeşe geçmeyeceği vurgulanırken, Ali er-Rıza’dan nakledilen rivayetlerde buna amca ve dayıya da intikal etmeyeceğinin bildirilmesidir. Muhtemeldir ki bu ekleme Muhammed et-Taki’nin küçük yaşta olması sebebiyle imamet amcası Ahmet’in⁵⁹ hakkı olduğunu ileri süren zümrelerin iddialarını reddetmek amaçlıdır.

İmamiyye’nin teşekkül sürecinde imamet babadan oğula geçeceği prensibinin oldukça tartışıldığı görülmektedir. İlk tartışmalar Musa el-Kazım döneminde ortaya çıkmıştır. Bu dönemde, Cafer es-Sadık’ın kendisinden sonra imam olarak vasiyet ettiği oğlu İsmail b. Cafer’in henüz babası hayattayken vefat etmesi, Mübarekiyye’nin bu prensibi gündeme getirerek Abdullah el-Eftah’ın ve Musa el-Kazım’ın imametini reddetmelerinin ve Muhammed b. İsmail’in imametini ileri sürmelerinin temel gerekçelerinden biri olmuştur. Yine Mübarekiyye’ye göre İmamet amcaya da intikal etmediği için Zeynelabidin döneminde Muhammed b. el-Hanefiyye’nin imametini de caiz değildir.⁶⁰ Eftahiyye’den bir zümre de Abdullah el-Eftah’ın geride bir erkek çocuk bırakmadan vefat etmesi üzerine “imamet kiyamete kadar babadan oğula geçeceği” prensibinden hareketle onun imametini fikrinden vaz geçerek Musa el-Kazım’ın imametini benimsemiştir.⁶¹

Ali er-Rıza’nın vefatından sonra ortaya çıkan bir zümre imamet kardeşten kardeşe geçebileceğini ileri sürmüştür. Bunlara göre Musa el-Kazım oğlu Ahmed b. Musa’yı diğer oğlu Ali er-Rıza’dan sonra vasi tayin etmiştir. Bu sebeple de her ikisinin imametini caizdir.⁶² Bu iddia, Ali er-Rıza vefat ettiğinde Muhammed et-Taki’nin

⁵⁷ Küleynî, *el-Kâfi*, 1: 286.

⁵⁸ Küleynî, *el-Kâfi*, 1: 286.

⁵⁹ Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 93; Nevbahtî, *Fıraku's-Ş'â*, 85-86; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 30; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 169.

⁶⁰ Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 80-51; Nevbahtî, *Fıraku's-Ş'â*, 68-69.

⁶¹ Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 87; Nevbahtî, *Fıraku's-Ş'â*, 78.

⁶² Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 93; Nevbahtî, *Fıraku's-Ş'â*, 85-86.

henüz 7 yaşında çocuk olmasından hareketle ileri sürülmüştür. Henüz buluğa ermemiş bir çocuk olan Muhammed et-Taki'nin imam olamayacağını düşünenler bu iddiayı ortaya atmışlardır.⁶³

Bu prensiple ilgili en hararetli tartışmalar Hasan el-Askeri'nin vefatından sonra yaşanmıştır. Bu tartışmaların temel sebebi ise Hasan el-Askeri'nin geride imam olacak bir halef bırakmadan vefat ettiği iddialarıdır. Bu saikten hareketle Hasan el-Askeri'nin iki kardeşi Cafer b. Ali ve Muhammed b. Ali'nin imamet iddiaları ortaya çıkmıştır. Cafer b. Ali'nin imametini ileri sürenler onun imametini farklı temellendirmelere dayandırmışlardır. Bunlardan bir gurup, Cafer b. Ali'nin doğrudan Hasan el-Askeri'nin vasiyeti ile imam olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁴ Diğer bir gurup ise imametın kardeşten kardeşe intikalinin vefat eden imamın çocuk ya da çocuklarının bulunmaması durumunda mümkün olduğunu ileri sürerek Hasan el-Askeri'nin bir erkek çocuğu olmaması sebebiyle imametın Hasan el-Askeri'den kardeşi Cafer b. Ali'ye intikal ettiğini iddia etmiştir.⁶⁵ Bir diğer gurup ise Cafer b. Ali'ye imametın kardeşi Muhammed b. Ali tarafından intikal ettiğini ileri sürmüştür. Bu zümrenin iddiasına göre Allah, Ali'n-Naki'nin büyük oğlu, Hasan el-Askeri'nin ağabeyi Muhammed'e beda gereği babasının sağlığında öleceğini hissettirmişti. Bunun üzerine o, kitapları, silahları ve ümmetin ihtiyaç duyacağı her şeyi babasının vefatından sonra kardeşi Cafer'e teslim etmek üzere hizmetinde görevli olan Nefis adlı bir köleye teslim eder. Nefis, Ali en-Naki vefat ettikten sonra Muhammed b. Ali'nin vasiyetini yerine getirir ve emanetleri Cafer b. Ali'ye teslim eder. Bu sebeple Cafer, Muhammed b. Ali'nin vasiyeti ile imamdır.⁶⁶ Bütün bu iddialar karşısında İmamiyye Şiası imametın yalnızca babadan oğula intikal edeceği prensibini ileri sürerek Muhammed el-Mehdi'nin imametini temellendirmiştir.

4. İmamet, İmamın En Büyük Çocuğunun Hakkıdır

İmametın babadan oğula geçmesi beraberinde birden fazla erkek çocuk olması durumunda hangisinin imam olacağı sorununu gündeme getirmiştir. İmamiyye Şiası bu proplemi imametın, vefat eden İmamın en büyük çocuğunun hakkı olduğu prensibiyle kurala bağlanmıştır.

İmamiyye'nin bütün diğer prensiplerde olduğu gibi bu kaide de imamlardan nakledilen rivayetlere dayandırılmıştır. İmami kaynaklarda konuyla ilgili biri Cafer es-Sadık'tan diğeri ise Ali er-Rıza'dan iki rivayet nakledilmiştir. Her iki rivayette de İmamlara, İmamların işaretleri sorulur. Cafer es-Sadık bu soruya "Muhakkak ki Emr (imamet), bir kusuru olmadığı sürece büyüktür (büyük çocuktur)"⁶⁷ şeklinde cevap verir. Ali er-Rıza ise İmamlığın işaretlerini sayarken ilk sıraya "yaşça büyüklük"

⁶³ Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 95; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 87-88.

⁶⁴ Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 110; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 98-99; Ebû Hâtım er-Râzî, *ez-Zîne*, 292; Şeyh Müfîd Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, *el-Fusûlü'l-muhtâra*, (Kum: Mütemerû's-Şeyh Müfîd, 1413/1992), 321.

⁶⁵ Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 111-112; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 112.

⁶⁶ Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 113-114; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 106-108.

⁶⁷ Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 285; Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz el-Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, tsh. Mirdamad el-Esterabadi-Mehdi er-Recai, (Kum: Müessesetü Al-i'l-Beyt, 1404/1983), 565.

özelliğini yerleştirir.⁶⁸

İmami kaynaklarda bu prensip Abdullah el-Eftah'ın imametini ileri süren Fethiyye/Eftahiyye'nin görüşünü reddetmek için kullanılmıştır. Fethiyye, İmam Cafer'den nakledilen "İmamet, imamın çocuklarından en büyük olanın hakkıdır"⁶⁹, "İmamet benim yerime oturan kimsedir"⁷⁰ şeklindeki rivayetlerden hareketle Abdullah el-Eftah'ın Cafer es-Sadık'ın vefatından sonra hayatta kalan en büyük oğlu olduğunu ve onun yerine oturduğunu gerekçe göstererek İmam'ın Abdullah el-Eftah olduğunu ileri sürmüştür. Şeyh Müfid, Fethiyye'nin İmam Cafer'den naklettiği "İmamet, imamın çocuklarından en büyük olanın hakkıdır" rivayetinin bu şekilde olmadığını ileri sürerek rivayetin "bir kusuru olmadığı sürece" şeklinde bir şarta bağlandığını bildirir.⁷¹ İmami müellifler, "kusur"u bedenî, itikadî ve ilmî olmak üzere üç temel kategoride ele almışlardır. Bu tasnifin doğrudan Abdullah el-Eftah'ın imametini reddetmek üzere yapıldığı açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim Abdullah el-Eftah'ın basık-geniş başlı veya büyük bir ayağa sahip⁷² olması bedenî kusur; Haşviyye ile oturup kalkması⁷³ ve Mürcii olduğu⁷⁴ yönünde nakledilen rivayetler itikadî kusur; haram ve helaller konusunda kendisinden herhangi bir şeyin rivayet edilmesinin⁷⁵ ilmî kusurunun örnekleri olarak zikredilmektedir. Cafer es-Sadık'ın vefatından sonra ortaya çıkan Navusiyye⁷⁶ ile Muhammed b. el-Hanefiyye'nin vefatından sonra oğlu Ebu Haşim'in imametini kabul eden Haşimiyye⁷⁷ de bu prensibi benimsemiştir.

5. Küçük Yaştaki Çocuğun İmameti

On İki İmam içerisinde babası vefat ettiğinde küçük yaşta olan imamların mevcudiyeti bu hususun tartışılmasına ve belirli yaklaşımların sergilenmesine sebebiyet vermiştir. Naşi el-Ekber bu tür tartışmaların ilk olarak Zeynelabidin (ö. 94/712) döneminde ortaya çıktığını bildirmektedir. Müellifin verdiği bilgilere göre Hz. Hüseyin'in Kerbela'da (61/680) şehit edilmesinden sonra Ehlü'n-Nesek/Ashabu'n-Nesek⁷⁸ olarak isimlendirilen zümre içerisinde iki farklı görüş ortaya çıkmış-

⁶⁸ Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 285.

⁶⁹ Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 87; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 77; Ebû Hâtim er-Râzî, *ez-Zîne*, 287.

⁷⁰ Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 87; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 77; Ebû Hâtim er-Râzî, *ez-Zîne*, 287; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 167.

⁷¹ Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-muhtâra*, 312.

⁷² Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 87; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 78.

⁷³ Şeyh Müfid Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, *el-İrşâd fî ma'rifeti hucejillâhi ala'l-ibâd*, (Kum: Mütemerü's-Şeyh el-Müfid, 1413/1992), 2: 210-211.

⁷⁴ Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, 2: 210-211; Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî, *Bihâru'l-envârî'l-câmia' li-düreri ahhâri'l-eimmeti'l-ethâr*, 2. Baskı (Beyrut: Dar İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1403/1982), 37: 14; Müfid ve Meclisî, Abdullah el-Eftah'ın Mürcii olduğuyla ilgili Cafer es-Sadık'tan nakledilen bir rivayete yer verir. Buna göre Cafer es-Sadık ashabına konuşma yaparken Abdullah el-Eftah'ın meclise girmesi üzerine o çıkana kadar susar. Bunun sebebi sorulduğunda İmam Cafer onun Mürcii olduğunu beyan eder. Bk. Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-muhtâra*, 313; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 37: 15.

⁷⁵ Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 351-352; Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-muhtâra*, 313.

⁷⁶ Nâşî el-Ekber, *Usûlü'n-nihal*, 43; Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 87; Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-dîn*, 1: 101.

⁷⁷ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 30.

⁷⁸ Ali er-Rıza döneminde kullanılmaya başlayan Kat'iyye terimi, Mesudî'ye göre, Ehlü'n-Nesek/Ashabu'n-



tır. Bunlardan bir gurup Zeynelabidin'in büluğ çağında bir genç olduğunu ileri sürerek onun imametini kabul etmiştir. Ebu Halid el-Kabili'nin liderliğini yaptığı bir diğer gurup ise Zeynelabidin'in henüz büluğ çağına gelmediğini ancak bunun onun imameti için bir engel teşkil etmediğini ileri sürmüştür. Bunlara göre Allah, hucet olarak bir çocuğu ikame etmiştir. Bu zümre, Hz. Yahya'ya daha çocukken hikmet verilmesi⁷⁹ ve Hz. İsa'nın bebekken Allah'ın kendisini bir nebi yaptığını⁸⁰ bildirdiği ayetleri tevîl ederek Zeynelabidin'in imametinin delili olarak ikame etmişlerdir.⁸¹

Şii ve Sünni kaynakların büyük çoğunluğu Zeynelabidin'in 38/658 senesinde doğduğunu kabul etmektedir.⁸² Bu durumda 61/680 yılında meydana gelen Kerbela Vakasında İmam 23 yaşında bir gençtir. Ancak Ebu Mihnef'in Hamid b. Müslim'den naklettiği bir rivayette Kerbela günü Şimr b. zi'l-Cevşen adamlarıyla Zeynelabidin'i öldürmeye geldiğinde Müslim'in onlara "bir çocuğu mu öldüreceksiniz? Muhakkak ki bu bir çocuktur"⁸³ sözünden hareketle onun 48/668 tarihinde doğduğunu ileri sürmüştür. Bu durumda da Zeynelabidin Kerbela olayında 13 yaşındadır. Dolayısıyla Zeynelabidin büluğ çağına gelip gelmediği ile ilgili tartışmaların onun doğum tarihinin 48/668 olduğu kabulünden hareketle ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Babası Ali er-Rıza vefat ettiğinde henüz 7⁸⁴ yaşında olan Muhammed et-Taki'nin imameti de aynı mahiyetteki tartışmaların konusu olmuştur. et-Taki'nin

Nesek ve el-Kat'iyyetü bi'l-İmametü'l-İsnaaşiyye olarak ikiye ayrılmıştır. Müellif, Ehlü'n-Nesek'i "hiç bir zaman diliminde, yeryüzü zahir veya batın bir imamdan yoksun kalmayacaktır. Bu hususta da (imameti) herhangi bir sayı veya zaman dilimi ile sınırlanamaktadırlar." şeklinde görüş belirten Kat'iyye guruplarına verilen bir isim olarak zikreder. Buna karşılık Kat'iyyetü bi'l-İmametü'l-İsnaaşiyye ise imameti on iki ile sınırlandıran guruplar için kullanılmıştır. (Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'udî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, tsh. Abdullah İsmail es-Safevi (Kahire: Daru's-Safevi, t.y.), 198-199; Metin Bozan, *İmamîyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, (İstanbul: İSAM, 2009, 36-39). Buna karşılık Naşi el-Ekber, Ehlü'n-Nesek'i "İmametün düzenine ve vasiyetin birbiri ardınca geldiğine inanan zümreler" olarak tanımlar. Bu zümre, dünya yok oluncaya kadar her imamdan sonra bir imamın ve her vasiden sonra bir diğer vasinin geleceğine inanır. Hz. Ali ashabından el-Haris b. el-A'ver, el-Esbağ b. Nübate ve Abdü Hayr'ın liderliğini yaptığı bu zümre, Rasulullah'ın Hz. Ali'ye, kıyamete kadar kendi neslinden gelecek imamları isimleri ve sıfatlarıyla tayin ettiğini ileri sürmüştür (Nâşî el-Ekber, *Usûlü'n-nihal*, 19). Ancak müellif, Hz. Hüseyin katledilmesinden sonra Ehlü'n-Nesek'in ikiye ayrıldığını, bunlardan bir kısmının Zeynelabidin'in imametini kabul ederken diğer bir kısmının da Hz. Ali'nin doğrudan İbnü'l-Hanefiyye'yi tayin ettiğini ileri süren Keysaniyye olduğu bildirir. Son olarak Müellif, kitabı yazdığı dönemde imamette nesek iddia edenlerin on fırka olduğunu açıklar. Bunlar: Muğiriyye, Caferiyye, Navusiyye, Fethiyye, Hattabiyye, Şamtiyye, Musaiyye, Katıyye, Vakıfiyye ve Şükkakiyye'dir. (Nâşî el-Ekber, *Usûlü'n-nihal*, 44). Naşi el-Ekber'in "Ehlü'n-Nesek" tabiri ile Mesudi gibi yalnızca Katıyye'yi değil Katıyye'nin de içerisinde bulunduğu ve İmametün kıyamete kadar Ali neslinden gelenlerin hakkı olduğuna inanan bütün Şii zümreleri kastettiği anlaşılmaktadır. Yazar Muğiriyye'yi en-Nefsü'z-Zekiyye'nin imametini inanan ve onun ölmediğini, gaybete girdiğini iddia ederek recatini bekleyen bir zümre olarak bahseder. Vâkıfa guruplarından ise Ali soyundan gelenlerin imametlerini iddia eden ancak imamlarının vefatından sonra onun recatini bekleyen zümreler olarak bahsetmesi bu çıkarsamanın sebebidir. (Nâşî el-Ekber, *Usûlü'n-nihal*, 42-44).

⁷⁹ Meryem 19/12.

⁸⁰ Meryem 19/30.

⁸¹ Nâşî el-Ekber, *Usûlü'n-nihal*, 23.

⁸² İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 163; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 53.

⁸³ Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ b. Saïd b. Mihnef el-Ezdi el-Gâmidî, *Vak'atü't-Taff*, 3. Baskı (Kum: Camiatü'l-Müderresin, 1417/1996), 257; Taberî, *Târîh*, 5: 453-454.

⁸⁴ Bazı kaynaklarda Ali er-Rıza vefat ettiğinde Muhammed et-Taki'nin dört ya da sekiz olduğuna ilgili farklı rivayetlerin bulunduğunu bildirmektedir. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn*, 30; Ebû Saïd Neşvân b. Saïd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî el-Yemenî, *el-Hürü'l-în*, thk. Kemal Mustafa (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1948), 165.

henüz baliğ olmadığı gerekçesiyle onun imametini reddeden zümreler iki farklı yola sapmışlardır. Bunlardan “Müellefe” ismi verilen ilk gurup Musa el-Kazım’dan sonra Ali er-Rıza’nın imametini tasdik etmiş ancak Ali er-Rıza’nın vefatından sonra bu görüşlerinden dönerek Musa el-Kazım’ın Vâkıfa gurubuna katılmışlardır.⁸⁵ Diğer gurubun görüşleri ise Fethiyye’nin görüşleriyle büyük oranda benzerlik arz etmektedir. Bunlar imametın kardeşten kardeşe geçmesini reddederek Ali er-Rıza’nın kardeşi Ahmed b. Musa’nın imametini kabul etmişlerdir. Bu zümreye göre Musa el-Kazım, Ali er-Rıza’yı İmam, kardeşi Ahmed b. Musa’yı da vasi tayin etmiştir.⁸⁶

el-Kafi’de Cafer es-Sadık ve Ali er-Rıza’dan nakledilen ve imametın babadan oğula geçtiği ile ilgili rivayetlerde yer alan “İmamet amca, dayı, büyük oğul ve küçük kardeşe geçer mi?”⁸⁷ sorusu ve buna verilen “hayır” cevabı, Abdullah el-Eftah ve Ali er-Rıza dönemlerindeki vakıalara bir cevap olarak rivayetlere eklenmiş gibi görünmektedir.

Muhammed et-Taki’nin imametini reddeden ve Vâkıfa’ya geçen gurup iddialarını imamın baliğ olmamasından dolayı “yükümlülük” ve “ilim noksanlığı” temeli üzerine bina etmişlerdir. Bunlara göre şayet baliğ olmayan birinin imameti caiz olsaydı Allah baliğ olmayan kimseleri de yükümlü tutardı. Yine baliğ olmayan bir imamın kıyamete kadar ümmetin dini ve dünyevi işleriyle ilgili olarak muhtaç olduğu hususları bilmesi de mümkün değildir. Şayet bunlar mümkün olsaydı beşikteki çocuktan tutun da bülüğ çağına girmek üzere olan kişilerin de hükümleri anlaması ve yükümlü tutulması da mümkün olurdu. Bu ise akla uygun olmayan ve benimsenmeyen bir durumdur.⁸⁸

Muhammed et-Taki’nin imametini kabul edenler ise bu iddialara karşı tezler üretmişlerdir. Bunlardan bir kısmı bülüğ çağına ermeyen çocuğun imam olabileceğini iddia etmiştir. Bu zümre iddialarını şu temel üzerine bina etmişlerdir: Rasuller, Nebiler ve İmamlar Allah’ın yeryüzündeki huccetleridir. Hz. Nuh beş yüz yaşındayken kabilesine gönderilmiş, Hz. İsa beşikteyken huccet ve nebi yapılmıştır. Dolayısıyla Allah’ın huccetlerinden biri olan imamlarda yaş ve bülüğ şartı aranmaz, Allah küçüğü de büyüğü de Huccet getirebilir.⁸⁹

Mes’udî’ye nispet edilen *İsbatü’l-Vasiyye* isimli eserde, Muhammed Bakır’dan nakledilen bir rivayette bülüğ yaşının dörde kadar düşürüldüğü görülmektedir.⁹⁰ Nevbahti ve Kummi ise bazı zümrelerin, belirli bir yaş sınırlaması getirmeksizin yaşı küçük olsa bile imamın baliğ olduğunu ileri sürdükleri bildirilmektedir.⁹¹ Muhammed Bakır’a nispet edilen bu sözlerin iki farklı gayesinin olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, Zeynelabidin’in küçük yaşta imam olduğu iddialarından hareketle Muhammed Bakır babasının imametinin meşruluğu savunmak için bu sözü söyle-

⁸⁵ Kummî, *Makâlât ve’l-fırak*, 94; Nevbahtî, *Fıraku’s-Ş’a*, 86.

⁸⁶ Kummî, *Makâlât ve’l-fırak*, 93; Nevbahtî, *Fıraku’s-Ş’a*, 85-86; Müfid, *el-Fusûlü’l-muhtâra*, 315.

⁸⁷ Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 286.

⁸⁸ Kummî, *Makâlât ve’l-fırak*, 95; Nevbahtî, *Fıraku’s-Ş’a*, 88.

⁸⁹ Kummî, *Makâlât ve’l-fırak*, 96.

⁹⁰ Ebü’l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes’udî el-Hüzelî, *İsbatü’l-vasiyye li’l-İmâm ‘Alî b. Ebî Tâlib*, (Beyrut: Daru’l-Edva, 1988), 277-278.

⁹¹ Kummî, *Makâlât ve’l-fırak*, 98; Nevbahtî, *Fıraku’s-Ş’a*, 90.

miştir. İkincisi ise Ali er-Rıza vefat ettiğinde imamet makamına geçen oğlu Muhammed et-Taki'nin henüz dört yaşında olduğu iddialarından⁹² hareketle onun imametini meşrulaştırmak gayesiyle dönemin uleması tarafından Muhammed Bakır'a nispet edilmiştir. Nevbahti ve Kummi'nin naklettikleri bilgiler ise balığ olmadan imamet makamına geçen bütün imamların imametlerini meşrulaştırmaktadır.

Başka bir gurup konuyla ilgili daha farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Bunlara göre Muhammed et-Taki'nin imam olmasının, bülüğa erene kadar imametnin başkasına değil yalnızca ona ait olduğu anlamına geldiğini söyleyerek bu dönemde ondan başkasının imamet makamına gelmesinin mümkün olmadığını ileri sürmüştür.⁹³ Bununla birlikte, bülüğ çağına gelene kadar İmamın imamlık yetkilerini kullanamayacağı, namaz kıldırma ve hükümleri uygulama yetkisinin imam adına fıkıh, din ve maslahat ehli biri tarafından yerine getirilebileceğini iddia etmişlerdir.⁹⁴ Bu iddianın anlaşılacaktır ki İmam, bülüğ çağına gelene kadar imametini nakıs bir şekilde devam ettirir; bülüğa erdikten sonra kamil manada imamet makamına geçer.

Bu konudaki diğer bir tartışma Ali en-Naki (ö. 254/868) döneminde yaşanmıştır. 212 senesi zi'l-Hicce ayının ortalarında (m. 828 Mart) veya 214 senesi Recep (829 Eylül) ayında doğduğu bildirilen Ali en-Naki'nin babası vefat ettiğine (220/835) 6 ya da 7 yaşında olduğu rivayet edilmektedir.⁹⁵ Şii kaynaklarda, Ali en-Naki döneminde Muhammed b. Nusayr⁹⁶ ve İbn Baba el-Kummi⁹⁷ gibi bazı gali şahıslardan bahsedilse de en önemli bölünme imamın kardeşi Musa b. Muhammed'in imametini ileri sürenler tarafından gerçekleştirilmiştir.⁹⁸ Rivayetlere göre Muhammed et-Taki'ye bağlı olan topluluktan bir zümre Ali en-Naki'nin imametini reddederek kardeşi Musa b. Muhammed'in imametini kabul etmiştir. Ancak Musa'nın onları yalanlayarak ilişkisini kesmesi üzerine bu zümre tekrar Ali en-Naki'nin imametini benimsemiştir.⁹⁹ İbn Nusayr ve İbn Baba el-Kummi, İmam hakkında bazı gali görüşler ileri sürseler de Ali en-Naki'nin bülüğa erip ermemesinin imametine etkileriyle ilgili herhangi bir görüş belirtmemişlerdir. Musa b. Muhammed'in Ali en-Naki'nin küçük kardeşi olması bunun imametini kabul edenlerin bülüğ meselesinden dolayı topluluktan kopmadıklarının bir göstergesidir. Bu noktada, Ali en-Naki döneminde onun çocuk yaşta olmasından kaynaklanan herhangi bir tartışma ve neticesinde bölünme meydana gelmediği görülmektedir. Kanaatimizce bunun sebebi bülüğa ermeyen çocuğun imametiyle ilgili en hararetli tartışmaların ve bölünmelerin yaşandığı Ali en-Naki'nin babası Muhammed et-Taki döneminde konuyla ilgili teorilerin kâmil manada tesis edilmesi ve bu esasların bağlı topluluk tarafından benimsenmesidir.

Konuyla ilgili bir diğer tartışma Hasan el-Askeri'nin vefatından sonra yeniden gündeme gelmiştir. İmamın çocuğunun olup olmadığıyla ilgili yaşanan tartışmalarda bir zümre onun çocuğu yoktur derken diğer kısmı çocuğu olduğunu ileri sürmüştür. Çocuğu olduğunu ve onun imamlığını iddia edenler ise onun yaşı hususunda

⁹² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 30; Neşvân el-Himyârî, *el-Hârü'l-în*, 165.

⁹³ Kummi, *Makâlât ve'l-fırak*, 96; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 89.

⁹⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 31.

⁹⁵ Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 597-598.

⁹⁶ Kummi, *Makâlât ve'l-fırak*, 100; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 93; Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 805.

⁹⁷ Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 805.

⁹⁸ Kummi, *Makâlât ve'l-fırak*, 99-100; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 91-92.

⁹⁹ Kummi, *Makâlât ve'l-fırak*, 99; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 91-92.

ihtilaf etmişlerdir. Bunlardan bir kısmı çocuğun el-Askeri'nin vefatından sekiz ay sonra dünyaya geldiğini¹⁰⁰ ileri sürerken bir diğer kısmı ise İmamın vefatının üzerinden uzun yıllar geçmesine rağmen hamileliğin devam ettiğini¹⁰¹ iddia etmiştir. Bir diğer zümre ise imamın sağlığında bir erkek çocuğunun dünyaya geldiğini vurgulamakla birlikte imam kabul ettikleri bu çocuğun yaşı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bunlardan bir kısmı kesin bir yaş bildirmemekle birlikte çocuğun babasının vefatından yıllar önce dünyaya geldiğini¹⁰² iddia ederken bir diğer gurup iki yaşında olduğunu¹⁰³ ve son olarak bülüğa erdiğini¹⁰⁴ ileri sürmüştür.

Kummi ve Nevbahti, Hasan el-Askeri'nin vefatından sonra ortaya çıkan zümreleri anlatırken rivayet zincirini belirtmeksizin şu rivayete yer vermektedir: "Siz annesinin karnındaki ceninle ve annesini emen çocukla imtihan edileceksiniz."¹⁰⁵ Nu'mani tarafından Muhammed b. Ebi Yakub el-Belhi kanalıyla Ali er-Rıza'ya dayanılan¹⁰⁶ bu rivayetin dikkat çekici tarafı ise daha önceki hiçbir imam döneminde gündeme getirilmemesidir. Bu durum, zikredilen rivayetin Muhammed el-Mehdi'nin imametini meşrulaştırmak işlevini taşıdığı sonucunu doğurmaktadır.

6. Tevakkuf

Tevakkuf sözlükte "durmak, durdurmak, tereddüt etmek" anlamlarına gelir. Terim olarak ise imameti bir imamla sonlandırarak ondan sonra herhangi bir imam kabul etmeme mefhumunu ifade eder.

On İki İmam döneminde üç farklı tevakkuf anlayışının benimsendiği görülmektedir:

1. İmameti vefat eden imamla sonlandıranlar: Bu zümreler, mevcut imamın vefatından sonra herhangi bir imam gelmeyeceğini ileri sürerek onun dönüşünü (rec'atini) beklemişlerdir. Bu fırkalar da imamın vefatıyla ilgili ileri sürdükleri teoriler açısından iki guruba ayrılmışlardır.

a- İmamın ölmediğini, hayatta olduğunu ileri sürenler: Bu görüşü ileri süren ilk fırka Sebeyye'dir. Bunlar Hz. Ali'nin ölmediğini, öldürülmediğini, bulutlarda ikamet ettiğini¹⁰⁷, kıyametten önce rec'at ederek¹⁰⁸ اساسıyla Arabı tedib edeceğini ve zulümle dolan dünyayı adaletle dolduracağını ileri sürmüştür.¹⁰⁹ Kerbiyye¹¹⁰ ve

¹⁰⁰ Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 114; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 103; Ebû Hâtîm er-Râzî, *ez-Zîne*, 293; Müfid, *el-Fusûlü'l-muhtâra*, 320.

¹⁰¹ Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 115; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 104; Ebû Hâtîm er-Râzî, *ez-Zîne*, 293; Müfid, *el-Fusûlü'l-muhtâra*, 320.

¹⁰² Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 102.

¹⁰³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 171.

¹⁰⁴ Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 114.

¹⁰⁵ Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 114; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 103.

¹⁰⁶ Muhammed b. İbrâhim b. Ebî Zeyneb en-Nu'mânî, *el-Gaybe*, (Tahran: Neşru's-Saduk, 1397/1976), 180.

¹⁰⁷ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdîrrahmân el-Malatî et-Tarâifî el-Askalânî, *et-Tenbih ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*, thk. M. Zahid el-Kevserî, (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, ts.), 18.

¹⁰⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 15.

¹⁰⁹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 22.

¹¹⁰ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 27; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 19; Bağdâdî, *el-Fark*, 47.

Harbiyye¹¹¹ ise İbnü'l-Hanefiyye'nin ölmediğini, Mehdi olduğunu, gizlendiğini ve yakın zamanda rec'at edeceğini ileri sürmüştür. Bakriyye¹¹², Navusiyye¹¹³, İsmailiyye (Halis İsmailiyye)¹¹⁴, Karmatiler¹¹⁵, Ebu Müslimiyye¹¹⁶, en-Nefsü'z-Zekiyye'nin ölmediğini iddia eden zümreler¹¹⁷, Musa el-Kazım'ın Vakıfası¹¹⁸, Ali en-Naki'nin oğlu Muhammed'in imametini iddia eden zümre¹¹⁹, Hasan el-Askeri'nin Vakıfası¹²⁰ bu zümrelerdendir.

b- İmamların öldüğünü kabul edip son imamın ya da daha önce imamet iddiasında bulunanlardan birinin imametinde sabit kalarak rec'atini bekleyen zümreler: Bu görüşü benimseyenler de bir önceki zümrelerde olduğu gibi imamın gaybete girdiğini ve gizlendiğini ileri sürerek rec'atini beklemişlerdir. Bunların ilki Hz. Hüseyin'in Vakıfasıdır. Bu zümreye göre Rasullah'ın kendisinden sonra isimlerini zikrederek tayin ettiği imamlar Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'dir. Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra imamet sona ermiştir.¹²¹ Musa el-Kazım'ın vakıfasından bazı zümreler¹²² Hasan el-Askeri'nin vefatından sonra onun bir erkek çocuğu olmadan vefat etmesini ve kardeşi Cafer'in de imametinin sahih olmayacağını ileri sürerek Hasan el-Askeri'nin babasının sağlığında vefat eden diğer kardeşi Muhammed b. Ali'nin imametini ve onun Kaim/Mehdi olduğunu iddia eden zümreler¹²³ bu guruptandır.

Tevakkuf görüşüne sahip olanlardan bazıları "Fetret Dönemi" iddiasında bulunmuşlardır. Bu iddia yalnızca Hasan el-Askeri'nin vefatından sonra ortaya çıkmıştır. Bunlar Hasan el-Askeri'nin çocuk bırakmadan vefat ettiğini kabul ederler. Ancak İmamın yetkiyi ele geçirmesinin, Mehdi'nin ortaya çıkmasının kesin haberlerle sa-

¹¹¹ Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 28.

¹¹² Muhammed Bakır'ın vefatından sonra tevakkuf ederek onun rec'atini bekleyen bir topluluktur. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 165-166.

¹¹³ Navusiyye: Cafer es-Sadık'ın ölmediğini ve onun Mehdi olduğunu iddia eden fırkadır. Bk. Nevbahtî, *Firaku's-Şî'a*, 67; Ebû Hâtım er-Râzî, *ez-Zîne*, 286; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 4: 138; Ebu'l-Muzaffer Tahir b. Muhammed el-İsferâînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve'temyîzi'l-fıraki'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, thk. K. Yusuf el-Hut (Lübnan: Alemü'l-Kütüb, 1983), 37; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 166-167.

¹¹⁴ Halis İsmailiyye: Cafer es-Sadık'ın oğlu İsmail'in ölmediğini ve Kaim/Mehdi olduğunu iddia etmiştir. Bk. Nevbahtî, *Firaku's-Şî'a*, 68; Ebû Hâtım er-Râzî, *ez-Zîne*, 288; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 26; Bağdâdî, *el-Fark*, 62-63; Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzü'l-münika*, 413.

¹¹⁵ Karmatiler: Muhammed b. İsmail b. Cafer'in ölmediğini, ölmeyeceğini ve Mehdi olduğu iddia eder. Nevbahtî, *Firaku's-Şî'a*, 73; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 26; Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 84.

¹¹⁶ Nevbahtî, *Firaku's-Şî'a*, 47; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 22; Bağdâdî, *el-Fark*, 226.

¹¹⁷ Bunlar Muhammed Bakır'ın vefatından sonra ona tabi olan bir topluluktur. Bu zümre Bakır'dan sonra imamın en-Nefsü'z-Zekiyye olduğuna inanmış ve en-Nefsüz-Zekiyye'nin 762'deki öldürülmesinden sonra da onun ölmediğini, ölmeyeceğini, el-Alemiyye dağında yaşamakta olduğunu iddia etmişlerdir. Nevbahtî, *Firaku's-Şî'a*, 62. Bunlar dışında Muğiriyye (Nevbahtî, *Firaku's-Şî'a*, 63) ve Cenahiyye'den (Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 43) bazı zümreler de benzer görüşler ileri sürmüşlerdir.

¹¹⁸ Nâşî el-Ekber, *Usûlü'n-nihal*, 44; Nevbahtî, *Firaku's-Şî'a*, 80-83; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 28; Ebû Hâtım er-Râzî, *ez-Zîne*, 290.

¹¹⁹ Nevbahtî, *Firaku's-Şî'a*, 94; Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 101; İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 138.

¹²⁰ Nevbahtî, *Firaku's-Şî'a*, 96; Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 106; Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1: 40; Müfid, *el-Fusûlü'l-muhtâra*, 319.

¹²¹ Nevbahtî, *Firaku's-Şî'a*, 54; Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 70-71.

¹²² Nevbahtî, *Firaku's-Şî'a*, 97; Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 107.

¹²³ Nevbahtî, *Firaku's-Şî'a*, 100-101, Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 109.

hih olduğunu ileri sürerek Allah'ın Hz. Muhammed neslinden dilediği birini –bu Hasan el-Askeri de olabilir ondan önce vefat etmiş atalarından birisi de olabilir- Kaim olarak gönderinceye kadar imametın sona erdiğini ileri sürerler. Bu durumu Hz. İsa ile Rasullah arasında herhangi bir nebi veya rasulun gönderilmediği fetret dönemine benzetirler.¹²⁴

2-Tevakkufun bir diğer türü ise İmamın ölüp ölmediği veya İmamın vefatından sonra ortaya çıkan imamet iddiaları sebebiyle kafası karışan ve bu sebeplerle durum netleşene kadar vefat eden İmamın imametinde sabit kalanlardır. Musa el-Kazım'ın Vakıfasından bir zümre¹²⁵, Hasan el-Askeri'nin vefatından sonra imamın Hasan'ın çocuğunda mı yoksa kardeşi Cafer'de mi olduğuna karar veremeyen zümreler¹²⁶ bu guruptandır.

3- Tevakkufun son çeşidi ise imameti vefat eden imamla sonlandırmakla birlikte rec'at fikrini reddedenler oluşturmaktadır. Hasan el-Askeri'nin Vakıfa'sından olan bir zümreye göre İmam'ın vefatı mütevatir haberlerle pek çok kişinin şahitliğiyle sahihtir. Yine onun geride bir halef bırakmadığı da aynı şekilde sahihtir. Bu iki noktadan hareketle, tıpkı Rasulullah'ın son peygamber olması gibi Hasan el-Askeri de son imamdır. Bunlar imamlardan nakledilen, yeryüzünün hiçbir zaman bir imamdandan hali kalmayacağı¹²⁷ yönündeki rivayetleri kabul etmekle birlikte Allah'ın bir kavme günahları yüzünden öfkelenmiş onları imamsız bıracağı istisnasını ekleyerek dönemlerinin bu şekilde olduğunu ve Hasan el-Askeri'den sonra herhangi bir imam gelmeyeceğini ileri sürerler. Bu sebeple de onun rec'atını, kaim ve mehdiliğini de reddederler.¹²⁸

Yukarıdaki anlatımlar ve klasik kaynaklarda verilen bilgilerden hareketle tevakkuf teorisinin birden fazla sebeplerinin olduğu görülmektedir. Kadim din, kültür, medeniyet ve felsefi akım mensupları Müslüman olduktan sonra geçmişlerinde yer alan “insanları kutsallaştırarak ölümsüzleştirme” düşüncelerini yeni dinlerindeki Mehdi inancı ile birleştirmişler ve bunun neticesinde İmamlarını ölümsüz kılmak adına mehdi ilan etmişlerdir. Özellikle Emevi ve Abbasiler döneminde Ehl-i Beyt imamlarına ve bu imamlara bağlı topluluklara uygulanan baskılar zikredilen zümrelerin bağlı oldukları imamlara duydukları aşırı sevgi ve bağlılığın onları kutsallaştırma, ölümsüzleştirme ve sahip oldukları makamlara başka birini ikame etmeme düşüncesine evrilmiş ve bu değişim klasik kaynaklarda tevakkuf olarak isimlendirilmiştir.

İmametle ilgili İmamlardan rivayet edilen bazı nakiller ve bu nakiller çerçevesinde oluşturulan prensipler de bir diğer sebep olarak karşımıza çıkmaktadır. İmam geride bir halef bırakmadan ölmez.¹²⁹ Bu rivayet daha çok Hasan el-Askeri dönemindeki tevakkuf teorilerinin temelini oluşturmaktadır. İmametın Hasan ve Hüseyinden başka kardeşten kardeşe, amcaya ya da bu ikisi dışındaki akrabalara

¹²⁴ Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 108.

¹²⁵ Nâşî el-Ekber, *Usûlü'n-nihal*, 44; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 82; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 29.

¹²⁶ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 108; Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 115-116.

¹²⁷ Bu yönde İmamlardan nakledilen rivayetler için bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 178-180.

¹²⁸ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 105-106; Kummî, *Makâlât ve'l-fırak*, 106-107.

¹²⁹ Tûsî, *Gaybe*, 224.

intikal etmemesi¹³⁰ teorisi ise İsmaililiğin ortaya çıkışı ile gündeme gelmiş, Hasan el-Askeri dönemindeki tevakkuf teorilerinin temel delillerinden biri olmuştur. Yer-yüzü hiçbir zaman gerek zahir gerekse mestur (gizli) bir imamdan hali kalmayacağı rivayeti.¹³¹ Bu rivayet çocuğu olmayan imamın son imam olduğu ve onun gaybete girip rec'at edeceği düşüncesinin temel esaslarından birini oluşturmuştur.

Son olarak Musa el-Kazım döneminde yaşanan vekillerin kişisel ihtirasları tevakkuf nazariyesinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. İmami kaynaklarda detaylı bir şekilde açıklandığı üzere Vakıfa, Musa el-Kazım'ın tutukluğu sırasında fonksiyonları artan vekillerin etkinliklerini kaybetmemek ve yanlarında bulunan malları Ali er-Rıza'ya teslim etmemek için Musa el-Kazım'ın imametinde tevakkuf ederek onun kaim/mehdi olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹³²

Sonuç

Şiilik, İmamet teorisi üzerine temellendirilmiş bir fırkadır. Hilafet meselesinde "Ali yandaşlığı" anlamında kullanılan "Şia" tanımlaması süreç içerisinde "imamet" merkezli akideye dönüştürülmüş ve "Şia" kelimesi de bir fırkanın ismi haline gelmiştir. Bu sebeple Şiiliğin ayrırcı özelliğini imamet teorisi oluşturmuştur.

Siyasi liderliğin kutsal dini liderliğe dönüştürülmesinin ardından Şii fırkaların imamet teorilerinin süreç içerisinde, farklı sebeplerle değişime uğradıkları görülmektedir. Bu değişim iki yönlü olarak gerçekleşmiştir. Bunlardan ilki, Şii fırkalarından her birinin, zamanla ortaya çıkan şartlara dayalı olarak sahip oldukları İmamet teorisine eklemeler yapmaları yoluyla gerçekleşmiştir. Diğeri ise bir Şii fırkasının, kendisinden önce bir diğeri Şii fırkası tarafından dillendirilen bazı teorileri gelişen şartlara bağlı olarak kendi inancına aktarması yoluyla gerçekleşmiştir. Bunun en bariz örneği ise İmamiyye Şiası'nın daha önce Keysaniyye tarafından ileri sürülen Tevakkuf, Gaybet ve Rec'at teorilerini gereklilik durumunda kendi doktrinine dahil etmesidir.

Makalede incelen prensipler çerçevesinde, Şii fırkaların İmamet doktrinini içerisinde yer alan prensiplerin salt dini gayeler taşımadığı görülmektedir. Bu prensiplerin, öncelikle sürecin getirdiği olumsuz şartlara karşı fırka mensuplarını bir arada tutmaya matuf olduğu söylenebilir. Bu olumsuz şartların başında İmamların ve vasilerin kişisel durumlarında önceki teorilere aykırı gelişmelerin olmasıdır. Zeynelabidin, Muhammed et-Taki, Ali en-Naki, Muhammed el-Mehdi'nin babaları vefat ettiğinde henüz buluş çağına girmemeleri; vasi ilan edilen kişinin babası hayattayken vefat etmesi; geride halef olarak erkek evlat bırakmayan İmamların bulunması gibi kişisel durumlar yeni prensiplerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

İncelememize konu olan prensiplerin ortaya çıkışının bir diğeri sebebi de imamların kendilerine bağlı toplulukların bölünmelerine engel olmak istemeleridir. İmamet bir nesebe dayandırılması; İmamet babadan oğula geçeceği, kardeş,

¹³⁰ Küleynî, *el-Kâfi*, 1: 285-286; İbn Babeveyh el-Kummî, *el-İmâme ve't-tabsıra*, 56-60.

¹³¹ Bu yönde İmamlardan nakledilen rivayetler için bk. Küleynî, *el-Kâfi*, 1: 178-180; Tûsî, *Gaybe*, 221.

¹³² Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 706, 707, 760, 786; İbn Babeveyh el-Kummî, *el-İmâme ve't-tabsıra*, 75; Tûsî, *Gaybe*, 64; Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, 147-154.

amca ve bu ikisi dışındaki kişilere dönemeyeceği; İmamet'in imamın en büyük çocuğunun hakkı olduğu gibi prensipler bu meyanda ikame edilmiştir. Bu prensipler, süreç içerisinde Ehl-i Beyt mensuplarının sayılarının hayli artması sebebiyle imamet iddialarının fazlaşması ve toplumun bu şekilde bölünmesini önlemek amaçlı olduğu görülmektedir.

Bazı prensiplerin ortaya çıkmasında kişisel çıkarların rol oynadığı da görülmektedir. Tevakkuf görüşünün, Musa el-Kazım'ın ömrünün son dört yılını hapiste geçirdiği sürede atadığı vekillerin elinde toplanana gelirlerin onun vefatından sonra bu gelirlere el koymak isteyen vekiller tarafında ortaya atıldığı bizzat Şii kaynaklar tarafından bildirilmesi de dikkat çekicidir. Vekillerin ileri sürdüğü bu teoriyle birlikte Tevakkuf düşüncesi Şii İmamet doktrini içerisindeki yerini almıştır.

Makalede incelenen altı prensibin Şia tarafından tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan olumsuz şartlara karşı itikadi çözümler üretmeye yönelik ikame edildiği görülmektedir. Bu durum Şii'lik özelinde İslam mezheplerinin görüşlerinin oluşmasında dünyevi şartların etkilerini göstermesi açısından önemli bir husustur.

Kaynakça

- Azimli, Mehmet. "Abbasiler Dönemi en-Nefsu'z-Zekiyye ve Kardeşi İbrahim'in İsyanı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 8/3 (2008): 55-74.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. Tsh. Muhammed Osman el-Haşî. Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.
- Belâzûrî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-esrâf*. Thk. Süheyl Zekkar- Riyad ez-Zirikli. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996.
- Bozan, Metin. *İmamîyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İSAM, 2009.
- Bozkurt, Nahide. "Alioğullarının Siyasal İktidar İstencinde -Abbasiler Dönemi- İlk Mücadelesi: Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye'nin İsyanı". *Dini Araştırmalar*. 5/13 (Mayıs-Ağustos 2002): 107-118.
- Bozkurt, Nahide. *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali*. Ankara: y.y., 1999.
- Daftary, Farhad. *The Ismailis-Their History and Doctrines*. 2. Baskı. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Ebû Hâtîm er-Râzî, Ahmed b. Hamdân b. Ahmed. *Kitabü'z-zine fi'l-kelimatil-İslamiyyetil-Arabiyye*. el-Gulûv ve'l-fıraku'l-Gâliyye fi'l-hadâretil-İslâmiyye içinde. Abdullah Sellâm es-Sâmerrâî. Bağdat: Daru Vasit li'n-Neşr, 1972.
- Ebû Mihnef, Lût b. Yahyâ b. Saîd b. Mihnef el-Ezdf el-Gâmidî. *Vak'atü't-Taff*. 3. Baskı. Kum: Camiatü'l-Müderresin, 1417/1996.
- Ebu Temmam. *Bâbu's-Şeytân min Kitabi's-Şecere*. An Ismaili Heresiography: The "Bâb al-shaytân" from Abu Tammâm's Kitâb al-Shajara" içinde (Arapça metin). Wilferd Madelung- Paul E. Walker. Leiden: Brill, 1998.
- Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Alf b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*. Thk. Seyyid Ahmet Sakr. 3. Baskı. Kum: İntişaratü's-Şerif er-Rıza, 1374.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alf b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*. Tsh. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1980.
- Fahreddin Râzî, Ebu Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *eş-Şeceratü'l-mübâreke fi ensâbi't-Tâlibiyye*. Thk. es-Seyyid Mehdi er-Racai. 2. Baskı. Kum: Mektebetü Ayetullahi'l-Uzma el-Maraşî en-Necefi, 1377.
- Fahrüddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Huseyn. *er-Riyâzül-mûnika fi ârâi ehli'l-ilm*. Thk. Esad Cuma. Kayravan: Merkezü'n-Neşri'l-Camii, 2004.
- Fiğlalı, E. Ruhi. "Hasan b. Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/361. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Hakyemez, Cemil. *Şia'da Gaybet İnanıcı ve Gaib On İkinci İmam*. İstanbul, İSAM Yayınları, 2009.
- Hodgson, M. G. S. *İslam'ın Serüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*. Trc. Alp Eker, Mutlu Bozkurt v.dğr. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- İbn Babeveyh el-Kummî. Ali b. Hüseyin. *el-İmâme ve't-tabsıra mine'l-hayra*. Thk. Medresü'l-imâm el-Mehdî. Kum: Dâru'l-Murtazâ, 1985.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.
- İbn Kesir, Ebu Cafer et-Taberi Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Galib. *Tarihu't-Taberi*. 2. Baskı. Beyrut: Daru't-Türas, 1387.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. Abdülkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. Thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmuri. Beyrut: Daru'l-Kitabî'l-Arabi, 1997.
- İsferâînî, Ebü'l-Muzaffer Tahir b. Muhammed. *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyizi'l-fıraki'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. Thk. K. Yusuf el-Hut. Lübnan: Alemü'l-Kütüb, 1983.
- Kâdi, Vedâd. *el-Keysâniyye fi't-târîh ve'l-edeb*. Beyrut: Daru's-Sekafe, 1974.
- Keşşî, Ebü Amr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz. *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*. Tsh. Mirdamad el-Esterabadi-Mehdi er-Recai. Kum: Müessesetü Al-i'l-Beyt, 1404.
- Kummî, Ebü Halef (Ebü'l-Kâsım) Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî. *Kitâbu'l-makâlât ve'l-fırak*. Tsh. M. Cevad Meşkûr. Tahran: Matbuat-ı Atai, 1963.
- Küleynî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Ya'küb b. İshâk er-Râzî. *el-Kâfî*. 4. Baskı. Tahran: Daru'l-Kütübî'l-İslamiyye, 1407.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân et-Tarâifi el-Askalânî. *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*. Thk. M. Zahid el-Kevseri. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, ts.
- Meclisî, Muhammed Bâkir b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî. *Bihâru'l-envâri'l-câmia' li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr*. 2. Baskı. Beyrut: Dar İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1403.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *İsbâtü'l-vasyye li'l-İmâm 'Alî b. Ebî Tâlib*. Beyrut: Daru'l-Edva, 1988.
- Mes'udi, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. Tsh. Abdullah İsmail es-Safevi. Kahire: Daru's-Safevi, ts.
- Nâşî el-Ekber, Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî. *Usûlü'n-nihal elletî ihtelefe fihâ Ehli's-Salât*. Thk. Seyit Bahcivan. Konya: y.y., 2007.
- Neşvân el-Himyerî, Ebü Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî el-Yemenî. *el-Hürû'l-în*. Thk. Kemal Mustafa. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1948.
- Nevbahtî, Ebü Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî. *Fıraku's-Şî'a*. Tsh. Muhammed Sadık Al-i Bahri'l-Ulum. Kum: el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, 1936.
- Nu'mânî, Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Zeyneb. *el-Gaybe*. Tahran: Neşru's-Saduk, 1397.
- Razuk, Muhammed. "İdrisiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 495-497. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekil. Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1968.
- Şenzeybek, AYTEKİN. "Muhtar es-Sakafî'nin Hayatı Bağlamında İlk Keysani Fikirlerin Ortaya Çıkışı". *Marife* 15/2 (2015): 343-370. <https://doi.org/10.33420/marife.437035>.
- Şeyh Müfid, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *el-Fusûlü'l-muhtâra*. Kum: Mu'temerü's-Şeyh Müfid, 1413.
- Şeyh Müfid, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *el-İrşâd fi ma'rifeti hucejillâhi ala'l-ibâd*. Kum: Mu'temerü's-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Şeyh Sadûk, Ebü Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *İ'tikâdâtü'l-İmâmîyye*. 2. Baskı. Kum: Mutemerü's-Şeyh Müfid, 1414.
- Şeyh Sadûk, Ebü Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *Kemâlü'd-dîn ve tamâmü'n-ni'me*. 2. Baskı. Tahran: el-İslamiyye, 1395.
- Şeyh Sadûk, Ebü Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *Uyûnü ahbâri'r-Rızâ*. Tahran: Neşru Cihan, 1320.
- Şeyh Sadûk, Ebü Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *İlelü's-şerâ'i' ve'l-ahkâm*. Kum: Mektebetü'd-Daveri, 1427.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târihu't-Taberî: Târihu'r-rusul ve'l-mülûk, silatu târihu't-Taberî*. Beyrut: Daru't-Türas, 1387.
- Tûsî, Ebü Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *Kitâbü'l-gaybe li'l-Hucce*. Kum: Daru'l-Mearifi'l-İslamiyye, 1411.
- Watt, W. Montgomery. *İslami Tetkikler-İslam Felsefesi ve Kelamı*. Trc. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- Ya'kübî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târihu'l-Ya'kübî*. Thk. Abdülemir Mehna. Beyrut: Şirketü'l-Alemi li'l-Matbuat, 2010.
- Yaşaroğlu, Hasan. *Taberistan Zeydileri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA
Research

Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki

Ali Baltacı

Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Bilimleri Anabilim Dalı
alibaltaci@mersin.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-2550-8698>

Geliş Tarihi / Received: 27.09.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 12.12.2019

Öz

Okul terki, öğrenciler ve eğitim kurumları için önemli sosyal, ekonomik, psikolojik ve kültürel sonuçları olabilen bir sorundur. Bu araştırmada yüksek din öğretimi kurumlarında okul terki sorunu ele alınmış, öğrenci ve öğretim elemanlarının olası çözüm önerilerine de yer verilmiştir. Fenomenolojik desende tasarlanan araştırmanın çalışma grubu, 2019-2020 öğretim yılı güz döneminde Türkiye'nin yedi coğrafi bölgesinde yer alan (Ankara, Marmara, İstanbul, Çukurova, Dicle, Uludağ, Atatürk, Muş Alparslan, Ondokuz Mayıs ve Dokuz Eylül Üniversiteleri) ilahiyat/İslam İlimler Fakültelerinde öğrenim gören 36 öğrenci ile aynı üniversitelerde görev yapan 11 öğretim üyesinden oluşmaktadır. Çalışma grubunun belirlemek için amaçlı örnekleme yöntemlerinden biri olan ölçüt örnekleme tekniği kullanılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre, öğrenciler istihdam olanaklarının fazla olması ve aile yönlendirmesiyle ilahiyat programlarını tercih etmektedir. Ayrıca okul terki fakültelerin ilk yıllarında yaygın olarak görülmektedir. Okul terki yapan öğrencilerin lisede akademik başarıları ve sosyal uyumları düşüktür. Öğrenciler akademik başarısızlık, akademik ve sosyal çevreye uyum sorunları, maddi sorunlar, sağlık sorunları ve inanç çatışmalarına bağlı sorunlar nedeniyle okulu terk etmektedir. Din eğitimi literatürüne yeni ve farklı bir tartışma alanı kazandırma gayretindeki bu çalışmanın, sürdürülebilir din eğitim politikalarının belirlenmesi hususunda din eğitimi literatürüne katkı sunacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, Yükseköğretim, Okul Terki, Öğrenci, Devamsızlık.

The School Dropout in Higher Religious Education

School dropout is a problem that can have important social, economic, psychological and cultural consequences for students and educational institutions. In this research, the problem of school dropout in higher religious education institutions was discussed and possible solution suggestions of students and lecturers were also included. The study group of the research, which was designed in a phenomenological way, assigned to 36 students studying in theology / Islamic Sciences Faculties of (Ankara, Marmara, İstanbul, Çukurova, Dicle, Uludağ, Atatürk, Muş Alparslan, Ondokuz Mayıs, and Dokuz Eylül Universities) in Turkey's seven geographic regions in the fall semester of 2019-2020 academic year, and consisted of 11 lecturers worked in same faculties. The criterion sampling technique, one of the purposeful sampling methods, was used to determine the study group. According to the results of the study, the students prefer theology programs due to its employment opportunities and family orientation. In addition, dropout is common in the first years of the faculties. Students who drop out of school have low academic achievement and social cohesion in high school. Students drop out due to academic failure, adaptation problems to an academic and social environment, financial problems, health problems and problems related to belief conflicts. It is thought that this study, which strives to give a new and different discussion area to the religious education literature, will contribute to the field.

Keywords: Religious Education, Higher Education, Dropout, Student, Absenteeism.

Atf / Cite as

Baltacı, Ali. "Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki". *Marife* 19/2 (2019): 593-616.
<https://doi.org/10.33420/marife.625466>.

Summary

School dropout and school completion have been burning issues confronting general and special educators and school leaders for a long time. Schools and government agencies have made some efforts to deal with these issues. Dropping out means leaving high school, college, university or another group for practical reasons, necessities, or disillusionment with the system from which the individual in question leaves. At present, dropout rates among students are still high and pervasive. Understanding why students drop out of school is the key to addressing this major educational problem; yet, identifying the causes of dropping out is extremely difficult. Like other forms of educational achievement (e.g., test scores), the causes of dropping out are influenced by an array of proximal and distal factors related to both the individual student and to the family, school, and community settings in which the student lives. Regardless of the type of school, many common triggers may lead to students dropping studies at higher education. These may be individual issues or a mix of problems. If management does not address them adequately, it will lead to a significant decrease in student retention. Beyond any other signal, financial problems perhaps the primary predictor of student dropout. Even though universities are addressing student's lack of readiness they inherit from high school in areas such as language, there is a point where students cannot cope or handle the workload anymore and leave school. The student's expectations; conflict of interest between school, the job, and the family are among the dropout reasons. One of the important problems in higher religious education is the dropout of students. This study focuses on the students of higher religious education who are observed to have dropped out in the first years of their education. This study concentrates on the problem of dropout in higher religious education institutions and aims to determine the possible causes of the problem and to produce potential solutions.

This research is designed in a phenomenological approach, which is one of the qualitative research methods. The study group of the research consists of 36 students studying in the Faculties of Theology (Ankara, Marmara, İstanbul, Çukurova, Dicle, Uludağ, Atatürk, Muş Alparslan, Ondokuz Mayıs ve Dokuz Eylül) and 11 faculty members working in the same universities. The criterion sampling technique, one of the purposeful sampling methods, was used to determine the study group. To collect data, a semi-structured interview form was prepared for students and faculty members. The content analysis technique was used to analyze the data collected within the scope of the research.

When the findings are examined, it is seen that the majority of the students did not like the education they received in the high schools where they studied before high religious education and found that the quality of the education received was insufficient. Similarly, students who experienced school dropout experienced adaptation problems during their high school education both academically and socially. In addition, the reasons for students to choose theology faculties mostly depend on high employment opportunities. Factors such as 'the influence of family, relatives or friends' and 'interest and desire for theology' affect these preferences.

According to the findings, the majority of the students who have experienced school dropout do not feel connected to the school and express that they are aimless. The students stated that they were not satisfied with the quality of the teaching and that the circle of friends at the school did not connect themselves to the school. It is seen that the bulk of the students who are leaving school has academic, cultural and social adaptation problems. In addition, it was determined that the students who were leaving school did not participate in the activities in the faculty and could not adapt to the unique culture of the faculty and the cultural structure of the city. It was determined that the academic failures experienced by the students were the main reasons for dropout. Besides, the problems of adaptation to the academic and social environment are among the important reasons for dropout. Moreover, it was found that financial problems and conflicts of belief were among the reasons leading to student dropout. A striking result of the study is that dropout is mostly experienced in the early years of the university. Theology faculty students do not meet their expectations in the first years of school and have to deal with various conflict situations such as family, academicians or friends. Moreover, the first years of school were determined as the period in which social and cultural adaptation problems were frequently experienced.

Students and faculty members suggested that studies should be conducted to increase psychological counseling services, to activate the peer coaching system or mentoring and to increase family support in order to prevent school dropout. It is important to provide additional financial resources to students who are experiencing financial difficulties by creating in-school work opportunities.

Giriş

Dünyada son yıllarda bilginin iktisadi olarak değerlendirilmesi ve eğitim yoluyla dikey toplumsal hareketlilik sağlanabilmesi gibi pek çok nedene bağlı olarak yükseköğretime olan bireysel talep artırmıştır. Bunun yanında yükseköğretim mezunlarının geniş istihdam olanakları ve üniversitelerde sunulan mesleki eğitimin kalitesiyle okuldan işe geçiş süresinin kısalması gibi etkenler de artan yükseköğretim talebinde etkilidir.¹ Global düzlemde yaşanan yükseköğretim talebindeki artışa benzer bir eğilimin Türkiye’de de yaşandığı söylenebilir. Bu kapsamda Türkiye’de son yirmi yıldır yapılan yatırımlarla yükseköğretim kurumu ve öğrenci sayısında önemli bir artış yaşanmaktadır.² Yükseköğretimde söz konusu olan öğrenci temelli nicel gelişim eğiliminden yüksek din öğretim kurumları olan ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerinin de etkilendiği görülmektedir. Yüksek din öğretim kurum ve öğrenci sayısında artış olmasına karşın, bu kurumların bina ve donanım eksiklikleri, nitelikli öğretim elemanı temininde yaşanan güçlükler ve finansman yetersizlikleri gibi çeşitli sorunlar da söz konusudur.³ Bunun yanında yüksek din öğretiminde yaşanan önemli sorunlardan birisi de öğrencilerin okul terkidir. Bu çalışma, özellikle öğrenimlerinin ilk yıllarında okul terki yaşadığı gözlemlenen yüksek din öğretimi öğrencilerine eğilmektedir. Bunun yanında son dönemlerde açılan ve yaygınlık kazanan özel ilahiyat akademilerinin de öğrencileri okul terkine sevk ettiğine yönelik görüşlerin olması, okul terki sorununun ele alınmasını gerektirmiştir. Genelde din öğretiminde, özelde ise yüksek din öğretiminde okul terki konusunu inceleyen akademik bir çalışmaya henüz rastlanılamamış olması bu çalışmanın yürütülmesindeki temel gerekçedir. Çalışma ile okul terki olgusunun yüksek din öğretimindeki yeri belirginleştirilmeye çalışılacaktır. İleride bu yönde çalışmayı düşünen araştırmacılar için nitelikli veri sağlanması da araştırmanın gerekçeleri arasındadır. Bunun yanında araştırma ile okul terki sorununun nedenleri ve çözümüne ilişkin öğretim elemanı görüşlerine başvurularak konu çok boyutlu bir şekilde ele alınacaktır.

Bu çalışma, yüksek din öğretim kurumlarında görülen okul terki sorununa odaklanmakta ve sorunun muhtemel nedenlerini belirleme ve potansiyel çözüm önerileri üretme amacını gütmektedir. Okul terkinin kuramsal temellerinin nitel araştırma yöntemiyle elde edilen verilerle ne derece örtüştüğüne odaklanan bu çalışma pratikte yaşanan sorunlardan hareketle Türkiye özelinde okul terki kavramını

¹ Doğan Uysal - Emel Ersun Aydemir, “Türkiye’de Yükseköğretim Kavramı ve Yükseköğretimin İstihdam ve Ekonomiye Etkisinin Analizi”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 35 (2016): 277.

² Güngör Turan, “Türkiye’de Yüksek Öğretim ve Ekonomik Büyüme”, *Journal of Epoka University* 5/2 (2016): 2.

³ İbrahim Turan - Bayramali Nazıroğlu, “İlahiyat Fakültesine Yeni Gelen Öğrencilerin Sorun ve Beklentileri: OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Journal of International Social Research* 8/36 (2015): 474-475.

din eğitim bilimi çevrelerinde belirginleştirme amacını da taşımaktadır. Bu bağlamda okul terki yaşayan öğrencilerin yükseköğrenim öncesi eğitim deneyimleri, ilahiyat/İslami ilimler fakültelerini tercih etme süreçleri, ilahiyat fakültesine duyulan bağlılık düzeyleri, akademik ve sosyal uyum durumları belirlenmeye çalışılacaktır. Ayrıca okul terkinin nedenleri ve çözüm önerilerine ilişkin öğrenci ve öğretim elemanı görüşlerine de yer verilecektir.

1. Okul Terki Kavramı

Öğrencilerin yükseköğretim kurumlarından mezun olmadan ilişkisini kesmesi, okul terki olarak tanımlanabilir. Literatürde okul terki, bir ya da daha fazla öğretim dönemi boyunca okula ara verme, okulu terk ederek başka bir okulda öğretimine devam etme ve eğitim sistemini süresiz terk ederek sistem dışına çıkma olarak belirlenen farklı biçimler üzerinden tanımlanmaktadır.⁴ Okula ara veren öğrenciler, çoğunlukla belirli bir süre sonra öğrenim yaşantılarına dönmektedir. Okulu terk edenler sıklıkla başka bir okulda öğretimine devam etmekte veya öğrenim gördüğü lisans alanını vb. değiştirmektedir. Sistemi terk edenler ise sosyal, ekonomik, kültürel ve psikolojik sebeplerle yükseköğretimden ayrılmaktadır.⁵

Öğrencilerin yükseköğretimi terk etmesinde iki tür eğilim söz konusudur: zorunlu ve gönüllü (isteğe bağlı) terk.⁶ Öğrencinin okulu terk etmekten başka çözüm bulmadığı zorunlu terk; öğrencinin yaşadığı hastalıklar, ailevi sorunlar, üniversiteye ve sosyal çevreye uyum sorunları, maddi sıkıntılar, akademik başarının düşüklüğü gibi farklı nedenlere bağlı olarak gelişen bir durumdur. Okulu zorunlu olarak terk eden öğrencilerin büyük bölümü üniversite sisteminden ayrılmakta veya okula geri dönüşleri uzun bir süreçte olabilmektedir.⁷ Öğrencinin kendi isteğiyle gönüllü bir şekilde okulu terk etmesi, derslerde sıkılma veya ders içeriklerinin kendi kapasitesinin ya çok altında ya da üstünde olduğunu düşünme, arkadaşları ile sağlıklı iletişim kuramama, üniversitenin bulunduğu şehri veya akademik personeli sevmeme gibi sıklıkla öğrencinin yaşadığı psikososyolojik etkenlere bağlıdır.⁸ Yükseköğretim kurumlarında çoğunlukla zorunlu terkin görüldüğü, gönüllü terk durumu ile daha az karşılaşıldığı belirlenebilir.⁹ Rumberger, genellikle maddi sıkıntılar gibi dışsal etmenlere bağlı olan zorunlu terke karşın gönüllü terk durumunda kişiler arası ilişkiler ve akademik etkinliklerin öğrenciyi motive edememesi gibi unsurların da önemli

⁴ Vincent Tinto, "Dropout from Higher Education: A Theoretical Synthesis of Recent Research", *Review of Educational Research* 45/1 (1975): 90.

⁵ Sofie J. Cabus - Kristof De Witte, "Why Do Students Leave Education Early? Theory and Evidence on High School Dropout Rates", *Journal of Forecasting* 35/8 (2016): 692.

⁶ Stephen F. Hamilton, "Raising Standards and Reducing Dropout Rates.", *Teachers College Record* 87/3 (1986): 412.

⁷ Ahmet Uysal, "Okulu Bırakma Sorunu Üzerine Tartışmalar: Çevresel Faktörler", *Milli Eğitim Dergisi* 178 (2008): 142-143.

⁸ Scott J. South v.dğr., "Student Mobility and School Dropout", *Social Science Research* 36/1 (2007): 70-71.

⁹ Çare Sertelin Mercan - S. Armağan Yıldız, "Eğitim Fakültesi Birinci Sınıf Öğrencilerinin Üniversiteye Uyum Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *HAYEF Journal of Education* 8/2 (2011): 149.

olduğunu bildirmektedir.¹⁰ Bunun yanında zorunlu terk durumunda akademik yaşantıda karşılaşılan çeşitli durumların (derslerde başarısızlık, öğretim elemanlarının yetersizliği vb.) da etkisi olduğu bilinmektedir.¹¹

1.1. Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki

Yükseköğretimde okul terki, biçim ve sebepleri değişiklik gösterse de küresel bir sorundur. Örneğin yükseköğretimde herhangi bir derece veya diploma almaksızın okulu terk edenlerin genel öğrencilere oranı İngiltere’de %17, İskoçya’da %19, İrlanda’da %19, İsveç’te %19 ve Norveç’te %18 iken İtalya’da %14, Fransa’da %16’dır. İspanya’da yükseköğretime başlayanların ancak %23’ü mezun olabilmektedir. Japonya ve Güney Kore’de okul terki %6 seviyelerinde iken Güney Afrika, Arjantin ve Brezilya gibi ülkelerin bazı üniversitelerinde bu oran %85'lere çıkabilmektedir.¹² Küresel çapta okul terkine ilişkin veriler olsa da Türkiye’de yıllar içinde okul terkinin durumunu belirlemeye yönelik nitel ve nicel çalışmaların henüz yapılmadığı, bu kapsamda sağlıklı verilerin olmadığı söylenebilir.

Yükseköğretimde okul terki olgusunu ve ayrılış sürecini açıklamaya çalışan çeşitli kuramlar bulunmaktadır. Öğrencilerin tutum ve davranışları, çatışmaları yönetme becerileri, zorluklarla başa çıkma stratejileri, öz-yeterlik ve sosyal sermaye düzeyleri gibi psikolojik, sosyolojik ve kültürel süreçlere değinen kuramlar söz konusudur.¹³ Kuramlardan hareketle okul terki sürecinin yapısı ve niteliklerini anlamaya çalışan sosyolojik model, öğrenci uyum modeli, öğrenci yıpranma modeli, öğrenciyi okula bağlama modeli gibi farklı strateji, uygulama ve modeller üretilmiştir.¹⁴ Özellikle Tinto'nun geliştirdiği “Öğrenci Uyum Modeli” (Student Integration Model – SIM), literatürde geniş ölçüde kabul edilmiş ve sonraki yıllarda yapılan eklemelerle model, okul terki olgusunun anlaşılmasına katkı sunmuştur. Söz konusu model, yükseköğretimde okul terkine neden olan unsurları belirlemeye çalışmaktadır. Bu unsurlar arasında: öğrencinin aile yapısı ve ailesi ile ilişkileri, geçmiş eğitim deneyimleri, eğitimden beklentileri ve beklentinin karşılanma düzeyi sayılabilir. Ayrıca öğrencinin kariyer hedefleri, maddi imkânlar ve üniversitede karşılaşılan sosyal ve eğitsel yaşantıya uyum zorlukları da okul terkine neden olabilen unsurlardandır.¹⁵ Buradan hareketle yükseköğretimde okul terkine sebep olabilecek unsurlar: bireysel ve kurumsal temelde düşünülebilir.

İlahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde, temelde gelecekte profesyonel olarak din hizmetlerini yürütme niyetinde olan öğrencilere eğitim sunulmaktadır. Ayrıca din alanında araştırma faaliyetleri yoluyla akademik bilgi üretilmesi, sosyal hizmet

¹⁰ Russell W. Rumberger, *Dropping Out* (Boston: Harvard University Press, 2011), 54.

¹¹ Christine A. Christle v.dğr., “School Characteristics Related to High School Dropout Rates”, *Remedial and Special Education* 28/6 (2007): 330.

¹² Chris van Klaveren v.dğr., “The Higher Education Enrollment Decision: Feedback on Expected Study Success and Updating Behavior”, *Journal of Research on Educational Effectiveness* 12/1 (2019): 70-72.

¹³ Ching-Chiang Yeh - Ching-Wen Hsu, “Mining the Student Dropout in Higher Education”, *Journal of Testing and Evaluation* 48/6 (2019): 4.

¹⁴ John D. Wilson, *Student Learning in Higher Education* (New York: Routledge, 2018), 167.

¹⁵ Maria do Carmo Nicoletti, “Revisiting the Tinto’s Theoretical Dropout Model”, *Higher Education Studies* 9/3 (2019): 52-55.

projeleri ve diğer geliştirme faaliyetleri ile entelektüel bir kimliğe sahip olan yüksek din öğretim kurumları için okul terki olgusu önemli bir sorundur. Son on beş yıllık süreçte 22 olan İlahiyat/İslami ilimler fakülte sayısı 2019 yılı itibarıyla 96'ya yükselmiştir.¹⁶ Benzer bir gelişim öğrenci sayısında da görülmektedir. 2019 yılı verilerine göre yüksek din öğretimi kurumlarının son sınıflarına kayıtlı toplam öğrenci sayısı 19.687'dir.¹⁷ 2018 yılında örgün yüksek din öğretimi kurumlarının 11.668 mezun verdiği dikkate alındığında, artan fakülte ve öğrenci sayısı ile birlikte okul terkinin de artış eğiliminde olduğu bilinmektedir. Elbette toplam öğrenci sayılarında yıllara göre değişen farklılık incelenerek okul terki oranını belirlemek sorunludur. Çünkü her yıl yeni bir yüksek din öğretimi kurumu açılmakta ve kayıtlı öğrenci sayısı bu nispette artmaktadır. Ancak üniversite ve fakülte bazında okul terki oranı belirlenebilir.¹⁸ Örneğin 2014-2015 öğretim yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesine lisans düzeyinde kayıt yaptıran 226 öğrenciden 2018-2019 öğretim yılında 212 öğrenci mezun olabilmektedir.¹⁹ İstanbul İlahiyat Fakültesi için okul terk oranı %7,2 olarak hesaplanabilir. Bu oran Ankara İlahiyat Fakültesinde %9,1; Marmara İlahiyat Fakültesinde %9,8; Uludağ İlahiyat Fakültesinde %10,1 ve Atatürk İlahiyat Fakültesinde %10,4 olarak belirlenmiştir.²⁰ Yüksek din öğretim kurumları özelinde okul terk oranı 2018 yılı için toplamda %10,75 olarak saptanmıştır. Bu oran genel yükseköğretimdeki %22'lik okul terki oranı ile kıyaslandığında düşük görülse de önem arz eden ve çözülmesi gereken bir sorunun varlığını belirlemektedir.

Yüksek din öğretiminde okul terk olgusu, yabancı literatürde ilgi görse de Türk din eğitimi literatüründe konu ile ilgili akademik bir çalışmaya henüz rastlanmamıştır. Ancak konu eğitim bilimleri literatüründe sınırlı şekilde çalışılmıştır. Bu çalışmalar çeşitli öğretim kademesindeki (ilkokul, ortaokul vb.) öğrencilerin okul terki nedenlerine odaklanmıştır. Yüksek din öğretiminde okul terkinin sebeplerini, etkilerini ve risk alanlarını belirleyen ve okul terkinin önlenmesi amacıyla politika ve stratejiler öneren bir çalışmanın olmaması literatürdeki önemli bir eksikliklerdir. Okul terki sorunu, çeşitli zamanlarda çıkarılan öğrenci aforizmaları gündeme gelmekte;

¹⁶ İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinin güncel bilgileri için Bkz.: <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=20041>

¹⁷ Söz konusu veriler YÖK ATLAS veri tabanı kullanılarak elde edilmiştir. Ayrıntılı veriler için bkz: <https://yokatlas.yok.gov.tr/>

¹⁸ Bu oranın tespiti için kayıt yaptıran öğrencilerden mezun öğrencilerin sayısını çıkarmak yeterli değildir. Ayrıca ders yılı içinde kayıt donduranlar, başarısızlıktan dolayı okulu uzatanlar vs. de dikkate alınmalıdır. Ancak kayıt dondurulması ve okulu uzatma durumu gibi öğrencinin aktif olarak okula devam ettiği durumlar, okul terki olarak nitelenemez. Okul terki, öğrencinin kaydını sildiren veya haber vermeksizin derslere devam etmemesi ve devamsızlık nedeniyle süresi içinde mezun olamamasıdır. Başarısızlık nedeniyle veya diğer nedenlerle okulu geçici olarak bırakma durumu okul terki değil, öğrenime ara verme durumu olarak değerlendirilir. Daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Vincent Tinto, "Defining Dropout: A Matter Of Perspective", *New Directions for Institutional Research* 1982/36 (1982): 3-15.

¹⁹ Söz konusu veriler, İstanbul Üniversitesi Öğrenci İşleri Daire Başkanlığından alınmış olup kaydını kendi isteğiyle sildiren, kaydı fakülte tarafından silinenler ile devamsızlık nedeniyle kaydı silinenleri kapsamaktadır. İlgili sayıya yatay geçiş yapanlar veya bir proje kapsamında öğrenimine başka bir üniversitede devam edenler eklenmemiştir.

²⁰ Öğrenci sayıları YÖK ATLAS veri tabanı üzerinden sınıf seviyelerine göre ayrı ayrı alınmıştır. Öğrenci sayılarına, İLİTAM, dikey geçiş sınavı, yurt içi/dışı öğrenci değişim programları ve yatay geçiş ile gelen öğrenciler dâhil edilmemiştir.

sorunun çözümüne yönelik kapsamlı politikalar üretmek yerine popülist uygulamalarla yapay çözümler sunulmaktadır. Bu noktada yükseköğretim kurumlarının tek taraflı öğrenci ilişkisini silmesinin engellenmesiyle okul terkinin azaltılabileceği umulmaktadır.²¹ Oysa okul terki etraflıca ele alınması gereken oldukça karmaşık ve önemli bir sorundur.

Öğrenciler açısından yüksek din öğretimine girmenin yanında, sistem içerisinde kalma ve başarılı olmanın da çeşitli zorlukları söz konusudur. Türkiye’de 2019 yılı itibarıyla 1.985.629 aday bir lisans programına girmek için merkezi sistem sınavına girmiş; bu adaylardan 193.711’i tercihleri arasında yüksek din öğretim kurumlarına yer vermiştir. 2019 yılında yüksek din öğretimi kurumlarına yerleşen aday sayısının 19.858 olduğu düşünüldüğünde yaklaşık her on adaydan birisinin sisteme giriş yaptığı belirlenebilir.²² Bu oran, Türkiye’de üniversiteye geçişin ne derece güç olduğunun göstergesidir. Ayrıca üniversiteye girişin zor olduğu Türkiye’de yükseköğretim kurumlarındaki okul terki oranlarının belirlenmesi ile sistemde oluşan maliyetlerin hesaplanması önem arz etmektedir. Bu bağlamda okulu terk eden öğrencinin vaz geçme maliyetinden bahsedilebileceği gibi okul terki yapan öğrencinin, okula yerleşemeyen öğrencilerin hakkını yediği gibi etik tartışmalara da gidilebilir.

Okul terkinin sebepleri ve muhtemel sonuçlarıyla ilgili bilgi sahibi olmak, yüksek din öğretiminin niteliğinin artırılmasına katkı sağlayabilir. Ayrıca okul terkinin azaltılmasına ilişkin strateji ve politikaların geliştirilmesiyle eğitime ayrılan kaynakların daha etkin kullanımının sağlanması önemlidir. Yüksek din öğretiminde yaşanan okul terki tartışmalarından hareketle bu araştırmanın amacı, yüksek din öğretim kurumlarında okul terki sorununun belirlenmesi ve bu sorunun yüksek din öğretimi kurumlarındaki karşılığının görünür kılınmasıdır. Başka bir deyişle bu araştırmanın temel problemi okul terki olgusunu Türkiye’deki yüksek din öğretimi ölçeğinde belirlemek ve hâlihazırda var olan bu olgunun sebepleri ve çözüm önerilerine odaklanmaktır. Bu amaçla okul terkinin oluşum süreci ve bu süreçte etkili olan unsurlar ile okul terkinin önlemeye yönelik çözüm önerileri ve stratejiler belirlenmeye çalışılacaktır. Bu kapsamda bir yüksek din öğretimi kurumunda öğrenciyken okul terki yaşayıp öğrenci aflarıyla öğrenim hayatına dönen öğrencilerin ve ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinde çalışan öğretim elemanlarının görüşlerinden yararlanarak okul terkinin çok boyutlu doğasının anlaşılması amaçlanmaktadır.

2. Yöntem

Bu araştırma nitel araştırma yöntemlerinden biri olan bir fenomenolojik yaklaşımda tasarlanmıştır. Fenomenolojik araştırmalar, fark edilen ancak hakkında derinlikli bir anlayışın olmadığı olguların ele alındığı çalışmalardır.²³ Bu noktada araştırma sürecine yön veren olgu yüksek din öğretiminde yaşanan okul terkidir.

Yüksek din öğretiminde okul terki sorunu öğrenci ve öğretim elemanını doğ-

²¹ İbrahim Alper Köse, “Yükseköğretim Kurumlarında Öğrenci Sadakati”, *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 2/2 (2012): 116.

²² İlgili veriler YÖK ATLAS veri tabanından elde edilmiştir. Güncel veriler için Bkz.: <https://yokatlas.yok.gov.tr/netler-tablo.php?b=20041>

²³ Mark D. Vagle, *Crafting Phenomenological Research* (Routledge, 2018), 7-9.
Marife 19/2 (2019): 593-616

rudan etkilemektedir. Öğrenci, okul terkinin öznesidir; öğretim elemanının ise öğrencilerle doğrudan iletişim kurduğundan okul terki olgusunun nedenleri ve sonuçları hakkında derinlikli bilgiye sahip olabileceği düşünüldüğünden, çalışmanın bu iki grubu kapsayacak şekilde yürütülmesi planlanmıştır. Araştırmanın çalışma grubu, 2019-2020 öğretim yılı güz döneminde Türkiye'nin yedi coğrafi bölgesinde yer alan (Ankara, Marmara, İstanbul, Çukurova, Dicle, Uludağ, Atatürk, Muş Alparslan, Ondokuz Mayıs ve Dokuz Eylül Üniversiteleri) ilahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim gören 36 öğrenci ile aynı üniversitelerde görev yapan 11 öğretim üyesinden oluşmaktadır. Çalışma grubunun belirlemek için amaçlı örnekleme yöntemlerinden biri olan ölçüt örnekleme tekniği kullanılmıştır.²⁴ Bu bağlamda ölçüt, 2018 yılında çıkarılan 7143 sayılı kanun ile kabul edilen af kapsamında üniversite öğrenimlerine dönmüş olmaktır. Bunun yanında örnekleme çeşitliliğinin sağlanabilmesi amacıyla cinsiyet, medeni durum ve yaş gibi demografik özellikler de diğer bir ölçüttür. Çalışma grubunda yer alan öğretim üyelerinin belirlenmesinde ise af kapsamında dönen öğrencilerin dersine girme ölçütü aranmıştır. Çalışma grubunda yer alan öğrencilerin 14'ü kadın 22'si erkek; 26'sı evli ve 24'ü 35 yaşından büyüktür. Öğrencilerden 5'i Ankara, 6'sı Marmara, 5'i İstanbul, 4'ü Çukurova, 3'ü Dicle, 5'i Uludağ, 3'ü Atatürk, 1'i Muş Alparslan, 2'si Ondokuz Mayıs ve 2'si Dokuz Eylül Üniversitelerinde öğrenim görmektedir. Çalışma grubunda yer alan öğretim üyelerinin 2'si kadın 9'u erkektir. Öğretim üyelerinden 4'ü profesör, 3'ü doçent ve 4'ü doktor öğretim üyesidir. Öğretim üyelerinin ikisi Ankara, ikisi Marmara, birer kişi de İstanbul, Muş Alparslan, Dicle, Ondokuz Mayıs, Dokuz Eylül, Atatürk ve Uludağ üniversitesi ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinde çalışmaktadır.

Çalışma kapsamında veri toplamak amacıyla öğrenci ve öğretim üyeleri için ayrı hazırlanmış yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme formu geliştirilirken literatür incelenmiş ve yüksek din öğretimi özelinde okul terkini açıklayan kavramlar tespit edilmiştir. Kavramlardan hareketle araştırmanın amacını açıkladığı düşünülen sorular bir araya getirilerek taslak form hazırlanmıştır. Taslak form, araştırmaya katılmayan uzmanlardan²⁵ oluşan bir gruba sunulmuş; uzmanlardan alınan dönütler ile formun kapsam geçerliği sağlanmaya çalışılmıştır. Öğrenci ve öğretim elemanları için hazırlanan mülakat formları farklılık göstermektedir. Öğrencilere geçmişteki okul yaşantıları, yükseköğrenimleri süresince karşılaştıkları sosyal ve eğitsel yaşantılar ile okul terk nedenlerine ilişkin sorular sorulmuştur. Öğretim elemanlarına ise okul terkinin nedenleri ve terk sorununun nasıl çözümlenebileceğine ilişkin sorular yöneltilmiştir.

Veri toplama sürecinde araştırmacı, çalışma grubundaki öğrenci ve öğretim üyeleriyle yüz yüze görüşmüş; her görüşme öncesinde araştırılan konu ile ilgili bilgi verilmiş ve araştırmaya katılımında gönüllülük ilkesi aranmıştır. Öğretim üyeleriyle

²⁴ Ali Baltacı, "Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018): 254-255; Şener Büyüköztürk, *Eğitimde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 92-94.

²⁵ Anılan uzmanlar: Din eğitimi alanında profesör unvanına sahip bir uzman ile aynı alanda doçent unvanına sahip iki uzman; din sosyolojisi ve din psikolojisi alanında doktora derecesine sahip dört uzman ile üç eğitim programları ve iki eğitim yönetimi profesörüdür.

yapılan görüşmeler genellikle öğretim üyesi odasında; öğrencilerle yapılan görüşmeler kütüphane veya kafeteryalarda gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler katılımcılardan izin alınarak ses kayıt cihazına kaydedilmiş; gerekli durumlarda not alınmıştır. Görüşmeler esnasında çalışmanın amaçlarını veya veri toplama sürecini olumsuz yönde etkileyebilecek durumlardan sakınılmış; katılımcıları yönlendirici veya görüşlerini açıkça bildirmelerini kısıtlayıcı bir tutum içine girilmemiştir. Fenomenolojik araştırma sürecinde araştırmacının rolü, incelenen olgu özelinde verilerin toplanması, çözümlenmesi ve bulguların değerlendirilip yorumlanmasından ibarettir.²⁶

Araştırma kapsamında toplanan verilerin çözümlenmesinde içerik analizi tekniği kullanılmıştır. İçerik analizi, araştırılan olgunun sınırlarının kuramsal olarak kestirilemediği veya derin çözümlenmelere ihtiyaç duyulan durumlarda kullanılmaktadır.²⁷ Verilerin analizinde ilk olarak ses kayıtları deşifre edilmiş; daha sonra bir uzman tarafından kayıtların doğru deşifre edildiği teyit edilmiştir. Veriler arasında bağlantıların kurulabilmesi amacıyla alt düzey kodlamalar yapılmıştır. Kodlar birleştirilerek kategoriler (alt tema) oluşturulmuş; kategoriler bir araya toplanarak temalar belirlenmiştir. Analiz süreci sonunda elde edilen kod, kategori ve temaların güvenilirliğini sağlamak amacıyla araştırma verileri, nitel alan araştırmalarında deneyimli olan üç uzmanın incelemesine sunulmuştur. Bu kapsamda uzmanlar, araştırma verilerini yeniden kod, kategori ve temalara ayırmışlardır. Uzmanlar arasında görüş birliğini sağlamak amacıyla Miles ve Huberman'ın kodlayıcılar arası güvenilirlik formülü kullanılmıştır.²⁸ Bu kapsamda araştırma verilerinin kodlayıcılar arası güvenilirlik yüzdesi % 88 olarak hesaplanmıştır. Miles ve Huberman, kodlayıcılar arası güvenilirliğin en az % 80 olması gerektiğini belirttiklerinden, araştırma kapsamında hesaplanan güvenilirlik oranının yeterli olduğu veya çalışmanın ölçmek istediği olguyu güvenli bir şekilde belirlediği söylenebilir.

3. Bulgular

Araştırma bulguları, öğrenci ve öğretim elemanlarının görüşlerinin tema ve kategoriler altında sınıflandırılması ve temaların detaylarının anlaşılması amacıyla katılımcı görüşlerinden doğrudan alıntılar yapılarak sunulmuştur.

3.1. Yükseköğretim Öncesi Eğitim ve Öğretim Yaşamı

Öğrencilerin, yüksek din öğretim kurumlarına kayıt yaptırmadan önce hangi eğitimleri aldığı veya ne tür bir öğrenim deneyimlerine sahip oldukları bilgisinin okul terki kavramını etkileyebileceği düşüncesinden hareketle öğrencilere geçmiş öğrenim yaşamları hakkında sorular sorulmuştur. Elde edilen bulgular Tablo 1'de

²⁶ Thomas Groenewald. "A Phenomenological Research Design Illustrated", *International Journal Of Qualitative Methods* 3/1 (2004): 47-48.

²⁷ Mayring, Philipp. "Qualitative Content Analysis." *A Companion To Qualitative Research* 1/1 (2004): 163-164; Ali Baltacı, "Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2017): 8-9; Barbara Downe - Wamboldt. "Content Analysis: Method, Applications, And Issues", *Health Care For Women International* 13/3 (1992): 316.

²⁸ Bu işlemde Güvenirlik=[Görüş Birliği / (Görüş Birliği + Görüş Ayrılığı)] x 100 formülü ile hesaplanmaktadır.

yer almaktadır:

Tablo 1. Öğrencilerin Yükseköğrenim Öncesi Eğitim Yaşantılarına Dair Görüşleri

Tema	Olumlu Görüş (f)	Olumsuz Görüş (f)
Lisede alınan eğitimin niteliği	10	26
Bireysel akademik başarı	7	29
Sosyal ve kültürel uyum	12	24

Tablo 1 incelendiğinde, öğrencilerin büyük çoğunluğunun, yüksek din eğitimi öncesinde öğrenim gördükleri liselerde aldıkları eğitimi beğenmediği, alınan eğitimin niteliğini yetersiz bulduğu görülmektedir. Benzer şekilde okul terki yaşayan öğrenciler, akademik ve sosyal olarak lise öğrenimleri boyunca uyum sorunları yaşamışlardır. İki öğrenci, ilkokul sonrasında okul yaşantısı olmadığını, ortaokul ve liseyi açıktan okuyarak tamamladıklarını, bu durumun aldıkları eğitimin niteliğini azalttığını dile getirmişlerdir. Tema ile ilgili öğrenci görüşlerinden bazıları aşağıda yer almaktadır:

"...Anadolu İmam Hatip lisesinde okudum. Eğitimin kalitesi, Anadolu liseleriyle karşılaştırılmayacak kadar kötüydü. Birçok ders boş geçiyordu. Boş geçen matematik, kimya gibi derslerde Kur'an-ı Kerim okuyorduk. Akademik olarak uyum sağlayamadım, sosyal imkânlar da kısıtlı olduğu için okulu hiç sevemedim. Babamın baskısıyla okudum" (Öğrenci 7, Erkek, Yaş 29, Bekâr).

"...İmam hatip yaşantım boyunca bir cemaat yurdunda kaldım. Dışarı ile temasımız yoktu, sosyal olarak kapalı bir ortamdı; akademik olarak daha başarılı olabilirdim. Okulda kalabalık sınıflarda niteliksiz bir eğitim aldık. Lise dönemim hayatımın kayıp yıllarıydı diyebilirim" (Öğrenci 13, Erkek, Yaş 30, Evli).

Katılımcılardan bazıları yükseköğretim öncesi yaşamlarında akademik anlamda başarılı olamadıklarını, dersleri dinlemediklerini ve ödevleri yapmadıklarını dile getirmişlerdir. Ayrıca, sosyal ve kültürel olarak okula, öğretmenlerine ve arkadaşlarına uyum sağlayamadıklarını, yakın ilişkiler kuramadıklarını söyleyen öğrenciler de bulunmaktadır.

"...Ortaokulda akademik olarak pek başarılı değildim. Belki de imam hatip lisesine gitmemin sebebi buydu. Lisedeyken de derslerde başarısızdım. Öğretmenleri dinlemez, sınıftan olup bitenden ayrı bir şekilde vakit geçirirdim. Bu benim uyumsuz bir kişi olmamı ve üniversiteye ayak uyduramamış olmamı sağladı..." (Öğrenci 20, Kadın, Yaş 27, Bekâr).

"...Lisede öğretmenler ile bizim aramızda aşılmaz duvarlar vardı. İletişim kuramıyorduk. Zaten ergenlik yıllarım zor geçmişti; akademik olarak başarısızdım ve ders tekrarı yapıyordum. Sosyal uyumsuzluklar da eklenince lise hayatım kâbus gibiydi" (Öğrenci 4, Erkek, Yaş 28, Evli).

3.2. Yüksek Din Öğretim Kurumlarını Tercih Süreci

Öğrencilerin ilahiyat/İslami ilimler fakültelerine giriş öncesindeki kararlılıkları, beklentileri ve beklentinin karşılanma düzeylerinin okul terki üzerinde bağlayıcı etkisi olduğu düşünülmüş; bu bağlamda, yüksek din eğitimi kurumlarını tercih

nedenleri sorulmuştur. Öğrencilerin bu konudaki görüşleri Tablo 2’de yer almaktadır:

Tablo 2. Okul Terki Yaşamış Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Tercih Nedenleri

Tema	Sayı (f)
İş bulma ve istihdam olanaklarının fazlalığı	11
Aile, akraba veya arkadaş etkisi	7
İlahiyat alanına duyulan ilgi ve istek	5
Fakültenin bulunduğu şehir	4
Bağlı olunan dini cemaatin yönlendirmesi	4
Üniversite giriş sınavı puanı	3
Lise/dershane veya çevrenin yönlendirmesi	2

Tablo 2 incelendiğinde öğrencilerin ilahiyat/İslam ilimler fakültelerini tercih etme nedenlerinin çoğunlukla iş bulma ve istihdam olanaklarının fazlalığı olduğu görülmektedir. “Aile, akraba veya arkadaş etkisi” ile “ilahiyat alanına duyulan ilgi ve istek” gibi unsurlar, tercihler üzerinde etkili olmaktadır. Tema ile ilgili öğrenci görüşlerinden bazıları aşağıdadır:

“...İlahiyat fakültesinin seçmem de mezunların kolay iş bulması ve istihdam olanaklarının fazla olması etkiliydi. Mezun olunca toplumda bir yeriniz oluyor ve din adına söz söyleyecek ehliyette oluyorsunuz. Ancak tercihimdeki temel neden kesinlikle işsiz kalma korkusuydu...” (Öğrenci 32, Erkek, Yaş 36, Evli).

“...Din öğretime yönelmemde akrabalarım ve özellikle babam etkili oldu. Başka bir fakülte kazandığımda okutmayacaklarını söylediler. Ben de sırf öğrenim hayatım bitmesin diye ilahiyat okudum...” (Öğrenci, 23, Kadın, Yaş 33 Evli).

“...İmam hatipteyken dini bir cemaate üyeydim. Onlar benim ilahiyat okumamı çok istiyorlardı. Mezun olunca cemaat içinde kalacaktım, evlenecek ve cemaatin yurdunda veya camilerinde vb. görev yapacaktım. Gerçi puanım başka bölüm için yeterli değildi ve ben de ailemin yaşadığı şehirden ayrılmak falan istemiyordum. Bu sebeplerle seçtim...” (Öğrenci 16, Erkek, Yaş 28, Bekâr).

3.3. Yüksek Din Öğretim Kurumlarına Duyulan Bağlılık

İlahiyat/İslami ilimler fakültelerinde beklentileri karşılanmayan ve okula herhangi bağlılık hissetmeyen öğrencilerin, okulu terk etmeye daha yatkın olduklarına ilişkin literatürde yer alan görüşlerden hareketle öğrencilere öğrenim gördükleri yüksek din öğretimi kurumuna ilişkin düşünceleri sorulmuştur. Bu konudaki görüşler Tablo 3’te yer almaktadır:

Tablo 3. Okul Terki Yaşamış Öğrencilerin Okula Bağlılığa İlişkin Görüşleri

Kategoriler	Olumlu Görüş (f)	Olumsuz Görüş (f)
Okula bağlılık hissetme	2	34
Amaçsızlık	30	6
Eğitim ve öğretimin niteliği	3	34
Arkadaş ve sosyal çevre	4	32
Okulun imkân ve olanaklarının yetersizliği	7	29
Akademisyen ilgisizliği ve yetersizliği	11	25

Tablo 3 incelendiğinde, okul terki yaşamış öğrencilerin büyük çoğunluğunun

kendilerini okula bağlı hissetmedikleri, amaçsız oldukları, eğitim ve öğretimin niteliğinden memnun olmadıkları, okuldaki arkadaş çevresinin kendilerini okula bağlamadığını dile getirmişlerdir. Tema ile ilgili öğrenci görüşlerinden bazıları aşağıda sunulmuştur:

“Bir amacım yoktu sanırım ya da kendimi bir ilahiyat fakültesi öğrencisi gibi görmedim hiç, öyle ki okula da bağlanamıyordum. Ayaklarım ters gidiyordu okula giderken, arkadaşlarımdan da nefret ediyordum hocalardan da...” (Öğrenci 11, Erkek, Yaş 26, Bekâr).

“Okulu ilk gördüğümde bomboş bir bina hissi verdi bana, şehrin dışında bir dağın yamacına kurulmuş barakalardan bozma bir fakülte. Ne kantin ne bahçe ne de kütüphane vardı; erkek ve kız yan yana gelince güvenlik müdahale ediyordu... Hocalar zaten kendilerini fildişi kulelerde görüyordu ve hiçbir sorunumuza çözüm üretmiyorlardı. Şehir zaten sosyal imkân sunmuyordu. Arkadaş çevresi de sıkıntılıydı; eğitim ise içler acısı seviyelerdeydi. Akademisyenler o kadar yetersiz ve kendilerini yenilemeyen tiplerdi ki imam hatip lisesinde öğrendiklerimle üçüncü sınıfa kadar kitap açmadan geldim. Sonra bıraktım...” (Öğrenci 7, Kadın, Yaş 27, Evli).

“İlahiyatlar dava adamı yetiştirir sanıyordum. Kendimi de dava adamı gibi görüyordum ve beklentim büyüktü. Ancak okuldaki ilk haftalarımın itibaren tam bir hayal kırıklığı yaşadım. Hocalar, eğitim, arkadaşlar hepsi amaçsızdı... Hepsi boştu, ortada dava yoktu ya da bana kimse davadan bahsetmiyordu. Arkadaşlar arasındaki vatsat sohbet konuları: hocaların giydikleri, arabaları ve evleri idi. Okula bağlılığım o dönemde bitti ve bir daha da asla bağlanamadım. Amaçsızlaştım o dönemde... Oysa şimdi hayatla yüzleşmiş ve gerçekleri görmüş bir şekilde döndüm okula; sadece mezuniyet ve diploma için buradayım... (Öğrenci 19, Erkek, Yaş 36, Evli).

“Okulun imkânları sınırlıydı; hocaların tutum ve davranışları sorunlu; sosyal çevreye uyum sağlayamamıştım... Tüm bunlar benim neden ilahiyat fakültesinde okuyayım ki gibi bir sorgulamaya gitmemi sağladı. Amaçsızlaştım da diyebilirim. Hayatın bir amacı olmadığını, her şeyin başarılı olmak veya herkesin fıkıh ve Arapça öğrenmek zorunda olmadığı fikri oluştu zihnimde. Önce okula bağlılığım koştum; sonra kendime başka amaçlar bularak okulu terk ettim.” (Öğrenci 6, Erkek, Yaş 35, Bekâr).

3.4. Akademik, Kültürel ve Sosyal Uyumsuzluk

Öğrencilerin yüksek din öğretim kurumlarına uyumunda akademik, kültürel ve sosyal unsurların etkili olduğu düşünülmüş; öğrencilere, akademik personel, sınıf/bölüm arkadaşları ve fakülte'deki diğer çalışanlarla (öğrenci işlerinde çalışan memurlar, hizmetliler vb.) ilişkileri sorulmuştur. Bu konudaki görüşler Tablo 4'te yer almaktadır:

Tablo 4. Öğrencilerin Uyum Süreçlerine İlişkin Görüşleri

Tema	Kategoriler	Olumlu Görüş (f)	Olumsuz Görüş (f)
Sosyal Uyum	Sınıf/bölüm arkadaşlarıyla uyum	2	34
	Akademik personelle uyum	3	33
	Fakülte'deki idari çalışanlarla uyum	10	26
Kültürel Uyum	Üniversite/Fakülte'deki etkinliklere katılma	4	32
	Üniversite/Fakültenin kültürüne uyum sağlama	5	31

	Şehrin kültürel yapısına uyum sağlama	11	25
Akademik Uyum	Ders içeriklerine uyum	7	29
	Akademisyenlerin ders işleme biçimlerine uyum	8	28
	Ders değerlendirme biçimine uyum	14	22

Tablo 4 incelendiğinde, okul terki yaşayan öğrencilerin akademik, kültürel ve sosyal uyum sorunları yaşadıkları görülmektedir. Akademik uyum sorunları arasında: ders içerikleri, akademisyenlerin ders işleme biçimleri ve ders değerlendirme biçimleri sayılabilir. Ayrıca okul terki yaşayan öğrencilerin, fakülteadaki etkinliklere katılmadığı, fakültenin kendine has kültürüne ve şehrin kültürel yapısına uyum sağlayamadığı belirlenmiştir. Tema ile ilgili öğrenci görüşlerinden bazıları aşağıdadır:

“...İlahiyatı bırakmadan önce sınıftaki arkadaşlara bir türlü uyum sağlayamamıştım. Garip bir sosyal çevreydi; temel şeyleri bilmeyen herkesi aşağılıyor, dalga geçiyorlardı. İmam-hatipli değildim ve “karşı mahalleden”, yani Anadolu lisesinden gelmem onlar için sorun oluşturuyordu. Bu sorunu hiç aşamadık. Bana ilahiyatçıların aşırı kibirli olduğu söylenmişti; bu durumu yaşayıp gördüm...” (Öğrenci 35, Kadın, Yaş 30, Evli).

“...İlahiyattaki dersler benim yıllardır öğrendiğim pek çok dini bilgi, değer ve ilkeyle çelişiyordu. Örneğin bir derste şefaht yoktu gibi bir tartışma çıktı. Diğer bir derste cennet sonsuz değildir tartışması yapıldı. Bir diğerinde kadınlar hakkında din dışı şeyler konuştuk. Bunun gibi çok örnek var. Derslerin içeriklerinin makul olduğunun, bana bir şey vereceğini düşünmedim. Akademisyenlerin de pek öyle öğretme dertleri yoktu; her şey kitaplarda yazıyor, gidin okuyun derlerdi. Okuyacağımız kaynaklar ise mutlaka onların yazdıkları kitaplar olmalıydı. Ben bu ve benzeri durumlara uyum sağlamayı reddettim...” (Öğrenci 22, Erkek, Yaş 41, Evli).

“...Üniversitede ara sıra kültürel etkinlik olsa da fakültemizde neredeyse hiç etkinlik olmazdı. Kültür ve sanat adeta ilahiyattan soyutlanmıştı. Bazı fakültelerde hat, tezhip ve ney kursları olduğunu duyduk ve hocalara bunu ilettik; ancak bize bunun gibi boş işlere uğraşmak yerine hadis, tefsir ve fıkın daha önemli olduğu, boş zamanlarımızda din içerikli kitap okumamız gerektiğini söylediler. O dönemde hocaların ergen veya genç psikolojisini anladığımı düşünmüyordum. Gariptir ki üst sınıflardaki öğrencilerde bile kültür ve sanatın boş şeyler olduğuna ilişkin düşünce egemendi. Şehrin imkânlarından da yararlanamıyorduk çünkü kadındık, yurt şehre uzak olduğundan akşam dışarı çıkamazdık ve daha da önemlisi kamusal alan bize kapalıydı...” (Öğrenci 31, Kadın, Yaş 44, Evli).

3.5. Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki Nedenleri

Bu bölümde öğrencilere kendilerinin neden okulu terk ettikleri ve öğretim elemanlarına yüksek din öğretiminde yaşanan okul terkinin nedenleri sorulmuş, alınan cevaplar Tablo 5’te sınıflandırılmıştır.

Tablo 5. Öğrenci ve Öğretim Elemanlarına Göre Okul Terki Nedenleri

Kategoriler	Öğrenci Görüşleri (f)	Öğretim Elemanı Görüşleri (f)
Akademik başarısızlık	22	10
Akademik uyum sorunları	20	9
Sosyal çevreye uyum sorunları	17	8

Maddi sorunlar	16	8
Sağlık sorunları	15	7
İnanç çatışmalarına bağlı sorunlar	13	6
Şehre uyum sağlayamama	12	5
Aile baskısıyla seçim yapmış olma	9	4
Amaçsızlık / Gelecekte bekleniminin olmaması	7	4
Yabancı dil hazırlık sınıfında başarısız olma	7	3
Evlilik ve diğer ailevi nedenler	6	3
İş yaşamına başlama	5	2
Okul kurallarına uymama / ceza almış olma	2	2
Aile Özlemi	2	1

Tablo 5 incelendiğinde, öğrencilerin yaşadığı akademik başarısızlıkların okul terkinin başat nedeni olduğu, akademik ve sosyal çevreye uyum sorunlarının da önem arz eden terk nedenlerinin başındadır. Ayrıca maddi sorunlar ve inanç çatışmalarının da öğrenci terkinine yol açan nedenlerden olduğu tespit edilmiştir. Tema ile ilgili öğrenci ve öğretim elemanı görüşleri aşağıda yer almaktadır:

“... İlahiyat fakültesinin 2. Sınıfında okurken okulu terk etmiştim. Dersler oldukça zordu ve hocalar çok gereksiz ayrıntılara giriyorlardı. Hocalara soru soramıyor, sorduğumuzda azar işitiyorduk. Bu durum akademik anlamda beni olumsuz etkiledi. Artık derslere çalışmıyor, sınavlara girmiyordum...” (Öğrenci 14, Erkek, 34 Yaş, Evli).

“...İlahiyatlar farklı sosyal ve kültürel yapıdadır. İlahiyat içine girmedikçe yaşamazsınız bu durumu. Kendi alanlarını oluşturur; kendi deneyimlerini yaşarlar ilahiyatçılar. Ben de öyleyim; kendi alanımı yaratmıştım. Sosyal olarak çok yalnızdım okula giderken; hatta kendimi soyutlardım diğerlerinden. Bu durum bana garip gelmezdi belki ama ben onlar (diğer öğrenciler) için öteki mahalledendim. Bu ötekileştirme okulu terk etmeme yol açtı.” (Öğrenci 26, Kadın, 29 Yaş, Bekâr).

“...İlahiyatı terk eden öğrencinin birden çok nedeni vardır bunu yapmak için. Evvvela akademik olarak başarısızlık yaşıyorlar. Derslere devam etmiyor, arkadaşları ile iletişime geçmiyorlar. Bizlere de uzaklar. Yakınlaşmaya çalıştıkça da uzaklaşıyorlar. Temelde bizim öğrenciyle birebir ilgilenme gibi bir durumumuz olmuyor. Ancak yine de elimizden geldiğince tanımaya, kazanmaya çalışıyoruz öğrenciyi...” (Öğretim Elemanı 8, Erkek, 59 Yaş, Evli).

“Aslında tek nedeni yok okul terkinin; çoğunlukla maddi sorunlar yaşıyor öğrencilerimiz. Zaten ilahiyata gelen öğrenciler alt/orta sınıftan. O denli maddi zorluklarla geliyorlar ki bazen bizler yardım ediyoruz okula devam edebilsinler diye...” (Öğretim Elemanı 5, Kadın, 37 Yaş, Evli).

“...Bir öğrencim ciddi inanç kargaşası yaşamıştı okulu bırakmadan önce. Hocalarıyla mezhebi tartışmalara girmişti. Sanırım bu tartışmalar onun inanışlarıyla tersti ki okulu bıraktı. Öğrencilerin bir kısmı da dava adamı olmak, İslam bayrağını yüceltmek gibi ulvi amaçlarla geliyorlar ilahiyatlara. Zamanla bu ulvi amaçta sapma oluyor. Amaçsızlık yaşanıyor belli ki... Ya da hayatın öncelikleri değişiyor ve okuldan ayrılıyorlar.” (Öğretim Elemanı 2, Erkek, 37 Yaş, Evli).

“Fakülteadaki ikinci yıлымda bir hoca ile ciddi bir tartışma yaşadık. Şefaahat, ahiret inancı, cinlerin mahiyeti, kabir azabı ve diğer bir iki konuda hoca oldukça farklı düşü-

nüyor ve bizleri de bu kavramlara inandığımız için suçluyor, hakaret ediyordu. Açıkçası o anda okulu bırakma kararı aldım. Hoca emekli olduktan sonra okula gelip onun yetiştirdiği diğer hocalarla durumu konuştum. Onlar da bana dönebilirsin, artık böyle sert söylemlere ilahiyatlarda yer yok gibi şeyler söylediler. Şimdi bizim inancımızı aşayışıl原因 hocalarla ilahiyatta karşılaşmıyorum ama sosyal medya çok daha kötleriyle tanıştırdı beni..." (Öğrenci 23, Erkek, Yaş 48, Evli).

"... İlahiyatın ilk yılında evde kalıyordum ve çoğu farklı fakültelerden inançlı ancak yalnız yaşayışta olan arkadaşlar edindim. Zamanla sosyal çevrem değişti. Artık kendimi ilahiyata ait görmüyordum. Bir süre sonra ailemden aldığım harçlığım yetmez oldu ve işe başlamam gerekti. Zamanla iş yaşamı daha cazip geldi ve okula dönmek istemedim..." (Öğrenci 29, Erkek, 33 Yaş, Bekâr).

"...Öğrencilerimizin bir kısmı isteyerek gelmiyor. Aile veya arkadaş baskısıyla seçim yapıyorlar. Ailelerinden ayrılmak, yurtta kalmak istemiyorlar ve gönülsüz bir şekilde ilahiyat tercihi yapıyorlar. Bu durumda okula, arkadaşlarına ve derslerine alışmıyor. Gerekli özeni göstermiyor derslere karşı; çoğunlukla ilk yıl içinde bırakıyor ilahiyatı..." (Öğretim Elemanı 1, Kadın, 46 Yaş, Evli).

"...İlahiyatta okurken görücü usulüyle evlendirildim. Ev işleri, evlilik yaşamı ve ardından çocuk sahibi olmak oldukça yorucuydu ve okula devam etmekte zorlanıyordum. Derslere devam edemeyince başarım da düştü. Kur'an Kursu öğreticisi olarak işe de başlayınca ilahiyatı bırakmak zorunda kaldım. İş yaşamı, evlilik ve diğer her şeyle birlikte öğrenci olmak çok çaba gerektiriyordu..." (Öğrenci 1, Kadın, 42 Yaş, Evli).

"Maalesef öğrenci danışmanlık hizmetleri çoğu ilahiyatta yetersizdir. Bunda suçu kendimizde arıyoruz... Ne yaparsak yapalım hayatta engel olamayacağınız durumlar var. Mesela bir öğrencimiz sınavda kopya çektiği için ceza almıştı. Sonra okul içinde birkaç kez daha gerek hocalara gerekse arkadaşlarına karşı uygunsuz davranışta bulundu. Zamanla okul içinde soyutlandı. Aslında biz onu kazanmaya çalışsak da o hep geri durdu; düşman gibi gördü bizi. Neticede okulu terk etti. Birkaç öğrenci affında döndüyse de başaramadı." (Öğretim Elemanı 11, Erkek, 49 Yaş, Evli).

"...Ne şehir ne de okul beklentimi karşıladı desem yalan olmaz. Şehir içinde kendimi çok yalıtılmış hissediyordum. Okulun imkânsızlıkları ise her şeye tuz biber ekliyordu. Evden uzak olmanın psikolojisi, ailemi özlemem de etkiliydi okulu bırakmamda." (Öğrenci 5, Kadın, 30 Yaş, Bekâr).

"... Üçüncü sınıfta okurken beklenmedik bir şekilde rahatsızlandım. Ameliyat olmak zorunda kaldım. Tedavi sürecim 4 yıl sürdü. Bu süre dâhilinde okula dönemedim. Sonrasında birkaç kez aftan dönmeyi denesem de iş ve yaşam koşulları engel oldu. Şimdi nasip oldu dönmek..." (Öğrenci 4, Erkek, Yaş 28, Evli).

"Aslında öğrencilerimiz fakülteye büyük bir heyecanla başlıyor. Sonra bir kısmı hazırlıktaki Arapça öğretiminde eleniyor. Başaramıyor ve bırakıyorlar. Aslında hazırlık önemli bir sosyalleşme imkânı sunuyor olsa da okul terkinin önemli bir nedeni bence. Ayrıca, öğrencinin çevresi de değişiyor; arkadaşları artıyor ve kafasını daha çok dersler yerine arkadaşlarıyla vakit geçirmeye yoruyor. İlahiyattan beklentisi olan öğrenci bu beklentinin tersini görünce okuldan soğuyor. Heyecan, hayal kırıklığına dönüşüyor. Mezun olunca din görevlisi veya öğretmen olmak dışında fazla alternatif de yok.

O halde öğrenci ciddi bir gelecek kaygısı yaşıyor. İlahiyat okumanın ayrıcalığını hissedemeyen veya aşırı ders yükü altında ezilip okulu terk eden öğrenciler de yok değil...” (Öğretim Elemanı 10, Erkek, 44 Yaş, Evli).

3.6. Çözüme İlişkin Öneriler

Öğrenci ve Öğretim elemanlarının, yüksek din öğretiminde okul terki sorununun çözümüne ilişkin görüşleri Tablo 6’da yer almaktadır:

Tablo 6. Çözüme İlişkin Öneriler

Kategoriler	Öğrenci Görüşleri (f)	Öğretim Elemanı Görüşleri (f)
Okul içi çalışma olanakları yaratarak öğrencilere ek finansman sağlanması	27	11
Psikolojik danışmanlık hizmetlerinin artırılması	22	10
Akran koçluğu sisteminin etkinleştirilmesi	19	8
Aile desteğine yönelik adımlar	14	6
Fakültelerde olumlu insan ilişkilerinin desteklenmesi	12	4

Tablo 6 incelendiğinde, öğrenci ve öğretim elemanları okul terkinin önlenmesi amacıyla psikolojik danışmanlık hizmetlerinin artırılması, akran koçluğu sisteminin etkinleştirilmesi ve aile desteğinin artırılmasına yönelik çalışmaların yapılması gerektiği görüşünü öne sürmüşlerdir. Katılımcıların okul terkinin çözümüne ilişkin görüşlerinden bazıları aşağıda yer almaktadır:

“...Özellikle ilk yıllar çok önemli. Öğrenciler okuldan ayrılmaya ya ilk ya ikinci yılda karar veriyorlar. Aslında çözüm öğrencilerin psikolojik açıdan desteklenmesiyle çözülebilir. Çünkü nedenleri sosyolojik olsa da her öğrenci bireysel deneyimleriyle okulu bırakma kararı almaktadır. Bireylere ulaşırsak ve onları psikolojik olarak desteklersek okul terki sorununu da çözebiliriz. Bunun yanında öğrencilere yönelik akademik başarı izleme programlarıyla belirli derslerde yaşanan akademik başarısızlık durumunun önüne geçilerek okul terki önenebilir” (Öğretim Elemanı 4, Erkek, 56 Yaş, Evli).

“...Okul içinde öğrencilere yarı zamanlı çalışma olanakları sağlanabilir. Bu sayede maddi imkânsızlıklar yaşayan öğrencilerin okulu terk etmesinin de önüne geçilebilir. Ayrıca okul içinde öğrenci ve öğretim elemanları tarafından “yardım sandıkları” gibi hayır mekanizmaları oluşturularak burs veya maddi destek sağlanabilir.” (Öğretim Elemanı 3, Erkek, 44 Yaş, Evli).

“Okula ilk geldiğimde ciddi anlamda zorlanmıştım. Hiçbir şeyin yerini bilmiyordum. İlk yıl çok zor geçmişti. Ayrıca yalnızdım ve amaçsızdım ilk yılımda. Sosyal açıdan yalnızlaşan insan terk eder okulu; bu açıdan bence arkadaşlar arası dayanışma artırılmalı. Yani ilahiyat içinde bir öğrenci birimi kurulabilir. Öğrenci birimi içinde bizim gibi okulu bırakmaya yatkın öğrencilere, yine bizim gibi öğrenciler danışmanlık sağlayabilir. Biz birbirimizi herkesten iyi anlar, sorunlarımızı en akılcı şekilde çözümleriz. Bu açıdan akranlar arası diyalog artırılmalı; fakülte bu iletişim biçimini desteklemelidir.” (Öğrenci 8, Erkek, 32 Yaş, Bekâr).

“Aile desteği bence önemlidir. Çünkü aile hem sorunun hem de çözümün bir parçasıdır. Bu açıdan yaklaşıldığında ilahiyat fakültesi içinde ailelerin katılımına açık

olan bir rehberlik birimi kurulabilir. Özellikle okul terki yaşama potansiyelindeki öğrencilerin ailelerine erişerek sürece müdahil olmaları sağlanabilir. Böylelikle okul ve aile ilişkileri de canlandırılmış olacaktır. (Öğretim Elemanı 9, Erkek, Yaş 49, Evli).

“Maalesef fakülte içinde akademisyenlerle hayati konular dışında görüşemiyorum. Onlar kendilerini halktan, öğrencilerinden ve kısacası hayattan soyutlamışlar. Bir çeşit kısır döngü içerisinde yaşıyor ve fildişi kulelere kendilerini hapsediyorlar. Fakülte içinde olumlu insan ilişkileri desteklense, ne bileyim en azından öğrenci işlerinde sıcak karşılansak... Ya da daha ergonomik bir çevrede daha insani şartlar altında yaşasak...” (Öğrenci 15, Kadın, Yaş 28, Bekâr).

Tartışma ve Sonuç

Yüksek din öğretiminde okul terki sorununa odaklanan bu çalışmada, okul terki yapan öğrencilerin yükseköğretim öncesi aldıkları eğitimin niteliği konusunda olumsuz görüş bildirdikleri belirlenmiştir. Ayrıca lise dönemi akademik başarıları düşük olan öğrenciler, sosyal ve kültürel uyum sorunları yaşamaya bu dönemde başlamakta, bu eğilim yükseköğretim sürecinde de devam etmektedir. Tinto, öğrenim hayatının bir bütün olduğunu, yükseköğretim öncesi dönemlerdeki akademik başarının, bireyin gerek yükseköğrenim sürecini gerekse profesyonel yaşamını doğrudan etkilediğini öne sürmektedir.²⁹ Bununla birlikte yüksek din öğretimine devam eden öğrencilerin %67’lik kısmının imam-hatip liselerinden geldiği düşünüldüğünde³⁰ imam-hatip liselerinin olanakları ve öğretim kadrolarının niteliğinin de öğrencinin yükseköğrenimdeki akademik başarısı ve okula devam etme eğilimini etkilediği anlaşılmaktadır. Bu araştırma sonuçlarıyla paralellik gösteren literatürdeki farklı araştırmalarda lise yaşantısının yükseköğrenim dönemi akademik, sosyal ve kültürel uyumu etkilediği; uyumsuzluk halinin öğrencide okulu terk etme isteği uyandırdığına yönelik bulgular yer almaktadır. Örneğin Jeno ve arkadaşları, lisans dönemi öncesindeki akademik deneyimlerin, lisans sürecindeki akademik başarıyı etkilediğini, akademik başarısızlık durumunun öğrencinin okul terki yapma olasılığını arttırdığını ifade etmektedir.³¹ Bu bağlamda yüksek din öğretimi öncesi lise yaşantısında akademik başarısı düşük olan, sosyal ve kültürel uyum sorunları yaşayan öğrencilerin, üniversite yaşantılarında okul terki yapmaya eğilimli oldukları söylenebilir.³² Üniversitelerde öğrenci devamsızlığı takip edilmekle birlikte, bu takip yalnızca bir dersten geçme noktasında işe koşulmakta; devamsızlığın arka planına yönelik çalışmaların yeterince yapılmadığı görülmektedir.³³ Üniversite ve bazı fakültelerde var olan rehberlik servisleri daha aktif şekilde çalışır duruma getirilerek öğ-

²⁹ Vincent Tinto, “Defining Dropout: A Matter Of Perspective”, *New Directions for Institutional Research* 1982/36 (1982): 6.

³⁰ İlgili veri YÖK ATLAS veri tabanından elde edilmiştir.

³¹ Lucas M. Jeno v.dğr., “A Prospective Investigation of Students’ Academic Achievement and Dropout in Higher Education: a Self-Determination Theory Approach”, *Educational Psychology* 38/9 (2018): 1177-1178.

³² Özge Öztekin, *Lise Öğrencilerinin Devamsızlık Nedenlerinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2013): 125-126.

³³ Hüseyin Şimşek, “University Students’ Tendencies Toward and Reasons Behind Dropout.”, *Journal of Theoretical Educational Science* 6/2 (2013): 244.

rencileri devamsızlık durumu takip edilmeli; devamsızlık konusunda sorunlar yaşayan öğrencilere psikolojik destek programları uygulanmalıdır.

Araştırma kapsamında okul terki yaşayan öğrencilerin ilahiyat/İslami ilimler fakültelerini seçme nedenleri tespit edilmiştir. Buna göre, iş bulma ve istihdam olanaklarının fazlalığı; aile, akraba veya arkadaş etkisi; ilahiyat alanına duyulan ilgi ve istek öğrencilerin önemli bulduğu tercih nedenlerindedir. Ayrıca öğrenciler, fakültenin bulunduğu şehir; bağlı olunan dini cemaatin yönlendirmesi, üniversite giriş sınavı puanının yetersizliği ile lise/dershane veya çevrenin yönlendirmesi gibi nedenlerle ilahiyat/İslami ilimler programlarını tercih etmektedirler. Korkmaz, aile ve yakın çevrenin yönlendirmesi ile istihdam olanaklarının, öğrencilerin ilahiyat fakültesini tercih etmesinde önem arz ettiğini bildirmektedir.³⁴ Bu noktada “lisans öğrenimi öncesinde yapılan tercihlerin, öğrencinin profesyonel iş yaşantısını etkilediği”³⁵ gerçeğinden hareketle, yalnızca iş bulma ve istihdam olanaklarına bakılarak bu programların tercih edilmesi önemlidir. Bireylerin işe yönelik tutumları, onların işlerini severek yapmaları ve işlerinden doyum sağlamalarıyla mümkün olabilir. İstihdam olanakları gelişmiş olduğu için tercih yapan öğrencilerin gelecekte okul terki yapması mümkündür.³⁶ Aljohani, öğrencinin isteği dışında devam ettiği lisans programlarını ya terk ettiği ya da ileride bu mesleği yapmaktan imtina ettiğini, gönülsüz bir şekilde okula devam eden öğrencilerin, kariyerlerinde sorunlar yaşadığı ve çoğunlukla lisans mezuniyeti dışındaki alanlarda çalışmayı tercih ettiklerini bildirmektedir.³⁷ Üniversite tercihlerinde öğrencilere daha iyi yönlendirme yapılabilmesi için, öğrencinin tüm öğrenim deneyimi kayıt altına alınmalı; öğrenci ilgi ve isteklerine yönelik lisans programlarına yerleştirilmelidir. Ancak elbette Türkiye’de her yıl sayısı katlanarak artan ve yaklaşık iki milyon öğrencinin girdiği merkezi seçme sınavları düşünüldüğünde öğrencilerin ilgi ve yeteneklerine yönelik yönlendirmeler yapılması güçleşmektedir. Öğrencilerin ilgi ve isteklerine göre üniversite ve bölüm tercihi yapabilecekleri bir yerleştirme sistemi, ilk tahlilde zor görünmesine rağmen imkânsız da değildir. Bu amaçla tepeden inme veya günü kurtarma niyetiyle girilen merkezi sınav sistemlerinden vazgeçilerek eğitim sistemindeki tüm paydaşların görüşlerinin alındığı bir zemininin oluşturulması ve sınav sisteminin uzlaşıyla tasarlanması önemlidir.

Araştırma bulgularına göre okul terki yaşayan öğrenciler, okula bağlılık hissetmediklerini ve amaçsız olduklarını dile getirmişlerdir. Ayrıca eğitim ve öğretimin niteliği, sosyal çevre, okulun olanakları ve akademisyen ilgisizliğinin kendilerini amaçsızlaştırdığını ve okula bağlılıklarını olumsuz etkilediğini belirtmişlerdir. Araştırmanın söz konusu bulgusu literatürdeki farklı araştırmalarla desteklenmektedir.

³⁴ Mehmet Korkmaz, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Bilimname* 2010/1 (2010): 188.

³⁵ Yener Özen, “Kişisel sorumluluk bağlamında kariyer seçimini etkileyen sosyal psikolojik faktörler”, *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama*, 3 (2011): 84.

³⁶ Stefan Cvetkovski v.dğr., “Student Psychological Distress and Degree Dropout or Completion: a Discrete-time, Competing Risks Survival Analysis”, *Higher Education Research & Development* 37/3 (2018): 488.

³⁷ Othman Aljohani, “A Comprehensive Review of the Major Studies and Theoretical Models of Student Retention in Higher Education.”, *Higher education studies* 6/2 (2016): 12-13.

Örneğin Bülbül, yükseköğretim öğrencilerinin okul terki nedenlerine ilişkin çalışmasında, öğrencilerin okullarından memnun olmadıklarını, kuruma bağlılık hissetmediklerini belirlemiştir.³⁸ Tinto, öğrencilerin amaçları doğrultusunda hareket ettiğinde okula bağlı kalabildiklerini, amaçsızlaşmanın okula bağlılığı olumsuz yönde etkilediğini bildirmiştir.³⁹ Amaca bağlılık, öğrencinin okula devamında önem arz etmektedir. Davidson ve Wilson, okula kendilerini ait hissetmeyen veya bağlılık düzeyi düşük öğrencilerin daha kolay okul terki yaşadıklarını; tutarlı bir hedefi olmasızın veya gönülsüz bir şekilde üniversiteye gelen öğrencilerin okulu bırakma ihtimallerinin daha fazla olduğunu belirtmiştir.⁴⁰ Bu kapsamda liselerde öğrencileri belirli kariyer hedeflerine yönlendiren ve onlara somut amaçlar sunan bir yönlendirme sisteminin işlerlik kazandırılması önemlidir. Ayrıca öğrencilerin yeni ve farklı ortamlara daha kolay uyum sağlayabilmesi amacıyla farkındalık ve uyum eğitiminin her eğitim kademesinde verilmesi de önemlidir.

Araştırma sonucunda okul terki yaşayan öğrencilerin sınıf/bölüm arkadaşları, akademik ve idari personel ile uyum sorunları yaşadıkları belirlenmiştir. Ayrıca öğrenciler, Üniversite/Fakülte'deki etkinliklere katılma, Üniversite/Fakülte'nin kültürüne uyum sağlama ve şehrin kültürel yapısına uyum sağlama noktasında da sorunlar yaşamaktadırlar. Akademik olarak da uyum sorunları yaşayan ve okul terki yapan öğrenciler, ders içeriklerine, akademisyenlerin ders işleme biçimlerine ve ders değerlendirme biçimine de uyum sağlama noktasında zorlandıklarını dile getirmişlerdir. Araştırma sonuçları literatürdeki farklı araştırma sonuçlarıyla desteklenmektedir. Whannel ve Allen, akademik alanda uyum sağlayan öğrencilerin okula devamının daha kolay olduğunu, buna karşın uyumsuzluk durumunun okul terkini arttırdığını savunmaktadır.⁴¹ Ramrathan, okul terkinin oldukça karmaşık unsurlar tarafından yönlendirilen bir olgu olduğunu, akademik ve sosyal uyum sorunları yaşayan öğrencilerin okula bağlılıklarının da düşük seviye kaldığını bildirmiştir.⁴² Okul terki'ne ilişkin model öne süren Burke, kültürel, sosyal ve akademik uyumun, öğrencilerin okula devam etmesi noktasında önemli olduğunu bildirmektedir.⁴³ Araştırma sonuçlarından hareketle sosyal, akademik ve kültürel olarak ilahiyat fakültelerine uyum sağlayan öğrencilerin, belirli bir adanmışlık ve amaçlılık ile okula devam ettikleri; aksi durumda okula aidiyetlerinin azaldığı ve okulu terk etme eğilimlerinin arttığı söylenebilir. Dolayısıyla öğrencilerin üniversite eğitimleri boyunca akademik, sosyal ve kültürel uyumlarının takip edilmesi; zaman zaman psikolojik, sosyal ve akademik olarak desteklenmeleri önemlidir.

³⁸ Tuncer Bülbül, "Yükseköğretimde okul terki: Nedenler ve çözümler", *Eğitim ve Bilim* 37/166 (2012): 226-227.

³⁹ Tinto, "Defining dropout: A matter of perspective", 10.

⁴⁰ J. Cody Davidson - Kristin B. Wilson, "Community college student dropouts from higher education: Toward a comprehensive conceptual model", *Community College Journal of Research and Practice* 41/8 (2017): 521-522.

⁴¹ Robert Whannel - William Allen, "High School Dropouts Returning to Study: The Influence of the Teacher and Family during Secondary School.", *Australian Journal Of Teacher Education* 36/9 (2011): 29.

⁴² Labby Ramrathan, "Beyond Counting the Numbers: Shifting Higher Education Transformation into Curriculum Spaces", *Transformation in Higher Education* 1/1 (2016): 5.

⁴³ Adam Burke, "Student Retention Models in Higher Education: A Literature Review", *College and University* 94/2 (2019): 14.

Araştırma sonucunda, öğrencilerin okul terki yapmasının nedenleri arasında akademik başarısızlık ve uyum sorunları, sosyal uyumsuzluk, maddi imkânsızlıklar, sağlık sorunları sayılabilir. Bunun yanında inanç çatışmalarına bağlı sorunlar, şehre uyum sağlayamama, aile baskısı ile ilahiyat programlarına yerleşme, amaçsızlık, gelecekte bekleniminin olmaması da okul terkine yol açan nedenler arasındadır. Ayrıca yabancı dil hazırlık sınıfında başarısız olma, evlilik ve ailevi nedenler, işe başlama, aile özlemi, okul kurallarına uymama veya ceza alma gibi etkenler de öğrencilerin ilahiyat fakültelerini terk etmesine neden olabilmektedir. Özellikle maddi imkânsızlıklar yaşayan öğrenciler, ders kaydı yaptırmamakta veya okulu tamamen terk etmektedirler. Araştırmanın bu bulgusu literatürdeki farklı araştırmalarla paralellik göstermektedir. Örneğin Murdock, öğrencilerin içinde olduğu maddi sorunlar nedeniyle iş aramaya yöneldikleri, bir iş bulanların büyük çoğunluğunun süreç içerisinde okulu terk ettiğini bildirmiştir.⁴⁴ Ayrıca inanç tartışmaları ve ideolojik görüş ayrılıklarının da okul terkine yol açtığına dair bulgu önem arz etmekte ve literatürdeki farklı araştırma sonuçlarıyla örtüşmektedir. Smart, okul terki yapan öğrencilerden bazılarının arkadaşları veya akademisyenlerle ideolojik tartışmaya girdiklerini; bazılarının ise dini konularda tartışmalar yaşadıkları için derslere devam etmediğini bildirmiştir.⁴⁵ İlahiyat fakülteleri her görüş ve inanışta öğrenci ve akademisyenin bulunabileceği kurumlardır. Farklı anlayışların dinî çoğulculuk kapsamında bulunduğu sosyolojik yapılarda çeşitli çatışmaların olması normal olarak kabul edilse de rencide edici, kırıci veya yanlış anlaşılmalara sebebiyet veren bir söylem, öğrenci açısından okul terkine neden olabilecek sorunları beraberinde getirebilir. Bu açıdan çok kültürlü ve çoğulcu bir anlayışla kurgulanan ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinde öğrenci ve akademisyenlerin karşılıklı saygı ve anlayış içinde olmalarını sağlayıcı empati oluşturacak eğitimler verilmeli; öğrenci-akademisyen ilişkisi sağlamlaştırılmalıdır.

Araştırmanın dikkat çekici bir sonucu olarak okul terkinin üniversitenin ilk yıllarında yaşandığına ilişkin öğretim elemanı görüşleridir. Kahn ve Nauta'ya göre öğrencilere ilk yılda sunulan sosyal destek, onların okul terki yaşama ihtimalini düşürmektedir.⁴⁶ Bu araştırma sonucunda öğrencilerin, üniversitenin ilk yıllarında akademik, kültürel ve sosyal uyum sorunları yaşadıkları ve bu dolayında okulu terk ettikleri belirlenmiştir. Araştırmanın söz konusu bulgusu, literatürdeki farklı araştırmalarla benzerlik göstermektedir. Trautwein ve Bosse, üniversitenin ilk yılının öğrenci için hayati olduğunu, bu dönemde yaşadığı uyumsuzluk ve olumsuzlukların onu okul terkine yönlendirdiğini; zamanla okula uyum sağlayan ve akademik potansiyelini göstermeyi başaran öğrencilerin okulda kalmayı tercih ettiğini dile getirmektedir.⁴⁷ Bu açıdan ilahiyat fakültelerinde okul terkinin önlemek için özellikle ilk

⁴⁴ Tullisse A. Murdock, "It isn't Just Money: The Effects of Financial Aid on Student Persistence", *The Review of Higher Education* 11/1 (1987): 91.

⁴⁵ John C. Smart, *Higher Education: Handbook of Theory and Research* (New York: Springer, 2008), 23: 53.

⁴⁶ Jeffrey H. Kahn - Margaret M. Nauta, "Social-Cognitive Predictors of First-Year College Persistence: The Importance of Proximal Assessment", *Research In Higher Education* 42/6 (2001): 639.

⁴⁷ Caroline Trautwein - Elke Bosse, "The First Year in Higher Education—Critical Requirements from the Student Perspective", *Higher Education* 73/3 (2017): 379-381.

yıl yapılacak öğrenci uyum çalışmaları özel önem taşımaktadır. Özellikle lise döneminde düşük akademik başarı gösteren ve sosyal uyumsuzluklar yaşayan öğrenciler için destek sağlanması önemlidir.

Araştırmada öğrenci ve öğretim elemanlarına göre okul terki sorununun çözümüne yönelik öneriler de belirlenmiştir. Buna göre, okul içi çalışma olanakları üreterek maddi sıkıntılar yaşayan öğrencilere ek finansman kaynakları sağlanması önemlidir. Hâlihazırda pek çok fakültede ders saatleri dışında kısmi zamanlı öğrenci istihdamı söz konusudur. Ayrıca öğrencilere destek sağlayan gönüllü kuruluşlar da bulunmaktadır. Söz konusu çözüm önerisi literatürde de sıklıkla önerilmektedir. Melguizo ve arkadaşları, öğrencilere sağlanacak okul dışı istihdam olanaklarının, öğrencileri okula bağlamada ve okul terkini azaltmada önemli bir etkisinin olduğunu bildirmektedir.⁴⁸ Bu sayede öğrencilerin maddi sorunlarının bir nebze de olsa çözümlenmesi sağlanabilir. Ayrıca çeşitli yardım sandıklarının kurulması konusunda öğrencilerin teşvik edilmesi, çeşitli sivil toplum kuruluşlarından veya hayırseverlerden destek alınması yönünde okul kulüplerinde çalışmalar yapılması da önerilebilir. Bununla birlikte öğrencileri okul terkine sevk eden uyum sorunlarının büyük çoğunluğu profesyonel psikolojik yardım alınmaksızın çözümlenmemektedir.⁴⁹ Bu amaçla üniversite/fakülte veya bölüm bazında psikolojik destek hizmetleri işlerlik kazandırılmalı, öğrencilerin sağlıklı psikolojik destek alması teşvik edilmelidir. Okul terki, çoğu durumda arkadaş gruplarına sirayet edemeyen yalnız veya yalıtılmış öğrencilerin başvurduğu bir kaçış mekanizmasıdır.⁵⁰ Okul terkini azaltmanın diğer bir yolu, akran koçluğu sisteminin etkinleştirilmesidir. Akran koçluğu, öğrencilerin birbirlerini sosyal, kültürel ve akademik konularda desteklediği bir sosyalleşme aracıdır. Akran koçluğu sayesinde öğrenci hem okula kolaylıkla uyum sağlarken hem de akademik ve kültürel sorunlarına da çözüm bulabilmektedir.⁵¹ Kahu, yükseköğrenim sürecinde yaşanan uyum sorunları ile akademik başarısızlığın, öğrencilerde motivasyon ve özgüven sorunları oluşturduğunu, azalan özgüvenin bir sonucu olarak okul terkinin görüldüğünü bildirmektedir.⁵² Bu sebeple öğrencilere sunulan rehberlik ve danışmanlık hizmetlerinin etkinliği önem taşımaktadır.

Guri, akademisyenler ile öğrenciler arasındaki olumlu ilişkilerin önemli olduğunu, öğrencilerin uyum ve akademik başarısının önündeki engellerin etkili iletişimle çözümlenebileceğini savunmaktadır.⁵³ Bu araştırma sonucunda öğrenci ve akademisyenlerin okul terkini önlemek için ilahiyat fakültelerindeki olumlu insan ilişkilerin desteklenmesi yönündeki görüşleri dikkat çekicidir. Öğrenciler, öğretim

⁴⁸ Tatiana Melguizo v.dğr., "Credit for Low-income Students and Access to and Academic Performance in Higher Education in Colombia: A Regression Discontinuity Approach", *World Development* 80/1 (2016): 72-73.

⁴⁹ Öztekin, *Lise Öğrencilerinin Devamsızlık Nedenlerinin İncelenmesi*, 102.

⁵⁰ David Lake, "Reducing Isolation for Distance Students: An On-Line Initiative", *Open Learning: The Journal of Open, Distance and e-Learning* 14/3 (1999): 19.

⁵¹ Marc Van Der Steeg V.Dğr., "Does Intensive Coaching Reduce School Dropout? Evidence From A Randomized Experiment", *Economics of Education Review* 48 (2015): 192-193.

⁵² Ella R. Kahu, "Framing Student Engagement In Higher Education", *Studies In Higher Education* 38/5 (2013): 761.

⁵³ Sarah Guri, "Equality And Excellence In Higher Education—Is It Possible?", *Higher Education* 15/1-2 (1986): 63.

elemanlarının kendilerine sıcak ve olumlu ilişki kurduğunu hissederse derse ve fakülteye yönelik olumlu görüş geliştirmekte; öğrenci tutum ve davranışları bu olumlu perspektiften etkilenmektedir.⁵⁴ Bu bağlamda fakültelerde ders dışı saatlerde çeşitli okuma grupları kurulması veya akademik etkinlikler düzenlenmesiyle olumlu öğrenci-öğretim elemanı ilişkisi arttırılıp öğrencilerin özgüven kazanması sağlanabilir.

Yüksek din öğretimi ile diğer yükseköğretim kurumlarında yaşanan okul terkinin nedenleri ve okul terki süreçleri karşılaştırıldığında göze çarpan önemli bir terk nedeninin öğrencinin önceki öğrenmeleri ve dini yaşantısının, yüksek din öğretimi kurumunda karşılaştığı eğitim ve dini yaşantı ile tezat oluşturduğudur. Yüksek din öğretimi programlarında yer alan çeşitli dersler ve öğretim elemanlarının metafizik konulara yaklaşımları, bazı öğrenciler tarafından kabul edilmemektedir. Bu durum öğrencide inanç eksenli içsel çatışmalara yol açabilir. İçsel çatışmaların çözüme kavuşturulmadığı durumlarda öğrenciler ya içe kapanarak eski yaşamlarına devam etme ya da okula yabancılaşma yolunu tercih etmektedirler. Her iki durumda da öğrenci okuldaki sosyal ve eğitsel yaşantı ile arasına duvar örmektedir. Diğer bir nokta, yüksek din öğretimi kurumlarında yer alan çeşitli derslerde dinin diğer işlevlerinin yanında politik bir işlevini öne çıkaran söylemlere aşırı yer verilmesidir. Bu durum belirli bir politik söylemin etkisi ile olabildiği gibi öğretim elemanının politik görüşlerini öğrencilere dayatma çabası olarak da anlaşılabilir. Bu durum araştırma kapsamında toplanan verilerde kayıt altına alınamasa da kayıt dışı konuşmalarda okul terki yaşayan öğrencilerin sıklıkla bildirdiği terk nedeni olarak öne çıkmaktadır.

Yüksek din öğretiminde okul terki sorununu ele almaya çalışan bu araştırma, okul terki olgusunun karmaşık doğası gereği çeşitli sınırlılıklar içermektedir. Öncelikle nitel desende sınırlı bir çalışma grubu kapsamında tasarlanan araştırmada öğrenci ve öğretim elemanı görüşleri derinlemesine ele alınmıştır. Çalışmanın sınırlı bir nicel boyutu olsa da nicel araştırmaların ele aldığı konuyu genelleyici özelliğinden yararlanılmamıştır. İleride yapılacak araştırmaların nicel veya karma desende olması, okul terki olgusunun sınırlarının belirlenebilmesi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca literatürle paralel şekilde bu araştırmada okul terki olgusu dönemsel eğilimleri keskinleştirecek şekilde ele alınmış; süreç bazında değerlendirilmemiştir. İleride yapılacak çalışmaların boyamsal olarak tasarlanmasıyla okul terki olgusunun süreç içindeki gelişimi daha iyi izlenebilir. Ayrıca Türkiye ölçeğinde yürütülecek çeşitli araştırmalarla okul terki sorununun yaygınlığı belirlenebilir. Son olarak öğrencilerin okula uyum, okul tükenmişliği veya bağlılık gibi sosyal psikolojik süreçlerini okul terki kapsamında ele alan çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Kaynaklar

- Aljohani, Othman. "A Comprehensive Review of the Major Studies and Theoretical Models of Student Retention in Higher Education". *Higher Education Studies* 6/2 (2016): 1-18.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018): 231-274.

⁵⁴ Karen Leppel, "Similarities and Differences in The College Persistence of Men and Women", *The Review of Higher Education* 25/4 (2002): 447.

- Baltacı, Ali. "Nitel veri analizinde Miles-Huberman modeli". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2017): 1-15.
- Burke, Adam. "Student Retention Models in Higher Education: A Literature Review". *College and University* 94/2 (2019): 12-21.
- Bülbül, Tuncer. "Yükseköğretimde okul terki: Nedenler ve çözümler". *Eğitim ve Bilim* 37/166 (2012): 219-235.
- Cabus, Sofie J. - De Witte, Kristof. "Why Do Students Leave Education Early? Theory and Evidence on High School Dropout Rates". *Journal of Forecasting* 35/8 (2016): 690-702.
- Christle, Christine A. - Jolivet, Kristine - Nelson, C. Michael. "School Characteristics Related to High School Dropout Rates". *Remedial and Special Education* 28/6 (2007): 325-339.
- Cvetkovski, Stefan J. - Jorm, Anthony F. - Mackinnon, Andrew J. "Student Psychological Distress and Degree Dropout or Completion: a Discrete-time, Competing Risks Survival Analysis". *Higher Education Research & Development* 37/3 (2018): 484-498.
- Davidson, J. Cody - Wilson, Kristin B. "Community college student dropouts from higher education: Toward a comprehensive conceptual model". *Community College Journal of Research and Practice* 41/8 (2017): 517-530.
- Guri, Sarah. "Equality and excellence in higher education—Is it possible?". *Higher Education* 15/1-2 (1986): 59-71.
- Hamilton, Stephen F. "Raising Standards and Reducing Dropout Rates". *Teachers College Record* 87/3 (1986): 410-429.
- Jeno, Lucas M. - Danielsen, Anne G. - Raaheim, Arild. "A Prospective Investigation of Students' Academic Achievement and Dropout in Higher Education: a Self-Determination Theory Approach". *Educational Psychology* 38/9 (2018): 1163-1184.
- Kahn, Jeffrey H. - Nauta, Margaret M. "Social-Cognitive Predictors of First-Year College Persistence: The Importance of Proximal Assessment". *Research in higher education* 42/6 (2001): 633-652.
- Kahu, Ella R. "Framing Student Engagement In Higher Education". *Studies In Higher Education* 38/5 (2013): 758-773.
- Klaveren, Chris van - Kooiman, Karen - Cornelisz, Ilja - Meeter, Martijn. "The Higher Education Enrollment Decision: Feedback on Expected Study Success and Updating Behavior". *Journal of Research on Educational Effectiveness* 12/1 (2019): 67-89.
- Korkmaz, Mehmet. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Bilimname* 2010/1 (2010): 167-204.
- Köse, İbrahim Alper. "Yükseköğretim Kurumlarında Öğrenci Sadakati". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 2/2 (2012): 114-118.
- Köylü, Mustafa. "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?". *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/35 (2013): 21-44.
- Lake, David. "Reducing Isolation for Distance Students: An On-Line Initiative". *Open Learning: The Journal of Open, Distance and e-Learning* 14/3 (1999): 14-23.
- Leppel, Karen. "Similarities and Differences in The College Persistence of Men and Women". *The Review of Higher Education* 25/4 (2002): 433-450.
- Melguizo, Tatiana - Sanchez, Fabio - Velasco, Tatiana. "Credit for Low-income Students and Access to and Academic Performance in Higher Education in Colombia: A Regression Discontinuity Approach". *World development* 80/1 (2016): 61-77.
- Mercan, Çare Sertelin - Yıldız, S. Armağan. "Eğitim Fakültesi Birinci Sınıf Öğrencilerinin Üniversiteye Uyum Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *HAYEF Journal of Education* 8/2 (2011): 135-154.
- Murdock, Tullisse A. "It isn't Just Money: The Effects of Financial Aid on Student Persistence". *The Review of Higher Education* 11/1 (1987): 75-101.
- Nicoletti, Maria do Carmo. "Revisiting the Tinto's Theoretical Dropout Model." *Higher Education Studies* 9/3 (2019): 52-64.
- Özen, Yener. "Kişisel Sorumluluk Bağlamında Kariyer Seçimini Etkileyen Sosyal Psikolojik Faktörler". *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama* 3 (2011): 81-96.
- Öztekin, Özge. *Lise Öğrencilerinin Devamsızlık Nedenlerinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2013.
- Ramrathan, Labby. "Beyond Counting the Numbers: Shifting Higher Education Transformation into Curriculum Spaces". *Transformation in Higher Education* 1/1 (2016): 1-8.
- Rumberger, Russell W. *Dropping Out*. Boston: Harvard University Press, 2011.
- Smart, John C. *Higher Education: Handbook of Theory and Research*. New York: Springer, 2008.
- South, Scott J. - Haynie, Dana L. - Bose, Sunita. "Student Mobility and School Dropout". *Social Science Research* 36/1 (2007): 68-94.

- Steeg, Marc van der - Elk, Roel van - Webbink, Dinand. "Does intensive coaching reduce school dropout? Evidence from a randomized experiment". *Economics of Education Review* 48 (2015): 184-197.
- Şimşek, Hüseyin. "University Students' Tendencies Toward and Reasons Behind Dropout". *Journal of Theoretical Educational Science* 6/2 (2013): 242-271.
- Tinto, Vincent. "Defining dropout: A matter of perspective". *New Directions for Institutional Research* 1982/36 (1982): 3-15.
- Tinto, Vincent. "Dropout from Higher Education: A Theoretical Synthesis of Recent Research". *Review of Educational Research* 45/1 (1975): 89-125.
- Trautwein, Caroline - Bosse, Elke. "The First Year in Higher Education—Critical Requirements from the Student Perspective". *Higher Education* 73/3 (2017): 371-387.
- Turan, Güngör. "Türkiye'de Yüksek Öğretim ve Ekonomik Büyüme". *Journal of Epoka University* 5/2 (2016): 1-29.
- Turan, İbrahim - Nazıroğlu, Bayramali. "İlahiyat Fakültesine Yeni Gelen Öğrencilerin Sorun ve Beklentileri: OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği". *Journal of International Social Research* 8/36 (2015): 466-479.
- Uysal, Ahmet. "Okulu Bırakma Sorunu Üzerine Tartışmalar: Çevresel Faktörler". *Milli Eğitim Dergisi*. 178 (2008): 139-150.
- Uysal, Doğan - Aydemir, Emel Ersun. "Türkiye'de Yükseköğretim Kavramı ve Yükseköğretimin İstihdam ve Ekonomiye Etkisinin Analizi". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 35 (2016): 275-284.
- Vagle, Mark D. *Crafting Phenomenological Research*. Routledge, 2018.
- Whannell, Robert - Allen, William. "High School Dropouts Returning to Study: The Influence Of The Teacher And Family During Secondary School." *Australian Journal Of Teacher Education* 36/9 (2011): 22-35.
- Wilson, John D. *Student Learning in Higher Education*. New York: Routledge, 2018.
- Yeh, Ching-Chiang - Hsu, Ching-Wen. "Mining the Student Dropout in Higher Education". *Journal of Testing and Evaluation* 48/6 (2019): 1-13.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA
Research

Müstakîm-zâde'nin Terkîb-i Bend'i

Ahmet Yılmaz

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyât Fakültesi
İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü Türk İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı
ahmetyilmaz@erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-2753-1528>

Ayşe Parlakkılıç Mucan

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyât Fakültesi
İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü Türk İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı
aparlakkilic@erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-9448-758X>

Zeliha Dilek Keçeciler

Kuran Kursu Öğreticisi, Meram Müftülüğü
zekececiler@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6755-3839>

Geliş Tarihi / Received: 08.10.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 26.12.2019

Öz

Sevilen birinin ölümü ardından yaşanan acı farklı kültürlere ait edebiyatlarda olduğu gibi Türk edebiyatında da makes bulmuş; eski Türk şiirinde "sagu", klasik Türk şiirinde "mersiye" ismi verilen bir türün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Çeşitli nazım şekilleri ile kaleme alınan mersiyelede en çok tercih edilen şekil, terkîb-i bend'dir. Bu çalışmada 18. asrın; âlim, hattat ve mutasavvıflarından Müstakîm-zâde Süleymân Sa'deddin'in hocası Mehmed Emîn-i Tokâdî'nin vefatı üzerine kaleme aldığı terkîb-i bendi ilim âlemine tanıtılmıştır. Müstakîm-zâde; yedi yıl hizmetinde bulunduğu hocasının vefatının üzerinde bıraktığı hissiyatı; lirik ve sanatlı bir üslupla dile getirmiştir. Şiirde, Mehmed Emîn-i Tokâdî'nin hayatı, iyilik ve faziletlerine dair verilen bilgilerin yanı sıra; Nakşibendiyye tarikatına ait husûslara, tasavvufî kavramlara da değinilmiştir. Çalışmamızda sırasıyla; Müstakîm-zâde Süleymân Sa'deddin'in hayatı ile ilgili genel bilgiler verildikten sonra, 12 bend ve 96 beyitten oluşan terkîb-i bendinin Arap harfli ve transkripsiyonlu metnine yer verilmiş, şiir günümüz Türkçesi ile nesre çevrilerek muhtevasına ilişkin değerlendirmeler yapılmıştır. Anahtar Kelimeler: Müstakîm-zâde, Mehmed Emîn-i Tokâdî, Terkîb-i Bend, Mersiye, Nakşibendiyye.

Tarkib-Band of Mustaqim-Zada

Suffering after the death of a loved one, as in literatures belonging to different cultures also found a place in Turkish literature; in old Turkish poetry "sagu", in classic Turkish poetry "mersiye" has appeared. Tarkib-band is the most preferring form, in which elegies that written with various verse forms. Mustaqim-zada expressed his feelings with a lyrical and artful style after the passing away of his master, whom he served for seven years. In addition to the information given about the life, goodness and virtues of Mohammad Amin Tokadi, issues related to the Nakshibendi sect and mystical concepts were also mentioned. In our study respectively; general information about the lives of Mustaqim-zada Suleyman Sadaddin is given, tarkib-band which formed 12 strophe and 96 distich, text with Arabic script and Turkish transcription, prose form and translation to Turkish of present day is presented and explained.

Keywords: Mustaqim-zada, Mohammad Amin Tokadi, Tarkib-Band, Elegy, Nakshibendi Sect.

Atf / Cite as

Yılmaz, Ahmet – Parlakkılıç Mucan, Ayşe – Keçeciler, Zeliha Dilek. "Müstakîm-zâde'nin Terkîb-i Bend'i". *Marife* 19/2 (2019): 617-636. <https://doi.org/10.33420/marife.631031>.

Summary

The bipartite term tarkîb-i band is composed of the Arabic word tarkîb meaning "combining a couple of things to produce something new" and the Persian word band meaning "tying up". As a technical term of classical Turkish Islamic literature, it refers to one of the poetical forms of musammât that consists of those cantos (bands) with the same meter but different rhyme as well as those couplets (bayts) that tie them together. Those cantos that constitute the tarkîb-i bands are termed "khâna" or "tarkîb-khâna", while those couplets that tie these cantos together are called "wâsiṭa" or "bandiyya". So, the tarkîb-i band is made of two constituents, the khânas and the wâsiṭa which ties the former together.

The term tarkîb-i band has been used as a poetical structure in such genres as munâja'ât (supplication) and na't (eulogy) that deal with religious themes and in madhiyya (eulogium) and hijwiyya (epigram) that address social as well as philosophical and Sufi subjects. Besides, the tarkîb-i bands are employed to compose marthiyya (elegy). Derived from the Arabic word "ra-thâ", the marthiyya means wailing after the decease of a person. This wailing was called "sagu" by the pre-Islamic Turks who practiced it during their "yugh", i.e. funeral ceremonies, while the Turks maintained it in Islamic ages in the poetical form which they called "aghi". In classical Turkish literature, the grief felt for the loss of a person has been expressed through the poetical genre called "marthiyya". In expressing their mourning, the poets have followed the classical order of the tarkîb-i bands. Accordingly, the tarkîb-i bands begin with a preamble that gives vent to the resentment at celestial spheres emblematic of the fate responsible for the death of the person in question, emphasizing the ephemeral character of the life in this world. The main part of the poem that includes the praise of the lost person and the grief resulting wherefrom is followed by an epilogue in which praise, supplication and prayers are offered to God. Some marthiyyas signify the date of the death with the Abjad numerals in final verse.

The composer of the tarkîb-i band that constitutes the subject of this study is a nineteenth century Ottoman scholar, biographer, calligrapher, Sufi and poet, Mustaqîmzâdah Suleimân Sa'd al-Dîn Effendî. He was born in 1131 A.H. / 1719 C. E. in the Atik Ali Pasha district of Istanbul. Since his father and grandfathers are all madrasa professors, he is named and known as "Mustaqîmzâda" after his grandfather Mehmed Mustaqîm Effendî. Mustaqîmzâda received a good education from the eminent scholars of his age. He has a mastery of the Arabic and Persian languages in addition to his native language Turkish. He was invested with a certificate of practicing the calligraphic styles of thuluth, naskh and ta'liq. He composed in almost all Islamic sciences, foremost in Sufism, language and literature. He is also quite dexterous in putting a date with Abjad numerals. Mustaqîmzâda earned his livelihood through copying books, living in poverty, getting never married, passing away in 1220 A.H. / 1788 C.E.

Mustaqîmzâdah Suleimân Sa'd al-Dîn Effendî composed a marthiyya / eulogy in the form of the tarkîb-i band to mark the passing away of his teacher and Sufi master Tokâdî whom he served for seven years and from whom he received a certificate in Sufism and ḥadîth. In this eulogy, the poet spoke of Tokâdî's merits, expressed his deep grief for the loss of his master and offered prayers to God for him. He provided biographical information about Tokâdî in the preambulatory section of the tarkîb-i band, where he clarifies the reason for composing this work, as well as in the main section. Accordingly, Tokâdî Emîn Effendî is affiliated to the Naqshbandî Sufi Order and the Ḥanafite legal and Mâturidite creedal school of Ahl al-Sunna. He received a certificate in the science of ḥadîth from Aḥmad-i Nahîlî and a certificate in Sufi training from Yak-dast Aḥmad Juryânî. He has a great erudition in the sciences of Qur'anic exegesis and ḥadîth. He functioned as a Sufi master in the Emîr-i Bukhârî Lodge in Ayvansaray. He lived in Istanbul and was buried in a district of Istanbul, called Zeyrek.

The tarkîb-i band consists of 96 couplets in total and 12 cantos, each composed of 8 couplets, and it is versified in the prosody "fâ'ilâtun fâ'ilâtun fâ'ilâtun fâ'ilun". One of its manuscripts that we discovered is registered in the Süleymaniye Manuscript Library, the Esad Efendi Section, no. 3430/034. The codex includes 46 distinct works, including Tokâdî Mehmed Emîn Effendî's Waşîyyat-nâma, Maktûbât and Irshâd al-Sâlikîn. Another manuscript of it is registered in the Süleymaniye Manuscript Library, the Esad Efendi Section, no. 3482/008. The codex involves 11 more works in addition to the tarkîb-i band of

Mustaqîmzâda, including Tokâdî Mehmed Emîn Effendî's Risâla-i Rûhiyya and Tuĥfat al-Ṭullâb. The two manuscripts that we have used are almost the same.

An examination of the work shows that it is quite emotional and touching. In the first canto, the poet complains about the celestial sphere and the ephemeral world which deprived him of his dear teacher and master. All people, be they rich or poor, get bored of the world that causes unbearable separations. In the second canto, Mustaqîmzâda speaks of the profound love and respect and the great value his master holds in his heart as well as his personal features. In the third canto, he describes how deeply the death of their master grieved and upset his disciples. In the fourth, the poet sought to give expression to his feelings by raising some questions. With the death of his master, the light of the world of gnosis and spiritual meaning went out. In the fifth, he says that the burial-scene of Sheikh Mehmed Effendî, who was cognizant of God Almighty's hidden secrets, shall remain a place of visitation until Doomsday by the friends of God. In the sixth, the sultan of the world of virtues passes away, the travellers of the path of God sheds tears. The poet narrates that his master passed away from the illness of carbuncle. In the seventh, he says that God welcome their blessed Sheikh into union and immersed him in His all-comprehensive mercy. In addition, at the end of the canto, he signifies the Sheikh's year of death as 1158 A. H. with Abjad numerals. In the eighth, he invites the disciples onto the right path, describing its features. In the ninth, he gives advices to those disciples who were recently initiated into the Sufi order. In the tenth, he offers prayers and begs forgiveness for his sheikh. In the eleventh, he exhorts that death, which stands as separation for the ignorant ones and is union for the Gnostics, is at the disposal of God. In the twelfth, he again prays for his sheikh and for himself, requests the readers to recite the Chapter Fâtiha as an emblem of invoking blessings upon the soul of his sheikh.

Giriş

Sevilen birinin artık geriye dönmeyecek oluşu, birdenbire ortadan kaybolması karşısında insanoğlu tepkisiz kalmamış, duygu ve düşüncelerini dışa vurmuştur. Bu dışa vurum zamanla estetik bir mahiyet kazanmıştır. Üzerinde çalıştığımız Müstakîm-zâde Süleymân Sa'deddîn'in terkîb-i bendi de böyle bir çabanın ürünüdür. Nitekim şair, hocasının vefatı karşısında duyduğu hüznü teşbih ve mecazlarla örülü bir anlatımla kaleme almıştır.

Ölen kimsenin ardından duyulan acı, divan şiirinde mersiye adı verilen şiirler vasıtası ile dile getirilmiştir. Bu şiirlerde; ölüm karşısında acizlik, felekten şikayet, dünyanın geçiciliği, matem duygusu, ölenin faziletleri ve merhûmun affı için dua gibi konulara yer verilmiştir.¹ Mersiyeler; padişah, vezirler, devlet ricali, şeyhler, aile fertleri, dost ve arkadaşlar gibi çeşitli kişiler için yazılmıştır. Bâkî'nin Kânûnî'nin vefatı üzerine yazdığı mersiye ile Taşlıca Yahyâ'nın Şehzâde Mustafa için yazdığı mersiye bu türün en meşhurlarındandır. Kişilerin yanısıra bilhassa kaybedilen şehirler² ve hayvanlar³ için yazılan mersiyelere de rastlamak mümkündür.

Terkîb-i bend metninden önce mersiye müellifi Müstakîm-zâde'nin hayatı, ilmî ve edebî şahsiyeti, eserleri ile ilgili bilgi verilmesi uygun görülmüştür. 12 bend ve 96 beyitten müteşekkil terkîb-i bendin uzun ve konunun tafsilatlı olması sebebi

¹ Mersiyelerle ilgili daha geniş bilgi için bk. Daha geniş bilgi için bk. Mustafa İsen, *Acıyı Bal Eylemek Türk Edebiyatında Mersiye* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1994).

² Bk. Vanço Başkov, "Türk Edebiyatında Şehir Şiirleri ve Şehir Mersiyeleri", *Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 12 (1980).

³ 16. asır şairlerinden Me'âlî, çok sevdiği kedisinin ölümü üzerine "Mersiye-i Gürbe" ismiyle bir mersiye yazmıştır. Bk. Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, "Meâlî", erişim: 10 Aralık 2019, <http://www.turkedebiyat isimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=30>.

ile yalnızca müellifin hayatına müstakil bir başlıkta yer verilmiştir. Tokâdî'nin hayatı ile ilgili açıklamalar ise dipnotlarda yer almıştır.

Müstakîm-zâde Süleymân Sa'deddîn

1134 (1719) yılında İstanbul'da dünyaya gelen Müstakîm-zâde'nin adı Süleymân, lakabı Sa'deddîn, künyesi Ebu'l-Mevâhib'dir. Dedesi Mehmed Müstakîm Efendi, Şam ve Edirne kadılığı görevlerinde bulunmuştur. Babası Mehmed Emîn Efendi, İstanbul'un Beyazıt semtinde bulunan Seyyid Hasan Paşa Medresesi müderrislerindedir. Kültürlü bir aileye mensup Müstakîm-zâde, sarf ve nahiv ilmini babasından; fıkıh ve Kur'an eğitimini Fatih Camii imamı Seyyid Yûsuf Efendi'den aldı. Yemlihâ Hasan Efendi, Hâfız Mehmed Efendi, Babadağlı Süleymân Efendi, İbrâhîm Hanîf Efendi, Seyyid Mehmed Hâkim Efendi, Tokâdî-zâde Emîn Efendi gibi devrin önde gelen isimlerinin rahle-i tedrisinden geçti. Âlim, şair ve yazarlığının yanı sıra hattat olan Müstakîm-zâde; Mehmed Râsim Efendi'den sülûs ve nesih; Fındık-zâde İbrâhîm Efendi, Kâtip-zâde Mehmed Refî' Efendi, Dede-zâde Seyyid Mehmed Efendi'den ta'lik dersleri aldı. Mehmed Emîn-i Tokâdî'den tarikat ve hadis icazeti de alan Müstakîm-zâde çok yönlü ve iyi bir tahsîl görmüştür. Dedesi ve babası gibi müderrislik vazifesi almak isteyen Müstakîm-zâde; müderrislik imtihanlarına girmiş ancak sakalının seyrek olduğu gerekçe gösterilerek başarısız sayılmıştır. Hayatını ilme adayan Müstakîm-zâde'ye ömrünün son demlerinde müderrislik teklif edilirse de o bu görevi reddetmiştir.⁴

Üsküdar Valide Sultan Camii vaizi Îsâ-zâde Şeyh Mehmed Sâlih-i Sahavî vasıtası ile Halvetiyye, Emîr-i Buhârî tekkesi şeyhi Mehmed Emîn-i Tokâdî ile tanışmasının ardından Nakşibendiyye tarikatına intisap etti. Yedi yıl boyunca Tokâdî'nin ilim ve irfan terbiyesi ile yetişen Müstakîm-zâde'ye hocası tarikat ve hadis rivayet etme icazeti vermiştir.

İstanbul'daki erbab-ı kalemin en çalışkanlarından biri olan Müstakîm-zâde; Lâle Devri gibi zevk ve eğlence hayatının doruklarda yaşandığı bir dönemde, kendisini ilme ve irfana adamıştır. Hiç evlenmemiş; yetmiş yıllık ömrüne biyografi, tarih, hadis, tasavvuf, edebiyat, hat, musikî gibi çeşitli ilim dallarına ait irili ufaklı 120 eser sığdırmıştır.⁵ İslâm dünyasından yetişen meşhur şahsiyetlerin biyografilerini muhtevi *Mecelletü'n-Nisâb*,⁶ Osmanlı şeyhülislâmlarının biyografilerine yer verdiği *Devhatü'l-Meşâyih*⁷, İslâm dünyasında hat ilminde meşhur hattatların hal tercümelerini alfabetik olarak anlattığı eseri *Tuhfe-i Hattatîn*⁸, Hubeys et-Tiflisî'nin Arapça-Farsça eserine kelimelerin Türkçe karşılıklarını da ilave etmek sureti ile vücuda getirdiği

⁴ Ahmet Yılmaz, "Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 32: 114.

⁵ Müstakîmzâde'nin hayatı ve eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Yılmaz, *Müstakîm-zâde Süleyman Sâdeddin Hayatı, Eserleri ve Mecelletü'n-Nisâb'ı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1991).

⁶ Ahmet Yılmaz, *Müstakîm-zâde Süleyman Sâdeddin Hayatı, Eserleri ve Mecelletü'n-Nisâb'ı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1991).

⁷ Alper Yıldırım, *Müstakimzade Süleyman Saadeddin'in Osmanlı Şeyhü'l-İslamlarının Biyografileri Adlı Eserinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Mustafa Kemal Üniversitesi, 2014).

⁸ Müstakîm-zâde Süleymân Sa'deddîn Efendi, *Tuhfe-i Hattatîn* (İstanbul: Klasik Yayınlar, 2014).

*Terceme-i Kânûnu'l-Edeb*⁹ onun en mühim eselerindedir. Bunların dışında, 270 civarında Türk atasözünün alfabetik olarak sıralandığı *Hurûf ile Müretteb Durûb-ı Emsâl*, şiir istilâhlarını açıkladığı *el-İstilâhâtü's-Şi'riyye*¹⁰, *Vird-i Settâr*¹¹, *Mecmûa-i İlâhiyyât*¹², Hacı Bayram-ı Velî'den sonra Melâmiyye tarikatına halife olan zatların menkıbelerinin anlatıldığı *Risâle-i Melâmiye-i Bayrâmiye*¹³, *Şuyûh-ı Ayasofya ve Meşâyih-nâme-i İslâm*¹⁴, *Âdâb-ı Ulu'l-Elbâb*¹⁵ gibi pek çok eseri bulunmaktadır.

Hayatını eser te'lif ve istinsahına adayan Müstakîm-zâde, halk arasında "gut veya damla hastalığı" olarak bilinen, nikris (podagra) hastalığı sebebi ile 1202 (1788) yılında vefat etmiştir. Kabri çok sevdiği hocası Mehmed Emîn-i Tokâdî'nin Pîrî Paşa Câmii haziresinde bulunan kabrinin ayak ucundadır.

Terkîb-i Bend'in Şekil, Üslûp ve Muhtevâsına İlişkin Husûsiyetler

Çalışmamıza konu olan terkîb-i bend mersiye türünde kaleme alınmıştır. Mersiyelerin şekil özellikleri incelendiğinde; bu türün yazımında en çok tercih edilen şeklin de terkîb-i bend olduğu görülür. Müstakîm-zâde terkîb-i bendi şöyle tanımlar: "Üç veya yedi şiire derler ki, her şiirin kafiyesi başka ve arası bir matla' ile bend ü fasl olunur. Kafiyede şî'r-i sâbika ve lâhika dahi muhâlif ola ve her fâsılada bent olan matla' tekrâr oluna, tağyîr olunmaya. Lâkin cümlesi vezinde yeksân ola. Eğer ol bend olan beyit tekrar olunmayıp her bend bir başka beyit olursa ona terkîb-i bend derler."¹⁶

Müstakîm-zâde'nin üç şiir olarak tavsif ettiği terkîb-i bendlerin oluşumu için iki bend yeterlidir. Yaygın kanaat ve örneklere bakıldığında, bentlerin vasıttan önceki beyitleri gazel biçiminde kafiyelenmektedir. Ancak vasıttan önceki bütün mısraların her bendde kendi içinde birbiri ile kafiyeli olduğu terkîb-i bend örnekleri de vardır.¹⁷ Çalışmamıza konu olan terkîb-i bendde vasıttan önceki beyitler gazel biçiminde kafiyelenmiştir. Eserin kafiye şeması "aaxaxaxaxavv bxbxbxbxbxbbyy ccxcxcxcxcxczz" şeklindedir.

Terkîb-i bendlerde; bend sonlarında vasıta ismi verilen, bentlerden ve birbir-

⁹ Mehmet Öztürk, *Türk-İslâm Edebiyatında Sözlük Yapım Çalışmaları ve Müstakîm-Zâde'nin Kanunu'l-Edeb Tercümesi* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Devam ediyor); Abdullah Muaz Güven, *Müstakîm-zâde Süleymân Sa'deddîn Efendî'nin Kânûnu'l-Edeb Tercümesi (Kitâbü's-Sin'den Sonuna Kadar)* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Devam ediyor).

¹⁰ Harun Tolasa, "18. yy'da Yazılmış Bir Divan Edebiyatı Terimleri Sözlüğü -Müstakîmzâde'nin İstilâhâtü's-Şi'riyye'si", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 24 (2012): 363-380.

¹¹ Yıldız Boğa, *Müstakîmzâde'nin Vird-i Settâr Adlı Eseri ve Tahlili* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2018).

¹² Şengül Sağlam, *Müstakîmzâde'nin "Mecmûa-i İlâhiyyât" Adlı Güfte Mecmuası* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001).

¹³ Abdürrezzak Tek, *Müstakîmzâde Süleyman Sadeddîn'in Risâle-i Melâmiye-i Bayrâmiye Adlı Eserinin Metni ve Tahlili* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2000).

¹⁴ Zeliha Dilek Keçeciler, *Müstakîm-zâde'nin Biyografik İki Risâlesi: Şuyûh-ı Ayasofya ve Meşâyih-nâme-i İslâm* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2018).

¹⁵ Zekeriya Yıldız, *Müstakîmzâde Sadeddin Süleyman b. Muhammed'in (1718-1782) "Adâb-ı Ulu'l-Elbâb" Adlı Risâlesi Bağlamında Tarikat Âdâbı ile İlgili Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2007).

¹⁶ Tolasa, "18. yy'da Yazılmış Bir Divan Edebiyatı Terimleri Sözlüğü -Müstakîmzâde'nin İstilâhâtü's-Şi'riyye'si", 373.

¹⁷ Cemal Kurnaz - Halil Çeltik, *Divan Şiiri Şekil Bilgisi* (İstanbul: H Yayınları, 2011), 374.

lerinden ayrı kafiyeli mısra veya beyitler yer alır. Müstakîm-zâde'nin terkîb-i bendinde toplam 10 adet vasıta beyiti mevcuttur.

12 bedden müteşekkil terkîb-i bend aruzun “fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün” vezni ile nazmedilmiştir.

Müstakîm-zâde terkîb-i bendinde oldukça süslü ve sanatlı bir üslûp tercih etmiştir. Zincirleme tamlamaların sıklıkla kullanıldığı eserde, Arapça ve Farsça kelimelerin kullanım oranı Türkçe kelimelere kıyasla daha fazladır. Bazı mısra ve beyitlerde Türkçe kelimelere hiç yer verilmemiştir:

Bahr-i zahhâr-ı kemâlât u melâzu'l-kümmelin

Terkîb-i bendde iç âhengin “-idi”, “aceb”, “kandadır” gibi kafiye ve rediflerin yanısıra, kelime tekrarları ile de sağlandığı görülür:

“Ey sipîhr-i bî-vefâ kân-ı vefâ n'oldı 'aceb”

Ayrıca aliterasyon ve asonanslarla da âhengin güçlendirildiği dikkati çeker:

“Aksine devriñde kaçdıñ ne saña n'oldı 'aceb “

“Ol emîn-i sırr-ı pînhân 'ârîf-i râz-ı nihân”

Müstakîm-zâde'nin halifelik icazetini almasının üzerinden iki yıl geçtikten sonra hocası Tokâdî Emîn Efendi vefat etmiştir. Şeyhinin vefatının ardından derin bir üzüntü yaşayan şair bu üzüntüsünü her fırsatta dile getirmiştir. Şiirin genelinde bir matem havası söz konusudur. Bu matem havası, “âh”, “hayf”, “dirîgâ”, “el-amân” gibi ünlemlerle sağlanmıştır. “Ne ettin”, “kandadır”, “ne oldu acaba” gibi, tecâhül-i ârif sanatının ustaca kullanıldığı beyitlerde, ölüm karşısında duyulan acı okuyucuya güçlü bir şekilde hissettirilmiştir.

Terkîb-i bendin muhtevası incelendiğinde dikkati çeken en önemli husus “felek” kavramıdır. Şair, felek kelimesinin baht, talih anlamının tevriyeli bir şekilde kullanmıştır. Eski astronomi anlayışına göre dünya sabittir ve felekler dönmektedir. Dokuz kattan oluştuğuna inanılan gökyüzünde, dokuzuncu kat olan felekü'l-eflâk; diğer feleklerin batıdan doğuya olan doğal dönüşünü tersine çevirmektedir. Bu da yıldızların birbirlerine ve burçlara olan uzaklığına tesir etmektedir. Yıldızların insanların talihine etki ettiği inancına bağlı olarak da feleğin tersine dönmesi talihsizliklerin sebebi olarak gösterilmektedir.¹⁸ Divan şiirine Fars edebiyatından geçmiş bu gelenek şairler tarafından sıklıkla kullanılmaktadır. Müstakîm-zâde de feleğin tersine dönmesi ve hocasının vefatı arasında böylesi bir ilgi kurmuş ve şiir boyunca feleği suçlamıştır. Mersiyelerin tipik özelliklerinden olan feleğe sitem bu eserde de etkisini fazlasıyla hissettirmektedir.

Şair mersiyesinde, Tokâdî'nin hayatına dair bilgilere de yer vermiştir. Mehmed Emîn Efendi'nin tefsir ve hadis ilminde mütebahhir bir zat olduğu, Ahmed-i Nahlî'den hadis, Yekdest Ahmed-i Cüryânî'den tarikat icazeti aldığı, Ayvansaray'da Emîr-i Buhârî Tekkesi'nde şeyhlik yaptığı, kabrinin Zeyrek'te olduğu gibi bilgiler şairin okuyucuya aktardıklarıdır. Ayrıca müellif, şeyhinin vefat tarihine de mersiyesinde yer alan bir mısra ile tarih düşmüştür. Bahsi geçen mısraın harflerinin ebceddeki karşılığı, Tokâdî'nin vefat tarihi olan 1158 /1746'dır:

¹⁸ Cemal Kurnaz, “Felek (Edebiyat)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1995) 12: 306.

“اولدى لاهوته روان الله ديوب روح امين“

Müstakîm-zâde'nin terkîb-i bendinde diğer mersiyelerde olduğu gibi, ölen kimsenin faziletlerine dair medhiyeler geniş yer tutar. Şair Tokâdî için eser boyunca; “nahl-i tahkîk”, “‘ârif-i sırr-ı Hudâ”, “ebr-i vefâ”, “dürr-i safâ”, “şâh-ı milket-i ma'nâ” gibi övgü dolu ifadeler kullanmıştır.

Mersiyelerde ölen kişi için yapılan dua etme geleneği, Müstakîm-zâde'nin mersiyesinde de yer bulmuştur. Şair, çok sevdiği hocası için dua ve niyazda bulunmuştur:

*Hürmetine pâdişâh-ı mürseliñ yâ Rabbenâ
Eyle dervîşîñ emîn-i aşka vaşlıñ cilve-gâh*

*Görmeyüp bir dem yübüset rüz-ı rüstâ-ñizde
Neşve-dâr olsun rañîk-i aqdesiyle yâ İlâh*

Mersiyelerde duaların yanısıra beddualara da yer verilmiştir. Müstakîm-zâde de hocasının vefatı karşısında duyduğu hüznü feleğe beddua ederek şöyle ifade etmiştir:

*Ol tabîb-i hîlekâr-ı rûzgâr âñir aña
Hikmet Allâh'ın ki merg-âlûd şundi şerbet âh
Ehl-i Haqq'ın düşdi çeşm-i rağbetinden çün sirişk
Yerlere geçsün yeridir çarh-ı bî-emniyyet âh*

Müstakîm-zâde'nin hocasının ölümü ile ilgili kullandığı ifadeler oldukça naiftir. “Bezm-i bâkîde mey-i vuslat çeküp oldı mest”, “Kat' olup şîrâzesi hayfâ ki şîr-i pençeden”, “Hayf hâk ol nahl-i sad-bergi der-âgûş eyledi.”, “Lânesinden itdi pervâz ol hümâ”, “Hâcegânın serveri terk itdi tahtın” gibi ifâdeler, onun hocasına karşı hürmet ve muhabbetini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Müstakîm-zâde birçok ilim dalında olduğu gibi; musikî alanında da bilgi sahibidir. Muhtelif makamlarda bestelenmiş ilahileri ihtiva eden bir güfte mecmuası kaleme almıştır.¹⁹ Bu fennini terkîb-i bendinde de gösteren şair, şeyhini hânenede ve sâzendeye benzetmiştir. Çâr-gâh makamı; Türk müziğinin ana dizisidir. Tokâdî bunu taksim ettikten sonra, rast makamını yegâh ve evc makamları ile şad eylemiştir. Rast makamı, ümmü'l-makamdır. Bu makamdan diğer tüm makamlara geçki yapılabilir. Yegâh ve evc makamlarında sonsuzluk duygusu hâkimdir. İlahilerin daha ziyade bu makamlarda bestelendiği görülür. Şair burada en basit makamlardan başlayıp, İlâhî ve sonsuzluk duygusu veren makamlardan geçip en son kesinlik ve sonu ifade eden rast makamında görür şeyhini ki burası son merhaledir. Müstakîm-zâde; şeyhinin vefatını, sonsuz ve kesin olan bir gerçeğe gittiği mesajını teşbih ve musikî terimleri ile süsleyerek vermiştir:

*Muñrib-âsâ çâr-gâh-ı unşurı taqsîm idüp
Râst-âğâzı yegâh u evcile şad eyledi*

¹⁹ Bk. Şengül Sağlam, *Müstakîmzâde'nin "Mecmûa-i İlâhiyyât" Adlı Güfte Mecmuası* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001).

Şair, terkîb-i bendine son verirken şeyhlerinin vefatının ardından derin üzüntüye kapılan dervişleri tesellî etmektedir. Bu beyitlerde, şeyhinin ardında bıraktığı dervişlerine sahip çıkan, onlara doğru yolu gösteren Müstakîm-zâde; hocasının emanetini koruyan, kâmil bir talebe portresi çizer. Bu tesellilerde, dervişler arasındaki birleştirici unsur olan Nakşibendiyye tarikatına işaret edilir. Müstakîm-zâde'nin de mensubu olduğu Nakşibendiyye tarikatı ile ilgili övgü dolu ifadeler kullanılır, bu tarikat yolunun benimsenmesi ile ilgili tavsiyelere yer verilir:

Naşibend ol naşibendâna bulup 'izzet göñül

Bil 'azîzânîñ çarîkin sâlikânîñ meslegi

Âgeh ol ey t'âlib-i sâlik budur râh-ı selîm

Olma kec-rev böyledir şart-ı çarîk-i müstakîm

Sonuç

Divan şiirinde en çok tercih edilen nazım şekillerinden biri olan terkîb-i bendlerde hemen hemen her konu işlenmiştir. İşlenen konular arasında ilk sırayı mersiye almaktadır. Müstakîm-zâde'nin terkîb-i bendi de hocası ve şeyhi Mehmed Emîn-i Tokâdî için yazılan bir mersiye konu edinmektedir. Müstakîm-zâde'nin mersiyesinde klasik mersiye tertibine uygun olarak ilk bendlerde feleğe sitem, dünyanın geçiliği gibi konular işlenmiştir. Müteakip bendlerde; Tokâdî Mehmed Emîn Efendi övülmüş, onun ölümü karşısında duyulan üzüntü ve yas dile getirilmiştir. Mersiye'nin son bölümünde ise, dua ve temennilere yer verilmiştir.

Müstakîm-zâde'nin terkîb-i bendi; gerek muhtevası gerek dil ve üslup özellikleri ile terkîb-i bendler içerisinde önemli bir mevkiye sahiptir. Vezin, kafiye ve rediflerin kusursuz kullanımı, ustaca kullanılan söz ve ses sanatları müellifin şairlik kudretini göstermektedir.

Bu çalışma ile Müstakîm-zâde'nin terkîb-i bendinden yola çıkarak onun ilmî, edebî, tasavvufî şahsiyetine dair değerlendirmeler yapılmıştır. Müstakîm-zâde'nin, şair kimliğinin yanısıra hocasını kaybetmiş bir talebe olarak duyduğu hüznün, hocası ve kendisi arasındaki ilmî, tasavvufî ve hissî bağlar dikkatlere sunulmuştur.

Trankripsiyonlu Metin²⁰

Berây-ı Mersiye-i Tokâdî eş-Şeyh Mehmed Emîn 'Abdu'r-raḥmân Cemâle'd-

²⁰ Terkîb-i Bend'in iki nüshası tespit edilmiştir. Trankripsiyonlu metin oluşturulurken kullanılan nüshalardan birincisi, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü'nde 3430/034 demirbaş numarası ile kayıtlıdır. Çift sütun, 16 satır hâlinde, talik hat ile kaleme alınan eser 3 varaktır. Eser ölçüleri; 198X121, 145X108 mm'dir. Şiirin bulunduğu mecmua içerisinde, 46 adet eser yer almaktadır. Bu eserler içerisinde, Tokâdî Mehmed Emîn Efendi'ye ait *Vasiyyet-nâme*, *Mektûbât*, *İrşâdü's-Sâlikîn* isimli eserler de mevcuttur. Diğer nüsha, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü'nde 3482/008 demirbaş numarası ile kayıtlıdır. Çift sütun, 21 satır hâlinde, ta'lik hat ile kaleme alınan eser 3 varaktır. Eser ölçüleri; 210X130, 147X73 mm'dir. Müstakîm-zâde'nin terkîb-i bendi dışında mecmua içerisinde, 11 eser daha yer almaktadır. Bunlardan biri, Tokâdî Mehmed Emîn Efendi'ye ait *Risâle-i Rûhiyye*, *Tuhfetü'l-Tullâb* isimli eserlerdir. Kullanılan her iki nüsha da büyük ölçüde birbirine aynıdır. Ayrıca, Terkîb-i Bend ile ilgili daha önce bir seminer çalışması yapılmıştır. Bk.

→

dîn 'Arif en-Nakşibendî tarîkaten ve'l-Ḥanefî mezheben ve'l-Mâtürîdî 'akîdeten ve'l-Koştantînî mevṭinen ve medfenen ve'l-ḥâdimî fî tekiyyeti's-Şeyḥ Ahmed Emîri'l-Buḥârî der-ḳurb-ı Ayvansaray ve'l-ḥâdim fî'r-Ravzati'l-muṭahharati ferrâseten. ('An) İbni Ḥasen b. 'Ömer en-Nakḳâş 'an eş-Şeyḥ Ahmed-i Yekdest el-Cüryânî el-Ḥalebî sülûken ve 'an eş-Şeyḥ Ahmed en-Nahlî tarîkaten ve ḥadîsen (ḳaddesa'llâhu ervâha-hüm ve esrâra-hüm ve nef'e'nâ'llâhu bi-him).²¹

Terkîb-i Bend Berây-ı Mersiyye-i İrtihâl eş-Şeyḥ Tokâtî Emîn Efendi en-Nakşibendî

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

I

Åh ez-ḳarḫ-ı sitem-perver emân ey bî-vefâ
Hep giribân-çâk-i destîndir seniñ bây u gedâ
Yine berk ü bârını bir naḥl-i taḥḳîkiñ füsüs
Eyledi küsterde-i ḥâk-i ḥazân bād-ı fenâ
Ney gibi åh u enîn it sine-germ ol def gibi
Ḳaldı bu ḳaşr-ı fenânıñ bezm-i zevki bî-nevâ
Ya'nî Tokâdî Emîn ol mürşid-i ehl-i yaḳîn
Nakşibend-i pâk-temkîn²² 'arif-i sırr-ı Ḥudâ
Nüh-felek dehri hezârân sâl iderse devr eger
Böyle bulmaz âsmân-ı 'âṭifet ebr-i vefâ
Ger biḥâr-ı seb'a eylerse yedi iḳlîmi devr
Bulmaya bir gevher-i zâtı gibi dürr-i şafâ
Çünkü eylersin dili ğarḳ-âb-ı firḳat ey felek
Eylemek deryâ-yı 'îrfâna ne lâzım âşinâ

Åh ez-ḳarḫ-ı sitem-perver emân ey bî-vefâ
Hep giribân-çâk-i destîndir seniñ bây u gedâ
Yine berk ü bârını bir naḥl-i taḥḳîkiñ füsüs
Eyledi küsterde-i ḥâk-i ḥazân bād-ı fenâ
Ney gibi åh u enîn it sine-germ ol def gibi
Ḳaldı bu ḳaşr-ı fenânıñ bezm-i zevki bî-nevâ
Ya'nî Tokâdî Emîn ol mürşid-i ehl-i yaḳîn
Nakşibend-i pâk-temkîn²² 'arif-i sırr-ı Ḥudâ
Nüh-felek dehri hezârân sâl iderse devr eger
Böyle bulmaz âsmân-ı 'âṭifet ebr-i vefâ
Ger biḥâr-ı seb'a eylerse yedi iḳlîmi devr
Bulmaya bir gevher-i zâtı gibi dürr-i şafâ
Çünkü eylersin dili ğarḳ-âb-ı firḳat ey felek
Eylemek deryâ-yı 'îrfâna ne lâzım âşinâ

داغر باقدك دل Åhl سلوكة الأمان
قىدك اول پير منير اول مرشد حقه همان

Dāġlar yaḳdıñ dil-i ehl-i sülûke el-amân
Ḳıydıñ ol pîr-i münîr ol mürşid-i Ḥaḳḳ'a hemân

II

Åhl-i dil kân-ı kerâmet zât-ı bî-hem-tâ idi
Ḥukmî cârî idi şâh-ı milket-i ma'nâ idi
Nâm-daş-ı mefḥar-ı 'âlem şefî'ü'l-müznibîn
Muḳtedâ-yı ḥâceġân hem rehber-i Mevlâ idi
Zât-ı pâkinde 'iyân aḥlâḳ-ı peyġamber anıñ
Bü Bekir-şıdḳ u 'Ömer-'adl ü 'Alî-ṭaḳvâ idi
Râzî u Keşşâf-tefsîr ü Buḥârî-i ḥadîs²³
Hem Buḥârî-yi 'azîzân-ı daḳâyıḳ-zâ idi
Zâhir ü bâṭında kâmil zü'l-cenâḥeyn-i ricâl²⁴

Åhl-i dil kân-ı kerâmet zât-ı bî-hem-tâ idi
Ḥukmî cârî idi şâh-ı milket-i ma'nâ idi
Nâm-daş-ı mefḥar-ı 'âlem şefî'ü'l-müznibîn
Muḳtedâ-yı ḥâceġân hem rehber-i Mevlâ idi
Zât-ı pâkinde 'iyân aḥlâḳ-ı peyġamber anıñ
Bü Bekir-şıdḳ u 'Ömer-'adl ü 'Alî-ṭaḳvâ idi
Râzî u Keşşâf-tefsîr ü Buḥârî-i ḥadîs²³
Hem Buḥârî-yi 'azîzân-ı daḳâyıḳ-zâ idi
Zâhir ü bâṭında kâmil zü'l-cenâḥeyn-i ricâl²⁴

Zeliha Dilek Keçeciler, *Müstakîm-zâde Süleymân Sa'deddîn'in Terkîb-i Bend'i* (Yüksek Lisans Seminer Ödevi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2018).

²¹ 3430/34.

²² Yazma nüshada bu kelimedenden sonra "ol" kelimesi yer almaktadır. Vezne uymadığı için transkripsiyonlu metne dahil edilmemiştir.

²³ Mehmed Emîn-i Tokâdî; Kâdî ve Keşşâf Tefsirleri'ni ezbere bilen; hadis ilminde mütebahhir bir zat idi. Şeyhülislâm Mirzâ-zâde Muhammed Emîn Efendi'den İslâmî ilimlere dair eserleri okuyup, Yekdest Ahmed-i Cüryânî-i Nakşibendî'den hadis icazeti almıştır. Bk. Ali Emîri Efendi, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*, Haz. İdris Kadioġlu (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018),138.

²⁴ İslâmî ilimlerin yanı sıra, Yedikuleli Seyyid Abdullah Efendi'den hat; Buhûrî-zâde İtrî Efendi, Küçük Müezzîn Mehmed Efendi, Yahyâ Nâzım Çelebi gibi hocalardan musikî; Yekdest Ahmed Efendi'den

→

صورت و سیرتده اصل فاضل دانا ایدی
حر زخار کمالات و ملاذ الکتلین
جانشین کعب و سعدالدین ایدی یکتا ایدی
صاحب التحقیق دهر ایدی علی التحقیق چون
ذاتنه استاد کل شاکرد نا برجا ایدی

بی حقیقتدر حقیقتده فئادن چکدی دست
بزم باقیده می وصلت چکوب سیر اولدی مست

Şüret ü sîretde vâşıl fâzıl-ı dâñâ idi
Baħr-i zaħħâr -ı kemâlât u melâzu'l-kümmelin
Câ-nişîn-i Ka'b u Sa'de'd-dîn idi yektâ idi
Şâhibû't-taħħîk-i dehr idi 'alâ't-taħħîk çün
Zâtına üstâd-ı kü'l şâkird-i nâ-bercâ idi

Bî-ħaķîkatdir ħaķîkatde fenâdan çekdi dest
Bezm-i bâķide mey-i vuşlat çeküp seyr oldı mest

III

عكس دلخواه اوزره دوران ایدی گردون كهن
اولدی طوفان خیز و موج انکیز هم بحر محن
قلدی آجزای کتاب رآفتی بر باد باد
قطع اولوب شیرازه سی حیفا که شیر پنجه دن
قطب دوران خانه سندن سیر باقی ایلیوب
ربع مسکون فنا چون قالدی خالی نقطه دن
حیف دیوان خانه ء فضل و معارف شاهنک
اولدی درویشانی دل ریشان ایدوب ترک وطن
چرخ ظالم جان آریاب هنر قصدین ایدوب
قالدی أصحاب سلوکه قالبی بی روح و تن
قبل توجه تیغ روحی چون دکندر در غلاف
کاری شمشیریک دخی آسان اولور عریان ایکن
یوق امید اقلیم عرفان بر دخی معمور اوله
قالدی خالی ملک معنی بویله عارف شاهن

حیف خاک اول نخل صد برکی در آغوش ایلدی
حسرتیله عندلیب دل دخی جوش ایلدی

'Aks-i dil-ħāh üzre devrān idi gerdün-ı kühen
Oldı tūfān-ħîz ü mevc-engiz hem baħr-i miħan
Kıldı eczâ-yı kitab-ı re'feti ber-bād bād
Kaç olup şîrâzesi ħayfâ ki şîr-i pençeden²⁵
Kıtḫ-bi devrān ħānesinden seyr-i bâķi eyleyüp
Rub'-ı meskün-i fenâ çün kaldı ħâlî noķtadan
Ĥayf divān-ħāne-i fâzî ü ma'ārif şāhınıñ
Oldı dervîşāni dil-rîşān idüp terk-i vatan
Çarḫ-ı zālîm cān-ı erbāb-ı hüner kaşđın idüp
Kaldı aşḫāb-ı sülûkuñ kālîbî bî-rûḫ u ten
Kıl teveccüh tiğ-i rûḫı çün degildir der-ğulāf
Kārı şemşîriñ daḫi āsān olur 'üryān iken
Yok ümîd iklîm-i 'îrfān bir daḫı ma'mûr ola
Kaldı ħâlî mülk-i ma'nâ böyle 'ārif şāhdan

Ĥayf ħāk ol naḫl-i şad-bergi der-āğüş eyledi
Ĥasretiyle andelib-i dil daḫı cüş eyledi

IV

أي سپهر بي وفا كان وفا نوادی عجب
نیلدك اول بحر عرفان و صفا نولدی عجب
أي كدر كستر نه كوردك اول دلی آیینه ده
عكسده دوركه قصدك نه سكا نولدی عجب
راه طلاب سلوکه رهبر مشعل کشی
نور چشمان عزیزان هدا نولدی عجب
سرتسر اهل کماله سایه دولت ایدی
لانه سندن ایندی پرواز اول هما نولدی عجب
ایلین طی خاتمک فن کرمده دفترین
اول مشار بالبنان فص سخا نولدی عجب
تا بروز حشر أسیر شام تار فرقته
جمع اهل درد ایچون شمع ضیا [نولدی عجب]
قنده در آیا اول بدر نور محض أوج حق
قنده پرتو باشد مهر خدا نولدی عجب

دیده ء دل خلق حسن آراسنه حیران ایدی
کوش عالم نطق جان بخشاسنه حیران ایدی

Ey sipihr-i bî-vefâ kân-ı vefâ n'oldı 'aceb
N'eylediñ ol baħr-i 'îrfān u şafâ n'oldı 'aceb
Ey keder-küster ne gördüñ ol dili āyîne
'Aksine devriñde kaşđıñ ne saña n'oldı 'aceb
Rāh-ı ḫullāb-ı sülûkuñ rehber-i meş'al-keşi
Nür-ı çeşmān-ı 'azîzān-ı hüda n'oldı 'aceb
Ser-te-ser ehl-i kemāle sāye-i devlet idi
Lānesinden itdi pervāz ol hümâ n'oldı 'aceb
Eyleyen ḫay ħātemiñ fenn-i keremde defterin
Ol müşārün bî'l-benān faşş-ı seħâ n'oldı 'aceb
Tâ be-rüz-ı ħaşr esîr-i şām-ı târ-ı firḫate
Cem'-i ehl-i derd için şem'-i ziyâ [n'oldı 'aceb]
Kandadır āyâ o bedr-i nür-ı maḫz-ı evc-i Ĥaķ
Kanda pertev-bāşdır mihr-i Ĥudâ n'oldı 'aceb

Dide-i dil ħulḫ-i ħüsn-ārāsîña ħayrān idi
Güş-i 'ālem nuḫḫ-ı cān-baḫşāsına ħayrān idi

tasavvufî ilim ve terbiye almıştır. Bk. Mehmet Akkuş, "Mehmed Emin-i Tokadî'nin Hayatı ve Eserleri", *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu 2-6 Temmuz 1986*, Ed. Hayri Bolay, Mustafa Yazıcıoğlu, v.dğr. (Tokat: Şeyhülislâm İbn Kemal Araştırma Merkezi Yayınları, 1987), 522.

²⁵ Mehmed Emîn-i Tokadî şîr-pençe hastalığı sebebi ile vefat etmiştir. Şîr-pençe; ense ve sırtın üst bölgesini tutan ve genelde diyabetik hastalarda görülen; ölümcül sonuçlara varabilen bir karbonkül (çıban) dür. Bk. Berna Aksoy, "Şirpençe ve Yaygın Skar Oluşumu", *Türk J Dermatol* 12 (2018): 61.

V

آه اول اهل سلوك مقتداسى قنده در
راه اصحاب هدايك پيشواسى قنده در
شيخ و شابى ايلدى محزون دل بي اختيار
پير ارباب ذلك صاحب عساسى قنده د
لانه ارشاددن پرواز عليين ايدين
دلجنجين هم دهرک هماسى قنده در
اول امين سر پنهان عارف راز نهان
كوهر درياري عرفان آشناسى قنده در
كيمه وصلت خواه حق شمدي ايدر عشق نياز
اهل درك تسليت بخش دواسى قنده در
رو براه وصل حق اولمش او روح پر فتوح
جلوه گاه خيمه مهمان سراسى قنده در
خاك پايى توتيا سار اولي الابصار ايدي
عاشقانك كحل چشم انجلاسى قنده در

قنده دفن اولديسه كنز سر باري اول امين
كعبة العشق حقدر تا بمحشر اول زمين

Âh ol ehl-i sülûkuñ muqtedâsı kânadır
Râh-ı aşâb-ı Hüdâ'nın pişvâsı kânadır
Şeyh u şâbbı eyledi maḥzûn-dil bî-ihtiyâr
Pîri erbâb-ı diliñ şâhib-‘aşâsı kânadır
Lâne-i irşâddan pervâz-ı ‘illiyîn iden
Zû'l-cenâheyn-i himem dehrîñ hümâsı kânadır
Ol emîn-i sır-ı pinhân ‘ârif-i râz-ı nihân
Gevher-i deryâ-yı ‘irfân âşinâsı kânedir
Kime vuşlat-ḥ’âh-ı Ḥaḡ şimdi ider ‘aşq-ı niyâz
Ehl-i derdiñ tesliyet-baḡş-ı devâsı kânedir
Rû-be-râh-ı vaşl-ı Ḥaḡ olmış o rûḡ-ı per-fütûḡ
Cilvegâh-ı ḡayme-i miḡmân-serâsı kânedir
Ḥâk-ı pâyi tütüyasâr-ı uli’l-ebsâr idi
‘Âşıkânîñ kuḡl-i çeşm-i incilâsı kânedir

Qanda defn oldisa kenzi sîrr-ı Bârî ol Emîn
Ka‘betü’l-‘uşşâḡ-ı Ḥaḡ’dır tâ-be maḡşer ol zemîn

VI

چرخ كج رو دست بوسنده ايدركن سرعت آه
دست مرکه عاقبت كيردى حبيب ثروت آه
شاه إقليم فضا نلن قالب كمشور تهى
خواكانك سرورى ترك ايئدى تختن حسرت آه
نقد جانن برگ سبز وصل حق ايتسه نوله
طالبى اهل كرم رد ايتمز اولدر حكمت آه
بزم نه توي فلکده صونديلر نه جام مرک
خالک دوشدى جرع وش جم جاه تخت عزت آه
ايديوب استکثار اول جام هلالک دورينى
بر دلم نانى دريغ ايئدى سپهر نکبت آه
اول طيبب حيله کار روزکار آخر اكا
حكمت اللهک که مرک آلود صوندى شربت آه
اهل حقک دوشدى چشم رغبنتدن چون سرشک
بيرلر کچسون بيرير چرخ بي امنيت آه

بيشه زار وسلته بپر ايدي اول پير منى
پنچهء شير اجلدن شير مرکه اولدى سير

Çarḡ-ı kec-rev dest-bûsında iderken sür‘at âh
Dest-i merge ‘âkıbet girdi²⁶ ḡabîb-i şervet âh
Şâh-ı iḡlîm-i fezâ’ilden ḡalup kişver tehi
Ḥâcegânîñ serveri terk itdi taḡtın ḡasret âh
Naḡd-i cânın berg-i sebz-ı vaşl-ı Ḥaḡ itse n’ola
Tâlibi ehl-i kerem redd itmez oldur hikmet âh
Bezm-i nüh-tüy-ı felekde şundılar nüh-câm-ı merg
Ḥâke düşdi cür‘a-veş Cem-câh-ı taḡt-‘izzet âh
İdüb istiksâr ol câm-ı hilâlîñ devrini
Bir dilim nânı dirîḡ itdi sipîhr-i nekbet âh
Ol ḡabîb-i ḡilekâr-ı rûzḡâr âḡir aña
Ḥikmet Allâh’ın ki merg-âlûd şundi şerbet âh
Ehl-i Ḥaḡḡ’ın düşdi çeşm-i raḡbetinden çün sirişk
Yerlere geçsün yeridir çarḡ-ı bî-emniyyet âh

Bîşezâr-ı vuşlata bebr idi ol pîr-i münîr
Pençe-i şîr-i ecelden şîr-i merge oldı seyr

VII

بلبل دل حسرتيله آه و فرياد ايلدى
چن كل صد پاره بو غم انى برباد ايلدى
اولا ايوانسراده خانقاه ميرده
ذاتتى عرفانه باري شيخ ارشاد ايلدى
محبس جسمندن آخر مرغ روح اقدسى

Bûlbûl-i dil ḡasretiyle âh u feryâd eyledi
Çün gül-i şad-pâre bu gam anı ber-bâd eyledi
Evvelen eyvân-serâda ḡânkâh-ı Mîr‘de²⁷
Zâtını ‘irfâna Bârî şeyḡ-i irşâd eyledi
Maḡbes-i cisminden âḡir murḡ-ı rûḡ-ı aḡdesi

²⁶ Yazma nüshada bu kelimeden sonra “o” zamiri yer almaktadır. Vezne uymadığı için transkripsiyonlu metne dahil edilmemiştir.

²⁷ Mehmed Emîn-i Tokadî’ye, Otakçılar ve Eyüp’te yer alan tekkelerin şeyhliği teklif edilmişse de kabul etmemiş, nihayet Tatar Ahmed Efendi’nin vefatı ile şeyhsiz kalan Ayvansaray’daki Emîr-i Buhârî Tekkesi şeyhliğini hankahda oturmama şartı ile kabul etmiştir. Bk. Halil İbrahim Şimşek, “Mehmed Emîn Tokadî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvûfî Şahsiyeti”, *Tokat Sempozyumu* 01-03 Kasım 2012 *Bildiriler*, Ed. Ali Açikel, Samettin Başol, v.dğr. (Tokat: Özyurt Matbaacılık, 2012), 390.

صحن إطلاق وصل حقه آزاد ایلدی
مطرب آسا چرگاه عنصری تقسیم ایوب
راست آغاز یگه و اوجه شاد ایلدی
ایلیوب باریده باری فیضی باران آنی
باغ وصله وحده کوی ایندی افراد ایلدی
عالم وحدته عین جمع بزم وصلته
شمع نیر بر تو روحن ضیا داد ایلدی
قیل رجای دستگیری آل آچوب درکاهنه
دست شکوه چاک حبیب حزن بیداد ایلدی

یازدیلر تاریخ اولنجه قرب زیرکده دفین
اولدی لاهوته روان الله دیوب روح آمین

Şahn-ı ıtlâk-ı vişâl-i Hâkık'a âzâd eyledi
Muṭrıb-âsâ çârgâh-ı 'unşurı taqşım idüp
Râst-âğâzı yegâh u evcile şâd eyledi
Eyleyüp bârîde Bârî feyzi bârânın anı
Bâğ-ı vaşla vaḥdehu küy itdi ifrâd eyledi
Âlem-i vaḥdette 'ayn-ı cem'-i bezm-i vuşlata
Şem'-i neyyir pertev-i rûhın ziyâ-dâd eyledi
Kıl recâ-yı dest-giri el açub dergâhına
Dest-i şekve-çâk ḥabîbi ḥüzn-i bî-dâd eyledi

Yazdılar tarih olunca kurb-ı Zeyrek'de defin²⁸
Oldı lâhûta revân Allâh diyüb rûh-ı Emîn²⁹

VIII

قیله کاه واصلان بیل سده علیاسنی
قیله کاه احترام ایت مسلک و الاسنی
آ گهان نقشیندانک کوکل قابل شهود
آستانندن بقانک جنت الماوا سنی
ایلیوب حبس نفس اول آشنای بحر عشق
دم بدم بول فیض حقه در بی همتاسنی
کچ تکونندن سیلوب هستی نفوشن جمله
بول خلوص بال ایله تمکین و استغناسنی
بزم أسرار خدایه باب إخفادن کیروب
سیر سر ایت ظاهرک ترک ایله هوی و هاسنی
راه بی صیت و صدادر مسلک صدیق حق
بول قول اول دم بسنکانک بی درا داراسنی
بیل غبار آستان خواجگانی کیم ایسه
بول عزیزانک اولوب چشم آشنا غبراسنی

سالک شه راه حق اول خانقاه ء وحدته
مالک و آگاه صدق اول جلوه کاه ء وصلته

Qıblegâh-ı vâşılân bil sÛdde-i 'ulyâsını
Qıblegâh-ı iḥtirâm it meslek-i vâlâsını
Âgehân-ı naqşibendânın gônÛl kâbil şuhûd
Âsitânından beḳânın cennetü'l-me'vâsını
Eyleyüp ḥabs-i nefes ol âşinâ-yı baḥr-i 'aşk
Dem-be-dem bul feyz-i Hâkık'ın dürr-i bî-hem-tâsını
Geç tekevÛnden silÛp hestî nuqûşın cümleten
Bul ḥulûş-ı bâlile temkîn ü istiğnâsını
Bezm-i esrâr-ı Hudâ'ya bâb-ı iḥfâdan girüp
Seyr-i sırr it zâhiriñ terk eyle hüy u hâsını
Râh-ı bî-şît ü şadâdır meslek-i şiddik-i Hâk
Bul kÛl ol dem-bestegâhın bî-derâ dârâsını
Bil gubâr-ı âsitân-ı ḥâcegânı kim ise
Bul 'azîzânın olup çeşm-âşinâ gâbrâsını

Sâlik-i şeh-râh-ı Hâk ol ḥânkâh-ı vaḥdete
Mâlik ü âgâh-ı şidq ol cilvegâh-ı vuşlata

XI

مدخل آزادگاندر خواجگانک مسلکی
شاه راه اکهاندر واصلانک مسلکی
نقشبند اول نقشبندانه بولوب عزت کوکل
بیل عزیزانک طریقن سالکانک مسلکی
بنده کمترلری هپ خواجه أحرار اولر
چون قول اولمقدر کوکل آزادگانک مسلکی
اشته از جمله آمین سر حق عارف بری
سالکه درکاهی مامن هم أمانک مسلکی
شیخ و شابه تا صباوتدن صراط مستقیم
پیروان پیر معصوم الهدانک مسلکی
هوش در دم سفر خلوت نظر در بر قدم

Medḥal-i âzâdegândır ḥâcegânın meslegi
Şâh-ı râh-ı âgehândır vâşilânın meslegi
Naqşibend ol naqşibendâna bulup 'izzet gônÛl
Bil 'azîzânın tarihân sâlikânın meslegi
Bende-i kemterleri hep ḥ'âce-i aḥrâr olur
Çün kÛl olmaqdır gônÛl âzâdegânın meslegi
İşte ez-cümle emîn-i sırr-ı Hâk 'ârif biri
Sâlike dergâhı me'men hem emânın meslegi
Şeyḥ u şâbbe tâ şabâvetden şırât-ı müstakîm
Peyrevânı pîr-i ma'şûmu'l-hüdâ'nın meslegi
Hûş der-dem hem sefer ḥalvet nazar-der-ber-ḳadem³⁰

²⁸ Mehmed Emîn-i Tokadî'nin kabri, Zeyrek'te Pîrî Paşa Camii Kabristanı'ndadır. Mezar taşındaki kitabe; talebesi Müstakîm-zâde Süleymân Sa'deddîn Efendi'ye aittir. Kâtib-zâde Muhammed Refî' Efendi hattıyla kabre nakşedilmiştir.

²⁹ Bu mısra, Şeyh Mehmed Emîn-i Tokadî'nin vefatına Müstakîm-zâde'nin düştüğü tarihtir. Mezkur mısraın harfleri ebced hesabına göre; 1158/1746 tarihini göstermektedir.

³⁰ Müstakîm-zâde burada, Nakşibendîlik tarikatının kelimat-ı kudsiyyesi yani seyir ve sülukta uygulanan on bir esasından bahsetmektedir. Müellif; kelimat-ı kudsiyyeden, "hûş der-dem", "sefer der-vatan",



بوئلر رفتار تطهیر جنانک مسلکی
شرح عرفانک حقیقتده طریق جملہ بر
وصلتہ پیوستہ مردان خدانک مسلکی

آکہ اول آی طالب سالک بودر راه سلیم
اولمہ کج رو بویله در شرط طریق مستقیم

Böyledir reftâr-ı tahtîr-i cenânîñ mesleği
Şer'-i 'irfânîñ haқиқatde tarîkı cümle bir
Vuşlata peyveste merdân-ı Hüdâ'nîñ mesleği

Āgeh ol ey tâlib-i sâlik budur râh-ı selîm
Olma kec-rev böyledir şart-ı tarîk-i müstakîm

X

ختم وصف خواجگانک ایله یتر سوز و گداز
خواجگانک ختم وصفنده اولوب اوراد ساز
نقشبندی کبروی هم نور بخشیدر رجال
ورد فتح و حزب ختم ایله کوکل ایله نیاز
یا الہی حرمتینه اول رجال کملک
انلره چشم آشنا قیل قالمسون دل دیدہ باز
جملہ دن پیرم نکهدارم محمد نام داش
عبد رحمان و جمل الدین آمین شهر راز
أحمد یگ دستدن آلوب طریقته آلی
باغ نخلیدن حدیث أحمده بولدی جواز
بیگسان بندگانہ اولمشیدی داد رس
سالکانی ایلر ایدی آشنای بی نیاز
یا حبیب الله ه اولان حب تام أسلمی
کیم حدیث پاکی اولمشدر کمالینه طراز

صدق حق حال اولمش ایدی عالم ناسوتده
ایده حق صدیق اکبر هم دمی لاهوتده

Ĥatm-i vaşf-ı hâcegân eyle yeter sûz u güdâz
Ĥâcegânîñ ĥatm-i vaşfinda olup evrâd-sâz
Naқşibendî Kübrevî hem nûr-baқşıdır ricâl
Vird-i fetĥ u ĥızb-i ĥatm ile gönül eyle niyâz
Yâ İlâhî ĥürmetine ol ricâl-i kümmeliñ
Anlara çeşm-âşinâ kıl kalmasun dil-dîdebâz
Cümleden pîrim nîgeh-dârım Muĥammed nâm-daş
'Abd-i Raĥmân u Cemâle'd-dîn emîn-i şeh-r-i râz³¹
Ahmed-i Yekdest'ten alup tarîkatde eli³²
Bâğ-ı Naĥlî'den ĥadîs-i Ahmed'e buldı cevâz³³
Bî-kesân-ı bendegâna olmuş idi dâd-res
Sâlikâmı eyler idi âşinâ-yı bî-niyâz
Yâ Ĥabîba'llâh'a olan ĥubb-ı tâmm-ı eslemi
Kim ĥadîs-i pâki olmuşdur kemâlîne tîrâz

Şıdķ-ı Haқ-ĥâl olmuş idi âlem-i nâsütde
İde Haқ Şıddîķ-ı ekber hem-demi lâhûtde

XI

نه بشر دستنده در بو نه سپهرک وار آلی
خیر و شرده یوق خدادن غیرى ذاتک مدخلی
إرجعی امرینه رام اولمقدر آخر حال نفس
أنبیا و أولیا جملہ رجالک کملی
قطب و غوث و سیما حقاک حبیبی مصطفی
علت غانیه سی خلق جهانک اولی
بحر عرفان آشناسی من عرف عارف منش
منبع فیض لدن حق اولان هر بر ولی
جان آتر تن ترکینه وصلته لذت باب اولوب
تلخ اولور حظ وجودی ذوق شرب و ماکلی

Ne beşer destindedir bu ne sipihriñ var eli
Ĥayr u şerde yoқ Hüdâ'dan ĥayrı zâtıñ medĥali
İrci'î³⁴ emrine râm olmaқdır âĥir ĥâl-i nefis
Enbiyâ vü evliyâ cümle ricâlîñ kümmeli
Kuţb u ĥavs u siyyemâ Ĥaқķ'ın ĥabibi Muştafâ
'İllet-i ĥâ'iyyesi ĥaқķ-ı cihanîñ evveli
Baĥr-ı 'irfân âşinâsı men 'aref³⁵ ârif-meniş
Menba'-ı feyz-i ledünn-i Ĥaқķ olan her bir velî
Cân atar ten terkine vuşlâtla lezzet-yâb olup
Telĥ olur ĥazż-ı vücûdı zevķ-i şurb u me'keli

"halvet der-encümen", "nazar ber-kadem" gibi dört prensibe bu sırayla yer vermiştir. Hûş der-dem; nefes alıp verirken her an Allah'ı hatırlamak, onun farkında olmaktır. Sefer der-vatan; sâlikin tasavvuf yolunda ilerlerken kötü huylarından kurtulup güzel huylara geçmek için azmetmesi anlamına gelir. Halvet der-encümen; seyr ü sülûk yolundaki kişinin kendisini toplumdan soyutlamadan halk içinde Hak'la birlikte olması demektir. Nazar ber-kadem; kişinin bakışlarını kendi adımlarına yöneltmesidir. Yani sâlikin tasavvuf yolunda hep ileriye bakıp, manevî ilerleme yoluna odaklanmasıdır. Müstakîm-zâde, Nakşibendiyye tarikatının usul ve esasları ile ilgili görüşlerine muhtelif eserlerinde de yer vermiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Serpil Ocak, *Müstakîmzâde Süleyman Sadeddin'in Nakşibendiyye Tarikatının Usûl ve Adâbına Dair Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Çorum, 2014).

³¹ Aslen Diyarbakır'lı olan Tokâdî 1075(1664) yılında Tokat'ta dünyaya gelmiştir. Babasının ismi Hasan, dedesi Ömer en-Nakkâş'tır. "Tokâdî Emîn Efendi" ismiyle meşhur olmuş,"Cemâleddin" lakabını kullanmış, "Ebû Mansûr ve Ebû'l-Emân" isimleri ile künyelenmiştir. Bk. Osman-zâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Haz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015), 77.

³² Tokâdî Emîn Efendi, Yekdest Ahmed-i Cüryânî-ni Nakşibendî'den hilafet icazeti almıştır.

³³ Tokâdî Emîn Efendi, Muhaddis Ahmed b. Muhammed en-Nahlî'den hadis icazeti almıştır.

³⁴ Fecr 89/28: "Sen ondan razı, o da senden razı olarak Rabbine dön."

³⁵ "Kendini bilen Rabbini bilir."

ویردی دیدار ازل سیرینه جان مشتاق حق
 قالدرب تن پرده سین سیر جماله منجلی
 ایله دامن در میان جانانه جان ویر یوق دیمه
 واقف اولنر بو سره بزل ایدر وارین بلی
 چشم ظاهر بینه اولدی موت صوری افتراق
 وصل حقتر آکهان آکا چکرلر اشتیاق

Virdi dîdâr-ı Ezel seyrine cân müştâk-ı Hâk
 Qaldırıp ten perdesin seyr-i cemâle münceli
 Eyle dâmen der-miyân cânâna cân vir yoğ dime
 Vâkıf olanlar bu sırra bezl ider varın belî

Çeşm-i zâhir-bîne oldı mevt-i şûrî iftirâk
 Vaşl-ı Hâk'dır âgehân âña çekerler iştiyâk

XII

کرچه راه وصلت حق پر خطر عسرتلی را
 لیک بولور بيسری رهبرانده صاحب انتباه
 جنت و حور و قصوره استه بین بولسون وصول
 عاشق دیداره چون بسدر جمال حق پناه
 حرمتینه پادشاه مرسلک یا رینا
 ایله درویشک آمین عشقه وصلک جلوه گاه
 آتدی امر ماسوایی چون وراي ظهورینه
 بولدی بی طی سجل قید هستیده رفاه
 رویت دیدار حقه جانندن مشتاق ایدی
 شوقیله اولدی فضای قدسه نا گاه رو بره
 اعتراف وحدت ذاتن ایدردی صدقله
 محض لطفندن اولوب ذنب وجودین عفو خواه
 کورمیوب بر دم بیوست روز رستاخیزده
 نشوه دار اولسون رحيق اقدسيله یا إله

عقدهء إشکالی حل اولدی بو یوزدن صالحه
 قیل توجه ایله إستمدادا إهدا فاتحا

Gerçi rāh-ı vuşlat-ı Hâk pür-ḥaṭar ‘usretli rāh
 Lik bulur yūsri rehber anda şāhib-intibāh
 Cennet ü ḥūr ü kuşūra isteyen bulsun vuşül
 ‘Aşık-ı dil-dāra çün besdir cemāl-i Hâk penāh
 Hürmetine pâdişāh-ı mürseliñ yâ Rabbenā
 Eyle dervîşin emîn-i ‘aşka vaşlın cilvegāh
 Atdı emr-i mâsivāyî çün verā-yı zāhrına
 Buldı bî-ṭayy-ı sicill-i kayd-ı hestide refāh
 Rû’yet-i dîdâr-ı Hâk’a cāndan müştāk idi
 Şevķile oldı fezā-yı ḳudse nā-geh rû-be-rāh
 İ’tirāf-ı vaḥdet-i zātın iderdi şidķile
 Maḥz-ı luṭfundan olup zenb-i vücūdın ‘afv-ḥ’āh
 Görmeyüp bir dem yübüset rûz-ı rûstā-ḥizde
 Neşve-dâr olsun raḥîķ-i aķdesiyle yâ İlāh

‘Uḳde-i işkālî ḥall oldı bu yüzden şāliḥe
 Ḳıl teveccüh eyle istimdāden ihdā fātīḥa

Metnin Günümüz Türkçesiyle Nesre Çevirisi

I

1. Ey vefasız ve eziyet etmeyi seven felek; senden “el-amân” deriz. Zengin (de) yoksulun (da) yakasını senin elin yırtmıştır.

2. Yokluk rüzgarı yine, bir hakikat ağacının yapraklarını ve meyvesini sonbahar toprağına serdi; yazık.

3. Ney gibi ah et ve inle; def gibi yüreğın yansın. (Çünkü) bu yokluk sarayının zevk meclisi sadâsız kaldı.

4. Yakın ehlinin mürşidi, Nakşibendîliğin temkin makamında olan, Allah’ın sırlarını bilen yani Tokâdî Emîn (vefat etti).

5. Dokuz katlı gök, binlerce yıl dônse de; böyle şefkatli gökyüzü ve vefalı bir bulut bulamaz.

6. Yedi deniz, tüm dünyayı dolaşsa senin zatının cevheri gibi bir saf inci bulamaz.

7. Ey felek; gönülleri ayrılık suyunda boğduğun için (artık onları) marifet deriyasında yüzdürmene gerek yok.

8. (Ey felek, senin elinden) el-amân; (çünkü sen) etrafına nur saçan pire (ve) Allah’ın mürşidine kıyarak süluk ehlinin gönlünde yaralar açtın.

II

1. Gönül ehli, keramet ocağı, eşsiz bir kimse idi. Sözüne itibar edilir idi, mana

ülkesinin şahı idi.

2. Günahkarların şefaathçisi, âlemin iftihar vesilesi (Hz. Peygamber) ile aynı ismi taşıyordu. Hocaların örnek aldığı biri, aynı zamanda Allah'ın rehberi idi.

3. Onun temiz şahsiyetinde görülen peygamber ahlakıdır. Hz. Ebû Bekir sadakatli, Hz. Ömer adaletli, Hz. Alî takvalı idi.

4. Keşşâf ve Râzî Tefsirleri'ni, Sahîh-i Buhârî'yi tüm incelikleri ile açıklardı. Zamanın müdekkikleri arasında Buhârî (gibi) idi.

5. Zahirî ve batınî (ilimlerde) en üst mertebede, her iki ilimde de üstad idi. Görünüşü ve ahlaki ile (Allah'a) ulaşmış, faziletli (bir) âlim idi.

6. Kemalatın coşkun denizi ve kamillerin sığınağı idi. Ka'b ve Sa'deddîn makamlarına oturan, eşsiz biri idi.

7. Tahkik ilminde zamanın muhakkiki idi. Bütün üstadlar onun yanında (mektebe yeni gelmiş) yeri belli olmayan talebe (gibi) idi.

8. Gerçekte var olmayan kişi (bu) dünyadan el çekmiştir. Sonsuzluk meclisinde vuslat şarabı içerek sarhoş olmuştur.

III

1. Yıpranmış dünya, gönlün isteklerinin aksine dönüyordu. (Onun için) sıkıntılar denizinde fırtına ve dalgalanma oldu.

2. Yazık ki, aslan pençesi merhamet kitabının şirazesini kesince, rüzgar (bu kitabın) sayfalarını darmadağın etti.

3. Zamanın kutbu; evinden sonsuzluk gezisine çıkınca; dörtte biri dolu olan dünya noktasız kaldı.

4. Yazık; fazilet ve irfan sarayı padişahının dervişleri, gönülleri yaralı bir halde vatanlarını terk ettiler.

5. Zalim felek, marifet erbabının canına kast edice dervişlerin vücutları ruhsuz ve tensiz kaldı.

6. (Ona) teveccüh et çünkü ruh kılıcı kınında değildir. Kılıç yalın iken kesme işini kolay yapar.

7. İrfan ülkesinin bir daha gelişip güzelleşmeye (dair) ümidi yok. (Çünkü) mana ülkesi, böylesi bilgili bir padişahı kaybetti.

8. Yazık, toprak o yüz yapraklı hurma ağacını kucakladı. Gönül bülbülüm de onun hasretiyle coştı.

IV

1. Ey vefasız felek, vefa kaynağına ne oldu acaba? Safa ve irfan denizine ne yaptın; ne oldu acaba?

2. Ey keder yayıcı (felek) o gönül aynasında ne gördün? Tersine dönmekle neyi amaçlıyorsun, sana ne oldu acaba?

3. Tarikat talebelerinin yolunun meşale taşıyan rehberi, hidayet velilelerinin gözünün nuru ne oldu acaba?

4. (O) kemal ehline baştan başa saadet gölgesi idi. O hüma kuşu, yuvasından

uçtu. Ne oldu acaba?

5. Senin mührün, cömertlik ilmi defterini dürüp büktü. O; parmakla gösterilen, cömertliğin yüzük taşına ne oldu acaba?

6. Kıyamet gününe kadar ayrılık karanlığının akşamına esir, dert ehlinin tamamına ışık kaynağı (olan kişiye) ne oldu acaba?

7. Hak burcunun halis nurunun dolunayı nerede acaba? Nerede; (o) ışık saçan, Allah'ın güneşine ne oldu acaba?

8. Gönül gözü, (onun) güzelliğini süsleyen ahlakına hayran idi. Kainatın kulağı, (onun) can bağışlayan sözüne hayran idi.

V

1. Ah o dervişlerin şeyhi nerededir? Hidayet sahiplerinin yolunun önderi nerededir?

2. Yaşlı ve genci ister istemez üzdü. Gönül erbabının şeyhi (ve) asâ sahibi nerededir?

3. İrşad yuvasından illiyîne uçan; himmetin iki kanatlısı, zamanın hüma kuşu nerededir?

4. Gizli sırları bilen ve koruyan; irfan denizinin cevherini bilen nerededir?

5. Hakk'a kavuşmayı arzu eden (kişi), şimdi kime dua ve niyazda bulunacak? Dertlilere teselli bahşeden şifa nerededir?

6. O tecelli dolu ruh, Hakk'a vuslat yoluna gitmeye hazırlanmış, dünya çadırının tecelli yeri nerededir?

7. Ayak bastığı toprak, basiret sahiplerinin gözlerine tutiyâ yeri idi. Âşıkların parlak gözlerinin sürmesi nerededir?

8. Allah'ın sırrının hazinesine emin olan kişi nereye gömüldüyse; orası, mahşer gününe kadar Hak aşıklarının Kabe'si (olacaktır).

VI

1. Ah; aksine giden felek elini öpmekte acele ederken, o varlık sevgilisi sonunda ölüm eline girdi, âh.

2. Faziletler ülkesi şâhı (gidince), ülke boş kaldı. Ah hasret, hocaların önderi tahtını terk etti.

3. Can nakdini Hakk'a kavuşmak (için) yeşil yaprak (gibi sunsa) ne olur? Ah; hikmet odur (ki) cömertlik ehli isteyeniyeni geri çevirmez.

4. Feleğin dokuz katlı meclisinde dokuz ölüm kadehi sundular. Ah; yücelik tahtı makamında oturan Cem, bir yudum şarap gibi toprağa düştü.

5. Ah; uğursuz felek, o hilal gibi kadehin (elden ele) dönüşünü çok görüp, bir dilim ekmeği (ondan) esirgedi.

6. Zamanın hileci doktoru, Allâhın hikmeti ki; sonunda ona ölüm bulaşmış bir şerbet sundu.

7. Hak ehlinin rağbet gözünden gözyaşı düştüğü için, ah; bu güvenilmez felek yerin dibine batsa yeridir.

8. O nurlu pir; vuslat ormanında bebr idi. Ecelin aslan pençesinden, ölüm aslanının (eline) geçti.

VII

1. Yüz yapraklı gülü bu gam darmadağın edince; gönül bülbülü (onun) hasreti ile ah ve feryad etti.

2. İlk Ayyansaray'da Emîr-i Buhârî Tekkesi'nde (olmak üzere); Allah onu, marifete irşad şeyhi eyledi.

3. En sonunda; mukaddes ruh kuşu beden kafesinden, Allah'a kavuşmak (isteyenlerin kendilerini) salıverdikleri meydana uçtu.

4. Sazendeler ve hanenedeler gibi çâr-gâh makamının özelliklerini taksim edip, rast makamını yegâh ve evc makamlarıyla şad eyledi.

5. Bârî (olan Allah)'ın rahmet yağmuru onu serinletti, (Allah) onu vuslat bahçesine, tek başına bir semt yaptı (ve onu) daha ileriye kadar götürdü.

6. Parlak ilahî nur; birlik âleminde kavuşma meclisinin toplanmasının gözüne; yavaşlığının ışığını ışık kaynağı eyledi.

7. Dergahında el açıp (ondan) yardım dile. Felek; (o) sevgiliyi feryatsız bir keder eyledi.

8. Zeyrek yakınında defn olunca (şu) tarihi yazdılar: "Emîn'in ruhu Allah diyerek lâhût âlemine gitti."

VIII

1. (Onun) yüce kapısını vuslata erenlerin Kabe'si olarak kabul et. (Onun) yüce yolunu hürmet edilen Kâbe (gibi) gör.

2. (Ey) gönül; Nakşibendî ariflerin dergahlarından sonsuzluk (âleminin) me'vâ cennetini görmek mümkündür.

3. Nefesini tutup, aşk denizine aşına ol. An ve an Allah feyzinin benzersiz incisini (orada) bul.

4. Varlık ve varlığa ait tüm izlerden vazgeç. Gönlün saflığı ile temkin ve istiğna makamlarını bul.

5. Allah'ın sırlar meclisine gizlilik kapısından girip, dünyanın sırrını temaşa et; gürültüsünü terk eyle.

6. Allah'ın siddiklerinin yolu sessiz ve sedasız (bir) yoldur. (Ey) kul, o susma yerinin çingiraksız hükümdarını bul.

7. (Hoca zatlar) kim ise, onların dergahlarının tozunu bil. Onların (yollarının) tozunu tanıyıp bul.

8. Teklik tekkesinde Hak yolunun padişahının saliki ol. Vuslatın tecelli ettiği yeri iyice bil.

IX

1. Hocaların yolu, özgür insanların giriş kapısıdır. Vuslata erenlerin yolu, ariflerin yolunun en büyüğüdür.

2. (Ey) gönül Nakşibendilere katıl (ve onlarla) itibar bulup azizlerin yolunu müritlerin yolu bil.

3. (Nakşibendîlerin) en değersizleri bile başıboşların hocası hükmündedir. (Ey) gönül, çünkü hürlerin istedikleri (sadece) kul olmaktır.

4. İşte örnek olarak Allah'ın sırrına vakıf biri; üstelik onun yolu, yolundan gidene emniyetli bir dergahtır.

5. Tâ çocukluktan, gençlik ve yaşlılığa kadar doğru olan yol; hidayetin günahsız pirlere tâbî (olanların) yolu(dur).

6. Hûş-der-dem, sefer, halvet, nazar-der-ber-kadem; gönlü temizlemeye gidiş yolu böyledir (bu prensiplerden geçer).

7. Aslında; irfan kanunlarının yolunun hepsi aynıdır. Allah dostlarının yolu, vuslata varır.

8. Ey tarikat yolcusu; uyanık ol, kurtuluş yolu budur. Yanlış yola gitme, doğru yolun koşulu böyledir.

X

1. Hocaların vasıflarını (anlattığın sözlerine) son ver, (bu kadar) yanıp yakılma yeter. Hocaların vasıflarını (anlattığın sözlerin) sonu (nerede) evrad (mesabesinde) oldu.

2. Nakşibendî-Kübrevî'ler nur ihsan eden kişilerdir. (Ey gönül) fetih ve hatm virdleri ile (onlara) dua et.

3. Ey Allahım o kamiller hürmetine, (bizi) onlara dost eyle; (ki) gönül gözü arayış içinde olmasın.

4. Özellikle; Hz. Peygamber ile adaş pirim, koruyucum, sır şehrinin koruyan; Abdurrahmân Cemâleddîn,

5. (Ki o) tarikatde Ahmed-i Yekdest'ten el almış, Nahlî bahçesinden hadis icazeti almıştır.

6. (O) kimsesiz kulların yardımcısı olmuştu. Müridlerini yalvarmadan kendisine dost ederdi.

7. Ey Allah'ın sevgilisine karşı, sevgisi tam ve saf olan, ki onun temiz hadisleri senin kemalini süslemiştir.

8. Dünyada Hakk'a tam manası ile (bağlı bir halde) idi, Allah onu İlahî âlemde Hz. Ebûbekir ile arkadaş etsin.

XI

1. Hayır ve şer; ne insanın ne de feleğin elindedir. Allah'tan başka hiçbir şeyin (bunda) dahil yoktur.

2. Nefis en sonunda "geri dön" emrine uyacaktır. Peygamberler ve velîlerin tümü (buna dahildir).

3. Kutup, gavs ve özellikle Allah'ın sevgilisi, dünyanın yaratılış sebebi Mustafa (da bu emre uyar).

4. İrfan denizini bilen "men 'aref" tabiatlı, Hakk'a ait gaybî ilimlerin feyzinin

kaynağı her bir velî (de bu emre uyacaktır).

5. Ten zevkleri, yedikleri ve içtikleri onlara acı gelir; vuslat lezzetini almak (için) tenlerini terk etmeye can atarlar.

6. Hakk'a hasret (şeyhim), Allah'ın cemalini seyr etmek için canını verdi. Ten perdesi aradan kalkınca Allah'ın cemali görünür (oldu).

7. (Her neyin varsa) topla ve ortaya getir, canana ver; veremem deme. Bu sırrı bilenler (tüm) varlıklarını bu sır için sarfederler.

8. Dünyayı görenlere ölüm ayrılık (gibi) oldu; (halbuki o) Allah'a kavuşmadır ve arifler onu şiddetle arzular.

XII

1. Hakka'a ulaştırın yol; tehlikelerle dolu zahmetli (bir) yoldur. Fakat uyanık olan, rehberlerle kolaylığı bulurlar.

2. Cennet ve hûrî ve saraylara (kavuşmak) isteyenler kavuşsun. Hakka'a aşık olanlar için, onun cemali sığınılacak yer olarak yeter.

3. Ey Rabbimiz, peygamber sultânı (Hz. Muhammed) hürmetine; dervişinin, aşkın velîlerine olan kavuşmasını tecelli yeri eyle.

4. (O) masivayı arkasında bıraktığı için, varlık kayıtlarını geçmeden rahatlık buldu.

5. (O) Hak cemalini görmeyi gönülden arzuluyordu. Ansızın; çok istekli (bir şekilde) mukaddes gökyüzüne gitmeye hazırlandı.

6. (Senin) zatının birliğini içtenlikle söylerdi. Günahları (için) senin halis lutfundan af dilerdi.

7. Mahşer gününde bir an (bile) kuruluk görmesin. Ey Allah'ım, en kudsî cennet şarabı ile neşelensin.

8. (Ey okuyucu) anlaşılması güç meseleler çözüme kavuştu; bu nedenle (bu) salih (kul)a teveccüh göster, ona yardımcı olması için bir fatiha hediye eyle.

Kaynakça

- Akkuş, Mehmet. "Mehmed Emin-i Tokadı'nın Hayatı ve Eserleri". *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu 2-6 Temmuz 1986*, Ed. Hayri Bolay, Mustafa Yazıcıoğlu, v.dğr. 521-530. Tokat: Şeyhülislâm İbn Kemal Araştırma Merkezi Yayınları, 1987.
- Aksoy, Berna. "Şirpençe ve Yaygın Skar Oluşumu". *Türk J Dermatol* 12 (2018): 61-62.
- Ali Emîrî Efendi. *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*. Haz. İdris Kadioğlu. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Başkov, Vanço. "Türk Edebiyatında Şehir Şiirleri ve Şehir Mersiyeleri". *Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 12 (1980).
- Boğa, Yıldız. *Müstakîmzâde'nin Vird-i Settâr Adlı Eseri ve Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2018.
- Ceylan, Ömür. *Kuşlar Dîvânı Osmanlı Şiir Kuşları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- İsen, Mustafa. *Acıyı Bal Eylemek Türk Edebiyatında Mersiye*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1994.
- Keçeciler, Zeliha Dilek. *Müstakîm-zâde'nin Biyografik İki Risâlesi: Şuyûh-ı Ayasofya ve Meşâyih-nâme-i İslâm*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2018.
- Kurnaz, Cemal. "Felek (Edebiyat)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 306-307. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Müstakîmzade Süleyman Saadettin Efendi. *Tuhfe-i Hattâtîn*. Haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınlar, *Marife* 19/2 (2019): 617-636

- 2014.
- Ocak, Serpil. *Müstakimzâde Süleyman Sadeddin'in Nakşibendiyye Tarikatının Usûl ve Adâbına Dair Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2014.
- Osmanzâde Hüseyin Vassâf. *Sefîne-i Evliyâ*. Haz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015.
- Sağlam, Şengül. *Müstakimzâde'nin "Mecmûa-i İlâhiyyât" Adlı Güfte Mecmuası*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Şimşek, Halil İbrahim. "Mehmed Emîn Tokadî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvûfî Şahsiyeti". *Tokat Sempozyumu 01-03 Kasım 2012 Bildiriler*. 389-402. Ed. Ali Açikel, Samettin Başol, v.dğr. Tokat: Özyurt Matbaacılık, 2012.
- Şimşek, Halil İbrahim. "Mehmed Emin Tokadî'nin Tuhfetü't Tullâb li Hidâyeti'l-Ahbâb Risalesinin Karşılaştırmalı Şerhi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 18 (2007): 263-275.
- Şimşek, Halil İbrahim. *Mehmed Emin-i Tokadi Hayatı ve Risaleleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Tek, Abdürrezzak. *Müstakimzâde Süleyman Sadeddin'in Risâle-i Melâmiye-i Bayrâmiye Adlı Eserinin Metni ve Tahlîli*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2000.
- Yıldırım, Alper. *Müstakimzade Süleyman Saadeddin'in Osmanlı Şeyhü'l-İslamlarının Biyografileri Adlı Eserinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Mustafa Kemal Üniversitesi, 2014.
- Yıldız, Zekeriya. *Müstakimzâde Sadeddin Süleyman b. Muhammed'in (1718-1782) "Adâb-ı Ulu'l-Elbâb" Adlı Risâlesi Bağlamında Tarikat Âdâbı ile İlgili Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Van, 2007.
- Yılmaz, Ahmet. "Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 113-115. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yılmaz, Ahmet. *Müstakim-zâde Süleyman Sadeddin Hayatı, Eserleri ve Mecelletü'n-Nisâb'ı*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1991.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA
Research

İsmet-i Enbiya İlkesinin Kur'an'a Aykırı Yorumlanması ve Bunun Sebep Olduğu İtikadî Problemler

Mehmet Emin Günel

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı
gun_eli@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5662-8492>

Geliş Tarihi / Received: 14.10.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 20.12.2019

Öz

Kur'an'da zikri en fazla geçen meseleler, dinin asılları olarak isimlendirilen inanç konularıdır. İnanç konularının esas, sosyal ve bireysel yaşamı düzenleyen normların bu esaslara dayanan teferruatlar olması sebebiyle, inanç konularındaki sapmalar, etkilerini doğrudan fert ve toplum yaşamında hissettirecektir. Asırlar boyunca insanlığın gündemini meşgul eden inanç problemlerinden biri de, insanüstü bir doğaya sahip oldukları iddia edilen kişilere isnat edilen ve birçok insanın yaşamını etkileyen, Kur'an'ın temel inanç esaslarına aykırı söylem ve davranışlardır. Oysa bu insanlardan hiçbiri peygamberlerden üstün değildir. En önemli amaçlarından biri, insanları sahih bir inanca davet etmek olan Kur'an'ın, bu konudaki ölçüleri, kıssalarını aktardığı peygamberlerin hayatlarında verdiğini düşünmekteyiz. Kıssası anlatılan her peygamberin hikâyesi içinde uyarılmalarına sebep olan en az bir davranışına dikkat çekilmesinden hareketle, peygamberlerde olması gerekli görülen ismet sıfatının, mutlak olmayıp, sınırlı olduğunu bilmek, inanan kesimler arasında daha çok rastlanılan istismarların azalmasına katkı sağlayacaktır. Bu sebeple, Kur'an'a aykırı masumiyet algısının, sosyolojik ve bireysel alanlarda yanlış kabullerin ortaya çıkmasındaki etkisi, dn ilgilendirdiği gibi, bugünü ve yarını da ilgilendirmektedir.

Bu çalışmada ismet-i enbiya ilkesi; peygamberlerin masumiyetinin Kur'an kaynaklı bir ilke olup olmadığı ve mutlak ismet anlayışının istismarıyla güçlenen inanç problemleri yönüyle ele alınacaktır. Anahtar Kelimeler: Kur'an, İsmet-i Enbiya, Masumiyet, Te'vil, Kelam Ekolleri.

The Interpretations of the Tenet of the Prophets' Innocence in Conflict with The Qur'an and The Creedal Problems Caused by It

The most frequently mentioned issues in the Qur'an are beliefs, which are called the origins of religion. Since belief issues are the norms that regulate social and individual life, and deviations based on these principles, deviations in belief issues will make their effects felt directly in individual and community life.

One of the belief problems that have occupied the agenda of humanity for centuries is the alleged superhuman' discourse and behavior contrary to the fundamental beliefs of the Qur'an. Yet none of these people are superior to the prophets. We believe that the Qur'an, one of the most important aims of which is to invite people to a true faith, gives the measures of this issue in the life stories of the prophets.

In the story of each prophet described in the parable, at least one of the behaviors of the prophets caused them to be warned. Therefore, the adjective of ismet which is required to exist in the prophets' identities is not absolute but limited. That belief will help to reduce the abuse about this issue among the believers.

For this reason, the effect of the perception of innocence contrary to the Qur'an in the emergence of false acceptances in sociological and individual fields is of interest to today and tomorrow as well as yesterday.

In this study, the principle of innocence of prophet; whether it is a principle originated from the Qur'an and the problems of faith strengthened by the exploitation of absolute innocence understanding will be discussed. Keywords: Quran, Innocence of Prophet, Innocence, Interpretation, Kalam Schools.

Atıf / Cite as

Günel, Mehmet Emin. "İsmet-i Enbiya İlkesinin Kur'an'a Aykırı Yorumlanması ve Bunun Sebep Olduğu İtikadî Problemler". *Marife* 19/2 (2019): 637-659. <https://doi.org/10.33420/marife.632646>.

Summary

The overwhelming majority of those Muslims who believe that the Qur'an is the final revealed divine message acknowledge that any of its clearly stated truths is binding. Those contrary views –however irregular they may be considered– which have been recently voiced about the nature of the Qur'anic revelation as well as those positions which argue that the Qur'anic statements are historical could not have changed the position and value that the Qur'an holds in the sight of the majority of its believers. Therefore, the Qur'an retains its position as an ultimate source of authority and arbitration as regards the belief-related issues, as it was the case in the initial years of Islam. For the same reason, those sects which attribute themselves to Islam, were careful lest their adopted religious choices be in clear conflict with a Qur'anic principle, not shying from using the method of verbal and rational interpretation with a view to securing this harmony. That this method was employed by various religious schools with good intentions did not exempt them from criticisms, the schools criticizing each other about this issue. One can see the instances of interpreting the Islamic scriptures on sectarian motives in both Sunnite and Shiite circles.

The Muslim theologians of different schools, who acknowledge and defend the subject of prophethood as one of the three essential tenets of Islamic creed when explaining the personal characteristics of prophets, agree upon the belief that innocence is one of the five necessary attributes a prophet should possess. This unity of opinion stems from the fact that Islamic theological schools consider the attribute of innocence to be necessary for eliminating the rational and moral problems that may be caused by the possibility of the committing of blameworthy actions by those individuals who would act as the messengers of God. It is very important from the perspective of Islamic creed to determine the scope and limits of the matter of the innocence of prophets, which the Islamic theological schools regard as necessary for rightful considerations. Though the tenet of the innocence of prophets is not explicitly mentioned in the Qur'anic verses and hadiths, it has been recognized by the Islamic theological schools as a rational necessity. The reasons why the prophets should possess the attribute of innocence are listed as that a sinful prophet cannot stand as an example for his people, that their sinning will encourage their people to sin, and that their people will not regard them trustworthy. However, their believers' misconception about the prophets, whom they regard as the most valuable personalities on the basis of their personal character, may have many reverse consequences in religious life.

The Qur'an describes the prophets as the peak of the human race on the basis of their mission to turn values into morality and perform their servitude. Despite the fact that they are selected from among the human beings and that their experience of receiving revelation is very special, these two elements being something that other people cannot fathom, their traits due to their proximity to God as well as the limits set for them by God, determine the ultimate limit that other people can reach. Ascribing to the prophets those attributes, though with a good will, which God did not give to them and failing to view them as they are introduced by the Qur'an, will upset the balances because this amounts to detaching them from their human nature. What underlies the attitude of those who adopt the conception of innocence and seek to show the prophets as being far from any mistakes is their tendency to protect and reverence the prophets. It is obvious that this attitude is intended to keep religion and the community of believers intact. However, that this principle lacks a direct Qur'anic origin caused some reverse creedal effects.

Following the passing away of the prophets who were sent to correct human societies, there have always been some people who gather crowds around themselves with a claim to representing the teaching of the prophets in the most authentic manner. Some of such individuals called people to their own version of prophetic teachings, which they formed by mixing them with their crooked views, deliberately or inadvertently.

Of the Shiites, those who adopt the doctrine of innocent imams, as well as other religious groups who

regard their clergy as infallible, before any attempt to justify this sectarian tendency, declare that the prophets have the attribute of innocence, making no mistakes at all. Due to the great position of the prophets at the sight of all Muslims, those glorifying attitudes, which lack Qur'anic basis in terms of words and meaning, enjoy easy and extensive approval, while those who reject this misconception about the prophets are accused of seeking to humiliate the prophets. In fact, such misconceptions about the prophets who were put in charge of acting as the best examples for the human beings, cause some problems which not only affect the prophets personally, but also cause serious creedal problems for the masses who follow them and embrace their mission. Seeming to be unproblematic at first sight, this conception however came to be misused by the religion-exploiters, paving the way for serious creedal problems.

In the name of elevating the position of the prophets, whom we came to know to have a praiseworthy life as God spoke of them, any attempt at interpreting the expressions employed by the Qur'an when describing them in a manner that is not supported by the wording and context amounts to turning away from truth, however good one's intention may be. Therefore, to recognize the faults, however little they are, of the prophets about which they are warned, does not mean that they failed to perform their mission of preaching God's message. On the contrary, acknowledging this fact which does not harm their high personality will preclude the harm that many exploiters of religion will cause, who claim for innocence by saying that they are heir to the prophets. Of course, the faults of the prophets are not of the kind that would undermine their sacred mission. For the Qur'an, which warns the prophets for some of their actions, at the same time attests that they are trustworthy, valuable servants of God, not losing this feature due to committing some mistakes that call for repentance. Their regret following their committing sin not only does not encourage people to commit sin, but also guides them about how to avoid falling in worse positions after making mistakes as a result of human nature.

Giriş

İslam kelamının üç ana konusundan biri olan nübüvvet bahsinin ispat ve savunmasını yapan farklı ekollerin kelam bilginleri, konunun merkezinde yer alan peygamberin kişilik özelliklerini açıklarken, onlarda bulunması gereken beş sıfattan biri olan ismet sıfatının varlığında fikir birliği etmektedirler.¹Bu fikir birliği, ekollerin ismet sıfatını, Allah'ın elçiliğini yapacak olan kişilerin belli davranışları yapmalarının sebep olacağı aklî ve ahlaki problemleri bertaraf etmek için kabul edilmesi gereken zorunlu bir nitelik olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır.²Ekollerin sahip olduğu bu haklı endişe sebebiyle varlığını zorunlu gördükleri ismet-i enbiya meselesinin kapsam ve sınırlarının tayini, İslam akaidi açısından önem arz etmektedir. Kur'an'ın değindiği (ez-Zâriyât 51/52, 53), Hz. Muhammed'in de izah ettiği gibi, Müslümanlarınanç konularında, kendilerinden önce geçen milletlerinsapmalarına benzer yanlışlar yapmakla karşı karşıya kalacaklardır.³Bu durum, Allah'ın kullarına dayattığı bir kader olmaktan öte, insan doğasının ortak meyillerinin yöneleceği muhtemel davranışlara dikkat çekilmesi kabilindedir. Kendilerine peygamberler gönderilmiş iki büyük topluluk olan Yahudi ve Hristiyanlar, peygamberlerin ismeti konusunda iki aşırı uca sapmışlardır. Yahudilerin tahrif ettikleri inançlarında, peygamberlerden bazıları, nübüvvet vazifelerinden öncede sonrada en büyük günahları

¹ Bk. Ebû Abdullah Muhammed Faḥreddin er-Râzî, *İşmetü'l-enbiyâ* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ve'd-Diniyye, 1986), 39.

² Bk. Şerîf el-Mürtezâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ* (Kum: İntişârâtü'r-Rızâ, 1947), 17-23.

³ "Sizler sizden öncekilerin yollarını karış karış, kulaç kulaç takip edeceksiniz. Onlardan biri kertenkele deliğine girse hemen sizde girmeye çalışacaksınız. Dedik ki: Bunlar Yahudiler ve Hristiyanlar mı ey Allah'ın Resulü? Elbette, onlardan başka kim olabilir." Bk. Muhammed b. İsmail el-Buharî, *el-Camiu'l-müsnedi's-sahihi'l-muhtasaru min umûri Rasulillahi (s.a.v.) ve sunenihî ve eyyâmihih (Sahihu Buḥari)*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasir (Riyad: Daru Tavki'n-Necat, 1422), " İ'tisam ", 14.

işleyen kimseler olarak anlatılırken⁴ Hristiyanlar ise, kendilerine gönderilen insan peygamberi ilahlaştırarak her türlü günahı tenzih etmektedirler.⁵ Elçilerini aşırı yücelten Hristiyan inancındaki sapma sonradan gelen din adamları ve kilisenin de sorgulanmazlığı sorununa yol açarak birçok kişinin inkârının gerekçesi olmuştur.⁶ Kur'an'da kendilerinden çokça bahsedilen bu iki büyük din grubunun eleştirilen inanç sapmalarının önemli bir bölümü, kendilerine gönderilen elçilerinin "Yaratıcı tarafından seçilen beşer bir elçi" olma sınırlarını koruyamamaktan ve bu konuda ifrat veya tefrite kaymalarından kaynaklandığı görülmektedir. Peygamberlerin ismeti konusunda aşırılıklara kaçan bu iki grubun sapmalarının sebebi olandüşüncelere meyleden Müslümanlardan bir kısmının da bu iki uca kayma ihtimali her zaman olmaktadır.⁷

İsmet sıfatının Kur'anî referanslarına ve yanlış ismet telakkisinin etkilerine değinmeden önce, ismet kelimesinin semantik yapısına ve kelimî ekollerin konu hakkındaki görüşlerine kısaca değinmek meselenin sınırlarının tespitinde faydalı olacaktır.

Lügatte, tutmak, korumak anlamlarına gelen⁸ ismet kelimesi, Kur'an'da ise kurtarmak ve korumak anlamlarında kullanılmıştır.⁹ İstilahı olarak ise, günah işleme imkânının bulunmasına rağmen, günahı uzaklaştıran meleke anlamındadır.¹⁰ İsmet kelimesinin kelimadaki önemi, kelamın ana konularından olan nübüvvet bahsinin alt başlıklarında zikredilen "ismet-i enbiya" ifadesinden kaynaklanmaktadır. Bu başlık, kelimî meseleleri ele alan kitaplarda incelendiği gibi, tartışmaya açık yapılarından dolayı, müstakil eserlere de konu olmuştur.¹¹

Sünnî ekolün önemli temsilcilerinden olan Eş'arîlerin çoğunluğu, peygamberlerin nübüvvetten sonra günahların tamamından korunduğu görüşündedirler. Usulleri gereği, peygamberlerin, taatle meşguliyetlerinden dolayı günahları işlemeye güç yetiremediğini ileri sürmektedirler. Zira onlara göre, iki cevher bir mekânı işgal edemediği için¹² bir insan aynı anda hem itaate hem de isyana güç yetiremez.¹³ Peygam-

⁴ Bk. Tekvin 19/30.

⁵ Bk. Matta 27/54, 28/18.

⁶ Bk. İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 128-137.

⁷ "İşte böyle! Onlardan öncekilere hiçbir peygamber gelmemiştir ki, "O bir büyücüdür" yahut "bir delidir" demiş olmasınlar. Onlar bunu birbirlerine tavsiye mi ettiler (ki hep aynı şeyleri söylüyorlar)? Hayır, onlar azgın bir topluluktur." (*ez-Zâriyât* 51/52, 53); Bk. Ebu Mansûr Muhammet b. Muhammet b. Mahmut el-Mâturîdî, *Te'vilât-ü ehli's-sünne*, thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4: 585-586.

⁸ Ebu'l-Kasım Hüseyin Rağıp el-İsfehânî, "asm", *el-Müfredât fi ğaribi'l-Ķur'an*, thk. Muhammed Seyyid Kıylanî (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1961), 337.

⁹ Bk. el-Maide 5/ 67; Yunus 10/27; Hud 11/ 43; el-Ahzab 33/ 33; el-Mü'min 40/33.

¹⁰ Ali b. Muhammed, Cürçânî, "asm", *Kitabu't-Ta'rifât*, (Beyrut: Mektebet-ü Lübnan, ts.), 157.

¹¹ Bu türün en seçkin örneklerinden biri Fahreddin er-Razî'nin yazmış olduğu *İsmetü'l-Enbiya*'dır. Ayrıca Şerif el-Murtaza'nın *Tenzihü'l-Enbiya*, Nureddin es-Sabuni'nin *el-Miinteka min ismeti'l-Enbiya* ve Süyutî'nin *Tenzihü'l-Enbiya'an teşbih'il-ağbiya* adlı eserleri bu türün önemli örneklerinden bazılarıdır.

¹² Bk. Abdurrahmân b. Ahmet el-İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelem* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), 114.

¹³ Bk. Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-lum'a fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bid'a*, thk. Hamûde Ķurâbâ (Mısır: Matbaatu Masir, 1955), 99-100.

berlerin sehven ve bir kasıt olmaksızın yaptıkları yanlış işleri ise günah kabul etmeyecek bu durumun peygamberler için caiz olduğunu savunmaktadırlar.¹⁴ Mâtürîdîler de, peygamberlerin, istekleri ve kasıtları olmaksızın başlarına günah nev'inden bir şeyin gelme durumu hariç söz ve fiillerinde masum olduğu görüşündedirler. Fakat bu durum, onların imtihan edilme halini ortadan kaldırmaz. Masumiyetlerine rağmen günah işleme veya itaatte bulunma kabiliyetleri kendilerinde bulunmaya devam eder.¹⁵ İnanç konularında belirlemiş oldukları ilkelerin etkisini görüşlerine fazlasıyla yansıtan Mu'tezile ekolü, peygamberlerin masum olmasını, aslah inançlarının gereği olarak savunmaktadırlar. Nübüvvetin kullara bir lütf olduğunu belirten Kâdî Abdülcebbar, bu amacın gerçekleşmesi için, peygamberlerin, bi'setten öncede sonrada küçük büyük bütün tiksindirici davranışlardan korunmalarının gerekli olduğunu iddia etmektedir.¹⁶ Peygamberlerin ismet sıfatının gerekliliği konusunda en katı görüş Şîa'ya aittir. Onlar açısından, nübüvvetle vazifelendirilen peygamberler ve onların vâsî ve varisi olan imamlar, küçük büyük günah işlemezler. Peygamberlerde ve imamlarda bulunan ismet sıfatı, onları zorla günahlardan uzaklaştırmaz. Aksine onlar Allah'tan bir lütf ile günahlardan kaçınırlar.¹⁷

Râzî, konuya tahsis ettiği eserinde, ümmet içinde peygamberlerin küfre girmelerinin mümkün olduğu iddiasında bulunan Haricilerden olan Fuzayliyye fırkasına işaret eder. Bu şaz görüşlerinin sebebi, büyük günah sahibini kâfir gören haricî mantığı benimsemelerindedir.¹⁸ Bu bağlamda, detaylarda farklılıklar olmasına rağmen, çoğunluğun benimsediği Peygamberlerin masumiyeti ilkesini de kapsayan şu sorunun sorulmasını gerekli görmekteyiz: Ekollerin benimsedikleri temel ilkeler, dinin ana metinlerinin kendilerine telkin ettiği hakikatler midir, yoksa ekollerin farklı sebeplerle benimsedikleri esasların dayanağını metinlerde bulma gayretinin neticeleri midir? Bu soruya sağlıklı bir cevap bulmak için Kur'an'ın konu ile ilgili bölümlerinin, zorlamate'villerden, lafzın ve bağlamın desteklemediği yorumlardan kaçınarak okunması gerekmektedir.

1. Kur'an'da Peygamberlerin İsmeti Meselesi

Kur'an, insanın, kendisine verilen nimet ve donanımlarından imtihan edileceğini (el-Bakara 2/155) ve bu imtihan sürecinin, nimetlerin sahibi olan Allah'ı görmeden gerçekleşeceğini bildirmektedir (Yâsîn 36/ 11). Bu durum, Allah ile emir ve

¹⁴ Bk. Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammet et- Temîmî Bağdâdî, *Uşûlu'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002),189; Nâsuriddin el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, thk. Abbas Süleyman (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 214; İcî, *el-Mevâkif fi 'ilmi'l-keîm*, 366.

¹⁵ Bk. Nureddin es-Sabunî, *Kitabu'l-bidaye mine'l-kifaye fi'l-hidaye fi usûli'd-din*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Daru'l-Meârif, 1969), 95; Ebû Mansur Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Dâru'l-Câmiâtü'l-Misriyye, ts.),188-189; Sabunî, *el-Bidaye fi usûli'd-din*, 96; Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Uşûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Lens (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003), 172.

¹⁶ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü'l -Vehbe, 1996), 573; Bk. Ebu'l-Kasim Mahmud ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmiu't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1986),4: 116.

¹⁷ Ebu İshak İbrahim b. Nevbehâfî, *el-Yağut fi 'ilmi'l-keîm*, thk. Ali Ekber Zıyâî (İran: Mektebetü' Âyetullah el-'Uzmâ el-Maraşî, 1910), 73; Şerif el-Mürtezâ, *Tenzihu'l-enbiyâ* (Kum: İntişârâtü'r-rızâ, 1947), 15.; Nasîruddîn Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Keşfu'l-murât fi şerhi tecridi'l-itikât* (Kum: İntişârât Şekûrâ,1952), 376.

¹⁸ Bk. Râzî, *İşmetü'l-enbiyâ*, 39.

nehiyelerin kendilerine iletileceği insanlar arasında habercilik görevini yapacak elçilerin varlığıyla sağlanmaktadır.¹⁹ Bu görevlerinin ehemmiyetisebebiyle, Kur'an'da peygamber kıssaları önemli bir yer tutmaktadır. Peygamberlerin kıssalarına yer veren Kur'an'ın, klasik bir biyografi tarzından uzak bir anlatımı tercih ettiğini görmekteyiz. Bazı peygamberlerin kıssaları uzun ve tekraren geçmekteyken, bazılarının sadece isimleri veya haklarında övücü birkaç cümle ile yetinilmiştir (el-Mü'min 40/78). Kur'an, muhataplarından belli ölçüler doğrultusunda bir yaşam sürmelerini ister. Bu konuya yönelik emir ve nehiyeleri sadece teorik ifadelerden ibaret olmayıp, istenilen davranış kurallarına riayet ederek bu yola davet eden örnek şahsiyetlerin hayatlarından kesitler aktarır. Bu elçilerin, Allah'ın emir ve nehiyelerini tebliğ süreçlerinin anlatıldığı ayetlerin beraberinde, onların kişilik özellikleri hakkında muhatapları bilgilendiren ayetlere de yer verilmesi, belli bir amaç ve hedefe yönelik olmalıdır. Allah tarafından elçi olarak seçilen ve gönderildiği kişiler tarafından örnek alınması istenen bu şahsiyetlerin yaşamlarından, Allah tarafından uyarılmalarına sebep olan kesitlere değinilmesinin nedenini tespit etmek konumuz açısından oldukça önemlidir. Bu bölümde, peygamberlerin ismet sıfatı açısından tartışılan bütün ayetlere değinmek yerine, amacın hâsıl olması ve konunun gereksiz yere uzatılmaması için bu ayetler içinden konuya delaleti daha açık olanların tercihiyle yetineceğiz.

Kur'an, beşerin atası ve ilk peygamber olarak kendisinden bahsettiği Hz. Âdem'in yaratılışı ve ilk yaşam tecrübesini detaylı bir şekilde aktarır. Hz. Âdem'in yaşamından aktarılan kesitlerde, onun Allah'ın uyarısına rağmen ihlal ettiği yasak ve bunun neticeleri önemli bir yer tutmaktadır. Onun emre uymaması isyan olarak ifade edilmektedir.²⁰ Uymadığı emirden sonra yaptığı tövbe, onun öncesinde olan bir yanlış davranışının varlığına işarettir.²¹ Nehiyedildiği ağaca yaklaştığında zalimlerden olacağı uyarısının ardından bu ağaçtan yemiştir.²² İhlal ettiği bu yasaktan dolayı düştüğü durum sebebiyle affa muhtaç olduğunu, eğer Allah tarafından affedilmezse ziyana uğrayanlardan olacağını söylemektedir.²³

Kur'an'da, Hz. Âdem'den sonra kavmiyle mücadelesi anlatılan ve kıssası içinde uyarılan elçilerden biri de Hz. Nuh'tur. Kâfir olarak ölen oğlu için yaptığı duadan sonra, yaptığının salih bir iş olmadığı ve cahillerden olmaması için kendisine

¹⁹ Ebû'l-Mu'în Meymun b. Muhammed b. Mekhul en-Neseî, *Bahru'l-keîâm fî 'akâidi ehli'l-İslâm*, thk. Velîyyüddîn M. Salîh (Dimeşk; Mektebetü Dâri'l-Ferfur, 2000), 202.

²⁰ "Bunun üzerine onlar (Âdem ve eşi Havva) o ağacın meyvesinden yediler. Bu sebeple ayıp yerleri kendilerine göründü ve cennet yaprağından üzerlerine örtmeye başladılar. Âdem Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı." (Tâhâ 20/121).

²¹ "Derken, Âdem (vahy yoluyla) Rabbinden birtakım kelimeler aldı, (onlarla amel edip Rabb'ine yalvardı. O da) bunun üzerine tövbesini kabul etti. Şüphesiz o, tövbeleri çok kabul edendir, çok bağışlayandır." (el-Bakara 2/37).

²² "Bu suretle onları kandırarak yasağa sürükledi. Ağaçtan tattıklarında kendilerine avret yerleri göründü. Derhal üzerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye başladılar. Rableri onlara, "Ben size bu ağacı yasakladım mı? Şeytan size apaçık bir düşmandır, demedim mi?" diye seslendi." (el-A'râf 7/22).

²³ Bk. "Dediler ki: "Rabbimiz! Biz kendimize zulüm ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyân edenlerden oluruz."" (el-A'râf 7/ 23).

öğüt verildiği söylenerek uyarılmıştır.²⁴ Hz. Nuh ise, yaptığından dolayı ziyana uğramaktan korkarak merhamet ve istiğfar talebinde bulunmaktadır.²⁵

Hayatın farklı imtihanlarından geçen bir elçi olan Hz. Yusuf'un kıssasında da konumuz açısından önemli kesitler bulunmaktadır. O, kendisini günaha davet eden azizin karısını, Rabbinin burhanını²⁶ gördükten sonra reddetmektedir.²⁷ İnsanların günaha meyli konusunda, bir elçi olan kendisini de dışarda bırakmayan ve Kur'an'ın reddetmediği bir gerçekliğe işaret etmektedir.²⁸ Hz. Yusuf, zindan arkadaşının efendisinden yardım talep ederken, öncelikli olarak kendisinden yardım istenmesi gereken Allah, ona unutturulmuştur.²⁹

Seçilmiş elçilere nispet edilen ve onların masumiyeti bağlamında birçok farklı yorumun yapılmasına sebep olan en önemli hadiselerden biri de, Hz. Musa'nın bir Kipti'yi, istemeden öldürmesidir.³⁰ Onun istemeden de olsa katli olayına karışmış olması ve bunun Kur'an'da zikredilmesi beraberinde birçok sorunun gündeme gelmesine sebep olmuştur.³¹

Nübüvvet vazifesine yönelik bir tavrından dolayı Allah tarafından azarlanan ve yaptığına pişman olarak zorlu bir tövbe süreci yaşayan Hz. Yunus'un davranışı da konumuz açısından işaret edilmesi gereken bir hadisedir.³² Görevi esnasında acele ederek, kendisine ayrılma izni verilmeden bulunduğu yeri terk etmesi ve gerekli

²⁴ Bk. "Allah, "Ey Nûh! O asla senin âilenden değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir. O halde hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi benden isteme. Ben sana cahillerden olmamanı öğütlerim" dedi." (Hûd 11/ 46).

²⁵ Bk. "Nûh, "Rabbim! Şüphesiz ben senden hakkında bilgim olmayan şeyi istemekten sana sığınırım. Eğer beni bağışlamaz ve bana acımazsan, şüphesiz ziyana uğrayanlardan olurum" dedi." (Hûd 11/ 47).

²⁶ Müfessirler, ayette geçen burhan kelimesine farklı anlamlar vermektedirler. Zemaşerî, burhan kelimesini, Hz. Yakub'un veya Cebrail'in gelerek Hz. Yusuf'u uyarması olarak yorumlayan görüşleri reddettikten sonra, burhandan kastın, Hz. Yusuf'un, zinanın haram oluş delillerini ve çirkinliğini düşünerek bu işten yüz çevirmesi olarak tefsir etmektedir. (bk. Ebu'l-Kasım Mahmud Zemaşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmiu't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1986), 3: 269-270). Maturîdî'ye göre, burhan delil demektir. Hz. Yusuf, Allah'ın delilini görmüştür. Fakat bildirilmediği için, bu delilin ne olduğunu bilmenin mümkün olmadığı düşüncesindedir. (bk. Mâturîdî, *Te'vilât-ü ehli's-sünne*, 3: 575). Râzî ise, peygamberlerin ismetini kabul eden muhakkik âlimlerin yorumlarını benimsemektedir. Onlara göre burhan, Allah'ın, zina hakkındaki yasağını ve zinanın cezasını hatırlatması veya peygamberlik tabiatının bu günaha mani olmasıdır. (bk. Ebû Abdullah Muhammed Faḥreddin er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb(et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 18: 122).

²⁷ Bk. "Andolsun kadın ona (göz koyup) istek duymuştu. Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı Yûsuf da ona istek duyacaktı. Biz ondan kötülüğü ve fuhşu uzaklaştırmak için işte böyle yaptık. Çünkü o, ihlâsa erdirilmiş kullarımızdandı." (Yûsuf 12/ 24)

²⁸ Bk. "Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbinin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder. Şüphesiz Rabbin çok bağışlayandır, çok merhamet edendir" dedi." (Yûsuf 12/ 53).

²⁹ Bk. "Yûsuf, onlardan kurtulacağını düşündüğü kişiye, "Efendinin yanında beni an", dedi. Fakat şeytan O'nu efendisine hatırlatmayı unutturdu da bu yüzden o, birkaç yıl daha zindanda kaldı." (Yûsuf 12/ 42).

³⁰ Bk. "Mûsâ halkın habersiz olduğu bir sırada şehre girdi. Orada biri kendi tarafından, diğeri düşmanı tarafından; kavga eden iki adam gördü. Kendi tarafından olan, düşmanına karşı ondan yardım istedi. Mûsâ da ona bir yumruk indirip onu öldürdü. Mûsâ, "Bu şeytanın işidir. O gerçekten apaçık bir saptırıcı düşmandır" dedi." (el-Kasas 28/ 15).

³¹ Bk. Râzî, *İşmetü'l-enbiyâ*, 102.

³² Bk. "Zünnûn'u da hatırla. Hani öfkelenerek (halkından ayrılıp) gitmişti de kendisini asla sıkıştırmayacağımızı sanmıştı. Derken karanlıklar içinde, "Senden başka hiçbir ilah yoktur. Seni eksikliklerden uzak tutarım. Ben gerçekten (nefsine) zulmedenlerden oldum" diye dua etti." (el-Enbiyâ 21/ 87).

sabrı göstermemesinden dolayı, Hz. Muhammed'e, onun yaptığını yapmaması emredilmiştir.³³

Hz. Muhammed'in hayatındaki bazı ayrıntılara Kur'an'da değinilmekte, bu ayrıntıların sebep ve sonuçları ise, bize kadar ulaşan siyer ve hadis kaynaklarında geçmektedir. Konumuzla bağlantılı olan ve Hz. Muhammed'in uyarıldığı bazı eylemleri, sebebi nüzul rivayetleriyle birlikte değerlendirildiğinde konuya delaleti daha açık olmakta ve bağlamdan kopuk tefsirlere imkân vermemektedir. Bunlardan biri, Hz. Muhammed'in, savaşta esir almasından dolayı uyarılmasıdır.³⁴Bir diğer uyarılma sebebi ise, savaşa gelmemek için izin isteyenlerin gerçek durumları ortaya çıkmadan önce onlara izin vermekte acele etmesidir.³⁵ Hz. Muhammed'in uyarıldığı durumlardan biri de, kendisinden din öğrenmeye gelen âmâ sahabiden yüz çevirip, öğüt almaktan kaçınan Mekke ileri gelenlerine tebliğ yapmaya devam etmesidir.³⁶ Kur'an'da Hz. Muhammed'e, yöneltilen uyarılar arasında en önemlilerden biri ise, eşlerinin hoşnutluğunu elde etmek için Allah'ın helal kıldığını kendine haram kılmasına yönelik olanıdır. Peygamberin kendisine helal olan bir şeyi haram kılmasını konu edinen bu hadise, bir sureye ismini verecek kadar önemli görülmüştür.³⁷

Peygamberlerin, Allah tarafından uyarıldığını bildiren ayetlerden bazılarını yukarıda değindik. Bu ayetlerin, peygamberlerin ismet sıfatına nasıl bir çerçeve kazandırdığına değinmeden önce, kelimî ekollerin konu hakkındaki görüşlerine kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Kelimî ekoller, peygamberlerin, nübüvvet görevlerinden önceve sonra şirk ve küfürden, risalet vazifesini yerine getirirken de yalan söylemekten korunmuş olduklarında ittifak etmişlerdir.³⁸Ekollerin çoğunluğu, peygamberlerin nübüvvetten sonra büyük günah işlemekten korunduklarını söylerken, peygamberlikten önce sine ise ihtilaf etmişlerdir.³⁹Mu'tezilenin çoğunluğu, peygamberlerin, nübüvvetten önce de sonra da büyük günah işlemediklerini, çünkü bu günahların tiksindirici olduğunu, fakat insanların kendilerinden soğumalarına sebep olmayacak olan küçük günahları işleyebileceklerini savunmaktadırlar.⁴⁰Eş'arîlerin çoğunluğu, nübüvvetten sonra, hata ve unutmada dışında, küçük büyük bütün günahlardan korunduklarını,

³³"Sen, Rabbinin hükmüne sabret. Balık sahibi (Yûnus) gibi olma. Hani o, (balığın karnında) kederli bir halde Rabbine yakarmıştı."(el-Kalem 68/ 48).

³⁴ Bk. "Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hâkim duruma gelmedikçe hiçbir peygambere esir almak yakışmaz. Siz geçici dünya menfaatinin istiyorsunuz, hâlbuki Allah ahireti (kazanmanızı) istiyor. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. Eğer Allah'ın daha önce verilmiş bir hükmü olmasaydı, aldığımız şey (fidye) den dolayı size büyük bir azap dokunurdu."(el-Enfâl 8/ 67,68).

³⁵ Bk. "Allah seni affetsin! Doğru söyleyenler sana iyice belli olup, yalancıları bilinceye kadar beklemeden niçin onlara izin verdin?"(et-Tevbe 9/ 43).

³⁶ Bk. "Kendisine o âmâ geldi diye Peygamber yüzünü ekşitti ve öteye döndü."(el-Abese 80/ 1,2).

³⁷ Bk. "Ey peygamber! Eşlerinin rızasını arayarak, Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin sen kendine haram ediyorsun? Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."(et-Tahrîm 66/ 1).

³⁸ Sabûnî, peygamberlerin nübüvvetten önce küfre düşüren günahlar işleyebileceğini, Haricilerden olan Fuzayliye'ye, nübüvvetten sonra büyük günah işleyebileceğini ise, Haşeviyye'ye nispet etmektedir. Bk. Sabunî, *el-Bidaye fi usulî'd-din*, 96.

³⁹ Bk. Razî, *İşmetü'l-enbiyâ*, 40.

⁴⁰ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 574, 575.

peygamberlikten önce ise bunun mümkün olduğu düşüncesindedirler.⁴¹Mâtürîdîlere göre peygamberler, risalet görevlerinden sonra kendilerine yasaklanan işleri yapmaktan korunmuş olsalar da, risalet görevlerinden önce nadiren de olsa günah işlemeleri mümkündür.⁴²Şîa 'ya göre ise, peygamberler, küçük büyük bütün masiyetlerden korunmuştur. Çünkü vazifelendirildikleri risalet görevi, ancak bu sıfatla nitelendiklerinde yerine getirilmektedir.⁴³

Kelam ekollerinin konu ile ilgili görüşlerini savunurken, önceden benimsemiş oldukları ilkelerin etkisinde kalıp kalmadıklarını görebilmek için, peygamberlerin Allah tarafından uyarılmasına sebep olan ayetleri nasıl yorumladıklarına bakmak gerekmektedir. Peygamberlerin uyarılmasının anlatıldığı ayetlerin çokluğu sebebiyle, bu ayetlerden konuyla bağlantısı daha net olduğunu düşündüğümüz bir ayetle ilgili yorumlara temas etmekle yetineceğiz.

Bir peygamberin yaptığı yanlış ifade edilirken kullanılan kelimelerden en çok tartışılanı, Hz. Âdem'in yasaklanmış ağaçtan yemesi sebebiyle, isyan edip yolunu şaşırıldığını bildiren ayette geçmektedir. (Tâhâ 20/121). Kur'an, uyarılan Hz. Âdem'in, kararlılık göstermediğini, bu sebeple sonunda tövbe etmeyi gerektiren bir iş yaptığını bildirmektedir.⁴⁴İsfehânî, ayette geçen "عصى" kelimesinin, emre karşı geldi, itaatten uzaklaştı anlamında⁴⁵ "غوى" kelimesinin ise, yanlış bir düşünceden kaynaklanan bilgisizlik anlamında kullanıldığını söylemektedir.⁴⁶Kelimelere daha farklı anlamlar verilse de, bu anlamların da olumsuz olduğu görülmektedir.⁴⁷ Bir peygamber olan Hz. Âdem hakkında ayetlerde geçen bu ifadeler, farklı görüşlere sahip olan ekol mensupları tarafından usullerine uygun olarak yorumlanmıştır.

Mâtürîdî'ye göre, Hz. Âdem için isyan kelimesinin kullanılması ve yaptığından dolayı azarlanması caizdir. Çünkü o, daha önce imtihan edilmemişti. Ona ağaçların hepsi değil sadece biri yasaklanmıştı. Kurban kesen insanın besmeleyi unutmaması gibi, o da bu ağaçtan yememesi gerektiğini unuttu. Hz. Âdem'in yaptığı bu iş, onun nimetlere mazhar olan bir nebi olmasından dolayı isyan gibi bir kelime ile nitelenmiştir. Peygamberlerin yaptığı çok küçük yanlışlar diğer insanların yaptıklarından farklıdır. Ayrıca, peygamberin yaptığı küçük bir yanlışın isyan olarak nitelenmesi, kulları küçük büyük bütün günahlardan sakındırmak içindir.⁴⁸

Râzî, Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yemesinin büyük günah olduğunu iddia edenlerin görüşlerinin, kendi ekolü açısından bir anlamı olmadığını söylemektedir.

⁴¹ Bk. Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 189; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, 214; Abdurrahmân b. Ahmet el-İcî, *el-Mevâki'f fi 'ilmi'l-ke'lâm* (Beyrut: Âlemu'l-kütüb, ts.), 366.

⁴² Bk. Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 188-189; Sabunî, *el-Bidaye fi usûli'd-dîn*, 96; Pezdevî, *Uşûlu'd-dîn*, 172.

⁴³ Bk. Tûsî, *Keşfu'l-murât fi şerhi tecridi'l-'itiqât*, 376.

⁴⁴ "Andolsun, bundan önce biz Âdem'e (cennetteki ağacın meyvesinden yeme diye) emrettik. O ise bunu unutuverdi. Biz onda bir kararlılık bulmadık." (Tâhâ 20/115).

⁴⁵ İsfehânî, *el-Müfredât*, 337.

⁴⁶ İsfehânî, *el-Müfredât*, 369.

⁴⁷ Mustafa Şen, "Peygamberin İsmet Sifatının Kur'an Yorumlarına Etkisi (Hz. Âdem Örneği)", *Mütefekkir* 10 (2018): 385-416.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât-ü ehli's-sünne*, 4: 39-41.

Çünkü ona göre, Hz. Âdem'in başına gelen bu olay, onun peygamberliğinden önceydi.⁴⁹ Asi kelimesinin, Kur'an'daki farklı kullanımlarından hareketle,⁵⁰ bu kelimenin Hz. Âdem için kullanılmayacağını söylemektedir. Râzî, ayettegeçen kelimenin fiil formundan "عصى" türetilen isim formunun "عاص" kullanımının sebep olacağı ağır sonuçların bir peygamber için söz konusu edilemeyeceğine işaret ettikten sonra, Allah'ın, Hz. Âdem için kullandığı bu ifadeyi, Allah'tan başkasının Hz.Âdem hakkında kullanmasının uygun olmadığını söylemektedir.⁵¹Ayrıca Râzî, Peygamberlerin nübüvvetten önce de büyük günah işlemeyeceğini kabul edenlerin, Hz. Âdem'in, vacip bir emre değilde mendup olan bir emre karşı geldiğini, tövbesinin küçük günah sebebiyle olduğunu, kendisine yasaklananın bir tür değilde sadece özel bir ağaç olduğunu zannederek içtihat hatası yaptığını, gerçekte yasak olan bir emri ihlal etmeyip daha evla olanı yapmadığı için uyarıldığını, zalim olarak nitelenmesinin de, kendisi için evlâ olanı terk ederek nefsine zulmetmesi şeklinde te'vil ettiklerini aktarmaktadır.⁵²

Mu'tezilîlimZemahşerî'ye göre, Allah'ın, sevdiği, masum bir peygamberin yapmış olduğu zelle kabilinden küçük bir hatası için kullandığı isyan kelimesi, Hz. Âdem'in yapmış olduğu işin büyüklüğünü ifade etmek için değildir. Ona göre, yapılan işin küçüklüğüne rağmen bu ağır kelimenin tercih edilmiş olmasının sebebi, kul-lara, günahlar konusunda daha hassas olmalarını ve küçük günahları bile işlememelerini, bir peygamber üzerinden etkin bir üslupla öğretmektir.⁵³

Şî'âlîmTabersî'ye (ö.584h.) göre isyan, emre karşı gelme manasında olup, vacibi terkeden kimse için kullanıldığı gibi, nafileyi terkeden için de kullanılır. Hz. Âdem nafile olanı terk etmiş ve ağaçtan yiyerek elde edeceğini zannettiği neticeye ulaşamamıştır.⁵⁴Ayetteki "عصى" kelimesi, nafileyi terketmesi, "غوى" kelimesi ise, elde edeceği nimetlere ulaşamaması anlamında kullanılmıştır.⁵⁵

Hz. Âdem'in kendisine yasaklanan ağaçtan yemesi, Allah tarafından azarlanması, pişman olup tövbe ettikten sonracennetten çıkarılmasının anlatıldığı kıssasında yer alan ve ekollerin benimsemiş olduğu ismet ilkesi açısından sorunlar teşkil eden ayetler hakkındaki farklı yorumlardan bazılarını aktardık. Yukarıda aktardığımız yaklaşımlar, Hz. Âdem için kullanılan, isyan, şaşırma ve unutma kelimelerinin olduğu gibi kabul edilmediğini ve ekol mensuplarının kendi kabullerine uygun olacak bir şekilde yorumlandığını göstermektedir.⁵⁶

Peygamber hayatlarının, muhataplar açısından gerekli olan az bir kesiti anlatılırken, Allah tarafından uyarılmalarına sebep olacak eylemlerinin bu kısa bölümler içinde yer almasının amacı, onların mutlak olarak yanlış yapmaktan korunmuş kullar olduğunu haber vermek değildir. Bilakis onların hayatlarından seçilmiş birkaç

⁴⁹ Bk. Râzî, *İşmetü'l-enbiyâ*, 50.

⁵⁰"Kim de Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve onun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu ebedi kalacağı cehennem ateşine sokar. Onun için alçaltıcı bir azap vardır." (en-Nisâ 4/ 14).

⁵¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14: 128.

⁵² Bk. Râzî, *İşmetü'l-enbiyâ*, 50-54.

⁵³ Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hağâiki gavâmiu't-tenzil*,4: 116.

⁵⁴ Ebu Ali Fazl b. Hasen et-Tabersî, *Mecmû'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*(Beyrut: Daru'l-Murtezâ, 2006), 7: 46-47.

⁵⁵ Mürtezâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 24.

⁵⁶ Mehmet Bulut, *Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, 94-97.

bölümün içinde, uyarılmalarına sebep olacak hadiselerin zikredilmesi, elçilerin hata yapabilen bir yapıya sahip olmaya devam ettiklerini düşündürmektedir. Peygamberlerin masumiyeti ilkesi, ayet ve hadislerde açıkça geçmemesine rağmen, akli bir zorunluluk olarak ekoller tarafından kabul edilmiştir.⁵⁷ Peygamberlerin ismet sıfatına sahip olmalarının gerekçesi olarak da, günah işleyen bir peygamberin ümmetlere örnek olamayacağı, onların günah işlemesinin ümmetleri açısından günaha teşvik edici olacağı, günahları sebebiyle ümmetlerinin güvenlerini kaybedecekleri söylenmektedir.⁵⁸

Peygamberler hakkındaki mutlak masumiyet ilkesini tartışılmaz bir hakikat kabul etmenin neticesinde, anlaşılması çok uzak yorumlar yapılmıştır. Abdülaziz ed-Debbâğ'a göre (ö.1132h.), Allah, peygamberlerine, biri zahiri, biri de batını olmak üzere birbirine zıt iki emir birden vermektedir. Peygamber, insanların bilmediği gizli emri yerine getirirken, zahiren Allah'ın emrine muhalefet etmektedir. Peygamberler, zahiri emre muhalefet etmelerinden dolayı Allah tarafından kınanırken aslında Allah'ın batını ve esas olan emrini yerine getirmektedirler.⁵⁹

Örnek olarak incelediğimiz Hz.Âdem'in uyarılmasıyla ilgili ayetler için yapılan te'viller, ayetlerin gerçek anlamı ise, Allah'ın, neden, kullarına bir hakikati, anlaşılması zor olan dolambaçlı bir üslupla anlattığının cevabını vermek gerekir. Örneğin, Hz. Âdem'in ihlal ettiği bir nafilenden dolayı, ayetlerde geçen ağır ifadelerle azarlanmasının sebebinin, kulları, küçük günahlardan sakındırmak olduğunu iddia etmek, önceden benimsenmiş bir düşüncenin etkisinde kalınmadığında, çıkarılması oldukça uzak bir anlamdır.⁶⁰ Ya da, Hz. Âdem'in konum ve şerefinden dolayı, yapmadığı mübah işler için isyan kelimesinin kullanıldığını söylemek,⁶¹ peygamberlerin her mübahı terk ettiğinde isyankâr olarak nitelenmesi anlamına gelecektir.

Oysa Kur'an, kendisinin mübin bir kitap olduğuna,⁶² öğüt alınması için Allah tarafından kolaylaştırıldığına⁶³ dikkat çekmektedir. Üstelik peygamberleri, Kur'an'da anlatıldıkları gibi kabul etmek, onları ümmetlerine daha çok yaklaştıracak ve dinin öğretilerinin, beşer olma yönünden ümmetlerinden farklı olmayan peygamberler tarafından uygulanmış olması ise, insanların nezdinde bu öğretilerin uygulanabilirliği açısından daha olumlu olacaktır. Peygamberlerin hata yaptıklarını kabul etmenin, dinin güvenilirliğini tümünden sarsacağını söylemek⁶⁴ ve bu sebeple zorlama

⁵⁷ Bk. İmâmü'l-Haremeyn, Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî usûli'l-itikad*, thk. Muhammed Y. Musa & Ali Abdulmunîm (Mısır: Mektebetü Hancî, 1950), 356.

⁵⁸ Bk. Mehmet Bulut, *Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı* (İstanbul: Risale Yayınları, 1991), 21-23.

⁵⁹ Bk. Ahmet b. Mubarek es-Sicilmâsî, *el-Ibrîz* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 231-232.

⁶⁰ Mutezilî âlim Zemahşeri, ayette Hz Âdem için kullanılan sert ifadenin asıl mesajının, bu ayetlerin kendilerine indirildiği muhataplar olduğunu söylemektedir. Ona göre ayetin asıl mesajı şudur; "Peygamberini bir mübahı ihlal ettiğinde bu şekilde azarlayan Allah'ın sakındırdığı küçük günahları terk etmezseniz, size daha çok kızacağını bilmelisiniz". Bk. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4: 116.

⁶¹ Bk. Mürtezâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 24, 25.

⁶² "Ey kitap ehli! Artık size elçimiz (Muhammed) gelmiştir. O, kitabımızdan gizleyip durduğunuz gerçeklerden birçoğunu sizlere açıklıyor, birçoğunu da affediyor. İşte size Allah'tan bir nur ve apaçık bir kitap (Kur'an) gelmiştir." (el- Mâide 5/ 15).

⁶³ "Andolsun biz, Kur'an'ı düşünüp öğüt almak için kolaylaştırdık. Var mı düşünüp öğüt alan?" (el-Kamer 54/17).

⁶⁴ Muhammed b. Muhammed b. Numan el-Müfid, *en-Nüketü'l-itikâdiyye* (Kum: Dâru'l-Müfid,1959), 37.

yorumlarla istenilen sonucu elde etmeye çalışmak, aşırı bir kaygının neticesidir. Onların, Kur'an'ın haber verdiği sınırlarda yaptıkları hataları kabul etmek neden onların her türlü günahı işleyeceklerini kabul etmek anlamına gelsin. Ya da, onların bazı hatalar işlediğini söylemek neden onlardan nefret edilmesine sebep olsun. Bu anlayış, bir yanlışı yapan her yanlışı da yapabilir nev'inden bir genellemenin sonucudur. Oysa onların bazı hatalar işlediğini bildiren Kur'an, Allah'ın söylemediği bir şeyi Allah hakkında uydurmayacaklarını çok açık bir şekilde ifade etmektedir.⁶⁵ Üstelik Kur'an'ın peygamberlere isnat ettiği hatalar, men ettikleri günahları işleyerek ümmetlerinin kendilerinden uzaklaşmalarına sebep olacak ve onların kutsal vazifelerini sarsacak türden değildir. Çünkü peygamberleri bazı davranışlarından dolayı uyaran Kur'an'ın, aynı zamanda bu peygamberlerin güvenilir olduğunu, Allah katında değerli kullar olduğunu bildirmesi (eş-Şuarâ 26/ 107,125,143,162,178,193), tövbe etmelerini gerektirecek bazı hatalar işlemeleriyle bu özelliklerini kaybetmediklerinin delilidir. Ayrıca, onların kötü niyet taşımayan hatalarından sonra sergiledikleri pişmanlık, iddia edildiği gibi⁶⁶ diğer insanların daha fazla günaha meyletmelerini teşvik etmenin aksine, beşer olmanın neticesi olarak yapılacak birçok yanlıştan sonradaha da kötü bir duruma düşmemenin çaresidir.

Kur'an'da peygamberlerin uyarılmasına sebep olan hatalarının nübüvvet vazifelerinden önce gerçekleştiği görüşünden hareketle, onların risalet görevlerinden sonra tamamen masum oldukları iddiasını, Hz. Âdem ve Hz. Yusuf'un uyarıldıkları yanlıklarını peygamber olmadan önce işlediklerini söyleyerek desteklemek mümkün görünmektedir. Peygamberlere isnat edilen bütün hataları değerlendiren Razî, mezhebinin görüşüne istinaden dönemi kesin olmayan hataları nübüvvet öncesine hamletmekte, fakat nübüvvetten sonra gerçekleştiği kesin olan hataları ise ekolünün görüşüne uygun şekilde tevil etmektedir. Çünkü örnek olarak işaret ettiğimiz Hz. Nuh, Hz. Yunus ve Hz. Muhammed'in uyarılmasına sebep olan olayların, onların nübüvvet vazifelerinden sonra gerçekleştiğinde ihtilaf yoktur.⁶⁷

Çeşitli kaygılarla kabul edilen mutlak ismet anlayışını benimseyenler veya peygamberleri her türlü yanlıştan uzak göstermeye çalışanların bu gayretlerinin temelinde korumacı ve yüceltmeci bir yaklaşımın etkisi görülmektedir. Bu anlayışla, dinin ve ümmetin selametinin amaçlandığı aşikârdır. Fakat bu ilkenin, doğrudan Kur'an kaynaklı olmamasının, inanç yönünden bazı olumsuz etkileri olmuştur. Bu bölümde, etkenleri arasında, mutlak ismet telakkisinin de olduğunu düşündüğümüz bazı inanç sapmalarını ele alacağız.

2. Mutlak İsmet Anlayışının İstismarından Kaynaklanan İnanç Problemleri

Kur'an'da peygamberler, değerleriahlaka dönüştürme ve kulluk görevlerini

⁶⁵ "Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı mutlaka onu kudretimizle yakalardık." (el-Hâkka 69/ 44-45).

⁶⁶ Nâsuriddin el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, thk. Abbas Süleyman (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 214.

⁶⁷ Bk. Razî, *İşmetü'l-enbiyâ*, 49-157.

yerine getirme bakımından beşer soyunun en üst seviyesinde yer almaktadırlar.⁶⁸Onların, Allah'tan vahiy almak için insanlar arasından seçilmiş olmaları ve vahyin mahiyeti, diğer insanların künhüne vakıf olamayacakları özel bir tecrübe olmakla birlikte, onların, Allah'a yakınlıkları sebebiyle sahip oldukları özellikler ve Allah tarafından kendilerine çizilen sınırlar, öteki insanların varacakları nihai çizgiyi belirlemektedir.⁶⁹ Hatalarıyla,⁷⁰ tövbeleriyle,⁷¹ seçkinlikleriyle,⁷² güvenilir olmalarıyla⁷³ nitelenen Peygamberleri, durdukları yerlerinden farklı bir yerde görmeye çalışmak, bu alanda zulme yol açacaktır. Kur'anî birkavram olan zulüm; eşyanın ait olduğu yerden başka bir yerde olması, anlamındadır.⁷⁴Bu anlamıyla zulüm, tabiatla varlıkların olması gereken yerden farklı bir yerde bulunmasıyla meydana çıkacak olan insicam bozukluğu veya dengelerin sarsılması sorunudur. Peygamberlere yönelik olan zulüm, sahip oldukları güzel nitelikleri reddetmekle de olabilir, sahip olmadıkları vasıfları onlara yüklemekle de olabilir. Her iki durum da, inanç sahasında problemlerin ortaya çıkmasına yol açabilecektir. İyi niyetle de olsa, peygamberlere, Allah tarafından verilmeyen özellikler isnat etmek ve onları tanıtıldığı gibi kabul etmemek, onları beşerî özelliklerinden uzaklaştırmaya yol açacağı için bir zulüm çeşidi olarak bazı dengelerin bozulmasına sebep olacaktır. Konumuz itibarıyla, peygamberlerin insanî özelliklerinden olan ve uyarılmalarına sebep olan hatalarını yok saymakla bağlantılı olduğunu düşündüğümüz bazı inanç sapmalarını ele alacağız.

2.1. Masum İmamlar

Masum imam inancı, İslam ümmetini derinden etkileyen ve Müslümanların, birbirlerinin kanlarını dökme sebebi olan elim hadiselerde rolü bulunan, bu sebeple de kelam kitaplarına girenitikadî bir meseledir. Hatta Eş'arî'ye göre, peygamber sonrası ilk ciddi ihtilaf imamet meselesi sebebiyle ortaya çıkmıştır.⁷⁵ Bu terkipte yer alan imam kelimesi, lider, önder anlamındadır.⁷⁶ İstilah bakımından, namaz kıldırana ve İslam ümmetinin meşru en üst rütbesinde bulunan kimseye verilen bir unvandır.⁷⁷İtikadî bir problem olarak imamet meselesi, Hz Ali taraftarlarının, Hz. Muhammet'ten sonra, Müslümanların lideri olacak kimsenin, seçimle değil tayinle belirlendiği iddialarından kaynaklanmaktadır.⁷⁸ Tayin edilen bu imam da kendinden

⁶⁸ Bk. "İsmail'i, Elyasa'ı, Yûnus'u ve Lût'u da hidayete erdirmiştik. Her birini âlemlere üstün kılmıştık." (el-En'âm 6/ 86).

⁶⁹ Bk. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 355.

⁷⁰ Bk. Tâhâ 20/121.

⁷¹ Bk. el-Bakara 2/37.

⁷² Bk. Âl-i İmrân 3/33.

⁷³ Bk. eş-Şuarâ 26/ 107, 125, 143, 162, 178, 193.

⁷⁴ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, "zlm", *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli (Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.), 4: 2756.

⁷⁵ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Maqâlatu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-mûşâllîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebet'ü Nehdati'l-Mısıriyye, 1950), 39.

⁷⁶ İbn Manzûr, "emm", *Lisânu'l-Arab*, 1: 133.

⁷⁷ Cürcânî, "emm", *Kitabu't-ta'rîfât*, 37.

⁷⁸ Muhammet b. Muhammet b. Numan el-Müfid, *el-İfşâhfi'l-imame* (Kum: Dâru'l-Müfid, 2000),27-30; Bk. Aisah Mohammed, "Şia'nın İmamette İsmet Doktrinini Eleştirisi", çev. Ömer Aydın, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003): 231-246.

sonra gelecek olan ve Allah tarafından tayin edilen imamı haber vermelidir.⁷⁹ Ümmetin çoğunluğu, imamet konusunda, Şîa'nın düşüncelerine karşı çıkmakta ve Müslümanların liderlerinin tayinle belirlenmediği düşüncesindedir.⁸⁰

İmam-Halife arasındaki en önemli fark kabul edilen ve konumuz açısından daüzerinde durmamız gereken problem, Allah tarafından tayin edilme veya insanlar tarafından seçilmenin neticesi olan imamların masumiyeti sorunudur. Çünkü Şîa'ya göre, ümmetin önemli işlerinin kendisine emanet edildiği kimsenin yanlış yapmaktan korunan masum biri olması gerekirken, bu göreve, diğer insanlar gibi hata yapabilen birinin gelmesi, Peygamber sonrası yaşanan birçok sıkıntının asıl sebebi-dir.⁸¹

İmamet doktrininin önemli savunucularından biri olan et-Tûsî, imamların masum olmasının gerekliliğini iddia ederken, aklî istidlâl yöntemini kullanmaktadır. Ona göre, halkı günahlarından vazgeçirecek olan imamın kendisinin günah işlemeyen biri olması gerekir. Şayet imam masum değilse, bu imamın da masum olan bir imama ihtiyacı olacaktır. Bu ihtiyaç, masum birini buluncaya kadar ilerleyecektir ki, bu da mantık kuralları açısından batıl olan teselsül doğurur.⁸²

ŞîâlimKirmânî'ye (ö.411) göre;

İmamların masum olma gerekçelerinden en önemlisi, onların peygamberin yerine geçmeleridir. Nasıl peygamberler masumiyetleri sebebiyle ümmetleri bir araya toplayıp idare ettilerse, imamın da ümmetin düzenini sağlaması için masum olması gerekir. Masum olmayan imam, mal mülk sevgisine kapılarak adaletten ayrılabilir. Peygamberden sonra, onun yerine geçen imamlar masum olmadığında, kendilerine sorulan dinî hükümlerde yanlışlar yapabilirler. Hadleri uygulayacak olan kimselerin kendilerine had uygulanamayacak kimselerden olması gerekir. Bu durum ancak, imamın günah işlemeyen masum biri olmasıyla mümkündür. Şeri hükümlerde öncülük yapacak olan imam, masum değilse, ümmet ibadetleri hususunda şek içinde olur.

Ayette "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de.(Nisâ 4/ 59) geçmektedir. İmam, Allah'a ve Rasülüne izafe edilerek zikredilmiştir. Öyleyse imamlar, peygamberler gibi masum olmalıdır.

Peygamber, ölümünden sonra, kıyamete kadar devam edecek olan vazifesini, farklı âlemde bulunması sebebiyle yerine getiremeyecektir. Bu sebeple, onun bu emanetini yerine getirecek olan imamlar, onun gibi masum olmalıdır.⁸³

Şerîf el-Murtezâ (ö. 436h.), peygamberlerin masumiyetini savunmak için konuya ait müstakil bir eser yazarak, imamların masum olmasının aklî bir zorunluluk olduğunu iddia etmektedir. O,Hz. Ali'nin kendisi meşru imam olduğu halde, imamlık

⁷⁹ Bk. Bağdâdî, *Uşûlu'd-dîn*. 309.

⁸⁰ Bk. Bağdâdî, *Uşûlu'd-dîn*. 308.

⁸¹ Ahmet Hamidüddîn el-Kirmânî, *el-Meşâbihî isbâti'n-nübüvve*(Beyrut: Müessesetü'n-Nûr, 2008), 100-101.

⁸² Bk. Tûsî, *Keşfu'l-murât fi şerhi tecridi'l-itikât*, 390.

⁸³ Kirmânî, *el-Meşâbihî*,99-103.

makamını gaspettiği iddia edilen halifelere beyat etmesi ve onların danışma kurullarında görev alması gibi Şîa tarafından yanlış kabul edilen davranışlarına yöneltilen itirazlaracevap vermeyi gerekli görmemekte ve Peygamberlerle ilişkilendirdiği masumiyet zırhını imamlara giydirecek, onların hata gibi görünen fiillerinin tamamının aslında güzel ameller olduğunu söylemektedir. Ona göre, imamların bütün yaptıklarını “güzel olma ve çirkinlikten uzaklık” esasıyla değerlendirmek gerekir. Şayet, günah gibi görünen bir takım davranışları varsa, bu davranışlar görünen anlamlarından başka anlama te'vil edilir, tev'il etme imkânı bulunmadığında, imamların kesinlikle hiçbir yanlış iş yapmayacakları inancıyla yetinilerek onlara teslim olunur.⁸⁴ Peygamberlerin irtihalinden sonra, onların liderlik vazifelerini devralan imamların, peygamberler gibi ismet sıfatına haiz olduğunu düşünen şîî görüş, imamların yokluğunda imamlara niyabet edecek olan müçtehitleri de, imamlar gibi hata-dan uzak, sorgulanmaz ve mutlak itaati hakeden kişiler olarak kabul etmektedir.⁸⁵

Şîa, Müslümanların itikadi açıdan parçalanmasında önemli bir etkisi olan imamet doktrinine yöneltilen eleştirileri bertaraf etmek için, imamların halifelerden farklı olarak ismet sıfatına sahip oldukları inancını savunmaktadır. Onlar, peygamberlerin küçük büyük bütün günahlardan mutlak olarak korunmuş olmasının gerekliliğini naslardan hareketle ispat etmekte zorlanınca, bu görüşlerinin dayanağı olarak akli zorunluluğu gerekçe göstermektedirler. Aklen, günahın her çeşidinin nefret edici olduğu öncülüne dayanarak, Allah'ın kınamasına sebep olan davranışları işleyen peygamberlerden ümmetlerinin uzaklaşacağını iddia etmektedirler. Bu durumda, Allah'ın peygamber gönderme hikmetiyle bağdaşmadığını iddia eden Şîa 'ya göre, imamlar da, aynı gerekçelerle peygamberler gibi mutlak ismet sıfatına haizdirler.⁸⁶

Şîa, Müslümanların yöneticisi olarak, seçimle başa gelen bir halife yerine, Allah tarafından tayin edilen bir imamın olmasını zorunlu görmektedir. Onların bu konudaki önemli gerekçelerinden biri, tayin edilen imamın masumiyetine karşılık seçilen halifenin bu özelliği taşımamasıdır. Masumiyet meselesi, beşer olmakla, beşer üstü bir varlık olma arasında önemli bir kırılma noktasıdır. Çünkü imamların masumiyetini makul göstermeye çalışan Şîa fırkaları, bu noktadan hareketle, imamları, kâinatın yönetiminde tasarruf hakları olan insanüstü varlıklara dönüştürmüşlerdir. Kirmânî'nin, dinin hükümlerinin icrasının masum imamlar aracılığıyla yürütülmesini gerekli görmesi, peygamberlerin bu süreçlerde zorunlu olarak bütün hatalardan muhafaza edildiği tezine dayanmaktadır.⁸⁷ Oysa Kur'an, peygamberlerin üstün kişiliklerinden bahsederken, onların bütün kararlarında masum olduklarından söz etmediği gibi, kıssasını anlattığı her peygamberin uyarılmasına sebep olan hatalarına değinerek, peygamberlerin beşer olma hakikatini canlı tutmaktadır. İmamiyye fırkasının, peygamberlerin masumiyeti konusunda Müslümanların çoğunluğunun daha rahat kabul edeceği aşırı bir anlayış içinde olması, süreç içinde masum imam doktrinine geçişlerini kolaylaştırmıştır. Çünkü bütün Müslümanların en değerli şah-

⁸⁴ Mürtezâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 182-188.

⁸⁵ Muhammet Rıza el-Muzaffer, *Akâidü'l-imâmiyye* (Kum: Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâdiyye, 2010), 22- 23.

⁸⁶ Mürtezâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 22,23.

⁸⁷ Kirmânî, *el-Meşabîh*, 99-103.

siyetler olarak gördükleri peygamberler hakkında sınırlarını aşan mübalağalı ifadeler kullanmaları, çoğu zaman hüsnü kabulle karşılanmaktadır.⁸⁸ İlk bakışta sorunlu gibi görünmeyen bu anlayış, süreç içinde, din istismarcılarının elinde çığırından çıkarak büyük inanç problemlerine zemin hazırlamaktadır.⁸⁹ Allah'ın kendilerinden bahsettiği şekliyle övgüye layık bir yaşamları olduğunu öğrendiğimiz peygamberleri yüceltmek adına, Kur'an'ın, onları anlatırken kullandığı ifadeleri, lafzın ve bağlamın imkân vermediği bir anlama yormak, iyi niyetle de olsa hakikatten uzaklaşmaktır.

Müslümanlar açısından, insanlardan hiçbiri peygamberlerin ötesine geçemeyecektir. Bu sebeple onları, Allah'ın tanıttığı gibi kabul etmek ve peygamber olmayan insanları da, meziyetler açısından onlardan üstün görmemek, bu konuda istismara meyleden kötü niyetli insanların çabalarını boşa çıkaracaktır. Çünkü Müslümanlar, insanlar içinde Allah'a en yakın olan ve Allah tarafından desteklenip en güzel ahlakî ilkeleri şahsiyetlerinde barındıranların peygamberler olduğu konusunda hem fikirdirler.⁹⁰ Kalam ekolleri içinde peygamberlerin ismet sıfatının gerekliliği konusunda en keskin tavır Şîa mezhebine aittir. Onlar açısından, ne nübüvvetle vazifelenendirilen peygamberler ne de onların vâsî ve varisi olan imamlar, küçük büyük günah işlerler. Peygamberlerde ve imamlarda bulunan ismet sıfatı, onları zorla günahlardan uzaklaştırmaz. Aksine onlar Allah'tan bir lütuf ile günahlardan kaçınırlar.⁹¹ Şîa, imamlar konusundaki masumiyet iddiasını savunurken, Hz. Peygamberin bütün konularda imamlardan üstün olduğunu kabul etmektedir. Bu sebeple, onların, Kur'an 'da anlatılan peygamberlerin uyarılmalarına sebep olan hatalarını te'vil etmeksizin, masum imam doktrinini savunmaları mümkün görünmemektedir.⁹²

Bu ihtilafın temelinde yer alan, imam- halife farklılığı ve bunların göreve gelme şeklinin temelinde yatan gerekçe, dinî olmayıp siyasidir. Hz. Muhammet'ten sonra, Müslümanların ilk yöneticisinin kim olması gerektiği konusunda, birbirinden farklı görüşlerin ve farklı adayların olması oldukça doğal bir durumken, Şîa, muhalefette kalmaktan ve yönetici olarak görmek istediği kişilerin başına trajik olayların gelmesinden hareketle, siyasi mücadelede hasımlarına galip gelmek için dinden referans bulma amacıyla imamet doktrinini ortaya atmıştır.⁹³ Bu yaklaşım da, çalışmamızda cevabını aradığımız, önceden benimsenen ilkeler sebebiyle, ekollerin, nasları esaslarına uygun olarak te'vil etme çabalarına örneklik teşkil etmektedir.

İnananların, sahip oldukları sıfatlar yönünden en değerli şahsiyetler olarak kabul ettikleri peygamberler hakkındaki yanlış kabullerinin, dinî yaşamda birçok olumsuz yansımaları olmaktadır. Yukarıda incelediğimiz ve bir inanç sapması olan masum imam doktrinini, kökeni siyasi olsa da, benimseyenleri tarafından dinin asli bir meselesi olarak ele alındığı görülmektedir. Bu bölümde, Şîa dünyada, mutlak masumiyet kabulünün istismarından destek alan masum imam doktrinini bir benzeri olduğunu düşündüğümüz ve Müslüman halklar arasında zaman zaman kabul gören

⁸⁸ Murtezâ, Mutahharî, *el-İmâme* (Beyrut: Daru'l-Havrâ, ts.),101.

⁸⁹ Bk. İbrahim Coşkun, "İmamîyye Şîa'sında Ehl-i Beyt Sevgisinin (Bâtını) İnançlara Dönüşümü", *Marife* 3 (2004): 127- 148.

⁹⁰ Tûsî, *Keşfu'l-murât fi şerhi tecridi'l-i'tikât*, 387.

⁹¹ Ebu İshak İbrahim b. Nevbehâtî, *el-Yakut fi 'ilmi'l-kelâm*, thk. Ali Ekber Zıyâî (İran: Mektebetü Âyetullah el-'Uzmâ el-Maraşî, 1910), 73; Şerîf el-Mürtezâ, *Tenzihu'l-enbiyâ* (Kum: İntişârâtü'r-rızâ, 1947), 15.

⁹² Bk. Aisah Mohammed, "Şîa'nın İmamette İsmet Doktrinini Eleştirisi", 231-246.

⁹³ Hasan Onat, "Şî'i imamet Nazariyesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992): 90.

masum din adamları anlayışını ele alacağız.

2.2. Masum Din Adamları

Kendilerini, bir dine nispet ederek o din hakkında toplumun çoğunluğuna göre daha fazla malumat sahibi olan veya toplum tarafından böyle kabul edilen gruplar, kültür ortamlarına göre farklı isimlerle adlandırılmaktadır. Biz kolaylık olması açısından bu grupta olduğunu düşündüğümüz kişileri ifade etmek için din adamı ifadesini kullanacağız. Çünkü dini yapılanmalar içinde, önderlerini günahsızlık makamına yüceltme ihtimali sadece belli bir gruba ait olmayıp, kendilerini dine nispet eden farklı her anlayışın düşebileceği bir inanç sapmasıdır.

Toplumların ıslahı için gönderilen peygamberlerin irtihalinden sonra, o peygamberlerin öğretilerini en doğru şekilde temsil ettikleri iddiasıyla kalabalıkları etrafına toplayan birileri daima olagelmıştır. Bu kesim içinden bazıları, bazen kötü niyetle bazen de önceden sahip oldukları yanlış inançların doğruluğuna inanarak ve peygamberlerin öğretilerine aykırı düşünceleri, peygamberlerin yaymaya çalıştığı sağlam inanç esaslarıyla karıştırarak insanları bu tahrif edilmiş öğretilerine çağırmışlardır.⁹⁴ Gönderilen öğretilerin üzerinden belli bir zaman geçince doğru yoldan ayrılan önceki milletler gibi olmamaları konusunda uyarılan Müslümanların,⁹⁵ inançlarının doğruluğunu test edebilecekleri tahriften korunmuş bir kitapları bulunmaktadır (el-Fussilet 41/42, el-Hicr 15/9). Bu sebeple, inanç problemlerinin değerlendirildiği ortamlarda, Kur'an'ın hakemliği bütün taraflar açısından önemini sürdürmektedir. Buna ilaveten, Peygamberin gözetiminde Kur'an eğitiminden geçen sahabe neslinin önde gelenleri, Müslümanların galip ekseriyetinin nezdinde, bu ümmetin en seçkinleridir.⁹⁶ Bu sebeple, onlardan sonra yaşayan din adamlarının günah telakkilerini ve salih kul anlayışlarını değerlendirirken, bir peygamberin tabileri olma ortak paydası sebebiyle, sahabenin yaşamlarından aktarılan olayların da komumuz açısından kriter olacağı düşüncesindeyiz.

Masum imamların, dini ve siyasi her alanda masum olduğu düşüncesinin benzerini, ifade ve iddiada onlar kadar aşırıya gitmeseler de, başka inanç gruplarında darastlamak mümkündür. İnanalar içinden, bilgisi, ahlakı ve kişilik özellikleriyle temeyyüz edenlerin mevcudiyeti inkâr edilemez bir gerçektir. Fakat ilimleri ve din-darlıklarıyla bilinen bu din adamları hakkında söylenen ve onlara yüklenen sıfatlarla, Kur'an'a ve bu din adamlarını yücelten kesimin inancına göre deen üstün olan peygamberlerin sahip olduğu özellikler karşılaştırıldığında, nerden nereye geldiği daha net farkedilecektir.

Kur'anî bir kavram olan veli kelimesi, yakın olmak, aralarında başka bir şey

⁹⁴"Vay o kimselere ki, elleriyle Kitab'ı yazarlar, sonra da onu az bir karşılığa değişmek için, "Bu, Allah'ın katındandır" derler. Vay ellerinin yazdıklarından ötürü onların haline! Vay kazandıklarından dolayı onların haline!" (Bakara 2/ 79). Bk. Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kâhire: Daru Hicr, 2001), 2: 165-169.

⁹⁵"İman edenlerin Allah'ı zikretmekten ve inen haktan dolayı kalplerinin saygı ile ürpermesinin zamanı gelmedi mi? Daha önce kendilerine kitap verilip de, üzerinden uzun zaman geçen, böylece kalpleri katılaştıranlar gibi olmasınlar. Onlardan birçoğu fasık kimselerdir." (el-Hadîd 57/ 16).

⁹⁶ Abdülvehhâp b. Ahmet b. Ali eş-Şe'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir fî beyâni 'akâidil- ekâbir* (Beyrut: Daru İhyâit-Türâsî'l-Arabiyye, ts.), 2: 446.

olmamak anlamında kullanılan ve Arapça “ ولي ” fiilinden türetilen bir isimdir.⁹⁷ Veli, Kur’an’da hem Allah’ın dostları hem de şeytanın dostları için kullanılmaktadır.⁹⁸Kelimenin, müspet veya menfi olması, yakınlık gösterdiği merciye göre değişmektedir. Peygamberlere tabi olan ve onların öğretilerini takip eden her salih Müslüman için kullanılmakta olan bu kelimeye yüklenen ve konumuz açısından örneklik teşkil ettiğini düşündüğümüz bazı yaklaşımlara işaret etmek konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

Kuşeyrî (ö.465 h), veli kelimesinin anlamını açıklarken, bu özelliğe sahip olan salih kulların, sürdürdükleri dinî hassasiyetleri neticesinde, Allah’ın korumasıyla artık günah işlemeyen kullar olarak hayatlarına devam edeceklerini ve Allah’ın onlarda, günah işleme kudreti olan “hızlanı” yaratmayıp itaat etme kabiliyeti olan “tevfiki” yaratmaya devam edeceğini söylemektedir. Burada, ismet kelimesine anlam bakımından yakın olan “ حفظ ” kelimesini kullanmaktadır. Velinin peygamber gibi masum olmadığını söylemesine rağmen, onların mahfuz olduğunu söylemektedir.⁹⁹

Ebu Bekir el-Vasitî (ö.320h), insanların üç tabaka şeklinde olduğunu söylemektedir. Allah’ın bahsettiği hidayet nuru sebebiyle küfür, şirk ve nifaktan korunmuş/masum olanlar. Allah’ın bahsettiği inayet nuru sebebiyle küçük büyük günahlardan korunmuş/masum olanlar.Allah’ın bahsettiği kifayet nuru sebebiyle, kötü düşüncelerden ve gaflet ehlinin hareketlerinden korunmuş/masum olanlar.¹⁰⁰

Peygamber sonrası din adamları arasından gûnahtan korunmuş olduğu söylenenlerden biri de kutuplardır. Kutup, sıkıntıda olanların kendisinden yardım istemesi sebebiyle ğavs diye de isimlendirilmektedir. Bu anlayışı benimseyenlere göre o, her dönemde, Allah’ın nazarının kendisine yöneldiği ve Allah’ın kendisine verdiği büyük imkânla, bedenini ruhta dolaştığı gibi kâinatta dolaşmaktadır.¹⁰¹ Ebu Hasan eş-Şazeli (ö.973h), kutupların onbeş özelliğinden ilkinin ismet olduğunu söylemektedir.¹⁰²İbn Arabî’ye göre, Allah tarafından kendisine zamanın imamı olma görevi verilen kimsenin, makama ehil görülmesi sebebiyle, imamları masum kabul eden imamiyye fırkasında olduğu gibi, asla herhangi bir yanlış yapmayacaktır. İbn Arabî, imamlığı kendisi talep etmediği halde, bu görevi yerine getirmesi Allah tarafından istenen kimsenin, günahlardan korunacağı hususunda hiçbir şüphenin olmadığını söylemektedir.¹⁰³ Bu görüşüne naslardan bulduğu referans şu hadisi şeriftir. “Rasulullah (sav) buyurdular ki: “Kim kadılık talep eder ve bunun gerçekleşmesinde şefa-atçilere başvurursa (iş) kendisine yıkılır (Allah’ın yardımı olmaz). Kime de o iş zorla verilirse, Allah onu doğruyasevk edecek bir melek gönderir.”¹⁰⁴

⁹⁷ İsfehânî, *el-Müfredât*, 533.

⁹⁸“Allah iman edenlerin dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Kâfirlerin velileri ise tâğuttur. (O da) onları aydınlıktan karanlıklara (sürükleyip) çıkarır. Onlar cehennemliklerdir. Orada ebedî kalırlar.”(el-Bakara 2/ 257).

⁹⁹ Ebu’l-Kasım Abdülkerim b. Hevazin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Ķuşeyriyye* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 381.

¹⁰⁰ Ebu Nuaym Ahmet b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-esfiyâ* (Kahire: Mektebetü Hancı, 1996), 10: 350.

¹⁰¹ Cürcânî, “ktb”, *Kitabu’t-ta’rifât*, 185.

¹⁰² Bk. Şe’rânî, *el-Yevâķit ve’l-cevâhir*, 2: 539.

¹⁰³ Bk. Muhyittin b. Arabî, *el-Futuħatü’l-Mekkiyye* (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye), 5: 204.

¹⁰⁴ Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş’as b. İshâk el-Ezdi es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut & Muhammed Kamil (Beyrut: Daru Risaleti’l-İlmiyye, 2009), “Akdiyye”, 3.

Şarânî(ö.973h), tabakat kitabında şu olayı aktarmaktadır. Ebu Bekir el-Hadîdî, zamanının önemli din adamlarından Muhammet el-Adl'in, hastalığından dolayı yabancı bir kadının karnına dokunduğunu görünce, din elden gidiyor diyerek bağırır. Bunun üzerine Adl, yemin olsun ben ona şehvetle dokunmadım deyince, Hadîdî, sen masumsun, biz ise sünnetin zahirinden başkasını bilmiyoruz diyerek tepkisinin yanlışlığını kabul eder.¹⁰⁵

Bu bölümde, bir kesime ait isim ve kavramları ön plana çıkartmak yerine, bu yapılara ait kavramlardan daha genel bir anlam yelpazesine sahip olan din adamı kelimesini tercih etmemizin gerekçelerinden biri de, kendisine bağlananlardan tam teslimiyet isteyen kişilerin sadece tasavvuf anlayışının içinden çıkmamasıdır. Farklı dinî yorumlardan hangisini benimserse benimsesin, müntesipleri tarafından, hata yapabilecekleri gözardı edilerek, sorgulanmaksızın söz ve fiillerine tabi olunan her dinî lider, açıkça söylenirse de ismet sıfatına sahip olma iddiası taşımaktadır. İslam coğrafyasında birçok örneğini göreceğimiz ve masum görüldüğü için sorgulanmayan liderler sebebiyle patlak veren istismarların en büyüklerinden birine yakın zamanda şahit olduk. Liderin kendisine yüklediği anlam ve yetkilerin Kur'an tarafından peygamberler için kabul edilenden çok daha ilerde olduğunu görmekteyiz.¹⁰⁶ Her konuşmasında peygamberin ayağının tozu olamayacağını söyleyen bu gibi şahısların sebep olduğu istismarın önüne geçmenin yollarından biri de, Kur'an'ın bazı hatalarına değindiği peygamberlerin beşer olma sınırlarını aşmayan hayat hikâyeleridir.

Yukarda bir kısmını aktardığımız örnek olaylarda, din adamlarına kayıtsız teslimiyetin telkin edildiği anlayışla, bu din adamlarının günahattan korunmuşluğuna olan kesin inançarasındaki bağlantı dikkat çekmektedir. Tâbi olan kimseden beklenen teslimiyet, bireysel ve sosyal açıdan birçok problemin yaşanmasına sebebiyet verecek derecelere ulaşmaktadır. Örneğin, kendisine bağlanan kimseden, babasını öldürmesini isteyen bir din adamının, istediğini sadakatle yerine getiren ve sen istedikten sonra ben nasıl sana itaat etmem diyen tâbisinin bu davranışını takdirle karşılması, bu kesimin kendilerini, her türlü hatadan korunmuş peygamberlerin varisleri olduğu iddiasına dayanmaktadır.¹⁰⁷Bu iddia ise, Allah'la, vahiy olarak veya başka bir yol ile yakınlık kuranların yaptıkları her türlü davranışın hayra yorulması gerektiği ve onların kesinlikle hiçbir yanlış yapmayacağı inancıyla bağlantılıdır. Diğer bir örnek olayda, başkasının ayakkabısını alan bir din adamı, bu ayakkabının kendisine ait olduğunu, kendisine açılan levhi mahfuzda görmüştür. Aynı eylemi yapan başka biri, kendisinden perde kalkmadığı için hırsız kabul edilirken, kendisin-

¹⁰⁵ Abdülvehhâp b. Ahmet b. Ali. eş-Şarânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 475.

¹⁰⁶ Bk. Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, *Kendi Dilinden FETÖ Örgütlü Bir Din İstismarı* (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2017), 13-131.

¹⁰⁷ Bu olayda din adamı, kendisine bağlı olan kimseye, babasını mı yoksa kendisini mi daha çok sevdiğini sorarak, onu imtihan etmek ister. Hocasının şakasının bile kendi açısından diğer sözleri gibi önemli olduğuna inanan bu adam, annesinin yatağındaiken gördüğü babasını tereddüt etmeden öldürür. Sonrasında hocasının yanına gelerek durumu haber verince, hocası öldürdüğü kimsenin babası olmadığını, annesiyle zina yapan yabancı biri olduğunu söyler. Bu şahıs hem sadakatini ispatlamış hem de bir suçluyu öldürmüştür. Bk. Sicilmâsî, *el-İbrîz*, 317.

den perdelerin kalktığı din adamı ise olması gerekeni yapmış, kendine ait olanı almıştır. Bu olayda, hırsızlık yapan din adamının davranışı, Allah'la doğrudan iletişim kurduğu için, görüldüğü gibi değerlendirilmemekte ve ispatlanması imkânsız bir levhi mahfuz bilgisine dayandırılarak zahirinden farklı bir anlama te'vil edilmektedir.¹⁰⁸

Yaptıkları yanlış eylemler, başkalarının yaptıkları gibi değerlendirilmeyen bu din adamlarının hiçbiri, Allah tarafından övülen ve yollarına tabi olunması istenilen peygamberlerin derecesinde değildir. Buna rağmen Kur'an, peygamberlerin yaptığı kimi yanlışlardan dolayı Allah tarafından uyarıldıklarını haber vermekte ve onların bu davranışlarının görüldüğünden farklı bir anlamda olduğuna dair bir malumat vermemektedir. Bu sebeple, peygamberlerin çok az da olsa, uyarıldıkları yanlışlarını olduğu gibi kabul etmek, peygamberlerin tebliğ vazifelerinde aksaklık yaptıklarını kabul etmek anlamında değildir. Belki de, onların değerli kişiliklerine hiçbir zarar vermeyecek olan bu durumu kabul etmek, peygamberlerin varisi olduklarını söyleyerek günahsızlık iddiasında bulunan birçok din istismarcısının yapacağı tahribata engel olacak derecede önemli bir konudur.

Tabileri tarafından, söyledikleri ve yaptıkları sorgulanmayan din adamlarının varlığına dair birkaç örnek verdik. Bu kesimlerden Ehl-i sünnet ekolüne mensup olanlar için sahabiler, sorgulamaksızın tabi oldukları kişilerin tamamından daha üstündür.¹⁰⁹ Kabul ettikleri bu ilke sebebiyle, sahabenin eylemleri, kendilerinden sonra gelen, söz ve fiillerinde sorgulanmazlık iddiasında bulunan bu kesim ve onların bu iddialarını kabul edenler açısından dikkate alınması gereken bir öneme sahiptir. Oysa hem Kur'an'da hem de hadis kitaplarında, sahabenin yaptıkları yanlışlar ve bu yanlışlar sebebiyle uyarıldıklarını bildiren ayet ve hadisler bulunmaktadır. Örneğin, Hendek savaşında, Peygamberin kesin emrine rağmen, dünyayı tercih etmek olarak ifade edilen ganimetler için yerini terk eden sahabeden söz edilmektedir.¹¹⁰ Onların, gevşeklik gösterdiğine, birbirleriyle tartıştığına ve Peygamberin emrini çiğnediklerine değinen Kur'an ayetleri, bu yaptıkları yanlışların ardından Allah tarafından affedildiklerini de bildirmektedir. Onlar, değerli bir nesil olmalarına rağmen, ne sahabenin kendisi, ne de ayet ve hadisler, onları, yaptıkları yanlışların günah olaraktan kabul edilmemesini gerektirecek bir makamda kabul etmiştir.¹¹¹

Sevdiklerini insanüstü gören bu kesim, değer verdikleri din adamlarının günahattan korunma hallerinin aslında, masumiyet "معصوم" olduğunu fakat edeben bunu

¹⁰⁸ Bk. Sicilmâsî, *el-İbrîz*, 297.

¹⁰⁹ Muhammet b. Muhammet b. Mahmut el-Bâbertî, *Şerhü 'akîdeti't-tahaviyye*, thk. Ahmet Mahmut eş-Şehâde (İstanbul: el-Mektebu'l-Hanefiyye, 2017), 247-249.

¹¹⁰ Bk. "Andolsun, Allah, izniyle, onları (müşrikleri) kırıp geçirdiğiniz sırada size olan vadini gerçekleştirdi. Nihayet sevdiğiniz şeyi (zaferi) size gösterdikten sonra, za'f gösterdiniz. (Peygamber'in verdiği) emir konusunda tartıştınız ve emre karşı geldiniz. İçinizden dünyayı isteyenler de vardı, ahireti isteyenler de. Sonra sizi denemek için onlardan yüzünüzü çevirdi. (Kaçıp hezimete uğradınız. Buna rağmen) sizi bağışladı. Allah mü'minlere karşı çok lütfkârdır. Peygamber, arkanızdan sizi çağırırken siz durmadan dağa yukarı kaçıyor, hiç kimseye dönüp bakmıyordunuz. Bundan dolayı Allah, size keder üstüne keder verdi ki, (bu durumlara alışasınız ve daha sonra) elinizden gidene ve başınıza gelene üzülmeyesiniz. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır." (Âl-i İmrân 3/ 152,153).

¹¹¹ Muhammed Tahir, İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Daru't-Tunusiyye, 1984), 4: 126-130.

karşılama için korunmuş “محفوظ” kelimesini kullanmayı tercih ettiklerini beyan etmektedirler.¹¹²Oysa bu iki kelime anlam bakımından birbirine çok yakın kelimelerdir.¹¹³ Peygamberin tabilerinden olması gereken din adamlarından hiçbirinin Peygamberden üstün olamayacağı ilkesi sebebiyle kendilerine yöneltilecek itirazları bertaraf etmek için, ismet kelimesi yerine hıfz kelimesinin tercih edildiği ve bu tercihin edeben yapıldığı gizlenmemektedir.

Sonuç

Kur'an'ın, indirilen son ilahî mesaj olduğuna inananların büyük çoğunluğu, onun açıkça ifade ettiği bir hakikatin bağlayıcı olduğunu kabul etmektedirler. Son dönemlerde, Müslümanlar arasında şaz da olsa dillendirilen vahyin mahiyetine yönelik aykırı fikirler ve Kur'anî ifadelerin tarihsel olduğunu savunan yaklaşımlar, Kur'an'ın, inananların çoğunluğunun katındaki yerini ve değerini değiştirmemiştir. Bu sebeple, İslam'ın doğduğu ilk dönemlerde olduğu gibi, günümüzde de, inançla bağlantılı konularda Kur'an'ın belirleyiciliği ve hakemliği devam etmektedir. Aynı gerekçeyle, kendilerini İslam dinine nispet eden ekoller, benimsedikleri dinî tercihlerin Kur'anî bir esasa açıkça aykırı olmamasına dikkat ederek, bu uyumu sağlamak için gereken lafzî ve aklî te'vil metodunu kullanmaktan çekinmemişlerdir. Dinî ekollerin takip ettikleri bu metodun kendileri açısından haklı gerekçelere dayanması, bu yaklaşımın eleştirilmesine engel olmamakta ve ekoller de birbirlerini bu konuda eleştirmektedirler. Mezhepsel saiklerden hareketle nasları yorumlama yaklaşımının örneklerini, hem sünnî hem de şîî dünyada görmek mümkündür.

Şîa içinden masum imam görüşünü benimseyenler ve diğer dini gruplar içinden de bağlandıkları din adamlarını sorgulanmaz kabul edenler, bu görüşlerinin de lillendirme çabalarından önce, peygamberlerin mutlak masumiyet sıfatına haiz olduğunu ve onların hiçbir şekilde yanlış yapmayacaklarını savunmaktadırlar. Peygamberlerin bütün Müslümanlar yanındaki değeri sebebiyle, Kur'an ifadelerinin lafız ve mana bakımından teyit etmediği yüceltmeci yaklaşımlar kolayca kabul edilirken, bu yaklaşımı doğru bulmayanlar, peygamberleri küçük düşürmeye çalışanlar olarak itham edilmektedir. Oysa insanlığa en güzel örnek olsunlar diye vazifelendirilen Peygamberlere yönelik yapılan yanlış değerlendirmeler, konuları itibariyle onların şahıslarıyla sınırlı kalmayarak, onlardan sonra gelen ve onların misyonunu benimseyen kitleler üzerinde ciddi inanç problemlerine yol açmaktadır.

Yaşam mücadeleleri, diğer peygamberlere göre daha detaylı anlatılan elçilerin çoğunun uyarılmayı gerektirecek bir veya daha fazla eyleminden bahsedilmesine rağmen, onların hatalardan tamamen korunduğunu bildiren herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Örnek olarak incelediğimiz Hz. Âdem'in nehiyedildiği yasak ağaçtan yemesi ve akabinde Allah tarafından azarlanması meselesi, açık ifadelerle zikredilmiş olmasına rağmen, farklı ekollere mensup âlimler tarafından, bağlam ve lafızdan uzaklaşarak tefsir edilmiştir. Peygamberlerin uyarılmasından bahseden bu ayetler, hakikatte peygamberler için bir nakisa değilken, bu ifadelerin olduğu gibi

¹¹² Bk. Şe'rânî, *el-Yevâkî ve'l-cevâhir*, 2: 539.

¹¹³ Bk. Muhammet b. Yakup el-Feyruzâbâdî, “hfz”, “asm”, *el-Kâmûsu'l-muḥîṭ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 695,1138.

anlaşılmasının sorun oluşturacağını düşünerek te'vil etmek, konunun istismarını kolaylaştırarak imamet doktrini gibi inanç sapmalarının dayanağı olmuştur. Bu sebeple, peygamberlerin sıfatlarının duygusallıktan uzak objektif bir yaklaşımla tespiti, din kaynaklı istismarların ve yanlış inançların yaygınlaşmasına mani olacağı düşüncesindedir.

Bir inanç sapması olarak ele aldığımız masum imamlar ve din adamları anlayışı, İslam dinini şekillendiren metinlerin imkân tanımadığı bir inanç sapmasıdır. Aslen bu inanç problemi, öğretileri tahrif edilmiş olan Yahudilik ve Hristiyanlığın din adamları tarafından icat edilerek kendi halklarına dayattıkları ve zamanla onların birçoğunun dinlerini terk ederek inkârcılığa meyletmelerinin en önemli gerekçelerinden olmuştur. Aynı şekilde, kendilerini sorgulanmazlık makamında gören din adamlarının sözlerinin ve eylemlerinin İslam dünyasında daateizm gibi inanç problemlerinin artmasında etkili olması muhtemeldir.

Kaynakça

- Aisah Mohammed. "Şîa'nın İmamette İsmet Doktrininin Eleştirisi". çev. Ömer Aydın. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003).
- Bâbertî, Muhammet b. Muhammet b. Mahmut. *Şerhü'akâdeti't-tahaviyye*. Thk. Ahmet Mahmut eş-Şehâde. İstanbul: el-Mektebu'l-Hanefiyye, 1438/2017.
- Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammet et- Temîmî. *Uşûlu'd-dîn*. Thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Bezzâvî, Nâsuriddin. *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*. Thk. Abbas Süleyman. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1411/1991.
- Bulut, Mehmet. *Ehl-i sünnet ve Şîa'da İsmet İnançları*. İstanbul: Risale Yayınları, 1411/1991.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Camiu'l-müsnedi's-sahîhi'l-muhtasarum in umûri Rasulillahi ve sunenihi ve eyyâmihî (Sahîhu Buhari)*. Thk. Muhammed Zuheyr b. Nasir. Riyad: Daru Tavku'n-Necat, 1422/2001.
- Coşkun, İbrahim. "İmamiyye Şîa'sında Ehl-i Beyt Sevgisinin (Bâtını) İnançlara Dönüşümü". *Marife* 4/3 (2004). <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343505>.
- Coşkun, İbrahim. *Ateizm ve İslam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Kitabu't-t'arifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1405/1985.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâitü'l-edilli fi usûli'l-itikad*. Thk. Muhammed Y. Musa & Ali Abdulmunîm. Mısır: Mektebetü Hancî, 1369/1950.
- DİYKB, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. *Kendi Dilinden FETÖ Örgütlü Bir Din İstismarı*. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2017.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. Thk. Şuayb Arnavut & Muhammed Kamil. Beyrut: Daru Risaleti'l-İlmiyye, 1430/2009.
- Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. nşr. Abdülkerim Osman. 3. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1416/1996.
- Ebu İshâk İbrahim b. Nevbehâfî. *el-Yakut fi ilmi'l-kelâm*. Thk. Ali Ekber Ziyâfî. İran: Mektebetü Âyetillah el-Uzmâ el-Maraşî, 1327/1910.
- Ebu Nuaym Ahmet b. Abdullah el-İsfehânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*. Kahire: Mektebetü Hancî, 1416/1996.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-mûsâllîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'Nehdati'l-Mısıryyye, 1369/1950.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Kitâbu'l-lum'a fî'r-reddi alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bid'a*. Thk. Hamûde Ğurâbâ. Mısır: Matbaatu Masir, 1955.
- Feyruzâbâdî, Muhammet b. Yakup. *el-Kâmûsu'l-muħît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2005.
- İbn Arabî, Muhyittin. *el-Futuħati'l-mekkiyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts..
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr (Tahriru'l-ma'ne's-sedid ve tenviru'l-aklu'l-cedid mintefisiri'l-kitabi'l-mecid)*. Tunus: ed-Daru't-Tunusiyye, 1404/1984.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. Thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli. Kahire: Dâru'l-Maarif, ts..

- İcî, Abdurrahmân b. Ahmet. *el-Mevâkif fi 'ilmi'l-keîâm*. Beyrut: Âlemu'l-kütüb, ts..
- Kirmânî, AhmetHamidüddîn. *el-Meşâbih fi isbâti'n-nübüvve*. Beyrut: Müessesetü'n-nûr, 1428/2008.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevazin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye,1421/2001.
- Murtezâ, Mutahharî. *el-İmâme*. Beyrut: Daru'l-Havrâ, ts..
- Muzaffer, Muhammet Rıza. *'Akâidü'l-imâmiyye*. Kum: Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâdiyye, 1431/2010.
- Müfid, Muhammet b.Muhammet b. Numan. *el-İfşâhfi'l-imame*. Kum: Dâru'l-Müfid, 1420/2000.
- Müfid, Muhammet b.Muhammet b. Numan. *en-Nüketü'l-'itikâdiyye*. Kum: Dâru'l-Müfid,1379/1959.
- Mâturidî, Ebu Mansûr Muhammet b. Muhammet b.Mahmut. *Te'vilât-ü ehli's-sünne*. Thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,1424/2004.
- Maturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmut. *Kitâbu't-tevhîd*. Thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Dâru'l-Câmiâtü'l-Mısıriyye, ts.
- Mürtezâ, eş-Şerîf. *Tenzihu'l-enbiyâ*. Kum: İntişârâtü'r-rızâ, 1366/1947.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Bahru'l-Kelâm fi 'akâidi ehli'l-İslâm*. Thk. Veliyyüddîn M. Salih. Dimeşk: MektebetüDâri'l-Ferfur, 1420/2000.
- Sâbûnî, Nureddin. *Kitabu'l-bidayemine'l-kifayefi'l-hidaye fi usuli'd-din*. Thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Daru'l-Mearif, 1388/1969.
- Onat, Hasan. "Şi'i imamet Nazariyesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992).
- Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed. *Uşûlu'd-dîn*. Thk. Hans Peter Lens. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003.
- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb(et-Tefsîru'l-kebir)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr. 1401/1981.
- Sicilmâsî, Ahmet b. Mubarek. *el-İbrîz*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2002.
- Şarânî, Abdülvehhap b. Ahmet b. Ali. *el-Yevâkîte'l-cevâhir fi beyân'akâidi'l-ekabâir*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye,ts..
- Şarânî, Abdülvehhap b. Ahmet b. Ali. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1390/1971.
- Şen, Mustafa. "Peygamberlerin İsmet Sifatının Kur'an Yorumlarına Etkisi (Hz. Âdem Örneği)". *Mütefekkir* 10 (2018).
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyânante'viliâyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kâhire: DaruHicr, 1421/2001.
- Tabersî, Ebu AliFazl b. Hasen. *Mecmû'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut:Daru'l-Murtezâ, 1426/2006.
- Tûsî, Nasîruddîn Muhammet b. Hasan. *Keşfu'l-murât fi şerhi tecridi'l-'itikât*. Kum: İntişârât Şekûrâ,1371/1952.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud. *el-Keşşâf'anhakâikiğavâmiu't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1407/1986.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA
Research

Mecâz Problemi Olarak Alâka: Antâkî'nin el-'Alâka'sı Bağlamında Bir Bakış

Murat Tala

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
mtala70@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-6661-3526>

Geliş Tarihi / Received: 14.10.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 27.12.2019

Öz

Belâgat ilmi anlam, yorum ve gösterge meseleleri etrafında gerçekleşen tartışmalarından birçoğuna ortak zemin hazırlar. Bu tartışmalardan bazıları alâka [relation - relationship - link] meselesi üzerinde gerçekleşir. Alâka, cümle içerisinde bir sözcüğe yüklenen anlam ile o sözcüğün hakikat anlamı arasındaki bağlantıdır. Mecâzlar bir karine ve sözcüğün hakikat anlamı ile mecâz anlamı arasında bağlantı sağlayacak bir alâka olmadan kurulamaz. Mecâzların alâkaları, iletişimde anlama ve yorumlama sürecini etkileyen en temel faktörlerden sayılır. Belâgat ve usûl-i fıkıh âlimlerinin alâka meselesine bakışları benzerlik arz eder. Ancak alâkaları belirleme ve kategorize etme faaliyetleri neticesinde genel olarak iki yaklaşım ortaya çıkar. Bunlar "bütünlüycü yaklaşım" (temel/üst alâkalar) ve "tafsil edici yaklaşım" (genel alâkalar) şeklinde nitelenebilir. Bazı âlimlerin, mecâzların alâkalarını iki, beş ve dokuz gibi sayılara indirgemelerinin amacı, alâka meselesini kavramayı kolaylaştırmak ve alâkalar arası geçişkenliğe dayalı kapsam ilişkisini ortaya koymaktır. Mecâzların alâkaları hakkında yapılan tartışmalar, belagat kitaplarının mecâz ve istiâre bahislerinde işlenir. Ayrıca usûl-i fıkıh kitaplarının lafız bahislerinde de meseleye yer verilir. Lügavî mecâzların alâkaları konusunda sistematik bazı eserler de yazılmıştır. Söz konusu eserler arasında Mahmud el-Antâkî'nin el-'Alâka adlı eseri öne çıkar.

Bu araştırma lügavî mecâzların alâkaları üzerine eğilir. Alâka konusunda yazılan eserlerin, alâka konusuna bakışlarını nicel ve nitel olarak değerlendirir. Araştırma öncelikle mecâz, mecâz-ı mürsel, alâka ve karine meselelerine açıklık getirir. Sonra Mahmûd el-Antâkî ve eserleri hakkında açıklama yapar. Bununla beraber Antâkî'nin el-Alâka adlı eserine yakından bakar. Araştırma bu bağlamda el-Alâka adlı eserin şerhleri ve bu şerhler üzerine yazılan hâşiyeler hakkında açıklamalar yapar. Daha sonra Antâkî'nin el-Alâka'da zikrettiği alâkaları ele alır. Araştırma, Antâkî'nin ele aldığı alâkaları iki kısımda değerlendirir: Bütünlüycü yaklaşıma göre ortaya konan alâkalar (temel/üst alâkalar) ve tafsil edici yaklaşıma göre ortaya konan alâkalar (genel alâkalar). Araştırma Antâkî'nin zikrettiği alâkaları, diğer bazı eserlerde yer alan alâkalarla karşılaştırır ve alâka faktörünün mecâzların anlaşılmasındaki etkisini ortaya koymaya çalışır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Mecâz, Alâka, Dilbilim, Anlambilim.

The Concept of 'Alâqah As a Problem of Metaphor: A Glance from the Perspective of 'Antâqî's al-'Alâqah

The science of Arabic eloquence (belâghah) lays the ground for many of the debates that take place over such issues as meaning, interpretation and referent. Some of these debates occur over the issue of 'alâqah, that is relationship or link. The 'alâqah is the connection between the connotation and denotation of a word, that is, between its lexical and contextual meaning. The metaphors (majâz) are not set up without the 'alâqah that establishes a connection between the literal and metaphorical sense of a word. The 'alâqahs of metaphors are regarded as one of the most important factors that impact the process of understanding and

interpretation in communication. The scholars of Arabic eloquence and Islamic legal theoreticians (*uṣūl al-fiqh*) share a similar approach to the matter of 'alāqah. Yet, there appear two different approaches as a result of the endeavors to determine and categorize the 'alāqahs. One may categorize them as "integrative approach" (basic/upper 'alāqahs) and "divisive 'alāqahs" (general 'alāqahs). The reason why some scholars limited the 'alāqahs of metaphors with such numbers as two, five and nine is to facilitate the comprehension of the subject of 'alāqah, setting forth the relationship of scope that relies on the transitivity between the 'alāqahs. Those debates over the 'alāqahs of metaphors are treated in the chapters of metaphor and figure of speech. The issue is also covered in the discussions of Arabic Islamic legal literature about the wording (*alfāz*). Some systematic works are written about the lingual metaphors. Of such eminent works, one should mention *al-'Alāqah* by *Maḥmūd al-Antāqī*.

This study is intended to focus on the 'alāqahs of the lingual metaphors, attempting at quantitatively and qualitatively assessing the approach of the 'alāqah literature to the subject-matter of 'alāqah. The study first clarifies such subjects as metaphor, metonym, 'alāqah and contextual link (*qarīnah*). Afterwards, it provides information about *Maḥmūd al-Antāqī* and his works, focusing on his *al-'Alāqah* in particular. It elaborates upon the commentaries and annotations that are written upon the *al-'Alāqah*. And then it addresses the 'alāqahs mentioned in this work, assessing them in two categories: basic or upper 'alāqahs that are identified on the basis of "integrative approach" and general 'alāqahs that are determined on the basis of "divisive 'alāqahs". It compares the 'alāqahs cited by *al-Antāqī* with those occurring in some other works of the same genre, setting forth the impact that the factor of 'alāqah has on the comprehension of metaphors.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, *Madjāz*, 'Alāqah, Linguistics, Relevance.

Atf / Cite as

Tala, Murat. "Mecâz Problemi Olarak Alâka: Antâki'nin el-'Alâka'sı Bağlamında Bir Bakış". *Marife* 19/2 (2019): 661-680.
<https://doi.org/10.33420/marife.632707>.

Summary

The science of Arabic eloquence (*belāghah*) lays the ground for many of the debates that take place over such issues as meaning, interpretation and referent. Some of these debates occur over the issue of 'alāqah, that is relationship or link. The 'alāqah is the connection between the connotation and denotation of a word, that is, between its lexical and contextual meaning. The metaphors (*majāz*) are not set up without the 'alāqah that establishes a connection between the literal and metaphorical sense of a word. The 'alāqahs of metaphors are regarded as one of the most important factors that impact the process of understanding and interpretation in communication. The scholars of Arabic eloquence and Islamic legal theoreticians (*uṣūl al-fiqh*) share a similar approach to the matter of 'alāqah. Yet, there appear two different approaches as a result of the endeavors to determine and categorize the 'alāqahs. One may categorize them as "integrative approach" (basic/upper 'alāqahs) and "divisive 'alāqahs" (general 'alāqahs). The reason why some scholars limited the 'alāqahs of metaphors with such numbers as two, five and nine is to facilitate the comprehension of the subject of 'alāqah, setting forth the relationship of scope that relies on the transitivity between the 'alāqahs. Those debates over the 'alāqahs of metaphors are treated in the chapters of metaphor and figure of speech. The issue is also covered in the discussions of Arabic Islamic legal literature about the wording (*alfāz*). Some systematic works are written about the lingual metaphors. Of such eminent works, one should mention *al-'Alāqah* by *Maḥmūd al-Antāqī*.

This study is intended to focus on the 'alāqahs of the lingual metaphors, attempting at quantitatively and qualitatively assessing the approach of the 'alāqah literature to the subject-matter of 'alāqah. The study first clarifies such subjects as metaphor, metonym, 'alāqah and contextual link (*qarīnah*). Afterwards, it provides information about *Maḥmūd al-Antāqī* and his works, focusing on his *al-'Alāqah* in particular. It elaborates upon the commentaries and annotations that are written upon the *al-'Alāqah*. And then it addresses the 'alāqahs mentioned in this work, assessing them in two categories: basic or upper 'alāqahs that are identified on the basis of "integrative approach" and general 'alāqahs that are determined on the basis of "divisive 'alāqahs". It compares the 'alāqahs cited by *al-Antāqī* with those occurring in some other works of the same genre, setting forth the impact that the factor of 'alāqah has on the comprehension of metaphors.

Through his *al-'Alāqah*, *Maḥmūd al-Antāqī* contributes to the comprehension and renewal of the tradition, of which he is a representative. The main issue for the tradition, to which this work belongs,

is the ways of expression that have been used in Arabic eloquence and communication. For al-Antâqî, there are three ways of expression: reality, metaphor and allegory. The work examines its subject-matter by focusing on such issues as reality, metaphor, lingual metaphors, the question of 'alâqah, metonym and allegory. The grounds in which the question of 'alâqah is discussed is the lingual metaphors.

The 'alâqahs of metaphors cannot be limited with a certain number, but some numbers are mentioned regarding this issue. According to the integrative approach, the 'alâqahs of metaphors are as the following: 1) mushâbahah / resemblance, 2) kawn / generation, 3) awwal / prior, 4) isti'dâd / potential, 5) hulûl / arrival, 6) juz'iyyah / partiality, 7) kulliyah / wholeness, 8) sababiyyah / being cause, 9) shart'iyyah / conditionality.

According to the divisive approach, the 'alâqahs of metaphors are as the following: 1) mushâbahah / resemblance, 2) maşdariyyah / being the source of something, 3) mazhariyyah / being the locus of manifestation for something, 4) mujâwarah / proximity and vicinity, 5) juz'iyyah / partiality, 6) kulliyah / wholeness, 7) sababiyyah / being cause, 8) musabbabiyyah / being effect, 9) kawn-i sâbiq / be(com)ing prior, 10) kawn-i lâhiq / be(com)ing posterior, 11) mahalliyyah / being a place to something and setting in something, 12) ḥalliyyah / being and existing somewhere, 13) âliyyah / being a tool, 14) iṭlâq / being absolute, absoluteness, 15) taqyid / limitedness, 16) 'umûm / being general / generality, 17) khuşûs / particularity, specificity 18) quwwah / power of substituting for something, 19) lâzimiyyah / necessity, 20) malzûmiyyah / inseparableness, 21) 'iliyyah / being a cause, 22) ma'lûliyyah / being an effect, 23) muta'alliqiyyah / being the subject of a relation, 24) muta'allaqiyyah / being the object of a relation, 25) shart'iyyah / being the condition of something, 26) mashrûṭiyyah / being conditional, 27) dâliyyah / being the subject of indication, 28) madlûliyyah / being the object of indication, 29) taḥadd / being contradictory, 30) using a definite word to designate an indefinite meaning, 31) using an indefinite word to designate a definite meaning, 32) using an indefinite word to mean a general meaning in a positive sentence, 33) omitting the determined element in a possessive construction, 34) omitting the determinant element in a possessive construction, 35) omitting some elements other than the determinant and the determined, 36) adding a word.

Giriş

"Varlığı anlamlandırmada kullandıkları malzemenin tamamı [söz varlığı] dillerin sözlüklerini oluşturur. Asıl biçim birimlerinin bağlı biçim birimleri haline gelmesine dilbilgiselleşme [grammatication] denir. Burada sözlük birimleri, sözlükteki bir bilginin adı olmaktan uzaklaşarak geniş ve genel bir bilginin adı olarak, sözlükten çıkıp dilbilgisel bir öge haline gelirler ancak, burada tam bir anlam boşalmasından çok bir anlam genişlemesi vardır. Kapsamı genişleyen üst anlam belirsizleşen anlamdır. Geniş anlam, geniş bilgi demektir. Zamir ve son çekim edatlarının anlamları bu yüzden geniştir."¹ Kısaca sözcüklerin vaz oldukları anlamdan uzaklaşarak yeni anlam kazanmalarında, anlamlarının genişleyip daralması gibi hususlarda en belirleyici unsurların başında dilin kullanım özellikleri, mütekellimin kullanımı ve bağlam dikkat çeker.

Abdülkâhir el-Cürcânî'ye göre kast edilen anlama ulaştırma açısından söz iki kısımdır. Birincisinde amaca sadece lafızların delaletiyle ulaştırır. Örnek: زَيْدٌ خَرَجَ "Zeyd çıktı" denildiğinde Zeyd'in çıktığı haber verilmiş olur. İkincisinde amaca sadece lafzın delaletiyle ulaşılmaz. Bilakis lafız, delâlet ettiği anlama işaret eder. Sonra ikinci bir delâlet daha bulunur. Kinâye, isti'âre ve temsilde bu durum söz konusudur. Mesela, طَوِيلُ الْكَيْسِ "tenceresinin külü çok", طَوِيلُ الْكَيْسِ "omuz kemeri / kılıç bağı uzun"

¹ Bk. Günay Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013), 479.

ve تَوُّمُ الضُّحَى "kuşluk vakti çok uyuyan" gibi ifadelerdeki amaç sadece lafızların delaletiyle anlaşılmaz. Ancak lafız zâhirinin gerektirdiği anlama delalet eder. Daha sonra işiten/muhatap, mütekellimin [senin] kast ettiği anlamı istidlâl yoluyla akleder. كَثِيرُ زَمَادِ الْقَدْرِ ifadesi misafirin çokluğuna ve cömertliğe, طَوِيلُ النَّجَاةِ ifadesi boyun uzunluğuna, تَوُّمُ الضُّحَى ifadesi ise kişinin rahat yaşadığına ve kendisine hizmet edildiğine delâlet eder. Aynı şekilde "Bir aslan gördüm" cümlesinde "hâl", ifadenin aslana delâlet etmediğini ve onunla benzetme kast edildiğini gösterir. Bu durumda [müşebbehin] cesaret bakımından aslandan ayırt edilemeyecek kadar cesur olduğu hususunda mübalağa kast edilir.²

Kısaca benzetme ve mecâz Arap edebiyatında çok kullanılan bir anlatım şeklidir.³

Şimdi mecâz-ı mürsel, Antâkî ve *el-'Alâka* adlı eseri, *el-'Alâka*'nın şerhleri hakkında açıklama yapılacaktır. Antâkî'nin *el-'Alâka* adlı eserinde zikredilen alâka çeşitleri toplu olarak ele alınacaktır. Daha sonra önce gelen belâgat ve usûl-i fikhî âlimlerinin zikrettikleri alâkalar hakkında açıklama ve değerlendirme yapılacaktır.

1. Mecâz Ve Mecaz-ı Mürsel Meselesi

Sözün hakikat ve mecâz alâmı vardır. Bu ikisi birbirinden farklıdır.⁴ Mecâz, bir ilgi [alâka] ve karîne ile gerçek anlamı dışında kullanılan kelime veya terkihi ifade eden belâgat terimi⁵ olarak kullanılır. Yine mecâz bir şeye ona ait olmayan bir şeyi ispat etmektir.⁶ Buna göre mecazın tanımı; 'Hakikat manası ile nakledilecek mana arasında bulunması gereken bir alâka ve hakikat anlamının kastedilmesine engel olan bir karinenin bulunması halinde ortak bir iletişim dilinde konulduğu anlamının dışında kullanılan lafız' şeklinde belirginleşir. Tanımdaki 'ortak iletişim dili' ifadesinden maksat lügat, örf veya din dillerinden biridir."⁷

Mecâz lügavî ve akîl olmak üzere ikiye ayrılır. Lügavî mecâzlar ise istiâre ve diğerleri olmak üzere bazı kısımlara yararılır.⁸ Bununla beraber mecâzın lügavî, şerî ve örfî olmak üzere diğer bazı çeşitlerine de işaret edilir.⁹

Bir ifadenin mecâz olduğundan bahsedebilmek için, aynı anda bir karine ve alâka gereklidir. Başka bir ifadeyle, sözün vaz' olduğu anlamın dışında kullanıldığını gösteren karineye ek olarak bir de mecâz anlam ile sözcüğün vaz' olduğu hakiki anlam arasında bağ kuracak bir alâka bulunmalıdır. Mecâzın alâkası benzerlik

² Bk. Abdulkâhir b. Abderrâhmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, nşr. Ebû Fihri Mahmûd Muhammed Şâkir (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984), 66, 262.

³ Bk. Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, *el-Maksadu'l-etem şerhi Lâmiyyeti'l-acem*, nşr. Abbâs Fahrî Mirân - Abbâs Hânî Cîrâh (Ammân: Dâru'r-rıdvân li'n-neşr ve't-tevzî', 2012), 103.

⁴ Abdulkâhir b. Abderrâhmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-medenî, t.y.), 350-351.

⁵ İsmail Durmuş, "Mecâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 217.

⁶ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu iştilâhâti'l-fünûn ve'l-ûlûm*, nşr. Refik el-Acem - Ali Dehrûc v.dğr. (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1: 165-166.

⁷ Durmuş, "Mecâz", 28: 218.

⁸ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 408.

⁹ Mahmûd Hasen, *Hâşiyetü Mahmud Hasen ['alâ Muhtasarî'l-me'ânî] -Tefâtânî'nin Muhtasarî'l-Me'ânî* adlı eserinin hâmişinde basılmıştır. (Karachi - Pakistan: el-Büşrâ - Cemiyetü'l-Büşrâ el-Hayriyye li'l-hademâti'l-insânîyye ve'l-hayriyye, 2016), 2: 94-95.

[müştâbehet] alâkası ise istiâre olur. Kısaca istiârenin alâkası benzerlik alâkasıdır.¹⁰ Eğer mecâzın alâkası benzerlik değil de başka bir alâka ise söz konusu mecaz, mecâz-ı mürsel olur.¹¹

Mecâz-ı mürsel, benzerlik dışındaki bir ilişki dolayısıyla gerçek anlamının dışında kullanılan ve gerçek anlamda kullanılmaya engel bir durumu bulunan söz şeklinde açıklanır. Mecâz-ı mürsel, istiâreyle birlikte dilde ve edebiyatta sık kullanılan iki büyük mecâz türünden biridir. Mecâz-ı Mürsel terimine Türkçe karşılık olarak “ad aktarması, ad değişimi ve düz değişmece” gibi terimler kullanılır. Ancak bunlar mecâz-ı mürsel ifadesi kadar yaygınlık kazanmaz.¹²

1.1. Karîne

Kastını göstermek için mütekellimin koyduğu şey; başka bir ifadeyle, bir sözcükten muradın ne olduğunu gösteren ve cümlede zikredilmeyen unsurun ne olduğuna işaret eden şey karine olarak adlandırılır.¹³ Buna göre mecâzda gerçek anlamın kastedilmesine engel olan ipucu karinedir. Yine bir sözden neyin kastedildiğini gösteren, bir iş ve meselenin anlaşılıp çözümlenmesine yarayan ipucu da karinedir.¹⁴

Karine bir veya birbiriyle bağlantılı birçok anlamsal özellikten meydana gelebilir.¹⁵ Cümle içinde yer alan bir sözcük veya ifade, kelimenin gerçek anlamda kullanılmasına engel teşkil ederse buna “karine-i lafziyye” denir. Kullanım yerine göre kelime ve ifadenin gerçek anlamının kast edilmesi akıl, örf, durum ve bağlam (konteks) itibariyle imkânsız olabilir. Bunlara da “karine-i akliyye, karine-i örfiyye, karine-i haliyye” adı verilir.¹⁶

1.2. Alâka

'A-L-K [ق-ج-ع] kökünden türeyen *alâka* [relation - relationship - link] sözcüğü anlam ilişkilerini, *'ilâka* kelimesi ise özel durumlar arası ilişkileri ifade ederken kullanılır. Alâka terminolojik olarak Arap dili, usûl-i fıkıh, mantık¹⁷ ve tasavvuf¹⁸ gibi ilimlerde kullanılır.

Mecâzın mutlaka bir alâkası olmalıdır. Arap edebiyatında alâka, kullanım an-

¹⁰ Şems el-İnbâbî, *Takrîrâtü'l-İnbâbî 'alâ Şerhi Sa'diddîn et-Teftâzânî li Telhîsi'l-Miftâh* (Muhafazatu Mısır: Matbaatu's-saâde), 1913, 4: 194; Besyûnî Abdülfettâh Feyyûd, *İlmü'l-beyân dirâse tahlîliyye li mesâilü'l-beyân* (Kâhire: Müessesetü'l-muhtâr li'n-neşr ve't-tevzî'), 2015), 155.

¹¹ Sa'düddin Mes'ûd b. 'Umer et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Me'ânî*, nşr. İlyas Kaplan (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017), 492-497.

¹² Ö. Faruk Huyugüzel, *Eleştiri Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 301.

¹³ Velîyyüddîn Cârullah, *Mecme'u'l-fevâid 'ala's-şerh ve'l-havâşî'l-müte'allıka bi'l-Ferâid: hâşye 'alâ hâşiyeti 'Isâmeddîn 'alâ'r-Risâleti's-semerkândiyye fi'l-isti'âra*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, nr. 1854, 24a.

¹⁴ Durmuş, “Mecâz”, 28: 218.

¹⁵ Ebû Yâkub Yûsuf b. Ebîbekr b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, nşr. Nu'aym Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-kütübîl-'ilmiyye, 1987), 375-376.

¹⁶ Durmuş, “Mecâz”, 28: 218.

¹⁷ Tehânevî, *Keşşâfu iştilâhîti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 2: 1205-1206.

¹⁸ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, “Alâka”, erişim: 24 Ağustos 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/alaka>.

lamı [müstamel anlam] ile mevzûun leh olan anlam [hakikat anlam] arasındaki bağlantıdır.¹⁹ Kısaca bir kelimeyi mecâz anlamda kullanırken dayanılan sebebe alâka denir.²⁰ Mecâzın alâkası cümle içerisinde bir sözcüğe yüklenen anlam [kullanılan anlam –müstamel anlam] ile o sözcüğün vaz' olduğu anlam [muvzûun leh] arasındaki bağlantıyı ifade etmek için kullanılır. Kısaca alâka, mecâz anlam ile hakikat anlam arasındaki bağ ve irtibat şeklinde açıklanabilir. Ancak burada mecâz anlamın hakiki anlamla ilişkili olması komşuluk vb. bir durumdaki bağlantıdan daha geneldir.²¹ Buna göre alâka, müşebbeh, müşebbeh bih, benzetme yönü ve benzetme edatı unsurlarıyla kurulan teşbihteki²² vech-i şebehten farklıdır.

Kısaca, bir mecâz beş temel unsurdan oluşur: Mecâz olarak kullanılan kelime (terkip), gerçek anlam, mecâz anlam, alâka ve mani' karine. Mecâzın gerçekleşebilmesi için hakiki anlamdan mecaz anlama nakil ve ikisi arasında alâka [münasebet / ittisâl / ilinti] şarttır. Alâkanın bir benzerlik olması halinde bu mecâza "istiare", benzerlikten başka bir alâka söz konusu ise "mecaz-ı mürsel" denir. İstiaredeki alâkaya "manevi ittisal", mecâz-ı mürseldekine "sûri ittisal" adı verilir.²³

2. Antâkî ve *el-'Alâka* Adlı Eseri

Mahmûd el-Antâkî (ö. 1160/1747) hakkında ayrıntılı bilgiye rastlayamadık. Biyografisine yer veren sınırlı sayıda kaynakta zikredilen birkaç satırlık bilgiden hareketle, onun Antakyalı olduğu, daha sonra Halep'e yerleşip orada ders verdiği anlaşılmaktadır.²⁴

Kaynaklar Mahmud el-Antâkî'ye *Risâletü'l-istiâre* adlı bir eser nispet eder.²⁵ Bu eser *el-'Alâka* diye bilinir. Eser genel olarak hakikat, mecâz, mecâzın alâkaları, mecâz-ı mürselin alâkaları, istiâre ve kinâye konularını içerir.²⁶

3. *el-'Alâka* Adlı Eserin Şerhleri

Antâkî'nin *el-'Alâka* adlı eseri üzerine birçok şerh yazılmıştır. Söz konusu şerhlerden bazıları şunlardır.

¹⁹ Sa'düddin Mes'ûd b. 'Umer et-Teftâzânî, *Telvîh* (İstanbul: Makteb-i Sanâyi Matbaası, 1310), 1: 140.

²⁰ Durmuş, "Mecâz", 28: 217.

²¹ Tehânevî, *Keşşâfu işlâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 2: 1206.

²² Celâleddin Muhammed b. Abdîrrahman el-Hatîb el-Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh*, nşr. İlyas Kaplan (İstanbul: Şîfa Yayınevi, 2017), 253-254.

²³ Durmuş, "Mecâz", 28: 218. İstiarenin anlaşılabilmesi için bir alâka ve karine gereklidir. İstiarenin alâkası benzerlik [müşâbehet] alâkasıdır. Bk. İnbâbî, *Takrîrâtü'l-İnbâbî*, 4: 194; Tâhir-ül Mevlvî, *Edebiyat Lüğati*, nşr. Kemal Edib Kürkçüoğlu (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994), 71; Feyyûd, *İlmü'l-beyân*, 155.

²⁴ Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'arabî, t.y.), 1: 558.

²⁵ Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 1: 558; Esmâ Hımsî, *Fehresü mahtûtâtü Dâri'l-Kutubi'z-Zâhiriyye: 'Ulûmi'l-lügati'l-'arabiyye el-lüğa, el-belâğa, el-'arûz, es-sarf* (Dımeşk: Mecmai'l-lügati'l-'arabiyye, 1973), 1: 193-194; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn terâcimî musanifi'l-kutubi'l-'arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 3: 815.

²⁶ Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 1: 558. Bk. Mahmûd el-Antâkî, *el-'Alâka* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1322/1905), 2-15.

3.1. *Şerhu risâleti'l-'Alaka*

Halil Fâiz Efendi (ö. 1134/1721) tarafından yazılmıştır.²⁷

3.2. *Şerhu'l-'Alâka li'l-Antâkî*

Bekir b. Ahmed el-Menteşevî el-Muğlâvî –Musannifek- (ö. 1149/1737 senesinden sonra) tarafından yazılmıştır. Menteşevî'in bu kitabı Antâkî'nin *el-'Alâka* adlı eserinin ilk şerhlerindedir. Menteşevî *Şerhu'l-'Alâka*'sını 1149/1736 senesinin Muharrem ayının başlarında tamamlamıştır.²⁸ Eser basılmıştır.²⁹

Bu eserin, Fatih dönemi âlimlerinden Şeyh Ali Musannifek el-Herevî el-Bistâmî eş-Şahrûdî'ye (ö. 875/1470) nispeti isabetli değildir.

3.3. *Şerhu'l-isti'âre li'l-Antâkî*

Bu eser İbn Karatepeli künyesiyle meşhur Hüseyin b. Mustafa el-Aydîni (ö. 1191/1777) tarafından yazılmıştır.³⁰ Müellif eserini 1164 senesinde tamamlamıştır.³¹

Karatepeli'nin *Şerhu'l-isti'âre* adlı eseri üzerine yazılan hâşiyelerden bazı şunlardır:

3. 3. 1. *Hâşiye-i Cedîde 'ala şerhi Karatepeli 'ale'l-'Alâka*

Adalı Muhammed b. Osman Hilmi el-Adapazarî (ö. 1278/1861) tarafından yazılmıştır. Yazar eserini mübtediler için yazmıştır.³² 1257/1841 senesinde tamamlanan eser,³³ 1273/1857 senesinde İstanbul'da basılmıştır.³⁴

3. 3. 2. *Hâşiye 'ale'ş-şerhi'l-cedîd 'ale'l-'Alâka*

Hüseyin Necmüddîn b. Sâdık tarafından yazılmıştır. 1325/1907 senesinde Mahmud Bey Matbaası'nda basılmıştır.³⁵

3. 3. 3. *Hâşiye 'alâ şerhi'l-'Alâka li'Karatepeli*

Süleymân Vehbî b. Abdillâh el-Kırkağâcî (ö. 1268/1851) tarafından yazılmıştır. Eserin birçok nüshası günümüze ulaşmıştır.³⁶

²⁷ Bk. Veliyüddin Efendi, nr. 2332 vr. 26b-35b; Veliyüddin Efendi, nr. 2864 vr. 95b-100a.

²⁸ Bekir b. Ahmed el-Menteşevî Musannifek, *Şerhu'l-'Alâka* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289/1872), 45.

²⁹ Diğer baskıları için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 1800 (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1302/1884); Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabi, nr. 3531 (İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1313/1896); Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabi, nr. 3530 (Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1319/1901).

³⁰ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedyyetü'l-'ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951-55), 1: 337.

³¹ Bk. Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 1953 vr. 68-87; Süleymaniye Hacı Mahmud Efendi, nr. 5393 (7 varak); Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, nr. 8029 vr. 45-42.

³² Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, nr. 544, 2.

³³ Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, nr. 544, 240.

³⁴ Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, nr. 544, 240.

³⁵ Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, nr. 1423, M-07.

³⁶ Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 1324, 1b. Altmış bir varaktan oluşan bu nüsha (1-b-61b) 1263 tarihinde yazılmış ve 1266 senesinde muhaşşinin nüshasına mukabele edilmiştir.

3. 4. *Şerhu'l-'Alâka*

Üryânizâde Seyyid Hâfız Efendî Sirozî (ö. 1269/1852) tarafından yazılmıştır. Eser İstanbul'da Matbaa-i Âmire'de 1269/1852 senesinde basılmıştır.³⁷

Seyyid Hâfız Efendî'nin *Şerhu'l-'Alâka*'sı üzerine, Şevket Mustafa Efendi *Ta'lîka 'alâ Şerhi Hafız Seyyid 'ale'l-'Alâka* isimli bir hâşiye kaleme almıştır.³⁸ Ermenekli Süleyman Sırrı (1851-1931) tarafından *Hulâsatu'l-efkâr 'alâ şerhi'l-'Alâka* adlı bir hâşiye kaleme alınmıştır.³⁹

Son tahlilde Antâkî'nin *el-'Alâka*'sı ve onun üzerine yapılan şerh, hâşiye ve tercüme çalışmaları çerçevesinde daha birçok eser vardır. Bu hususta Sobiçeli Mehmed Efendî'nin (ö. 1161/1748) *Mefhûmu'l-'Alâka*⁴⁰, Kalbasânî'nin (ö. 1184/1771 tarihiden sora) *Şerhu Risâleti'l-'Alâka*⁴¹, Hüseyin Efendi Zeynizâde'nin (ö. 1172/1759) *Şerhu'l-'Alâka*⁴², Karabozânî'nin (ö. 1219/1804 tarihiden sonra) *Şerhu'l-'Alâka*⁴³ ve Ali Yekta Efendî'nin (ö. 1328/1910) *Hâşiyetü'l-'Alâka*⁴⁴ adlı eserlerini zikretmek mümkündür.

4. Antâkî'nin *El-'Alâka* Adlı Eserinde Alâkalar

Antâkî lügavî mecâzın alâkalarının adedi konusunda yirmi sekiz sayısını vererek bir tespit bulur. Ancak söz konusu alâkaların usul âlimlerinin yaptığına benzer şekilde dokuz alâka çatısı altında ele alınabileceğini vurgular.⁴⁵ Buradan hareketle Antâkî'nin zikrettiği yirmi sekiz alâkayı “genel alâkalar”, dokuz alâkayı ise “temel/üst alâkalar” şeklinde ele almak mümkündür. Burada genel alâkalar üzerinde durulacak olup temel/üst alâkalar konusu değerlendirme kısmında irdelenecektir.

el-'Alâka'nın şârihlerinden Seyyid Hâfız Efendî'ye göre ilme yeni başlayan kimseye (mübtedi) layık olan şey, bu alâkaları musannif Antâkî'nin zikrettiği şekliyle tafsilatlıca öğrenmesidir. Yine ilimde ilerlemiş kimseye (müntehi) layık olan ise alâkaları birbirlerinin kapsamına dâhil oluşlarına göre öğrenmesidir.⁴⁶

Antâkî'nin *el-'Alâka*'da zikrettiği yirmi sekiz alâkanın hepsi lügavî mecâzların alâkalarıdır. Bunlardan “müşâbehet” istiârenin, diğer yirmi yedi alâka ise mecâz-ı mürselin alâkalarıdır.⁴⁷

Antâkî'nin mecâz-ı mürsel ile ilgili olarak saydığı alâkalar şunlardır.

1-Masdariyet [bir şeyin çıkış yeri olmak]: Mevzûun leh olan sözcüğün, mecâz

³⁷ Bk. Seyyid Hâfız Efendi, *Şerhu'l-'Alâka*, 127.

³⁸ Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1: 339.

³⁹ Bk. Süleyman Sırrı –Ermenekli, *Hulâsatu'l-efkâr 'alâ şerhi'l-'Alâka* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1305/1887), 116.

⁴⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 5885.

⁴¹ Bk. Muhammed b. Şeyh Mustafa el-Kalbasânî, *Şerhu Risâleti'l-'Alâka*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3022, vr. 1.

⁴² Hüseyin Efendi Zeynizâde, *Şerhu'l-'Alâka*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, nr. 556, vr. 35b.

⁴³ Muhammed b. Mahmûd el-Karabozânî, *Şerhu'l-'Alâka*, Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, nr. 3851, vr. 23b-65b.

⁴⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 60.

⁴⁵ Antâkî, *el-'Alâka*, 8.

⁴⁶ Seyyid Hâfız, *Şerhu'l-'Alâka*, 54.

⁴⁷ Bk. Antâkî, *el-'Alâka*, 8.

anlamın kaynağı [masdar] olmasıdır. Başka bir ifadeyle mevzûun leh olarak kullanılan sözcüğün, mecâz alâka'nın çıkış yeri olmasıdır.⁴⁸

Örnek:

أَعْبَتَنِي يَدُ فَلَانٍ “Falân kimsenin eli –nimeti- hoşuma gitti.”

Bu cümlede kullanılan “el” sözcüğü “nimet” anlamında kullanılmıştır. “El” sözcüğü konusunu nimetin “çıkış yeri” olduğundan dolayı buradaki mecaz-ı mürselin alâkası masdariyettir.⁴⁹

2-Mazhariyet [bir şeyin ortaya çıkma ve görünme yeri olmak]: Mevzûun leh-in, mecâz anlamın görüldüğü yer olmasıdır.⁵⁰

Örnek:

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ “Allah'ın eli [kudreti] onların elleri üzerindedir.” [Fetih, 48/10]⁵¹.

Yukarıdaki ayette mevzûun leh olan “el” sözcüğüyle “güç, kudret” anlamı kast edilmiştir. Burada mecaz-ı mürselin alâkasının mazhariyet olmasının sebebi, gücün vurma, kırma ve alma gibi etkilerinin elde görünür hale gelmesidir.⁵²

3-Mücâveret [yakınlık ve komşuluk]: Mecâz anlamda kullanılan şeyin mevzûun leh olan anlama yakın bulunan bir şey olmasıdır.⁵³

Örnek:

Su taşıyan hayvan [زَاوِيَةً] hakkında kova [كَلْبُ] anlamının kullanılması durumunda; mevzûun leh olan anlam “hayvan” kelimesi, mecazî anlam ise “kova” sözcüğüdür. Burada mecaz-ı mürselin alâkası mücâverettir. Zira kova, üzerinde su taşıyan hayvanın yakınında bulunan bir şeydir.⁵⁴

4-Cüziyet [parça olma]: Mevzûun leh olan anlamın, mecaz anlamın bir parçası olmasıdır. Bu durumda mecaz anlam hakikat anlamın bütünü [küllü] olur.⁵⁵ Buna göre mecaz anlamın tümel, mevzûun leh olan hakikat anlamın ise tikel bir özelliğe sahip olduğu ifade edilebilir.

Örnek:

“Göz” sözcüğünün öncü birlik [طَلِيْعَةً] anlamında kullanılması durumunda alâkası cüziyet olan bir mecaz-ı mürsel meydana gelir.⁵⁶ Zira göz birlikte bulunan kimselerin bir parçasıdır. Yine “Bizi bir göz takip etti” ifadesinde “göz” sözcüğüyle “câsus” anlamı kast edildiğinde⁵⁷ yine benzer bir mecaz-ı mürsel söz konusudur. Çünkü göz câsusun bir parçasıdır.

⁴⁸ Antâkî, *el-'Alâka*, 4.

⁴⁹ Antâkî, *el-'Alâka*, 4.

⁵⁰ Antâkî, *el-'Alâka*, 4.

⁵¹ Bu çalışmada Ayet çevirileri verilirken T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın meâli kullanılmıştır. Bk. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, hazırlayanlar: Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006).

⁵² Antâkî, *el-'Alâka*, 4-5.

⁵³ Antâkî, *el-'Alâka*, 5.

⁵⁴ Antâkî, *el-'Alâka*, 5.

⁵⁵ Antâkî, *el-'Alâka*, 5.

⁵⁶ Antâkî, *el-'Alâka*, 5.

⁵⁷ Antâkî, *el-'Alâka*, 5.

5-Külliyet [bütünü veya tamamı olma]: Mevzûun leh olan anlamın, mecâz anlamın bütünü olmasıdır.⁵⁸

Örnek:

بُجِعِلُونْ أَصَابِعُهُمْ فِي أَدَانِهِمْ “Parmaklarını kulaklarına tıklarlar.” [Bakara, 2/19].

Yukarıdaki ayette zikredilen “parmaklar” sözcüğüyle “parmak uçları” kast edilmiştir. Burada mecâz-ı mürselin alâkası külliyyettir.⁵⁹

6-Sebebiyyet [sebepl olmak]: Bir şeyin başka bir şeyin oluşmasına sebep olmasıdır.⁶⁰

Örnek:

“Yağmur” [غَيْثٌ] sözcüğüyle “bitki” [نَبَاتٌ] anlamının kast edilmesi durumunda alâkası sebebiyet olan bir mecâz gerçekleşmiş olur. Çünkü yağmur bitkinin çıkış sebebidir.⁶¹

7-Müsebbebiyet [sebebin sonucu olmak]:⁶²

Örnek:

أَمْطَرَتِ السَّمَاءُ نَبَاتًا “Gök bitki yağdırdı.”

Yukarıdaki cümlede kullanılan bitki [نَبَاتٌ] sözcüğüyle yağmur [غَيْثٌ] kast edilmiştir. Cümledeki mecâzın karinesi “yağdırdı” fiilinin “bitki” sözcüğüyle ilişkilendirilmesidir. Burada sebebin sonucu [müsebbeb] zikredilmiş sebep kast edilmiştir. Mecâz-ı mürselin alâkası ise müsebbebiyet/sebebin sonucu olmaktır.⁶³

8-Kevn-i sâbık /kevn-i evvel /i'tibâru mâkân [önce oluş]: Cümleyi hükme bağlama zamanı açısından hükme esas alınan hakikat anlamın zaman bakımından mecâz anlamdan önce gerçekleşmesidir.⁶⁴

Örnek:

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ “Yetimlere mallarını verin” [Nisâ, 4/2].

Ayette zikredilen yetimler [الْيَتَامَىٰ] sözcüğüyle yetişkin erkekler [رِجَالٌ] kast edilmiştir. Burada hakikat anlamında kullanılan “yetimler” sözcüğü, kendisiyle kast edilen mecâz anlamdan –yetişkin erkeler- daha önce olmuştur.⁶⁵

9-Kevn-i lâhık /i'tibâru mâ seyekûn [sonradan oluş, sonradan bir şeye dönüşmek]: Cümleyi hükme bağlama zamanı açısından; hükme esas alınan hakikat anlamın zaman bakımından mecâz anlamdan önce gerçekleşmiş olmasıdır.⁶⁶

Örnek:

إِنِّي أَنَا أَعَصِرُ خَمْرًا “(Rüyada) kendimi şarap sıkarken görüyorum” [Yusuf, 12/36].

⁵⁸ Antâkî, *el-'Alâka*, 5.

⁵⁹ Antâkî, *el-'Alâka*, 5.

⁶⁰ Antâkî, *el-'Alâka*, 5.

⁶¹ Antâkî, *el-'Alâka*, 5.

⁶² Antâkî, *el-'Alâka*, 5.

⁶³ Antâkî, *el-'Alâka*, 5.

⁶⁴ Antâkî, *el-'Alâka*, 5.

⁶⁵ Antâkî, *el-'Alâka*, 5.

⁶⁶ Antâkî, *el-'Alâka*, 5.

Ayette geçen şarap [خَمْرًا] sözcüğü üzerinde bir mecâz-ı mürsel gerçekleşmiştir. Mecâz-ı mürselin alâkası kevn-i lâhıktır. Burada mecâz hükmü, bir şeyin sonradan olacağı şeye/hâle itibar edilerek verilmiştir. Mecâzın karinesi اَغْصِرُ fiilinin, خَمْرًا sözcüğüyle ilişkilendirilmesidir.⁶⁷

10-Mahalliyet [mahal olma - yerleşme]: Mevzûun leh olan anlamın mecâz anlam için mahal olmasıdır.⁶⁸

Örnek:

الْقَرْيَةَ “Köye sor” [Yusuf, 12/82].

Ayette geçen köy [الْقَرْيَةَ] sözcüğü üzerinde bir mecâz-ı mürsel gerçekleşmiştir. Mecâz-ı mürselin alâkası mahalliyettir. Çükü burada köy zikredilmiş, köy halkı kast edilmiştir. Köy sözcüğü onda yaşayanlar açısından bir mahaldir. Mecâzın karine-i mâniyası ise “sor” fiilinin “köy” sözcüğüne yöneltilmiş olmasıdır. Zira köye değil orada yaşayanlara sorulur.⁶⁹

11-Hâlliyet [bir yerde bulunmak /var olmak]: Mevzûun leh olan anlamın mecâz anlamın içinde bulunmasıdır.⁷⁰

Örnek:

فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ “Onlar [yüzleri ağaranlar] Allah'ın rahmeti içindedirler. Onda ebedi kalacaklardır.” [Âl-i İmrân, 3/107].

Ayette geçen rahmet [رَحْمَةً] sözcüğü üzerinde bir mecâz-ı mürsel gerçekleşmiştir. Mecâz-ı mürselin alâkası hâlliyettir. Çünkü mevzûun leh olan “rahmet” anlamı mecâz anlam olan “Cennet” anlamının içinde bulunmaktadır. Mecâzın buradaki karine-i mâniyası zarfiyettir.⁷¹

12-Âliyet [bir şeyin aleti oluş]: Mevzûun leh olan anlamın mecâz anlam için alet olmasıdır.⁷²

Örnek:

وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ “Arkadan gelecekler içinde iyilikle anılmayı bana nasip eyle.” [Şuarâ, 26/84].

Ayette geçen dil [لِسَانَ] sözcüğü üzerinde bir mecâz-ı mürsel gerçekleşmiştir. Mecâz-ı mürselin alâkası âliyettir. Çünkü mevzûun leh olan lisân anlamı, mecâz anlam olan “zikir-i sâdık”ın yapılabilmesinin aletidir.⁷³

13-İtlâk [kayıtsız kullanım]: Mevzûun leh olan anlamın kayıtsız kullanılması ve mecâz anlamda istimal edilen sözcüğün ise mevzûun leh olan anlamda bulunmayan bir kayıtla kayıtlı bulunmasıdır. Ayrıca burada teşbih veya istiâre yapmak kast edilmez.⁷⁴

Örnek:

⁶⁷ Antâkî, *el-'Alâka*, 5-6.

⁶⁸ Antâkî, *el-'Alâka*, 6.

⁶⁹ Antâkî, *el-'Alâka*, 6.

⁷⁰ Antâkî, *el-'Alâka*, 6.

⁷¹ Antâkî, *el-'Alâka*, 6.

⁷² Antâkî, *el-'Alâka*, 6.

⁷³ Antâkî, *el-'Alâka*, 6.

⁷⁴ Antâkî, *el-'Alâka*, 6.

Dudak [الشَّفَّة] sözcüğünün deve dudağı [المشْفَر] anlamında kullanılması durumunda alâkası itlâk olan bir mecâz-ı mürsel söz konusudur.⁷⁵

14-Takyîd [kayıtlı olmak]: Mevzûun leh olan anlamın kayıtlı olması ve mecâz anlamda kullanılan sözcüğün kayıtsız olmasıdır.⁷⁶

Örnek:

Deve dudağı anlamına gelen المشْفَر sözcüğünün kalın ince gibi bazı hususlarla kayıtlandıktan sonra insan dudağı için kullanılması durumunda bir mecâz-ı mürselin varlığından bahsedilebilir. Mecâz-ı mürselin alâkası takyîddir.⁷⁷

15-Umûm [genel olmak]: Mevzûun leh olan anlamın genel olması ve mecâz anlamın ise mevzûun leh olan anlamın cüzlerinden bir cüz olmasıdır. Bu durumu genel anlamın [âmm] zikredilip özel anlamın [hâs] kast edilmesi şeklinde de açıklamak mümkündür.⁷⁸

Örnek:

رَكَيْتُ دَابَّةً صَاهِلَةً “Kişneyen bir hayvana bindim”⁷⁹

Cümlede geçen hayvan [الدَّابَّة] sözcüğünün at [فَرَس] anlamında kullanılmış olmasından dolayı bir mecâz-ı mürsel gerçekleşmiştir. Burada mecâz-ı mürselin alâkası umûmdur. Çünkü genel anlamlı “hayvan” sözcüğü zikredilerek özel anlamlı “at” anlamı kast edilmiştir. Hayvan sözcüğü at sözcüğünü kapsamına almaktadır. Buradaki karine-i mânia ise kişneyen [صَاهِلَةً] sözcüğüdür.⁸⁰

16-Husûs [özel anlamlı olmak]: Mevzûun leh olan anlamın hâs olması ve âmm olan mecâz anlamın cüzlerinden bir cüz olmasıdır.⁸¹

Örnek:

At kelimesinin hayvan anlamında kullanılması durumunda bu tür bir mecâz-ı mürsel söz konusudur.⁸²

17-Kuvvet [yerine geçecek güçte olmak –isti'dâd]: Mecâz anlamın, mevzûun leh olan anlam sayılabilecek kadar güçlü olmasıdır.⁸³

Örnek:

“Sarhoş edici” [مُسْكِر] sözcüğünün “şarap” [خَمْر] anlamında kullanılması durumunda alâkası kuvvet olan bir mecâz-ı mürsel gerçekleşmektedir.⁸⁴

18-Lâzîmiyet [varlığına ihtiyaç duyulmak, ayrılmaz olmak]: Mevzûun leh olan anlamın, mecâz anlama lâzım olmasıdır.⁸⁵

19-Melzûmiyet [ayrılmazlık, bir şeyden ayrılamaz olmak]: Mevzûun leh olan

⁷⁵ Antâkî, *el-'Alâka*, 6.

⁷⁶ Antâkî, *el-'Alâka*, 6.

⁷⁷ Antâkî, *el-'Alâka*, 6 (hâşiye).

⁷⁸ Antâkî, *el-'Alâka*, 6.

⁷⁹ Antâkî, *el-'Alâka*, 6 (yedinci hâşiye).

⁸⁰ Antâkî, *el-'Alâka*, 6 (yedinci hâşiye).

⁸¹ Antâkî, *el-'Alâka*, 6-7.

⁸² Antâkî, *el-'Alâka*, 6-7.

⁸³ Antâkî, *el-'Alâka*, 7.

⁸⁴ Antâkî, *el-'Alâka*, 7.

⁸⁵ Antâkî, *el-'Alâka*, 7.

anlamın, mecâz anlamdan ayrılmaz olmasıdır.⁸⁶

20-İlliyet [müessir olmak /etki sahibi oluş /asıl sebeple ilgili olmak]:
Mevzûun leh olan anlamın mecâz anlamın illeti olmasıdır.⁸⁷

Örnek:

Sıcaklığın içindeki "ateş" vb.⁸⁸ Burada mevzûun leh olan anlam ateştir [نَار].
Mecâz anlam ise sıcaklıktır [حَرَارَةٌ]. Mecâz-ı mürselin alâkası illiyettir.⁸⁹

21-Ma'lûliyet [bir sebepten dolayı meydana gelmiş olmak, müteessir olmak]:
Mevzûun leh olan anlamın mecâz anlamdan müteessir olmasıdır.⁹⁰

Örnek:

Ateşte bulunan sıcaklık vb.⁹¹ Burada mevzûun leh olan anlam sıcaklıktır
[حَرَارَةٌ]. Mecâz anlam ise ateştir [نَار]. Mecâz-ı mürselin alâkası ma'lûliyettir.⁹²

22-Müteallikiyet [ilişkili olmak]: Mevzûun leh olan hakikat anlamın mecâz an-
lama müteallik olmasıdır.⁹³

Örnek:

Vurma eyleminin vuran ve vurulmuş kimseyle irtibatlı olması gibi.⁹⁴ Burada
mecâz-ı mürselin alâkası müteallikiyettir.⁹⁵

23-Müteallakiyet [bağlanılan yer olmak, ilişkili oluş]: Mevzûun leh olan haki-
kat anlamın mecâz anlama müteallak olmasıdır.⁹⁶

Örnek:

Vurma eyleminin vuran ve vurulmuş kimseyle irtibatlı olması ya da tam aksi-
nin gerçekleşmesi gibi.⁹⁷ Burada mecâz-ı mürselin alâkası müteallakiyettir.⁹⁸

24-Şartiyet [şart olmak]: Mevzûun leh olan anlamın mecâz anlam için şart ol-
masıdır.⁹⁹

Örnek:

“Allah imanınızı -namazınızı- asla zayi edecek değildir.”
[Bakara, 2/143].

Yukarıdaki ayette geçen imân [إِيمَان] sözcüğü üzerinde bir mecâz-ı mürsel ger-
çekleşmiştir. Burada mevzûun leh olan hakikat anlamı imândır. Mecâz anlam ise na-
mazdır [صَلَاة]. Mecâz-ı mürselin alâkası şartiyettir.¹⁰⁰

⁸⁶ Antâkî, *el-'Alâka*, 7.

⁸⁷ Antâkî, *el-'Alâka*, 7.

⁸⁸ Antâkî, *el-'Alâka*, 7.

⁸⁹ Antâkî, *el-'Alâka*, 7.

⁹⁰ Antâkî, *el-'Alâka*, 7.

⁹¹ Antâkî, *el-'Alâka*, 7.

⁹² Antâkî, *el-'Alâka*, 7.

⁹³ Antâkî, *el-'Alâka*, 7.

⁹⁴ Antâkî, *el-'Alâka*, 7.

⁹⁵ Antâkî, *el-'Alâka*, 7.

⁹⁶ Antâkî, *el-'Alâka*, 7.

⁹⁷ Antâkî, *el-'Alâka*, 7.

⁹⁸ Antâkî, *el-'Alâka*, 7.

⁹⁹ Antâkî, *el-'Alâka*, 7.

¹⁰⁰ Antâkî, *el-'Alâka*, 7.

25-Meşrûtiyet [şart koşulmuş olmak]: Mecâz anlamın mevzûun leh olan anlam için şart olmasıdır.¹⁰¹

Örnek:

قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (42) مَا سَأَلَكُمْ فِي سَعَرَ “Sizi şu yakıcı ateşe sokan nedir? Dediler ki: Biz iman edenlerden değildik” [Müddessir, 74/42-43].

Yukarıdaki ayette geçen “namaz kılanlar” [الْمُصَلِّينَ] sözcüğü üzerinde bir mecâz-ı mürsel gerçekleşmiştir. Mecâz-ı mürselin alâkası meşrutiyettir. Çünkü meşrût [صَلَاةً] zikredilmiş ve şart [إِيمَانٍ] kast edilmiştir. Buradaki mecâzın karinesi ayet-teki hitabın kâfirlere yönelik olmasıdır.¹⁰²

26-Dâlliyet [gösteren olmak /delâlet eden olmak]: Mevzûun leh olan anlamın, mecâz anlam için gösteren olmasıdır.¹⁰³

Örnek:

فَهَيْتُ الْأَلْفَاظَ “Sözcükleri [manaları] anladım.”

Burada الْأَلْفَاظَ [sözcükler] ifadesi üzerinde bir mecâz-ı mürsel vardır. Mecâz-ı mürselin alâkası dâlliyettir. Karine ise anladım [فَهَيْتُ] ifadesidir.¹⁰⁴

27-Medlûliyet [gösterilen olmak /delâlet edilen olmak]: Mevzûun leh olan anlamın, mecâz anlam için gösterilen olmasıdır.¹⁰⁵

Örnek:

قَرَأْتُ الْمَعَانِي “Anlamaları okudum.”

Yukarıdaki cümlede الْمَعَانِي [anlamalar] sözcüğü üzerinde bir mecâz-ı mürsel vardır. Mecâz-ı mürselin alâkası medlûliyettir.¹⁰⁶

5. Lügavî Mecâzın Alâkaları Hakkında Bir Değerlendirme

Antâkî ve diğer bazı âlimlerin –özellikle de usûl alimlerinin- zikrettikleri alâkaları dikkate alarak, lügavî mecâzların alâkaları hakkında sayı, çeşit genel ve temel oluş açılarından bazı hususlar dikkat çeker.

Aynı mecâz muhtelif alâkalara itibarla farklı türden mecâz oluşumuna etki edebilir. Kısaca tek bir mecâzın birden çok alâkası bulunabilir. Mesela insanın du-dağı için kullanılan مَشْفَرٌ sözcüğünde takyîd ve müşâbehet alâkalarına itibar etmek mümkündür. Ancak burada takyîd alâkasına itibar edilirse mecâz, mecâz-ı mürsel olur. Öte yandan müşâbehet alâkasına itibar edilirse mecâz istiâre olur.¹⁰⁷

Alâkaların sayısı semâîdir.¹⁰⁸ Bu bağlamda farklı sayılar zikredilmiştir. Teftâzânî *Telvîh* adlı eserinde, alâkaların belirlenmesi konusundaki temel dayanağın tümevarım [istikrâ] olduğunu vurgular. Ayrıca âlimlerinin [el-kavm] zikrettikleri alâkaların yirmi beşe ulaştığını belirtir. Ancak hepsini açıkça sıralamaz.¹⁰⁹ Yine

¹⁰¹ Antâkî, *el-'Alâka*, 7.

¹⁰² Antâkî, *el-'Alâka*, 8 (birinci hâşiye).

¹⁰³ Antâkî, *el-'Alâka*, 8.

¹⁰⁴ Antâkî, *el-'Alâka*, 8 (ikinci hâşiye).

¹⁰⁵ Antâkî, *el-'Alâka*, 8.

¹⁰⁶ Antâkî, *el-'Alâka*, 8 (hâşiye).

¹⁰⁷ Antâkî, *el-'Alâka*, 8.

¹⁰⁸ Bk. Seyyid Hâfiz, *Şerhu'l-'Alâka*, 52-53.

¹⁰⁹ Teftâzânî, *Telvîh*, 1: 140.

bu konuda yapılan taksimlerin akli ve örfi olduğunu, sınırlama ifade etmediğini vurgular.¹¹⁰

Sekkâkî (ö. 626/1229), lügavî mecazlardan bahsederken taalluk ve alâka sözcüklerini kullanır. Ancak alâkaları irdelerken meseleyi sonradan sistematik hale gelmiş terimleri kullanarak ele almaz. Meseleyi örnekler üzerinden giderek açıklar. Ayrıca Sekkâkî'nin mecâz-ı mürsel ifadesini kullanmadığı dikkat çeker.¹¹¹ Sekkâkî'nin ifadelerinden ve zikrettiği örneklerden hareketle onun, 1-kuvvet, 2-mahalliyet, 3-külliyet, 4-sebebiyet, 5-müsebbebiyet, 6-mücâveret, 7-lâzimiyet, 8-melzûmiyet ve 9-bedeliyet alâkalarından bahsettiği anlaşılır.¹¹² Bununla beraber onun zikrettiği diğer bazı örneklerden hareketle başka alâkalar çıkarsamak da mümkün görünmektedir.

Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) aktardığına göre İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249) mecâz hakkında beş alâka zikreder: 1-şekil, 2-vasıf, 3-kevn, 4-evvel ve 5-mücâveret.¹¹³

Hatib el-Kazvîni (ö. 739/1338) on alâka zikreder: 1-müşâbehet, 2-cüziyyet, 3-külliyet, 4-sebebiyyet, 5-müsebbebiyet, 6-i'tibaru mâ kân [kevn-i evvel], 7-i'tibaru mâ seyekûn [kevn-i lâhık], 8-mahalliyet, 9-hâlliyet, 10-âliyet.¹¹⁴

Sadruşşerîa (ö. 747/1346) *Tenkîhu'l-usûl* adlı eserine yazdığı *et-Tavdîh*'te mecâza dair bazı alâkalar zikreder.¹¹⁵ Teftâzânî *et-Tavdîh*'teki alâkaların toplamını dokuza indirger: 1-kevn, 2-evvel, 3-isti'dâd, 4-mukâbele, 5-cüziyyet, 6-hulûl, 7-sebebiyet, 8-şartiyet, 9-vasfiyet [müşâbehet].¹¹⁶

Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-Telvîh*'te başkalarından aktardığı veya bazı çıkarsamalarla işaret ettiği alâkaların şunlar olduğu ifade edilebilir: 1-müşâbehet (istiârenin alâkası), 2-şekil [mazhariyyet], 3-mücâveret, 4-cüziyyet, 5-külliyet, 6-sebebiyyet, 7-müsebbebiyet, 8-kevn [kevn-i sâbık] 9-evvel [kevn-i lâhık], 10-mukabele, 11-hulûl (hâlliyet), 12-mahalliyet, 13-isti'dâd/kuvvet, 14-şartiyet, 15-lâzimiyet, 16-melzûmiyet.

Mestcizâde Abdullah Efendi (ö. 1150/1737) *Risâle fi 'alâkati'l-mecâz* adlı eserinde lügavî mecazlarla ilgili olarak otuz tane alâkadan bahseder:¹¹⁷

1-şekil [müşâkele], 2-müşâbehet, 3-tezâd /zıddiyet, 4-melzûmiyet, 5-lâzimiyet, 6-olana itibâr [i'tibâru mâkân /kevn-i sâbık], 7-olacak olana itibâr [i'tibâru mâ seyekûn /kevn-i lâhık /üvvel-evvel], 8-isti'dâd, 9-ıtlâk, 10-takyîd, 11-husûs, 12-umûm, 13-sebebiyyet, 14-müsebbebiyyet, 15-âliyyet, 16-külliyet, 17-cüziyyet, 18-mahalliyet, 19-hâlliyet, 20-mücâveret, 21-bedeliyyet, 22-şartiyet, 23-meşrûtiyyet, 24-Belirsiz anlam kast etmek için belirli sözcük kullanma [marife olmak /marifenin nekirada kullanımı],

¹¹⁰ Teftâzânî, *Telvîh*, 1: 141.

¹¹¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 365-366.

¹¹² Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 365-366.

¹¹³ Teftâzânî, *Telvîh*, 1: 140-141.

¹¹⁴ Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh*, 295-296; Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Me'ânî*, 492-495.

¹¹⁵ 'Ubeydullâh b. Mahmûd b. Tâcişşerîa -Sadruşşerîa es-Sânî, *et-Tavdîh 'ale't-Tekîh*, nşr. İbn Kâdir Adirrahîm el-Buhârî (Kazan: el-Matbaatu'l-İmperâtöriyye, 1301/1883), 111-117.

¹¹⁶ Teftâzânî, *Telvîh*, 1: 141.

¹¹⁷ Bk. Mestcizâde Abdullah Efendi, *Risâle fi 'alâkati'l-mecâz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3579, vr. 105a-120b.

25- Belirli anlam kast etmek için belirsiz /nekira sözcük kullanma [nekira olmak /nekiranın marifede kullanımı], 26-olumlu cümlede umumi anlam kast etmek için nekira sözcük kullanımı, 27-muzâfın hazfî, 28-muzâfun ileyhin hazfî, 29-muzâf veya muzâfun ileyten başka bir şeyin hazfî, 30-kelime ekleme.

Mestçizâde yukarıda zikredilenlerden son dördünün ekleme ve alışılmadık alâkalar olduğunu vurgular.¹¹⁸

Yukarıda açıklandığı üzere Antakî'nin beyanına göre lügavî mecâzları oluşturan alâkalar yirmi sekiz tanedir¹¹⁹:

1-Müşâbeheth (istiârenin alâkası), 2-masdariyet, 3-mazhariyet, 4-mücâveret, 5-cüziyet, 6-külliyet, 7-sebebiyet, 8-müsebbebiyet, 9-kevn-i sâbık /kevn-i evvel, 10-kevn-i lâhık, 11-mahalliyet, 12-hâlliyet, 13-âliyet, 14-ıtlâk, 15-takyîd, 16-umûm, 17-husûs, 18-kuvvet, 19-lâzimiyyet, 20-melzûmiyyet, 21-illiyet, 22-ma'lûliyyet, 23-müteallikiyyet, 24-müteallakiyyet, 25-şartiyet, 26-meşrutiyet, 27-dâlliyet, 28-medlûliyyet.¹²⁰

Antakî'nin zikrettiği şu alâkaların Teftâzânî'nin zikrettikleri arasında açıkça bulunmadığı dikkat çeker: 1-müteallikiyyet, 2-müteallakiyyet, 3-meşrutiyet, 4-dâlliyet, 5-medlûliyyet, 6-âliyet, 7-ıtlâk, 8-takyîd, 9-umûm, 10-husûs, 11-illiyet, 12-ma'lûliyyet.

Antakî'nin zikrettiği şu alâkaların Mestçizâde'nin zikrettikleri arasında açıkça ve çeşit olarak yer almadığı ifade edilebilir: 1-müteallikiyyet, 2-müteallakiyyet, 3-dâlliyet, 4-medlûliyyet, 5-illiyet, 6-ma'lûliyyet.

Antakî'nin mecâzın alâkalarının genel olarak yirmi sekiz tane oluşuna dair hükmü Kalbasânî (ö. 1184/1771 tarihidен sora) gibi bazı şârihler tarafından tekit edilir.¹²¹

Ahmed b. Abdülmunim ed-Demenhûrî (ö. 1192/1778) mecâz-ı mürsel hakkında yirmi beş alâka zikreder.¹²²

Temel/üst alâkalara bakış hususunda ise şunları ifade edebiliriz:

El-Mirât'ın yazarı -Molla Hüsrev (ö. 885/1480)- alâkaları sekize indirger. Külliyyet alâkasını cüziyet alâkasına dâhil eder: 1-müşâbeheth, 2-kevn, 3-evvel, 4-isti'dâd [kuvvet], 5-hulûl, 6-cüziyyet, 7-sebebiyyet, 8-şartiyet.¹²³

Mestçizâde, kim olduklarını açıklamaksızın usul âlimlerinden bazılarının alâkaları 'suret bakımından bağlantı olmak' ve 'anlam bakımından bağlantılı olmak' şeklinde ikiye indirgediğinden bahseder. Yine bazı usulcüler [İbnu'l-Hâcib] alâkaların bir kısmını birbirine dâhil ederek onları beş, bazıları [Sadruşşeria] ise dokuz¹²⁴ temel/üst alâkaya indirger: 1-kevn, 2-evvel, 3-isti'dâd, 4-mukâbele, 5-cüziyyet, 6-hulûl, 7-sebebiyyet, 8-şartiyet, 9-vasfiyyet [müşâbeheth].¹²⁵

¹¹⁸ Bk. Mestçizâde, *Risâle fî 'alâkati'l-mecâz*, 120b.

¹¹⁹ Antakî, *el-'Alâka*, 8; Seyyid Hâfız, *Şerhu'l-'Alâka*, 54.

¹²⁰ Antakî, *el-'Alâka*, 8.

¹²¹ Kalbasânî, *Şerhu Risâleti'l-'Alâka*, 17a.

¹²² Ahmed b. Abdülmunim ed-Demenhûrî, "el-Hazâka bi envâi'l-'alâka", *el-Arab*, Dâru'l-Yemâme li'l-bahsi ve'n-neşr ve't-tevzi', thk. Yûsuf es-Senâvî 55/5-6 (Ağustos - 2019): 459-463.

¹²³ Hüseyin Efendi Zeynizâde, *Şerhu'l-'Alâka*, 35b.

¹²⁴ Bk. Mestçizâde, *Risâle fî 'alâkati'l-mecâz*, 121a.

¹²⁵ Teftâzânî, *Telvîh*, 1: 141.

Antâkî zikrettiği alâkaların, usul âlimlerinin yaptığı gibi dokuz üst alâka çatısı altında birleştirilebileceğine işaret eder: 1-müşâbehet, 2-kevn, 3evvel, 4-isti'dâd [kuvvet], 5-hulûl, 6-cüziyyet, 7-külliyet, 8-sebebiyyet, 9-şartiyet.¹²⁶

Âlimlerin zikrettikleri üst alâkalar arası farkı şu şekilde göstermek mümkündür:

Tablo-1: Üst Alâklar

	İbnu'l-Hâcib	Sadrüşşeria	Molla Hüsrev	Mestçizâde	Antâkî	Bazıları
1	vasıf	vasıf	müşâbehet	vasfiyet	müşâbehet	surî ittisâl
2	şekil	isti'dâd	isti'dâd	isti'dâd	İsti'dâd	manevî ittisâl
3	kevn	kevn	kevn	kevn	kevn	
4	evvel	evvel	evvel	evvel	evvel	
5	mücâveret	mukâbele		mukâbel	külliyet	
6		cüziyet	cüziyet	cüziyet	cüziyet	
7		hulûl	hulûl	hulûl	hulûl	
8		sebebiyet	sebebiyet	sebebiyet	sebebiyet	
9		şartiyet	şartiyet	şartiyet	şartiyet	
T	5	9	8	9	9	2

Alâkaları iki, beş ve dokuz gibi sayılara indirgeyenlerin amacının meseleyi kavramayı kolaylaştırmak olduğuna işaret edilir.¹²⁷

Belâgat ve usûl âlimlerinin alâkaya bakışları benzerlik arz eder. Her iki grupta da alâkaları kategorize ederken farklı yaklaşımlar görülür. Kategorize faaliyetleri neticesinde farklı sayılar zikredilmiş olsa da genel olarak iki yaklaşım ortaya çıkar. Bunlar "tümleyici yaklaşım" ve "tafsil edici yaklaşım" şeklinde nitelenebilir. Her iki yaklaşımın sahipleri, lügavi mecâzların müşâbehet dışındaki tüm alâkalarında bazı girişkenlik ve geçişkenlikler [tedâhül] bulunabileceğini kabul eder. Tümleyici yaklaşımın belirlediği kategoriler temel/üst alâkaları oluşturur. Tafsil edici yaklaşım ise temel/üst alâkalar ile alt alâkaları karışık ele aldıktan sonra alâkalar arası kapsam ve geçişkenliğe işaret eder.

Antâkî'nin zikrettiği temel/üst alâkaların kapsamına giren diğer alâkaların sayısının on dokuz olduğu ifade edilebilir.¹²⁸ Söz konusu alâkaları, kapsamına girdikleri üst alâkalarla birlikte şu şekilde göstermek mümkündür¹²⁹:

Tablo-2: Alâkalar arası kapsam ilişkisi

	Temel alâka	Alt alâkalar
1	Müşâbehet	Tedâhül kabul etmez. ¹³⁰
2	Kuvvet /isti'dâd	
3	Kevn	
4	Evvel	
5	Hulûl /hâlliyet	masdariyet, mazhariyet, mucâveret, mahalliyet
6	Cüziyet	ıtlak, takyîd, umûm, husûs
7	Külliyet	

¹²⁶ Bk. Antâkî, 'Alâka, 8-9; Seyyid Hâfız, Şerhu'l-'Alâka, 52-53.

¹²⁷ Bk. Mestçizâde, Risâle fî 'alâkati'l-mecâz, 121a.

¹²⁸ Bk. Antâkî, 'Alâka, 8; Seyyid Hâfız, Şerhu'l-'Alâka, 53.

¹²⁹ Bk. Antâkî, 'Alâka, 8; Seyyid Hâfız, Şerhu'l-'Alâka, 53.

¹³⁰ Bk. Hüseyin Efendi Zeynizâde, Şerhu'l-'Alâka, 34a.

Temel alâka	Alt alâkalar
8 Sebebiyet	müsebbebiyet, illiyet, ma'lûliyet, lâzimiyyet, melzûmiyyet
9 Şartiyet	meşrûtiyyet, mûtaallakiyyet, mûtaallikiyyet, âliyyet, dâliyyet, medlûliyyet

Tabloda zikredilen temel alâkalardan müşâbehet, tedâhül kabul etmez. Tedâhül mecâz-ı mürselin alâkaları için geçerlidir.¹³¹ Buna göre tedâhül dokuz alâkadan üçü etrafında yoğunlaşmaktadır. En kapsayıcı olanlar hulûl, cüziyyet, sebebiyet ve şartiyet alâkalarıdır. En kapsayıcı alâka şartiyet alâkasıdır. Ancak dâliyyet ve medlûliyyet alâkalarının sebebiyet alâkası kapsamında değerlendirilmesi de caizdir.¹³² Söz konusu alâkalar sebebiyet alâkası kapsamında değerlendirildiğinde en kapsayıcı alâka sebebiyet [toplam sekiz] olur. Sonra sırasıyla şartiyet [toplam beş], hulûl [toplam beş] ve cüziyyet [toplam beş] alâkası gelir.

Sonuç

Belâgat ilmi anlam, yorum ve gösterge meseleleri etrafında gerçekleşen tartışmalarından birçoğuna ev sahipliği eder. Bu tartışmalardan bazıları alâka meselesi üzerinde gerçekleşir. Mecâz konusundaki alâka problemi üzerine en sistematik çalışmalar 18-19 ve 20. Yüzyıllarda Osmanlı döneminde yapılır.

Lügavî mecâzların alâkaları konusunda sistematik ve müstakil telifler arasında Mahmud el-Antâkî'nin eserleri öne çıkar. Söz konusu eserlerden en çok şerh edileni Antâkî'nin *el-'Alâka* adlı eseridir.

Mahmud el-Antâkî'nin *el-'Alâka* adlı eseri temsilcisi olduğu geleneğin anlaşılmasına ve yenilenip gelişmesine katkı sağlar. Bu eserin eklemlendiği geleneğin temel meselesi Arap belâgatinde ve Arapça iletişimde kullanılan ifade biçimleridir. Antâkî'ye göre ifade yolları hakikat, mecâz ve kinâye olmak üzere üçtür. Eser odaklandığı meseleyi hakikat, mecâz, lügavî mecâzlar, alâka problemi, istiâre ve kinâye konuları üzerinde durarak irdeler. Eserde alâka probleminin irdelendiği zemin lügavî mecâzlardır.

Belâgat ve usûl âlimlerinin alâkaya bakışları benzerlik arz eder. Lügavî mecâzin alâkaları semâidir. Mecâzların alâkaları belli bir sayı ile sınırlandırılmaz.

Bütünleyici yaklaşıma göre mecâzların alâkaları genel olarak şunlardır: 1-Müşâbehet, 2-kevn, 3-evvel, 4-isti'dâd [kuvvet], 5-hulûl, 6-cüziyyet, 7-külliyet, 8-sebebiyyet, 9-şartiyet.

Tafsil edici yaklaşıma göre ise mecâzların alâkaları genel olarak şunlardır: 1-Müşâbehet [benzerlik, istiârenin alâkası], 2-masdariyyet [bir şeyin kayağı ve çıkış yeri olmak], 3-mazhariyyet [bir şeyin ortaya çıkma ve görünme yeri olmak], 4-mücâveret [yakınlık ve komşuluk], 5-cüziyyet [parça olma], 6-külliyet [bir şeyin bütünü veya tamamı olmak], 7-sebebiyyet [bir şeyin sebebi olmak], 8-müsebbebiyyet [bir sebebin sonucu olmak], 9-kevn-i sâbık [önce oluş], 10-kevn-i lâhık [sonradan oluş, sonradan bir şeye dönüşmek], 11-mahalliyet [bir şeye mahal olmak /yerleşmek], 12-hâlliyet [bir yerde bulunmak /var olmak], 13-âliyyet [bir şeyin aleti oluş],

¹³¹ Bk. Hüseyin Efendi Zeynizâde, *Şerhu'l-'Alâka*, 34a.

¹³² Seyyid Hâfiz, *Şerhu'l-'Alâka*, 54.

14-ıtlâk [her hangi bir sınırı ve kaydı bulunmamak], 15-takyîd [kayıtlı ve sınırlı kullanılmış olmak], 16-umûm [genel olmak], 17-husûs [özel anlamli olmak], 18-kuvvet [bir şeyin yerine geçecek güçte olmak], 19-lâzîmiyet [varlığına ihtiyaç duyulur olmak, ayrılmaz olmak], 20-melzûmiyet [ayrılmazlık, bir şeyden ayrılamaz olmak], 21-illiyet [etki sahibi oluş /asıl sebeple ilgili olmak], 22-ma'lûliyet [bir sebepten dolayı meydana gelmiş olmak], 23-müteallikiyet [ilişkili olmak], 24-müteallakiyet [bağlanılan yer olmak], 25-şartiyet [bir şeyin şartı olmak], 26-meşrutiyet [şarta bağlı olmak, kendisine şart koşulmak], 27-dâliyet [gösteren olmak], 28-medlûliyet [gösterilen olmak], 29-tezâd/zıddiyet [zıt olmak], 30-Belirsiz anlam kast etmek için belirli sözcük kullanmak [marifenin nekirada kullanımı], 31- Belirli anlam kast etmek için belirsiz/nekira sözcük kullanma [nekira olmak /nekiranın marifede kullanımı], 32-olumlu cümlede umumi anlam kast etmek için nekira sözcük kullanımı, 33-muzâfın hazfi [isim tamlamasında tamlanan ögeyi düşürmek], 34-muzâfun ileyhin hazfi [isim tamlamasında tamlayan ögeyi cümleden düşürmek], 35-muzâf veya muzâfun ileyhten başka bir şeyin hazfi [tamlanan veya tamlayandan başka bir ögeyi cümleden düşürmek], 36-kelime eklemek.

Kaynakça

- Antâkî, Mahmûd. *el-'Alâka*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1322/1905.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-'ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951-55.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'arabî, t.y.
- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1333.
- Cârullâh, Velîyyüddîn. *Mecme'u'l-fevâid 'alâ's-şerh ve'l-havâşi'l-müte'allıka bi'l-Ferâid: hâşye'alâ hâşiyeti 'Isâmeddîn 'alâ'r-Risâleti's-semerkândiyye fi'l-isti'âra*. Carullah, 1854: 1b-40b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *Esrâru'l-belâga*. Nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-medenî, t.y.
- Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *Delâilu'l-i'câz*. Nşr. Ebû Fihri Mahmûd Muhammed Şâkir. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984.
- Demîrî, Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ. *el-Maksadu'l-etem şerhi Lâmiyyeti'l-acem*. Nşr. Abbâs Fahrî Mîrân – Abbâs Hânî Cîrah. Ammân: Dâru'r-rıdvân li'n-neşr ve't-tevzî', 2012.
- Demenhûrî, Ahmed b. Abdülmunim. "el-Hazâka bi envâi'l-'alâka". *el-Arab*. Dâru'l-Yemâme li'l-bahsi ve'n-neşr ve't-tevzî'. Thk. Yûsuf es-Senâvî. 55/5-6 (Ağustos – 2019): 445-466.
- Durmuş, İsmail. "Mecâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 217-220. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Feyyûd, Besyûnî Abdülfettâh. *'İlmü'l-beyân dirâse tahlîliyye li mesâilî'l-beyân*. Kâhire: Müessesetü'l-muhtâr li'n-neşr ve't-tevzî', 2015.
- Hasen, Mahmûd. *Hâşiyetü Mahmûd Hasen ['alâ Muhtasarı'l-me'ânî] –Teftâzânî'nin Muhtasarı'l-Me'ânî* adlı eserinin hâmişinde basılmıştır. Karachi - Pakistan: el-Büşrâ - Cemiyetü'l-Büşrâ el-Hayriyye li'l-hademâti'l-insâniyye ve'l-hayriyye, 2016.
- Hımsî, Esmâ. *Fehresü mahtûtâti Dâri'l-Kutubi'z-Zâhiriyye: 'Ulûmi'l-lüğati'l-'arabiyye el-lüğa, el-belâğa, el-'arûz, es-sarf*. Dimeşk: Mecma'i'l-lüğati'l-'arabiyye, 1973.
- Huyugüzel, Ö. Faruk. *Eleştiri Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İnbâbî, eş-Şems. *Takrîrâtü'l-İnbâbî 'alâ Şerhi Sa'diddîn et-Teftâzânî li Telhîsi'l-Miftâh*. Muhafazatu Mısır: Matbaatu's-saâde, 1913.
- Kalbaşânî, Muhammed b. Şeyh Mustafa. *Şerhu Risâleti'l-'Alâka*. Esad Efedî, 3022. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Karaağaç, Günay. *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- Karabozânî, Muhammed b. Mahmûd. *Şerhu'l-'Alâka*. Serez, 3851: 23b-65b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kazvîni, Celâleddîn Muhammed b. Abdîrrahman el-Hatîb. *Telhîsu'l-Miftâh*. Nşr. İlyas Kaplan. İstanbul: Şifa

- Yayınevi, 2017.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-muellifin terâcimî musanifi'l-kutubi'l-'arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. Hazırlayanlar: Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. On İkinci Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Menteşevî, Bekir b. Ahmed –Musannifek. *Şerhu'l-'Alâka*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289/1872.
- Mestçizâde, Abdullah Efendi. *Risâle fî 'alâkati'l-mecâz*. Esad Efedi, nr. 3579: 110b-127a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Sadruşşerîa es-Sânî, 'Ubeydullâh b. Mahmûd b. Tâcişşerîa. *et-Tavdîh 'ale't-Tekîh*. Nşr. İbn Kâdî Adirrahîm el-Buhârî. Kazan: el-Matbaatu'l-İmperâtöriyye, 1883.
- Sekkâkî, Ebû Yâkub Yûsuf b. Ebîbekr b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'ulûm*. Nşr. Nu'aym Zerzûr. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1987.
- Serezli, Seyyid Hâfız Efendi. *Şerhu'l-'Alâka*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1269/1852.
- Süleyman Sırrı –Ermenekli. *Hulâsatu'l-efkâr 'ala şerhi'l-'Alâka*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1305/1887.
- Tâhîr-ül Mevlevî. *Edebiyat Lügati*. Nşr. Kemal Edib Kürkçüoğlu. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. "Alâka". Erişim: 24 Ağustos 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/alaka>.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. 'Umer. *Muhtasaru'l-Me'ânî*. Nşr. İlyas Kaplan. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. 'Umer. *Telvih*. İstanbul: Mekteb-i Sanâyi Matbaası, 1310.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu iştilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Nşr. Refik el-Acem - Ali Dehrûc v.dğr. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Zeynizâde, Hüseyin Efendi. *Şerhu'l-'Alâka*. Kasidecizade, 556: 6b-62a. Süleymaniye Kütüphanesi.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA
Research

Suriyeli Kadın Yazar İbtisâm Tireysî'nin Mudunu'l-Yemâm Adlı Romanının Mülteci Edebiyatı Açısından Değerlendirilmesi

Selçuk Pekparlatır

Öğr. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
spekparlatir@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-2953-1211>

Ali Eminoğlu

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
aeminoglu@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-1548-4269>

Geliş Tarihi / Received: 14.10.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 28.12.2019

Öz

2011 yılında Ortadoğu ve Akdeniz bölgesinde başlayan Arap baharının ardından yaşanan iç savaşlar neticesinde Arap ülkelerindeki milyonlarca Arap, mülteci haline gelmiştir. İltica ile birlikte pek çok Arap edebiyatçı da mülteci durumuna düşmüş ve yaşadıkları psikolojik travmaları, gittikleri ülkelerde kaleme aldıkları edebi ürünlerinde dile getirmişlerdir. Başta Suriye olmak üzere Libya, Irak, Yemen gibi ülkelerde yaşanan söz konusu dramları eserlerinde tüm gerçekliğiyle okuyucuya yansıtan bu edebiyatçılardan birisi de Mudunu'l-Yemâm adlı romanın yazarı olan İbtisâm Tireysî'dir. Tireysî, Suriye'de yaşanan savaş sürecinde meydana gelen acı olayları etkili bir üslupla ve detaylı tasvirlerle okuyuculara aktarmıştır. Yazarın romanda değindiği konuları genellikle ayrımcılık, çığnenen insan hakları, insanların ellerinden alınan özgürlükler, katliamlar ve özellikle kadınlara yönelik işlenen tecavüz eylemleri gibi meseleler oluşturmaktadır. Benzer anlatım tarzları ve işlenen konular Tireysî gibi savaş neticesinde mülteci durumuna düşmüş edebiyatçıların eserlerinde de mülhaza edilmektedir. Bu bakımdan ortaya konan bu eserlerin mülteci edebiyatı üst başlığı altında değerlendirilmesi mümkündür. İşte bu çalışmada Tireysî'nin, Mudunu'l-Yemâm adlı romanı mülteci edebiyatı çerçevesinde incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Roman, Mülteci, Mülteci Edebiyatı, İbtisâm Tireysî, Suriye.

An Analysis of the Novel Mudun al-Yamâm by the Syrian Female Writer Ibtisam Ibrahim Terese from the Perspective of Refugee Literature

Millions of Arabs in Arab countries have become refugees as a result of the civil wars following the Arab spring that began in 2011 in the Middle East and the Mediterranean region. Along with the asylum, many Arab writers have become refugees and have expressed their psychological traumas in their literary works written in the countries they go to. İbtisâm Tireysî, the author of the novel Mudunu'l-Yemâm, is one of these writers who reflects these dramas to the reader with all the truth in their works, especially in Syria, Libya, Iraq and Yemen. Tireysî reflected the painful events that took place during the war in Syria to readers in an effective manner and detailed descriptions. The topics that the author touches on in the novel are generally discrimination, human rights violations, freedom from human beings, massacres, and especially the rape of

women. Similar narratives and topics are also considered in the works of literary writers such as Tireysi who have become refugees after the war. In this respect, it is possible to evaluate these works under the title of refugee literature. In this study, Tireysi's novel *Mudunu'l-Yemâm* will be examined in the context of refugee literature.

Keywords: Novel, Refugee, Refugee Literature, Ebtesaam Terayse, Syria.

Atıf / Cite as

Pekparlatır, Selçuk - Eminoğlu, Ali. "Suriyeli Kadın Yazar İbtisâm Tireysi'nin *Mudunu'l-Yemâm* Adlı Romanının Mülteci Edebiyatı Açısından Değerlendirilmesi". *Marife* 19/2 (2019): 681-692. <https://doi.org/10.33420/marife.632946>.

Summary

The litterateurs who became refugee at one point of their lives sought to convey to their readers the hardships they experienced as a refugee. This trend, rising especially with World War I and World War II in the twentieth century, gained a momentum in the present century as a result of the wars raging through the Arab lands. Many novels have been recently published by such litterateurs who had to seek refuge in other countries because of the wars and can be described as socialist realist.

There are some points common to the problems expressed by those writers in their stories who produced the works that are categorized in the refugee literature. Among the others, one may list the following as such shared points: freedom, putting an end to torture, the loss of equality before law, putting an end to the arbitrary arrestment and sending into exile of people, protection of private life, right to elect and be elected, public access to basic human needs such as food, medical care, and housing.

The writers who focus on the refugee themes in their literary works generated a common voice, as it were, because they experienced similar hardships in their homelands. Such outcries that one may consider to be a form of claiming one's rights which are shaped by the fundamental human rights gave vent to the sufferings and traumas of the people living in those war-torn lands.

The *Mudun al-Yamâm* (*The City of The Pigeons*) by Ibtisam Ibrahim Terese is one of the novels of this genre that have been composed recently. It consists of 344 pages. The author wrote her novel under 14 headings. This study is intended to analyze the first edition of the novel, which came out from the Egyptian publisher *Maktabah al-Dâr al-'Arabiyyah li al-Kitâb* in Cairo, in January 2014.

The subject-matter of the novel is constituted of the struggles made by the Syrians in demand of rights and freedoms from the government and the atrocities with which the government reacted to these demands. Terese presents the incidents of murder, rape, theft and massacre that she either witnessed or heard in a mixture of reality and fiction from her own perspective.

In the novel, the narrator of the plot is the subject "I". The writer preferred this style and conveyed the incidents to her readers from her own perspective.

One may consider the novel as possessing a rich cast of characters. The protagonist of the novel is the mother, who is at the same the narrator. The rest of the characters are her son Nûr, Khanzalah, whom she never met face to face, but communicated with through the Facebook, Abû Sa'îd and his son Sa'îd whom she met in the tent refugee camp, Maḥmûd who was not aware of anything, but was murdered by the soldiers because he attended a protest by accident, Captain Khiḍr who executed his soldier fellows because they failed to be fully loyal to the leader, two friends of his son Nûr, Fâris and Fuâd, many anonymous murderous soldiers who were mentioned in the storyline, innocent civilians who were murdered or oppressed.

Since the author of the *Mudun al-Yamâm* presents the events that she herself experienced or heard in a mixture of reality and fiction, one can observe a general parallelism between the event time and the real time. However, the author sometimes had to summarize the event time quite naturally due to the lengthiness of the real time.

The author used the technique of expanding in some sections of the novel. In the frame of this technique, she had recourse to retrospection in order to tell of the past events. So, one can say that Terese used time very effectively and functionally in keeping with the general atmosphere of the novel.

The events narrated in the novel generally take place in open spaces and in a wide geography covering Damascus, Hama, Aleppo and Dar'a. Terese made her choice of place in favor of the concrete, and not the abstract. She provides a detailed description of the venues with a view to forming a graphic image of them in the mind of the readers.

Terese wrote her novel in a standard Arabic. The characters generally spoke in dialogues, which involved at times Syrian colloquial expressions. The author also used the technique of internal monologue for the sake of reflecting the inner world of the characters.

One of the principal subjects of the novel is freedom. The author gives expression to her own yearning for freedom through the words of her son in his e-mail. She dealt with the freedom of expression as a reflection of the experience of general freedom throughout the novel, stating that the Syrians have been deprived of right to the freedom of expression. Among others, she addresses such violations of human rights as discrimination, brutally committed murders, and rapes.

As it is clearly seen, Terese's novel shares the same themes of refugee literature: right to live, freedom, security, torture, brutal inhuman treatment, right to food, dressing, housing and medical care. Thus, her novel involves many points common to other novels of the same genre.

In conclusion, the Syrian civil war that has turned into the largest human tragedy since World War II and the resultant crisis of refugees have not been ignored by those writers who themselves experienced it, they reflecting what have been going on in Syria, Libya, Iraq, and Yemen in their works without hiding anything.

Ibtisam Ibrahim Terese in her novel Mudun al-Yamân presented to her readers in a storyline the atrocities that took place in Syria between the years 2011 and 2012. In her novel, the author focuses on discriminations, violations of human rights, deprivations of freedom, massacres and rapes, making the world aware of her people's tragedies and psychological traumas. So, she graphically described the hardships and sufferings that the Syrian people experienced as a result of the harsh reaction of the Syrian government to the popular revolt against the present regime.

1. Giriş: Mülteci Edebiyatı

Arap Baharı, 18 Aralık 2010'da Tunus'ta iktidar karşıtı kitlesel gösterilerle başlamış ve 2011 yılı içerisinde ise Mısır, Libya, Suriye başta olmak üzere Cezayir, Bahreyn, Ürdün, Yemen ve Lübnan gibi Arap dünyasının başlıca ülkelerine sıçramıştır.¹ Arap ülkelerinde halkın demokratik reform ve özgürlük talepleri için protesto ve gösterileri ile başlayan bu hareket büyüyerek kitlesel ayaklanmalara yol açmış, bu ayaklanmalar da zamanla silahlı çatışmalara, iç savaşlara ve yönetim değişikliklerine uzanan önemli gelişmeleri beraberinde getirmiştir.²

Dünyanın her yerinde olduğu gibi bu savaşlar en çok masum sivilleri etkilemiş ve insanlar yaşadıkları yerlerden göç ederek başka ülkelere sığınmak zorunda kalmışlardır. Bunun sonucu olarak büyük bir mülteci sorunu baş göstermiştir. Bu sorunun en çok yaşandığı ülkelerin başında ise Suriye gelmektedir. Tam rakamı bilinmemekle birlikte Suriye toprağını bırakmak zorunda kalan yaklaşık 6 milyon Suriyeli olduğu bilinmektedir.³

Vatanlarından ayrılanların içerisinde pek çok Suriyeli edebiyatçı da bulunmaktadır. Söz konusu edebiyatçıların çoğu, gittikleri ülkelerde hem kendilerinin hem de toplumlarının yaşadığı sıkıntıları eserlerinde dile getirmişlerdir. Böylece kökleri II. Dünya savaşına dayanan ve son yıllarda adı tekrardan sıkça duyulmaya başlanan bir edebî tür olan Mülteci Edebiyatı'na dair pek çok eser ortaya konmuştur.

Bilindiği üzere tanımlar ve kavramlar genel olarak zamana ve mekâna göre

¹ Sadettin Paksoy vd., "Küreselleşmenin Sosyo-Politik Etkileri: Arap Baharı", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/46 (Yaz 2013): 170.

² Oktay Bingöl, "Arap Baharı ve Ortadoğu: Çok Eksenli Güç Mücadelesinde Denge Arayışları", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 13/2 (Kış 2013): 26.

³ İrem Tunçol- Cengiz Dinç, "2003 Sonrası Irak ve Suriye'deki Çatışmaların Zorunlu Göçe Etkisi", *Kırşehir AEÜİBFD* 2/2 (Aralık 2018): 102.

değişmeyen durumları ele alırlar. Edebî metin ise zamanın akışına paralel olarak değişiklik gösteren, zenginleşen ve kimi zaman farklı görünüm kazanarak bir yapıya sahiptir.⁴ Bu değişim ve zenginleşme süreci, varlığını zamanın akışına borçludur. Bu bağlamda mülteci ve edebiyat kavramları birbirlerinden bağımsız olarak ele alındığında tanımları hiçbir zamana ve mekâna bağlı olarak değişmeyecek olan kavramlardır.

Türkçe’de sığınmacı anlamına gelen mülteci kelimesi, Arapça “لجأ / sığındı” fiilinden ism-i fail kalıbında türemiş ve doğrudan Türkçe’ye geçmiş bir sözcüktür.⁵ Mülteci Edebiyatı ise yeni bir edebi tür olarak edebî metnin zenginleşmesine ve değişimine örneklik teşkil etmektedir. İngilizce’de bu edebiyat türüne Refugee Literature, Modern Literature by Refugee, Literature of the Refugee; Arapça’da ise أدب اللجوء gibi adlar verilmektedir. Söz konusu ifadeler Türkçe’ye, İltica ve Dönüş Edebiyatı,⁶ Tehcir Edebiyatı⁷ gibi isimlerle çevrilmiştir.

Tarihi süreç içerisinde hem I. hem de II. Dünya Savaşı ile birlikte mülteci durumuna düşen edebiyatçılar yaşadıkları sıkıntıları okurlarına aktarmak istemişlerdir. Yazarları toplumcu gerçekçi⁸ olarak nitelendirilebilecek ve bu türe eklenebilecek olan son yıllarda çıkan romanlar şu şekilde sıralanabilir:⁹

The Pick-Up (2001), Nadine Gordimer; *The Kite Runner* (2003), Khaled Hosseini; *The Asylum Seeker* (2003), Arnon Grunberg; *Under the Persimmon Tree* (2005), Suzanne Fisher-Staples; *What is the What: The Autobiography of Valentino Achak Deng* (2006), Dave Eggers; *The Other Hand* (2008), Chris Cleave; *The Happiest Refugee: A Memoir* (2010), Anh Do; *Inside Out and Back Again* (2011), Thanhaa Lai; *The Extraordinary Journey of the Fakir Who Got Trapped in an IKEA Wardrobe* (2014), Romain Puértolas.

Arap Dünyası dışında yazılan bu romanların yanı sıra Libya, Filistin, Irak gibi ülkelerden kimi Arap yazarlar da ülkelerini terk edip gittikleri ülkelerde yaşadıkları sıkıntıları dile getirdikleri edebi eserler ortaya koymuşlardır. Libyalı Mucahid el-Büseyyfî’nin “*Âzâtsî*”, Iraklı Heysem Vâfil Vâlî’nin “*el-Avde*”, Filistinli Selîm el-Beyk’in “*Tezkiratân ilâ Saffûriyye*” adlı romanları bu eserlere örnek gösterilebilir.

Mülteci Edebiyatı türüne dâhil olan eserleri kaleme alan yazarların hikâyelelerinde dile getirdikleri sorunlar arasında birtakım ortak noktalar bulunmaktadır. Bu ortak noktaları genel anlamda şu şekilde sıralayabiliriz:

Özgürlük, kişi güvenliği ve yaşam haklarının ellerinden alınması,

İşkence, zalimce, insanlık dışı veya onur kırıcı davranışlarda bulunulması,

⁴ Şerif Aktaş, “Edebî Metin ve Özellikleri”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 39 (2009): 188.
⁵ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn* (b.y.: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.), 6/178; İbrahim Mustafa vd., *el-Mucemu'l-Vasît* (Kahire: Dâru'd-Daveti, ts.), 2/815.

⁶ Bk.: Hişam Muhammed Abdullah, İltica ve Dönüş Edebiyatı Bağlamında Edebî Metin: Suriye ve Filistin Örneklerine Dair Bir Okuma, *Vatana Dönüş Edebiyatı Bildiri Metinleri Kitabı* (İstanbul: Demavend Yayınları, 2018), 114-117.

⁷ Bk.: İbtisâm Şâkûş, Tehcir Edebiyatı, *Vatana Dönüş Edebiyatı Bildiri Metinleri Kitabı* (İstanbul: Demavend Yayınları, 2018), 118-120.

⁸ Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, 7. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 52-63.

⁹ Sarah Gilmartin, “World Refugee Day: 10 Tales in Literature”, erişim: 10 Ekim 2019, <https://www.irishtimes.com/culture/books/world-refugee-day-10-tales-in-literature-1.2200747>

Yasa karşısında eşitlik olgusunun ortadan kalkması,
Hiç kimsenin keyfi olarak yakalanıp tutuklanması veya sürgün edilmesi gibi durumların sona ermesi gerektiği,
Özel yaşama, ailenin meskenine veyahut haberleşme haklarına keyfi olarak karışılmaması,
Herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğünün bulunması,
Herkesin serbest dolaşma, seçme ve seçilme hakkının olması,
Kendisinin ve ailesinin sağlık ve refahı için herkesin beslenme, giyim, konut ve tıbbi bakım hakkının bulunması

Görüldüğü üzere mülteci edebiyatını edebi eserlerinde işleyen yazarlar, kendi vatanlarında benzer sıkıntılar yaşamış olduklarından adeta ortak bir ses meydana getirmişlerdir. Genellikle ihlal edilen temel insan hakları çerçevesinde şekillenen hak arayışları niteliğindeki bu serzenişler, adeta o bölgelerde yaşayan insanların da çığılığı olmuştur.

2. Romanın Yazarı Hakkında

İbtisâm İbrahim Tireysî, 1959 yılında Suriye'nin kuzeyinde yer alan Erîhâ şehrinde dünyaya gelmiştir. 1986 yılında Halep Üniversitesi Edebiyat ve Beşerî Bilimler Fakültesi Arap Dili bölümünden mezun olmuştur. Siyasî görüşlerinden dolayı Suriye'deki resmî kurumlardaki görevlerine son verilmiştir. Bunun üzerine kendisini tamamıyla edebiyata adayan yazarın pek çok Arap dergi ve gazetesinde yazıları yayımlanmıştır. Romanlarında genel olarak sosyal ve siyasî sorunlara değinen yazar, pek çok ödüle layık görülmüştür.¹⁰

Yazarın 9 romanı ve 3 hikâye koleksiyonu vardır.¹¹

Romanları:

Cebelu's-Summâk 1. Bölüm: "Sûku'l-Haddâdîn", Roman, 2004.

Zâkiratu'r-Ramâd, Roman, 2005.

Cebelu's-Summâk 2. Bölüm: "el-Hurûc ile't-Tîh", Roman, 2006.

el-Meâric, Roman, 2007.

'Aynu's-Şems, Roman, 2010.

Ğavâyetu'l-Ma', Roman, 2011.

Mudunu'l-Yemâm, Roman, 2014.

Lemâr, Roman, 2015.

La'netu'l-Kâdimyûm, Roman, 2016.

Hikâye Koleksiyonları:

Cuzûrun Meyyiteh, Hikâye Koleksiyonu, 2001.

Nisâ' Bilâ Hedîl, Hikâye Koleksiyonu, 2014.

İmraetun fi'l-Mehâk, Hikâye Koleksiyonu, 2014.

¹⁰ İbtisâm Tireysî, *Mudunu'l-Yemâm* (Kahire: Mektebetu'd-Dâri'l-Arabiyyeti li'l-Kitâb, 2014), 344.

¹¹ Katârâ, "et-Teraşşuh li'l-Câize", erişim: 13 Ekim 2019, [https://www.kataranovels.com/novelist/232/Marife-19/2-\(2019\):-681-692](https://www.kataranovels.com/novelist/232/Marife-19/2-(2019):-681-692)

3. Mudunu'l-Yemâm Adlı Romanın Özeti

2011 yılında başlayan ayaklanmaların adeta bir iç savaşa dönüştüğü Suriye topraklarındaki acıyı, dramı, vahşeti ve en basit insan haklarını bile hiçe sayan zulmü, bir kısmına kendisinin de bizzat şahit olduğu yaşanmış olaylar üzerinden çarpıcı bir şekilde anlatan yazar, romanına görmüş olduğu kötü bir rüyadan bahsederek başlar. Gördüğü rüyanın etkisiyle Şam'da bulunan oğlu Nur'u telefonla arar ve ona yanına geleceğini söyler. Ancak Şam'a giden yol barikat ve kontrol noktalarıyla doludur. Zorlu bir sürecin ardından iki arkadaşıyla birlikte Yermuk Kampında kalmakta olan oğlunun yanına ulaşır. Burada tanıştığı Ebû Saîd isimli Filistinli yaşlı bir adam ona içerisinde eski evrakların olduğu bir dosya teslim eder. Akşam kaldığı otele geri dönen yazar, dosyayı bir kenara bırakarak bilgisayarını çalıştırır. Bu esnada elini kahve fincanına çarpar ve kahve dosyaların üzerine dökülür. Alt üst olan dosyaların arasından çıkan Hanzala¹² karikatürü yazarın dikkatini çeker. Bu karikatürü Facebook hesabında paylaşan yazar, entelektüel camiadan hiç kimsenin paylaşımını beğenmemesini şu sözlere eleştirir: *"Ayaklanmadan önce özgürlük isteyen kesimlerden bu karikatüre destek ve beğeni gelmediyse tarafsız olan insanlardan bir destek beklemek çok da yerinde olmayan bir hareket olacaktır."*

Romanda anlatılan olaylar genellikle, Hanzala adındaki bir karakter ile yazar arasındaki mesajlaşmalar ve bu mesajlaşmalar üzerine yapılan anlatımlar şeklinde okuyucunun karşısına çıkmaktadır. Yazar, Facebook'ta Ben Hanzala (أنا حنظلة) adlı bir kullanıcının Ben ve Sen (أنا وأنت) adlı bir gruba kendisini eklediğini görür. Hanzala ona, askerdeyken kendi arkadaşlarının ölümünü detaylı bir biçimde anlattığı uzun bir yazı gönderir. Yazıda yaşanan çatışmaları, katliamları, tecavüz olaylarını anlatır ve savaşta yaşanan olumsuzlukları tüm çıplaklığıyla gözler önüne serer. Hanzala, yazara bırakmış olduğu bir başka notta 80'lerde ve son ayaklanmada yaşanmış olan katliamlardan bahseder. Ayrıca Hızır isminde bir askerinin işlemiş olduğu cinayetleri ve kadınlara yapılan tecavüzleri uzun ve detaylı bir biçimde anlatır.

Bu tecavüz olaylarından birini anlatan yazar, durumu şöyle betimlemektedir: *"Tekme atıyor, ısıyor, bağıyor ve onların ellerinden kurtulmaya çalışıyordu ancak bir güvercin, yedi avcının elinden nasıl kurtulabilirdi ki..."* Bu anlatımda romana ismini veren Yemâme lafzını kullanan yazar, söz konusu kadını güvercine benzeterek, ülkenin pek çok şehrinde yaşanan benzer olaylara bir göndermede bulunmuştur. Savaşa dair romanda anlatılan çarpıcı olaylardan birisi de rejim tarafından aranan eşini, eşinin kardeşi ile aldatan bir kadının daha sonra devlet televizyonlarında kendisine muhaliflerin tecavüz ettiğini anlatmasıdır. Bu olay savaşın çirkin ve ahlaksız yönünü yansıtmaları bakımından oldukça dikkat çekici bir örnektir.

Yazar, romanda okurlara ailesi hakkında bilgiler de vermektedir. Buna göre babası ve erkek kardeşi 1980 yılında rejim tarafından tutuklanan yazarın kardeşinden, bulunduğu hapisaneden başka bir hapishaneye taşındıktan sonra haber alınmaz. Ta ki mahkûmlar için genel af çıkarılan, aynı zamanda yazarın babasının vefat

¹² Filistinli karikatürist Nâci el-Alî'nin (1987) oluşturduğu bir karikatür karakteridir. Ellerini arkasına bağlamış ve dünyaya sırtını dönmüş bir çocuk resmi olan Hanzala, başta Filistin olmak üzere Arap Dünyası'ndaki yönetimlerini tamamını hicveder. Bk. Aljazeera, "eş-Şahsiyyât-Fennânûn", erişim: 10 Ekim 2019, <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2014/12/6/ناجي-العلي>

ettiği 2001 yılına dek. Yazarın kardeşi, gördüğü işkencelerden dolayı hapisshaneden çıktıktan sonra psikolojik rahatsızlıklar yaşar. Yedi yıl geçmeden de böbreklerindeki rahatsızlıktan dolayı vefat eder.

Uzun bir süre sonra e-posta aracılığıyla gönderdiği bir başka mesajda Hanzala, bulunduğu bölgede uzun süredir internetin olmadığını bu nedenle mesaj yollamadığını belirterek yazardan özür diledikten sonra, Ebu Muhammed adındaki bir arkadaşının kendisine anlattığı 1982 yılında yaşanan katliamları geniş bir şekilde yazara anlatır. Yazar da, Hama şehrindeki halk ayaklanmalarından söz ederken geçmişle günümüz arasında yönetsel anlamda pek bir değişikliğin olmadığını, babadan oğula geçen despot yönetimin aynen devam ettiğini vurgular.

Yazar, kuşatma altındaki Humus şehrinde yaşayan vatandaşlara birkaç arkadaşı ile birlikte Trablus kentinden ilaç götürür. Yazar, oğlu ile Facebook'tan durum ile ilgili mesajlaşmaya başlar ancak bir süre sonra irtibat kopar. Annesi oğlundan yeniden haber almaya başlayınca Hanzala'dan yardım talep etmek için onun Facebook sayfasına bir mesaj göndermek ister. Fakat Hanzala'ya mesaj yazmak için ortak sayfalarını açtığında yazar, Hanzala'nın kendisine uzun bir mesaj yolladığını görür. Mesajda iki hafta önce Humus şehrine ulaştığını belirten Hanzala, bu sürenin kendisini orada doğmuş gibi hissetmesi için yeterli olduğunu söyler. Ayrıca ona daha önce Hama ve Humus'ta yaşanmış katliamları anlatır. Yazar, Hanzala'ya Humus şehrinde kendisini beklemesini söylediği bir mesaj gönderir. Humus'a vardığında ise kendisini Hanzala yerine bir başka gencin beklediğini görür ve Hanzala ile buluşamaz. Bu bölümde yazar, Humus şehrinde yaşanan infazları, yıkımları uzun bir şekilde anlatır. Kendisi de yaşanan çatışmalar neticesinde komaya girer.

Komadan uyanınca yazara, Humus'ta kendisini götürebilecekleri bir hastane olmadığından Halep hastanesine nakledildiği söylenir. Oğlu Nur, annesinin durumundan habersiz bir şekilde ona bir mesaj gönderir ve ona : *"Ne zaman benim bir çocuk olmadığını anlayacaksın"* diyerek sitem eder ve devamında vatana olan sevgisini, özgürlük için ölümü göze aldığını, haksızlık karşısında güçlü ve cesur bir insan olarak duracağını anlatan uzun bir mesaj yazar.

Bir süre sonra Hanzala, yazara Facebook'tan bir mesaj daha gönderir. Bu mesajda Hanzala, Nur'un kendisine ilaç alması için vermiş olduğu adrese gittiğini ancak askerlerin orayı kuşatmış olduğunu; polislerin ise orada bulunan herkese ateş açtığını ve kendisinin de tutuklandığını yazar ve orada yaşadığı olayları, hapisshane arkadaşlarını uzun uzun anlatır.

Yazar bu kez Facebook üzerinden oğlundan bir mesaj alır. Mesajda oğlu ona, yakın arkadaşı Nevres'in askeri bir mahkemeye gönderildiğini söyler ve annesinden ona bir avukat tutmasını ister. Annesi avukat tutar ve Nevres'in izini sürmeye başlar avukat kendisine böyle bir tutuklunun olmadığını ancak tutukluları taşıyan aracın dün yoldayken vurulduğunu söyler. Anne bu haberi oğluna nasıl söyleyeceğini bilemez. Ancak daha sonra Nevres'in bir başka hapisshaneye nakledildiği bilgisini alır. Oraya gider ancak yine onu göremez. Hatta askerler bu isimde bir tutuklunun olmadığını söylerler. Ancak sonunda hapisshanedeki diğer mahkûmlardan Nevres'in orada olduğunu öğrenir ve onunla görüşür. Böylece oğlunun isteğini yerine getiren yazar, oğlu ile buluşmak üzere Şam'a doğru yola çıkar.

Yazar Şam'a ulaşır ve orada Sabah adında bir arkadaşının evinde kalır. Arkadaşı ona eski günlerden, psikolojik sıkıntılardan, yaşamış olduğu kötü anlarından ayrıca boşanmasından bahseder. Yazar bu bölümde bir kadının psikolojisini yaşadığı olaylar üzerinden uzun uzun anlatmaya çalışır. Bu arada Nur tutuklanır. Annesi Şam'da uzun bir süre kalacağı için oğlunun arkadaşlarından kendisine bir ev bulmalarını ister. Nur'un arkadaşlarından Hüsam adındaki biri, Nur'un annesine dayalı döşeli bir ev bulur ve yazar oraya yerleşir.

Yazar, Hanzala'dan bir mesaj daha alır. Hanzala mesajında askerlerin kendisini nasıl serbest bıraktıklarını anlatır. Ayrıca ona Nur'un kendisine yazmış olduğu mektubu aktarır mektupta Nur annesiyle olan anılarını Hanzala ile paylaşmıştır. Oğlunun ve kendisinin yaşamış olduğu olayları anlattığı bu bölümlerde yazar, aynı zamanda bir annenin evladına karşı hissettiklerini de anlatmakta; bir bakıma bu durumu yaşayan tüm annelerin hissiyatını okurlara aktarmaktadır.

Yazar, oğlu hapisshanedeyken onun arkadaşları ile Hama ve Humus arasında yardım faaliyetlerine katılır ve Nur'un kimler ile çalıştığını görür. Ardından yardım faaliyetlerine katılan üç genç kızla birlikte yolda kurulan kontrol noktasındaki askerler tarafından bir eve hapsedilirler. O evde aç ve susuz bir şekilde tutsak tutulduktan sonra serbest bırakılırlar.

Yazar, romanda kendilerinden bahsetmiş olduğu isimlerin çoğunun daha sonra ya şehit düştüğünü veya bir başka ülkeye kaçtığını belirterek romanını sonlandırır.

4. Romanın Teknik ve Tematik İncelemesi

İbtisâm Tireysî'nin *Mudunu'l-Yemâm (Güvercinlerin Şehri)* adlı romanı 344 sayfadan oluşmaktadır. Yazar, romanını 14 başlık altında yazmıştır. Bu çalışmada romanın ilk baskısı incelenmiştir. Bu baskı Mısır'ın başkenti Kahire'de Mektebetu'd-Dâri'l-Arabîyyeti li'l-Kitâb tarafından 2014 yılının Ocak ayında yapılmıştır.

Romanın konusunu, Suriyelilerin yönetimden talep ettikleri hak ve özgürlükler uğrunda verdikleri mücadeleler ve bu mücadeleler karşısında yönetimin halka karşı göstermiş olduğu insanlık dışı tepkiler oluşturmaktadır. Tireysî, şahit olduğu veya duyduğu cinayet, tecavüz, hırsızlık ve katliam gibi olayları gerçek-kurmaca bir yöntemle kendi perspektifinden okurlarına sunmaktadır.

Mudunu'l-Yemâm adlı romanda özne 'ben' anlatıcı tipinin tercih edildiği görülmüştür. Yazar, eserini birinci şahıs kipinde anlatarak kaleme almış ve kendi bakış açısından olayları okuyuculara aktarmıştır.

Romanın şahıs kadrosu zengin olarak değerlendirilebilir. Romanın başkahramanı, aynı zamanda anlatıcısı olan annedir. Daha sonra sırasıyla oğlu Nur, hiçbir zaman yüz yüze görüşmediği sadece Facebook üzerinden iletişim kurduğu ve kendisinden önemli bilgiler elde ettiği Hanzala, çadır kampında tanıştığı Ebû Saîd ve oğlu Saîd, hiçbir şeyden haberi olmayıp da kazara bir gösteride bulunup askerler tarafından katledilen Mahmud, asker arkadaşlarını lidere tam bir şekilde bağlı olmadıkları için katleden Yüzbaşı Hızır, oğlu Nûr'un iki arkadaşı Faris ve Fuad, bunların dışında isimleri geçmeyen ancak olay örgüsü dâhilinde anlatımda yer alan pek çok katil asker, katledilen ve zulme maruz kalan masum siviller hikâyenin diğer kahramanları

olarak karşımıza çıkmaktadır. Olayların pek çoğu başkahraman anne, oğlu Nur ve Hanzala etrafında cereyan etmektedir.

Mudunu'l-Yemâm romanı yazarın bilfiil yaşayıp gördüğü ve dinlediği olayları gerçek-kurmaca bir üslupla kaleme aldığı bir roman olduğu için vaka zamanı ile nesnel zaman arasında genel bir paralellik görülür. Ancak yazar, nesnel zamanın uzunluğundan dolayı doğal olarak bazı yerlerde vaka zamanını özetlemiştir.

Yazar, romanın bazı bölümlerinde genişletme tekniğini kullanmıştır. Bu teknik çerçevesinde geriye dönüş tekniğini yer yer kullanarak olayları geçmişe dönerek anlatmaktadır. Sonuç olarak Tireysî'nin, romanın geneline hâkim olan havaya uygun olarak zamanı çok işlevsel bir şekilde kullandığı söylenebilir.

Romanda anlatılan olaylar genel olarak açık mekânlarda ve Şam, Hama, Halep, Dera gibi geniş bir coğrafyada gerçekleşmektedir. Tireysî, mekân tercihini soyut değil somuttan yana kullanmıştır. Anlattığı olayların geçtiği mekânların okuyucunun da gözünde canlanması için detaylı tasvirler yapmıştır.

Tireysî, romanını Arapça dil kurallarına uygun ve fasih bir dille kaleme almıştır. Romanın genelinde kahramanlar diyalog yöntemiyle konuşturulmuş, söz konusu diyaloglarda ara sıra Suriye lehçesinde kullanılan ammice tabirlere yer verilmiştir. Yazarın, kahramanların iç dünyalarını yansıtmaya adına kimi zaman iç monolog yöntemine de başvurduğu görülmüştür.

5. Romanın Mülteci Edebiyatı Açısından Değerlendirilmesi

Yazarın romanda en çok ön planda tuttuğu konulardan birisi özgürlüktür. Oğlu Nur'un kendisine yazdığı bir elektronik postadaki ifadeler aracılığıyla yazar, kendi hürriyet özlemini Nur'un ağzından dile getirir:

"Sevgili anneciğim.. güzellerin güzeli..

Bir annenin oğlu için korkması çok güzel fakat..

Suriyeliler işgalci Fransızları attıklarında anne oğlunu ayaklanmaya katılmaları için sokaklara gönderirdi. Oğlunu kendisine şehit olarak getirdikleri zaman da gözyaşları ile onu yıkar ve cenazesine zılgıtlarla ve gözlerini dolduran sevinç gözyaşları ile çıkar...

Böyleydiler.. ve böyle kalacaklar!

Doğrulukla birlikte olmamı öğrettin bana.. Mahmud Derviş'in "Kaydet Ben Bir Arabım" şiiri ile süt emzirdin bana.

Dedeme gelince O bana toprağı nasıl ekeceğimi öğretti. Onu nasıl seveceğimi. Ekin büyürken onu gözlemeyi, hayatı sevmeyi.. Haklı isem hiçbir şeyden korkmamayı. Hatalı isem başım vurmamayı öğretti.

Dayım bana insanlara yardım eden güçlü cesur biri olmayı öğretti.

Anneciğim! Allah'ın sayesinde ben artık vatanını ve özgürlüğünü seven bir gencim, güçlüyüm... Özgürlüğü ne kadar sevdiğimi sen bilirsin!.."¹³

Yazar, özgürlüğün bir yansıması olan ifade özgürlüğünü de romanın başından

¹³ İbtisâm Tireysî, *Mudunu'l-Yemâm*, 161-162.

sonuna kadar ele almış ve ifade özgürlüğü hakkında Suriye'deki insanların mahrum bırakıldıklarını dile getirmiştir.

*"Şam'a giden yol tehlikelerden yoksun değildi. Barikatlar ve endişeli durum yayılmış, hava korku ve bekleyiş ile dolmuştu. İnsanlar konuşmalarında ve olan biten ile ilgili endişelerini dile getirmekte dikkatli oldular."*¹⁴

Ayrımcılık konusuna da geniş bir şekilde değinen yazar, Suriye yönetiminin en temel insan hakkı olan tıbbî bakımı hakkında yaralıları nasıl yoksun bıraktığını şu yürek burkan satırlarla ifade eder:

*"Morg dolabının iç kapısına "Anneme selam söyleyin" diye yazan genci unutamam. Kalbim acı veren bu hatıradan dolayı daraldı. Benim annelere ve babalara Suriyeli ölümlerin mektuplarını taşımak bana mı yazıldı?! Bedenimden kanlar çekildi. Her yerim tutuldu bir hemşirenin bir yaralıyı yerde sürükleyerek çekmesini görünce. Kanları beyaz fayansı boyuyordu. İniltisi beni öldürdü. Bir kenarda durup yanımdan geçerken yüzünü süzdüm. Bir insan yüzü değildi.. Bir şeyi ağzında çiğnerken ağzından kanların aktığını gördüğümünden emindim."*¹⁵

Romanında buna benzer pek çok ayrımcılığı dile getiren yazar, yaşanan bu vahşetin insanın akıl sağlığına vermiş olduğu tahribatı da¹⁶ yolda gördüğü elbiseleri parçalanmış, saçları dağınık, etrafa endişeli bir şekilde bakıp gizlenen bir kadının hikâyesini anlatarak dile getirir:

*"Sen iyi birisin. Sen beni görüyorsun.. Bu kötüler beni görmüyor.. Çünkü onlar beni öldürdüler.. Gel bedenime dokun, bir şey hissediyor musun? Ben oradaydım.. onlar beni öldürdüler.. Fakat beni gömecek hiç kimse yoktu. İyi insanlar bana dediler ki: sen burada kal, mezara annen, baban ve erkek kardeşinle inme. Biz yemek yediririz.. Bak bana elbise verdiler ve bana ölme dediler.. Doğru onlar beni öldürdüler fakat bana ölme dediler."*¹⁷

Yazar, yönetimin halkın isyanını bastırmak için göstermiş olduğu insanlık dışı tepkileri okurun gözleri önüne sermek için işlenen vahşeti ve cinayetleri tüm çıplaklığıyla tasvir eder:

"Mahmud, bir insanın hayatı boyunca görebileceği en feci olaya şahit oldu. Bir askerin bir çocuğu annesinin gözü önünde ikiye ayırmasına. Bunu gören anne de hemen orada ölüverdi. Yüksek bir sesle bağırdı Mahmud, "Yâ Rab" diye bağırdı ancak devamını getirmedi onlarca yumruk ve tekme yedi. Bu kadar insanın etrafında ne zaman toplandığını veya nereden bitiverdiklerini de anlamadı.. Onu şiddetli bir şekilde asfaltta yüzünden kanlar akar bir halde sürmeye başladılar. Bir tutuklunun ona: Mah-

¹⁴ İbtisâm Tireysî, *Mudunu'l-Yemâm*, 11.

¹⁵ İbtisâm Tireysî, *Mudunu'l-Yemâm*, 72.

¹⁶ Dış dünyadan kaynaklanan tehdit ile kişinin bu tehditle baş etme kapasitesi arasında ortaya çıkan yaşamsal bir dengesizlik ruhsal travmaya yol açar. Olağan gündelik yaşamı aşan şiddette stres verici olayları artırması nedeniyle (Örn. bedensel yaralanma ve diğer olumsuz etkenler) savaş ve terör ruhsal travma riskini artırmaktadır. Bu gibi koşullar aniden ortaya çıkan tekil olaylara yol açabileceği gibi, kronik ya da birikimli travma anlamına gelen gelişimsel nitelikli çocukluk çağı stres verici yaşantılarını ya da kitleleri topluca olumsuz yönde etkileyen olayları artırarak uzun vadeli zihinsel süreçlere de yol açmaktadır. Bk. Vedat Şar, "Savaş ve Terör Yaşantılarında Travma Sonrası Stres", *Okmeydanı Tıp Dergisi* 33 (Ek sayı) (2017) 114.

¹⁷ İbtisâm Tireysî, *Mudunu'l-Yemâm*, 113.

mud, seni ne getirdi buraya? Keşke ölüm taburunun eli ile ölseydi. Onlar işkence taburundan daha iyiler. Mahmud nereden bilecekti ki, ilk günde istasyonun yanında gördüğü öldürme taburunun Cısr eş-Şuğûrlu oldukları için her türlü mezhebe mensup elli vatandaşı öldürenler olduğunu? O anda hayatta sadece zulmün mevcut olduğunu anladı. Vahşî insanların da insanlığın ne anlama geldiğini anlamadığını bildi..”¹⁸

Tireysî'nin romanında sıkça dile getirdiği bir başka durum da, yönetim askerlerinin masum sivil insanları sindirmek için kadınlara tecavüz etmeleri olmuştur. Buna örnek olarak romanında şu satırlara yer vermiştir:

“..Tekmeliyordu, ısıırıyordu, bağırıyordu ve ellerinden kurtulmaya çalışıyordu.. fakat bir güvercin yedi avcının elinden nasıl kurtulabilir ki?... Onlardan biri onu soydu ve komutanına göz attı. Ardından önüne itti ve ona: sen başla dedi...”¹⁹

Görüldüğü üzere Mülteci Edebiyatı türünde yazılmış eserlerde ele alınan yaşama, özgürlük ve kişi güvenliği hakkı, işkence, zalimce, insanlık dışı veya onur kırıcı davranış, beslenme, giyim, konut ve tıbbi bakım hakkı, gibi konulara İbtisâm Tireysî'nin romanında da rastlanmaktadır. Dolayısıyla İbtisâm Tireysî'nin *Mudunu'l-Yemâm* adlı romanı da Mülteci Edebiyatı türünde yazılmış diğer romanlarla ortak noktalar barındırmaktadır.

Sonuç

II. Dünya Savaşı'ndan bu yana yaşanan en büyük insanlık dramına dönüşen Suriye iç savaşı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan mülteci krizine özellikle bu krizi bizzat yaşayan edebiyatçılar kayıtsız kalmamış, başta Suriye olmak üzere Libya, Irak, Yemen gibi ülkelerde yaşanan dramaları eserlerinde tüm gerçekliğiyle okuyucuya yansıtmışlardır.

İbtisâm Tireysî de *Mudunu'l-Yemâm* adlı romanında 2011-2012 yılları arasında Suriye'de yaşanan insanlık dışı olayları roman kurgusu dâhilinde okuyuculara aktarmıştır. Romanında çoğuna bizzat şahit olduğu ayrımcılıkları, çığneden insan haklarını, insanların ellerinden alınan özgürlüklerini, katliamları ve özellikle kadınlara yönelik işlenen tecavüz eylemlerini ele alan yazar, eseri ile dünya kamuoyuna yaşadıkları dramaları, psikolojik travmaları dile getirmiştir. Böylece Suriye'de yaşayan halkın, var olan düzene başkaldırısına karşı Suriye devletinin vermiş olduğu sert tepkiler neticesinde insanların çekmiş oldukları sıkıntıları çok ağır tasvirlerle anlatmıştır.

Kaynakça

- Abdullah, Hişam Muhammed. İltica ve Dönüş Edebiyatı Bağlamında Edebi Metin: Suriye ve Filistin Örneklerine Dair Bir Okuma. *Vatana Dönüş Edebiyatı Bildiri Metinleri Kitabı*. İstanbul: Demavend Yayınları, 2018.
- Aktaş, Şerif. “Edebi Metin ve Özellikleri”. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 39 (2009): 187-200.
- Bingöl, Oktay. “Arap Baharı ve Ortadoğu: Çok Eksenli Güç Mücadelesinde Denge Arayışları”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 13/2 (Kış 2013): 25-49.

¹⁸ İbtisâm Tireysî, *Mudunu'l-Yemâm*, 80.

¹⁹ İbtisâm Tireysî, *Mudunu'l-Yemâm*, 67.

- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. b.y.: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Gilmartin, Sarah. "World Refugee Day: 10 Tales in Literature". Erişim: 10 Ekim 2019. <https://www.irishtimes.com/culture/books/world-refugee-day-10-tales-in-literature-1.2200747>
- Moran, Berna. *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. 7. bs. İletişim Yayınları, 2002.
- Mustafa, İbrahim. vd. *el-Mucemu'l-Vasîl*. Kahire: Dâru'd-Daveti, ts.
- Paksoy, Sadettin. vd. "Küreselleşmenin Sosyo-Politik Etkileri: Arap Baharı". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/46 (Yaz 2013): 169-182.
- Şâkûs, İbtisâm. Tehcir Edebiyatı, *Vatana Dönüş Edebiyatı Bildiri Metinleri Kitabı*. İstanbul: Demavend Yayınları, 2018.
- Şar, Vedat. "Savaş ve Terör Yaşantılarında Travma Sonrası Stres". *Okmeydanı Tıp Dergisi* 33 (Ek sayı) (2017): 114-120.
- Tireysî, İbtisâm. *Mudunu'l-Yemâm*. Kahire: Mektebetu'd-Dâri'l-Arabiyyeti li'l-Kitâb, 2014.
- Tunçol İrem- DİNÇ Cengiz. "2003 Sonrası Irak ve Suriye'deki Çatışmaların Zorunlu Göçe Etkisi". *Kırşehir AEUİBFD* 2/2 (Aralık 2018): 79-110.
- Aljazeera. "eş-Şahsiyyât-Fennânûn". Erişim: 10 Ekim 2019. <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2014/12/6/ناجي-العلي>
- Katârâ. "et-Teraşşuh li'l-Câize". Erişim: 13 Ekim 2019. <https://www.kataranovels.com/novelist/232/>

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA
Research

Pendnâme-i Mâtürîdî: Mâtürîdî'den Aforizmalar

Sinan Yılmaz

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslâm Felsefesi Anabilim Dalı
yilmazsinan44@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-7385-6801>

Geliş Tarihi / Received: 17.10.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 24.12.2019

Öz

Bu çalışmada İmâm Mâtürîdî'ye nispet edilen Pendnâme-i Mâtürîdî adlı risalenin ona ait olup olmadığını tartışacağız, akabinde metnin Türkçe çevirisini sunacağız. Söz konusu risalenin İmâm Mâtürîdî'ye aidiyeti hakkında metni dil ve içerik olarak incelemek suretiyle bir fikre ulaşacağız. Mâtürîdî'nin Kitabü't-Tevhîd ve Te'vilâtü Ehli's-Sünne adlı eserlerinde bu esere herhangi bir atıf yoktur. Bu yüzden eseri içerik bakımından analiz ederek ihtiyatlı bir sonuca varmaya çalışacağız. Öncelikle yazarın kökeni hakkında bir değerlendirme yapacağız ve sonrasında onun ana dilinin Farsça olup olmadığına bakacağız. Pendnâme'nin yazıldığı dil Farsça olduğundan, bu dil metnin değerlendirilmesi açısından önemlidir. Ancak Mâtürîdî'nin bu dili bildiği iddiası ihtiyatla karşılanmalıdır. Çünkü bu konudaki kanıtlar tersini göstermektedir. Bu değerlendirmelerden sonra Mâtürîdî'nin eserleri ile Pendnâme arasında bazı karşılaştırmalar yapacağız. Karşılaştırmayı iki aşama halinde yapacağız. Birinci aşamada Mâtürîdî'nin eserlerindeki bazı düşünceler ile Pendnâme arasındaki farklılıklar üzerinde durmaya çalışacağız. Bu aşamadan sonra ikinci aşamaya geçeceğiz ve Mâtürîdî'nin bazı düşünceleri ile Pendnâme arasındaki benzerlikleri tespit etmeye çalışacağız. Bunu yapmaktaki amacımız eserin ona ait olup olmadığı konusunda her iki ihtimali de göz önünde bulundurmak ve daha objektif bir sonuca varmaya çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Pendnâme, Vesâyâ, Aforizmalar, Özdeyişler.

Pandnâme-i Mâtürîdî: Aphorisms by Mâtürîdî

In this study, we will discuss whether İmâm Mâtürîdî is the author of Persian treatise Pandnâme-i Mâtürîdî (The Aphorisms of Mâtürîdî) or not, then we will present Turkish translation of the text. We will try to reach an opinion by analyzing the text in terms of language and contents. Mâtürîdî does not mention of this treatise in his Kitâb al-Tawhîd and Ta'vilâtü Ahl al-Sunna. Therefore, we will make a content analysis of the text and reach a cautious decision. We will first make an assessment of the author's origin and then we will see whether his native language is Persian or not. Because of the language in which Pandnâme is written is Persian, this language is important for the evaluation of the text. The claim that Mâtürîdî knows this language however, should be met with caution. Since the evidences on this issue show that the reality is different from that claim. After these evaluations, we will make some comparisons between Mâtürîdî's works and Pandnâme. We will make the comparison in two stages. In the first stage, we will try to focus on the differences between some thoughts in Mâtürîdî's works and Pandnâme. After this stage we will move to the second and we will try to identify the similarities between some of Mâtürîdî's thoughts and Pandnâme. Our goal in doing so is to consider both possibilities of whether the work belongs to him or not and to reach a more objective conclusion.

Keywords: Mâtürîdî, Pandnâme, Vasâyâ, Aphorisms, Epigrams.

Atf / Cite as

Yilmaz, Sinan. "Pendnâme-i Mâtürîdî: Mâtürîdî'den Aforizmalar". *Marife* 19/2 (2019): 693-719. <https://doi.org/10.33420/marife.634388>.

Summary

During the ancient and medieval ages in which the printing technique was not invented yet and the writing materials were scarce, the authorship of a work was always a matter of debate. The most reliable method was the writing down of a list of the works by their author or his mentioning one work of his in his other works. The information provided by biographers and historians is also illuminative on this issue. If none of these means is available, the only possible method for deciding the authenticity of the authorship of a work is that of comparing the themes of a less known work of an author with those occurring in his more known works. In addition, the congruence or incongruence of the language or languages spoken by an author with those used for composing a certain work also help reach an opinion. In light of these criteria, this study, providing a Turkish translation of the Persian treatise Pandnâma, shall focus on the accuracy of the ascription of it to Mâtürîdî, the great Imâm and founder of the Mâtürîdite school of Sunnite theology. First, one should note that Mâtürîdî's being ethnically non-Arab is known almost by certain. The biographical sources composed in the region, Central Asia / Turkestan, provide no information about his Arab origin. In addition, the Arabic he uses in his Kitâb al-Tawhîd involves some grammatical irregularities and stylistic awkwardness. So, the remaining possibility is that he might be Persian or Turkish.

Though there have been made some claims that Mâtürîdî's native language was Persian, that stands just as a possibility. It is true that Mâtürîdî used some Persian words in his Ta'wîlâtü Ahl al-Sunnah and Kitâb al-Tawhîd, this however does not prove that he knew Persian as well as to write a work in it. Furthermore, some exegetes like Ṭabarî before Mâtürîdî also used Persian words in their Arabic works. For Persian was another intellectual language along with Arabic and the founder of Ḥanafism, Abū Ḥanîfa was also Persian. Besides, a cursory glance at the Pandnâma shows that the treatise includes some views that were in agreement as well as those disagreeing with the teachings of Mâtürîdî which we know from his Kitâb al-Tawhîd and Ta'wîlât. With a view to reaching a more objective conclusion, we shall consider both possibilities. The most noteworthy aspect of the treatise as appearing to be in conflict with his canonical views is its distinctly Süfî tone. For example the maxim, "Regard the truth as spirit and deem the Süfî order as heart" is especially noteworthy. On the other hand, Mâtürîdî does not show any apparent interest in and predilection to Süfism. For him, means of knowledge are reason, sense perception and report. In addition, when he interprets the Qur'ânic tale of Khaḍr and Moses, he makes some comments that will not sound pleasant to the ears of the Süfîs.

Another theme that I tend to consider to be in disagreement with the general outlook of Mâtürîdî is the explicit ad feminam attitude. The treatise exhorts not to rely on women and appoint them as rulers over man. Yet, Mâtürîdî shows a quite positive attitude towards woman when interpreting the 34th verse of the Chapter Nisâ, as well as in his general thought system, clarifying that the human beings are ranked in superiority on the basis of their ethical and intellectual merits, and not on their substance or matter. Another problematic issue is the relationship between Mâtürîdî and the political elite. The Pandnâma emphasizes the obligation of obeying the rulers and rests any defiance with them on an imbalance of power between the subjects and their monarch. However, some reports ascribed to Mâtürîdî inform that he severely criticized his contemporaneous rulers and that he was not in good terms with them.

There are, however, many lines in the Pandnâma that are in harmony with the general Mâtürîdian outlook. Yet, they are not exclusively Mâtürîdian; on the contrary, they are generally acceptable within Islamic religious culture. For example, the treatise stresses the importance of self-knowledge, establishing between man's self-knowledge and proximity with God. Similar views appear in Kitâb al-Tawhîd.

The treatise pays a special attention to reason and investigation, highlighting the comprehension of things through reason. Mâtürîdî also attaches a great importance to reason and study, clarifying that man knows himself and God through rational investigation.

Another common point is related to the creedal and ritual principles of Islam. The treatise describes worship of God, obedience to Him and firmly standing by His commands and injunctions as important elements of a good and virtuous life. Likewise Mâtürîdî considers religion to be very crucial. Since people do not enjoy the same intellectual capacity, God sent to them His messengers to help them realize their

full potential. In addition, for were there not religion, people would fall in chaos and strife; therefore, religious commands and injunctions are indispensable.

There are some other aphorisms that are related to other topics. The text looks more like an ethical treatise that includes some practical and moral advices. Which is to say that it is not written to discuss a specific subject. One may think of it as addressing general people, because it is quite simple in terms of contents and style.

To speak decisively of the authenticity of the treatise, further studies are needed. On the basis of the evidences offered above, however, the possibility of the inauthenticity of the work weighs down heavier. For the text does not involve exclusively Mâtürîdîan themes or views. Conversely, it does involve some views and themes which we know by certain to be in conflict with Mâtürîdî's theological and intellectual characteristics.

Giriş

Matbaa tekniğinin henüz mevcut olmamasına ilaveten yazı malzemelerinin oldukça iptidai ve kıt olduğu antik ve ortaçağlarda bir eserin bir yazara aidiyeti meselesi her zaman tartışma konusu olmuştur. Yazarlar bu problemi aşmak için usul olarak sağlıklarında iken eserlerinin listesini ya kendileri yazmışlar, ya da öğrencilerine yazdırmışlardır. Sağlıklarında iken şöhret bulmuş ya da bir şekilde siyasi iktidarın teyit ve himayesine mazhar olmuş yazarlar bu anlamda daha şanslıdır, zira kendi dönemlerinden itibaren kalabalık bir öğrenci kitleleri olmuş, eserleri nesilden nesle canlı bir gelenek olarak aktarılmış, ilim mahfillerinde mütalaa ve müzakere edilmiştir. Yazarların çok maruf ve meşhur olan eserlerinde diğer eserlerine yaptığı atıflar, yani çapraz atıflar da bu anlamda değerli ve işlevseldir. Yine tabakat ve tarih yazarlarının bizzat karşılaştıkları bir müellifin eserlerinden söz etmeleri ya da o müellifle karşılaşan kimselerden nakille eserlerini zikretmeleri bir diğer yoldur. Son olarak müellif nüshaları da bu bağlamda zikredilmelidir.

Böylesine doğrudan şahitlerin ve delillerin olmadığı durumlarda bir eserin yazarına aidiyetini tayin ve tespit etmek için dolaylı araçlara ve birtakım ipuçlarına müracaat etmekten başka çare kalmamaktadır. Bu yöntemlerden en yaygın kullanılanı bir yazarın temel düşüncelerini ve terimlerini tespit etmek, sonrasında bu fikir ve terimleri aidiyeti tartışmalı eserlerde aramaktır. Tartışmalı eserlerde bu fikirlerin varlığı eserin aidiyetine güçlü bir delil teşkil ederken bu fikirleri nakzeden ifadelerin varlığı aksine bir delil teşkil eder. Ancak bu yöntem anahtar terim ve düşüncelere tartışmalı eserde rastlanmadığı takdirde kesin bir sonuç vermeyecektir.

Bir eserin bir yazara aidiyetinin tespitinde, eserin dili ile yazarın etno-kültürel kökeni ve bildiği diller arasındaki uyum yahut uyumsuzluk da önemli bir ipucu sunar. Bir dili bilmediğinden emin olduğumuz yazarın o dildeki bir eserin –en azından doğrudan– yazarı olması mümkün değildir.

Bu hususlar ve kriterler ışığında, Mâtürîdî'ye nispet edilen Farsça bir risalenin gerçekten ona ait olup olmadığını araştırmaya ve tartışmaya çalışacağız. İlk olarak şunu ifade edelim ki Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî es-Semerkindî (ö. 333/944) İslâm düşünce tarihinin şüphesiz en önemli simalarından biridir.¹ Onun Arap olmadığı kesinliğe yakın olarak bilinmektedir. Mâtürîdîlik tarihi alanında önemli çalışmalar gerçekleştirmiş bir araştırmacı olan

¹ Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, 8. Baskı, (Ankara: Otto Yayınevi, 2018), 140.

Sönmez Kutlu, bununla ilgili olarak birtakım gerekçeler sıralar ve sonuçta onun Türk olduğu yönünde kanaat izhar eder. Söz konusu gerekçeler şunlardır:

1. Onun yetiştığı bölgedeki kaynaklarda Arap olduğuna dair bir bilgi yoktur.
2. Onun soyunu Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye dayandıran Zebîdî, bunu takdir ve şerefleendirme amacıyla yaptığını belirtmektedir.
3. Mâtürîdî'nin kaleme aldığı eserlerde birtakım gramatik hatalar ve çeşitli ifade bozuklukları vardır.
4. Mâtürîdî eserlerinde bazen Türkçe cümle yapısına uygun ifadeler kullanır.
5. Eş'arî'nin mensupları onun Arap olmasıyla övünürken aynı şey Mâtürîdî için söz konusu değildir.²

Mâtürîdî'nin doğup yetiştığı bölge olan Semerkand'da Farsça dönemin ilim ve kültür dillerinden biri olduğundan Mâtürîdî'nin bu dili bilmesi ihtimal dâhilindedir.³ Ulrich Rudolph ikna edici delillere dayanmadan Mâtürîdî'nin ana dilinin Farsça olduğunu iddia etse de⁴ bu yalnızca bir ihtimaldir ve onun Farsçasının bir eser yazacak düzeyde olup olmadığı ayrı bir inceleme konusudur. Mâtürîdî araştırmacıları Mâtürîdî'nin, hem *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*'sinde hem de *Kitâbü't-Tevhîd*'inde bazı Farsça kelimeler kullandığını tespit etmiştir. Bunlardan birkaç tanesine aşağıda yer vermek istiyoruz:

“1. Mâtürîdî *فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا* : “Balık, denizde bir yol tutup gitmişti” (Kehf Sûresi 18: 61) âyetinde geçen *سَرَبًا* (serabâ) kelimesi üzerinde durur ve şöyle söyler: “Ebû Avsece demiştir ki: *سَرَبًا* / serabâ, yani deliğe (*السَّرْبُ* / es-sirbu) girdiği gibi denize girdi. *السَّرْبُ* / es-sirbu da yerin içi (*دَاخِلُ الْأَرْضِ* / dâhilu'l-ard) demek olup Farsçada ona *سُورَاخ* / sûrâh denir.”⁵

Ancak *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne* muhakkıkı Fâtîma Yûsuf el-Haymî, Tahir Uluç'un *سُورَاخ* olarak okuduğu kelimeyi *سَمْهَجٌ* / semhec olarak zapt etmiştir. Oysa *سَمْهَجٌ* Arapça kökenlidir, *yumuşak ve kolay şey, tatlı ve yağlı süt veya su katılmış süt* anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla bu Arapça kelimenin Mâtürîdî'nin ifade ettiği “yerin içi” manasında *سَرَبٌ* / sirb kelimesine karşılık gelmesi olanaksızdır. Oysa *سُورَاخ* / sûrâh Farsça kökenlidir ve *delik, yarık, açıklık, mağara, tünel* anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla muhakkık veya müstensihler muhtemelen Farsça bilmediklerinden dolayı kelimeyi gördükleri gibi *سَمْهَجٌ* semhec olarak yanlış kaydetmiş olmalıdırlar. Sonuç olarak Uluç'a göre *سُورَاخ* / sûrâh olarak düzeltilmesi daha uygun gözükmektedir.⁶

2. *تَرْمِهِم بِحَجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ* : O kuşlar, onların üzerlerine siccîl (pişmiş tuğladan yapılmış taşlar) atıyordu.

Mâtürîdî *سِجِّيلٍ* / siccîl kelimesi üzerinde ihtilaf edildiğini söyler ve devam eder: “Bazısı demiştir ki: *سِجِّيلٍ* / siccîl, taş firavunlara azap ve helak etmek için yaratılmış

² Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, 26.

³ Tahir Uluç, “İmâm Mâtürîdî Düşüncesinde Etnik ve Kültürel Unsurlar”, *Günümüz İslam Dünyasında Meseleler ve Çözüm Yolları*, (Uluslararası Sempozyum, 10-12 Ekim 2016), ed. Cezmi Bayram v.dğr. (İstanbul: Şen Yıldız Yayıncılık, 2016), 394.

⁴ Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtürîdî*, trc. Özcan Taşçı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 309.

⁵ Uluç, “İmâm Mâtürîdî Düşüncesinde Etnik ve Kültürel Unsurlar”, 388.

⁶ Uluç, “İmâm Mâtürîdî Düşüncesinde Etnik ve Kültürel Unsurlar”, 388.

bir yerin ismidir. Bazısı demiştir ki: Arapçalaşmış Farsça bir kelimedir. Aslı سنڭ و گن / seng u gil'dir ve siccîl, takdiren pişmiş tuğla anlamındadır.”⁷

Farsça سنڭ و گن seng u gil, bilgisi Taberî'de de mevcuttur.⁸

Yukarıdaki iki örnekte görüldüğü üzere Mâtürîdî'nin kullandığı Farsça kelimeler oldukça sınırlıdır. Ayrıca bu kelimelerin bazıları Mâtürîdî'den önce Taberî gibi müfessirlerin eserlerinde geçmektedir. Yani o dönemde zaten böyle bir gelenek vardı. Hanefî literatürde Arapça yazılan eserlerde Farsça kelimelere ve cümlelere yer vermek Fars ve Türk müelliflerin bir geleneğidir. Bunun sebebi Farsçanın da bir ilim ve kültür dili olması ve Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe'nin Fars olmasıdır.⁹ Dolayısıyla elde başka herhangi bir delil olmadan bu kelimelerden hareketle Mâtürîdî'nin Fariş olduğu ya da Farsça bir eser yazacak düzeyde Farsça bildiği çıkarımını yapmak çok makul görünmemektedir. Bundan dolayı ona atfedilen *Pendnâme* (*Vesâyâ* veya *Münâcât*) adlı eserin onun olduğu iddiası ihtiyatla karşılanmalıdır. Üstelik metnin içeriğindeki birtakım aforizmalar da bu konudaki şüpheleri arttırmaktadır. Bu aforizmaları şu şekilde örneklendirebiliriz:

1. Kadınlara Karşı Takınılan Olumsuz Tavır

عورتان را بر مردمان به هیچ جای استوار مدار (Kadınları erkekler üzerine hiçbir yerde yönetici kılma.)

بر زنان استوار میباش (Kadınlara itimat etme)

بیرزنان را به خانه راه مده (Yaşlı kadınların eve gelmesine izin verme.)

Metinde yaşlı kadınlara yönelik olarak kullanılan ifade üstünlük meselesinden ziyade başka endişelere yönelik olarak kabul edilse dahi, diğer ifadelerde kadınlara karşı bütüncül olarak sergilenen olumsuz tutum, metnin Mâtürîdî'ye aidiyeti konusunda bizce şüphe uyandıran bir unsurdur. Çünkü Mâtürîdî cevhersele anlamda bir üstünlüğü kabul etmez. Varlıkların aynı cevhere ya da farklı bir cevhere sahip olmaları, onları birbirinden üstün ya da aşağı yapmaz. Ona göre melek, şeytan ya da insan gibi bir varlığı diğerinden üstün kılacak şey cevher değil, arazlar noktasında ele alınmalıdır.¹⁰

Ayrıca Mâtürîdî, bazı Kur'ân ayetlerini göz önünde bulundurarak kadınlar konusunda iyimser bir yaklaşım sergilemiştir. Örneğin, Kur'an'da geçen “Allah'ın (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmalarını sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar...” (en-Nisâ 4/34) ayetini ele alırken erkeklerin çeşitli işler yapmalarını ve kadınların ihtiyaçlarını gidermeleri gerektiğini belirtir. Çünkü fiziksel güç gerektiren iş dünyasında kadınlar

⁷ Mâtürîdî'nin kullandığı Farsça diğer kelimelerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Uluç, “İmâm Mâtürîdî Düşüncesinde Etnik ve Kültürel Unsurlar, 388-393. Ayrıca Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, trc. Mehmet Erdoğan, Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Ensar Vakfı, 2019), 17: 349.

⁸ Uluç, “İmâm Mâtürîdî Düşüncesinde Etnik ve Kültürel Unsurlar, 388-393; et-Tu'cîbî, *el-Muhtasar min Tefsiri'l el-İmâm et-Taberî*, tah. Muhammed Hasan Ebu'l Azm ez-Zefeytî, (el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Ammetu li'l-Küttâb, 1980), 532.

⁹ Uluç, “İmâm Mâtürîdî Düşüncesinde Etnik ve Kültürel Unsurlar”, 388.

¹⁰ Tahir Uluç, “Abû Maşûr al-Mâtürîdî's Universalist Interpretation of Islam”, *İlahiyat Studies* 8/1 (Haziran 2017), 30-32.

erkeklerden zayıftır. Ancak bazı kadınlar iş yükünü omuzlarına alır, erkeklere ihtiyaç duymadan kendi ihtiyaçlarını kendileri karşıarlarsa bu da geçerli ve meşru bir durumdur. Hatta kadınlar evlilik işlerini üstlerine alır ve yaparlarsa bu da caiz olur.¹¹

Mâtürîdî daha ziyade kadın erkek eşitliğini toplumsal statü noktasından ele alır ve mutlak anlamda bir hiyerarşi kabul etmez. Ona göre varlıklardaki üstünlük şu üç noktada ele alınmalıdır:

a. Allah bir cevheri diğerinden üstün tutmamıştır. Bundan dolayı varlıklar cevher açısından birbirinden üstün değildirler.

b. Varlıkları birbirinden üstün kılan şey tabiatlarındaki özellikler değil, iradeleriyle elde ettikleri niteliklerdir.

c. Üstünlük irade ve salih amel ile elde edilir.¹²

İfade etmek gerekir ki çeşitli bakımlardan Türk-İslam geleneğinde kadınlara karşı olumsuz bir anlayış yok değildir. Örneğin *Kutadgu Bilig*'de "Kadını başıboş bırakma, kapıyı kapalı tut; insana her türlü uygunsuzluk kadından gelir"¹³ şeklinde bir ifade geçer. Yine Peygamberimize dayandırılan bir rivayet ise "Kendimden sonra erkeklere kadınlardan daha zararlı bir fitne bırakmadım"¹⁴ şeklindedir. Başka kaynaklarda da kadınlara karşı bu türden olumsuz tavırlara rastlamak mümkün, fakat amacımız açısından gereksizdir. Bizim burada ortaya koymak istediğimiz husus, aforizmalardaki kadınlarla ilgili görüşlerin Mâtürîdî'nin düşüncesinde esaslı bir problem oluşturduğudur. Çünkü ona göre cevher olarak kadın ile erkek arasında bir fark yoktur. Üstünlüğü elde edebilmenin imkânı irade ile elde edilen niteliklerdir. Ayrıca sâlih amel de üstünlük için önemlidir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin varlıklara yönelik üstünlük meselesiyle ilgili ortaya koyduğu ilkeler, *Pendnâme*'de kadınları bir varlık olarak erkeklerden aşağıda gören aforizmalarla karşılaştırıldığında bu ifadelerin Mâtürîdî'ye aidiyeti şüphe uyandırmaktadır.

2. Mâtürîdî'nin Tasavvufla İlişkilendirilmesi

Pendnâme adlı eseri yayınlayan İranlı araştırmacı İrec Efşâr, metnin Mâtürîdî'ye ait olduğunu iddia etmesine rağmen metnin girişindeki Mâtürîdî'ye atfedilen Arapça ibareden başka herhangi bir delil sunmaz. "من فوائد قطب المشائخ قدة¹⁵ Bu ibarede sûfiler için kullanılan "kidveti's-sâlikîn" (salıkların örneği) ibaresinin Mâtürîdî için kullanılması Mâtürîdî'nin genel karakterine ters düşmektedir. Ayrıca metinde tasavvufu ön plana çıkaran ve ona yüksek bir değer atfeden birtakım aforizmalar da bulunmaktadır. Bu ise Mâtürîdî'nin metinlerinde karşılığı olmayan bir

¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, trc. Yusuf Vehbi Yavuz, Yusuf Şevki Yavuz, 3: 182.

¹² Uluç, "Abû Mansûr al-Mâtürîdî's Universalist Interpretation of Islam", 33.

¹³ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, trc. Reşid Rahmeti Arat, (Ankara: Türk Tarih Kurumu basımevi, 1998), 104. Ayrıca bu eseri başından sonuna kadar inceledik ve bazı aforizmalarda kimi yakınlıklara denk gelsek de aralarında sistematik sayılabilecek bir benzerlik veya ilişki tespit edemedik.

¹⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*, (Beyrut, Daru'l-Ma'rife, 1379), 9: 138. Aktardığımız bu rivayetin sihat şartlarını taşıyıp taşımadığı konumuzun dışındaki bir olgu olduğundan ayrıca üzerinde durma gereği duymadık.

¹⁵ *Pendnâme-i Mâtürîdî*, Nşr. İrec Efşâr, *Ferheng-i İrân-Zemîn*, 9 (1345 hş.), 46.

şeydir.¹⁶

شريعة را تن انگار (Şeriatı beden farz et.)

طريقت را دل شمر (Tarikatı kalp say.)

حقيقت را جان شناس (Hakikati ruh bil.)

Benzer bir yaklaşım U. Rudolph'tan da gelir. O, Mâtürîdî'nin sûfi olarak tanınmasının ve mistik tarzda vaaz vermesinin mümkün olmadığını belirtir. Ona göre Mâtürîdî'nin mutasavvıf olduğunu kanıtlayan hiçbir belge yoktur. Tam tersine onun sûfi yolunu hatalı bulduğuna dair çeşitli kanıtlar vardır. Ayrıca Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan eserlerinde böyle bir kanıt olmamasının yanında, kaybolan eserlerinin başlıklarında da tasavvufla ilgili bir işarete rastlanmamaktadır.¹⁷

Mâtürîdî'nin eserlerinde sûfilîğe olumlu bakan bir ifadeye rastlanmadığı gibi, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*'sinde sûfililerin tasavvufi bilgiye veya ledünnî ilme delil getirdikleri Hızır-Mûsâ kıssasını ve Kehf Sûresi, 18/63. âyetini tefsir ederken, sûfililerin çok da hoşuna gitmeyecek yorumlarda bulunur: "Bir kimse ilim almak ve öğrenmek için bir kişinin yanına gidip gelse ve bu arada kendisinde bir takım kabul edilemez ve haksız davranışlar görse, Hz. Mûsâ'nın (a.s.) arkasına yaptığı gibi ondan ayrılması ve bilgi almaması gerekir. Çünkü gemiyi deldiğini, çocuğu öldürdüğünü görmüş ve bunun dışında zâhiren kabul edilemez ve haksız davranışlar müşahede etmişti. Hâlbuki o bütün bunları emir üzerine yapmıştı. Hz. Mûsâ (a.s.) onunla birlikte olmaktan hoşlanmamış ve arkadaşlık ettiğine çok pişman olmuş, o kişi de kendisine bütün bu yaptıklarının iç yüzünü anlatan bilgileri açıklamıştı. Bir kimse ilim aldığı bir şahısta birtakım kabul edilemez ve haksız davranışlar gördüğü zaman üzerine düşen yükümlülük budur. O kişiden ayrılması ve kendisinden ilim almaması gerekir."¹⁸

Bu ayetlerin tefsiri ile ilgili Taberî (ö. 310/923) herhangi bir yorumda bulunmaz ve yalnızca mevcut ayetleri aktarmakla yetinir.¹⁹ Râzî (ö. 606/1210) ise zâhir ile bâtın ilim arasında bir fark olduğunu söyler. Ona göre Hz. Musa zâhire göre hüküm vermiştir. Hızır ise işlerin iç yüzünü biliyordu ve ilim derecesi bakımından Hz. Musa'dan daha üstündür.²⁰ Yani bu ayetlerin tefsirine Mâtürîdî farklı yaklaşmaktadır ve sufilerin tasavvufi bilgiye delil getirmelerini kabul etmemektedir.

Dolayısıyla *Pendnâme*'yi kuşkulu kılan en önemli sebeplerden biri yukarıda aforizmalarda da aktardığımız üzere açık tasavvufî düşüncelerdir. Tasavvuf, Mâtürîdî'nin genel düşünce yapısına –en azından bugün bilindiği kadarıyla– uygun olmayan bir anlayıştır. Ayrıca onun *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde tasavvufun bilgi kaynağı olan sezgi, kendisine bilgi değeri olarak bir yer bulamaz. Ona göre bilgi kaynakları haber, duyu ve akıldan ibarettir; yani sezgi bunların dışındadır ve bir bilgi değeri yoktur.²¹ Dolayısıyla sûfilîği yücelten *Pendnâme*'deki anlayışın Mâtürîdî'nin

¹⁶ Uluç, "İmâm Mâtürîdî Düşüncesinde Etnik ve Kültürel Unsurlar," 394-395.

¹⁷ Rudolph, *Mâtürîdî*, 216.

¹⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, terc. İbrahim Tüfekçi, Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Ensar Vakfı, 2018), 9: 114.

¹⁹ Et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, trc. Mehmet Keskin, (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006), 3: 375-384.

²⁰ Er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, trc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci v.dğr., (Ankara: Huzur Yayınevi, 1993), 15: 235.

²¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 58-65.

genel çizgisiyle uyduğu kolaylıkla söylenemez.

3. Hükümdarlara Yönelik Yaklaşımlar

Gerçekte hükümdarlara yönelik olarak –ilk bakışta– çok da aykırı bir düşünce taşımayan bu aforizmalara değinmeyi konumuz açısından önemli görüyoruz. Çünkü Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde devlet adamlarına yönelik birtakım yaklaşımlar vardır ve bu aforizmaların, o düşünceler çerçevesinde ele alınması, metnin değerlendirilmesi açısından önem arz etmektedir:

در جایى كه باشى خدای باتست بر سلطان گستاخ مباح (Nerede olursan ol Allah seninlemdir. O yüzden sultana karşı küstahlık etme.)

ازسلطان برحذر باش اندك نوازش ازو بسیار دان (Sultandan sakın, ondan az iltifatı çok bil.)

با خداوند دولت مكاوحت مكن كه كم آيى (Devletin padişahlarıyla zıtlasma çünkü gücün yetmez.)

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki Mâtürîdî, klasik İslâm siyaset düşünce-sine uygun olarak mümin olan devlet başkanına itaati gerekli görür. Ancak itaat ibadet gibi görülmez ve dolayısıyla itaat şirk anlamına gelmez. İtaatten anlaşılması gereken şey emredilen fiili yapmaktan ibarettir. Ancak Mâtürîdî, meliklere yönelik mutlak itaatin getirdiği tehlikelere dikkat çeker ve onların Allah'ın helal kıldığını haram ve haram kıldığını helal kılarak kendi tabilerini saptırdıklarına dikkati çeker. Ayrıca her şeyin Allah'ın mülkü olduğuna, ellerinde olan mülk, saltanat ve fazla maldan dolayı meliklere uyma, onlara saygı gösterme ve hizmet etmenin yasaklandığına işaret eder.²²

Yukarıda aktardığımız aforizmalara dönecek olursak, bunlardan birincisi ve üçüncüsü özellikle ilginçtir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre zulmeden bir sultanın zulmüne adalettir demek ve böyle bir sultanı adil kabul etmek inanç ve ahlak ilkeleriyle uyuşmaz. Ona göre amelleri terk etmek veya büyük günah işlemek kişiyi dinden çıkarır, ancak kesin naslarla haram kılınan bir şeyi helal kabul etmek kişiyi dinden çıkarır.²³

Mâtürîdî adı zulüm ile anılan bir devlet başkanını hutbelerde adil olarak takdim eden ve Allah için kullanılan bazı sıfat ve künyeleri zalim başkana layık gören halifeleri sert bir dille eleştirmiştir.²⁴ Kutlu, Mâtürîdî'nin kaynaklarda resmi yetkililerle olan münasebetlerinde bir boşluk bulunmasının sebeplerinden bir tanesinin de bu olabileceğini ifade eder. Ona göre Mâtürîdî resmi görevlilerle yakın temasta bulunan Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'yi eleştirmiş ve şöyle demiştir: “Eğer lanet edilmeye hak kazanmış biri varsa yukarıdaki iddianın sahibi buna en münasip görünen olmalıdır, çünkü onun fisk niteliği taşıdığı ve zalim devlet adamlarıyla ilişki içinde bulunduğu bilinmektedir...”²⁵

Mâtürîdî'nin zalim devlet başkanlarıyla ilişkilerinin iyi olmadığını gösteren

²² Şükrü Özen, “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşiliği mes'elesi”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2009), 532-533.

²³ Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, 37-38.

²⁴ Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, 38.

²⁵ Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, 38-39.

bir rivayet de şöyledir: “Dönemin sultanının görevlilerinden birisi, Mâtürîdî'nin öğrencilerinden birinin evine yerleşir. Öğrencisi bu durumu Mâtürîdî'ye şikâyet eder. Bunun üzerine Mâtürîdî, bu kişinin, öğrencisinin evini boşaltması için sultana bir elçi gönderir; ancak sultan olumsuz cevap verir. Mâtürîdî evi işgal eden kişiye beddua da bulunur, bunun sonucunda bu kişi kulunç [kolon kanseri] hastalığına tutulur ve evi boşaltır.”²⁶

Aktarılan aforizmalar ile yukarıda alıntılanan ifadeler karşılaştırıldığında iki yaklaşım türü arasında uyumsuzluk olduğu göze çarpmaktadır. Aforizmalarda kastedilenlerin adil devlet adamları olduğu düşünülebilir. Ancak metinde bu yönde bir takyit serdedilmemesi ve padişahlarla zıtlaşmanın bir güç dengesizliğine bağlanması ve bunun neticesinde geri çekilme ve sineye çekme tavsiyesi, zulme karşı tavırını açıkça gösteren bir karakter yapısına pek uymamaktadır.

Sonuç olarak yukarıda nakledilen aforizmalar metnin Mâtürîdî'ye aidiyetine şüphe düşüren unsurlar içermektedir. Ancak *Pendnâme*'nin bazı noktalarında Mâtürîdî'nin düşüncesine paralel ifadeler de mevcuttur; ancak bunlar fikir olarak Mâtürîdî'yi ayrıcalıklı kılacak bir nitelikte değildir. Daha ziyade genel kabul gören din, ilim ve kültürle ilgili düşüncelerdir. Bunları birkaç başlıkta ele alabiliriz:

a. Kendini Bilmeye Yapılan Vurgu

Metindeki bazı aforizmalarda insanın kendini bilmesinin önemi belirtilir. Kendini bilmeye yapılan bu vurgu ise Hz. Peygambere nispet edilen “*Nefsini bilen Rabbini bilir*” sözünü bize hatırlatır. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin de “Aslı yoktur” diyerek uydurma olduğunu belirttiği gibi bu zayıf bir rivayettir.²⁷ Buna rağmen bu rivayet geleneğimizde bir yer bulmuş ve kabul görmüştür. Ayrıca daha öncesinde Antik Yunan geleneğinde de benzer bir kullanım vardı. Özellikle Sokrates'e dayandırılan bu sözü Platon kendi eserlerinde de Sokrates'e söyler.²⁸ Benzer şekilde hem *Pendnâme* hem de Mâtürîdî aynı düşünceye değiniyor.

چون جاه و مال یابی از خویشتن شناسی غافل میباش (Mal ve mevki bulduğunda kendini bilmekten gafil olma.)

هرک از خود خیر ندارد ازو دور باش که رحمت حق تعالی روی به تو دارد (Her kim ki kendinden habersizdir ondan uzak dur ta ki Hakk Teâlâ'nın rahmeti senin üstünde olsun.)

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'inde bu konuya özellikle değinmiştir. Ona göre kendi öz yapısını tanıyan kişi, onun sahip olduğu tatma, duyma gibi arzuların incelemelerinden haberdar olmamasının yanında, vücudunda bozulan şeyleri düzeltmesini, ne kadar yaşayacağını ve hangi mekânlarda bulanacağını da bilemez. Kendini bilen kişi vücudundaki fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçların ortaya çıkış zamanını bilmediği gibi bunları gidermenin mahiyetini de tam olarak kavrayamaz. Kişinin nefsinin geçirdiği serüvenleri zihninde tasavvur etmesi çok zor iken bunları aklıyla kuşatması çok daha zordur. Bütün bunlar karşısında kendini tanıyan kişi, nefsinin kendisinin yaratıp yönetmediğine kaçınılmaz olarak ulaşmak durumunda kalır.

²⁶ Özen, “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşliği Mes'elesi”, 546.

²⁷ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Kabes fî Şerhi Muvatta'i Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed b. Abdullah Veled Kerîm, (Darü'l-Ğarbü'l-İslâmî, 1992), 1: 1124.

²⁸ Platon, *Philebos*, terc. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 89-90.

Mâtürîdî'ye göre kendini bilen bir insan şunun idrakine varır ki taşıyıcısı olduğu çeşitli zaaf ve ihtimallere karşın bazı hususlara vakıf olabilen ve bazı sebepleri kavrayabilen kendisi gibi bir varlığın mevcudiyeti, yalnızca kendi nefsinin kuşatan ve hiçbir şekilde aşamadığı yaratılmışlığın her türlü özelliğinden münezzeh bulunan bir varlıkla mümkündür.²⁹

b. Akla ve Araştırmaya Verilen Önem

Mâtürîdî, aklın kendi mahiyetinin ne olduğunu bilme gücüne sahip olmadığını söyler. Ona göre akıllar, akılların keyfiyetini ve mahiyetini anlama konusunda hem âciz, hem de cahildirler. Aynı şekilde akıl da kendisinin işleme biçiminden ve mahiyetinden habersizdir. Bu konuda duyular da bir bilgi veremez, vahiy de suskun kalır. Ancak Mâtürîdî yine de akli nitelikleri ve fonksiyonları bakımından bir değerlendirmeye tabi tutar ve gerçeğin akılla idrak edildiğini söyleyerek hakikat yolunda ona yüksek bir değer atfeder.³⁰

Benzer şekilde metindeki birtakım aforizmalar akla özel bir vurgu yapar ve onun önemini belirtir. Bu aforizmalar, bilgisizliğin kötülüğünü vurgular ve insanları akıllarını kullanmaya, varlığın hakikatini araştırmaya teşvik eden birtakım tavsiyeler içerir. Ayrıca kişinin araştırmaları neticesinde varlığının kaynağı olan Allah'ı bulması ve O'na karşı vazifelerini yerine getirmesi ile mutluluk arasındaki ilişki de önem taşır.

عقلرا بنیاد شمر (Akli temel say.)

به صبر بلندی جوی (Sabırla yüceliği ara.)

دوزخ نقد نادانی را شمار (Bilgisizliği peşin cehennem say.)

محالرا به هیچ تأویل باور ممکن (İmkânsıza hiçbir tevülle inanma.)

Mâtürîdî'ye göre insan, kendi varlığının hallerini araştırarak bazı derunî hallerine sahiptir. Bu araştırması ile insan varlığının prensiplerine vakıf olur ve bunun kendiliğinden mi yoksa yaratıp yönetme kudretine sahip bir varlık vasıtasıyla mı olduğunun şuuruna varır. Özellikle aklın kullanılması konusunda oldukça hassas olan Mâtürîdî, insana düşünmeme hissinin şeytan tarafından telkin edilen bir vesvese olduğunu söyler. Şeytanın bundaki amacı insanı aklının ürünü toplamaktan alıkoymak, fırsatları değerlendirmesine ve arzularını gerçekleştirmesine imkân verecek ilahi emaneti kullanmaktan onu korkutmaktır. Mâtürîdî buna delil olarak da şunu söyler: "İnsanın, nesnelere hakkında fikir yürütmek suretiyle aklını kullanması, bu sayede onların başlangıç ve sonuçları ile ilgili olarak gizli kalan yönlerini ve ayrıca sonradan vücut bulup bir yaratıcının varlığına delil oluşturmalarını tespit edip öğrenmesi kendisini nefsânî arzularından alıkoymaktadır. Kişi böyle bir engellemenin şeytan işi olduğunu mutlaka anlayacaktır."³¹

Mâtürîdî'ye göre düşünen bir insanın üç alternatifi vardır. Birinci alternatifte insanın düşüncesi onu, kendisinin yaratılmış olduğu ve onun eylemlerinin karşılığı-

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 220-221.

³⁰ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 54-55.

³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 279-280.

nın bir yaratıcı tarafından verileceği şuuruna vardırır. Böyle bir insan Allah'ın rızasına götürecektir davranışlara yönelir, O'nun gazabını celbedecek davranışlardan sakınır ve böylece mutluluğu bulup dünya ve ahiret şerefini elde eder. İkinci alternatifte ise kişi bu bahsi geçen hususları reddeder ve dünya zevklerinin peşinden gider ve yaptıklarının karşılığını öbür dünyada görür. Üçüncü alternatifte ise kişinin davet edildiği gerçeğin iç yüzünü anlama kabiliyeti olmaz ve böyle bir kimsenin gönlü huzura kavuşur ve zaman zaman zihnine gelebilecek fikirlerin doğuracağı endişe de ortadan kalkar.³²

Mâtürîdî'nin düşünme ile ilgili ortaya koyduğu bu üç alternatiften birincisini doğru bulduğu gerek Mâtürîdî'nin genel düşünce yapısından, gerekse metnin bağlamından anlaşılmaktadır. Burada dikkat çekmek istediğimiz nokta, Allah'a kulluk etmenin düşünme ile ilişkisi ve bunun neticesinin ise mutluluk olmasıdır. *Pendnâme*'de geçen شادی از عبادت جوی (Mutluluğu ibadette ara.) aforizması da bu anlamda Mâtürîdî'nin düşüncesine paralel olarak gösterilebilir.

c. İslâm'ın İnanç ve İbadet Esaslarına Yapılan Vurgu

Pendnâme'de İslâm'ın inanç ve ibadet esaslarını ele alan özdeyişler vardır. Allah'a kulluk yapılması, O'na itaat edilmesi, O'nun gönderdiği dinin emirlerine sıkı sıkıya bağlılık iyi bir insan olarak yaşamak adına önem kazanır. Örnek vermek gerekirse;

عمر در پرستش او خرج کن که حساب خرج او خواهد خواست (Ömrü O'na ibadetle harca çünkü onu (ömrünü) harcamanın hesabını soracaktır.)

نماز و زکوة و حج و غزو را بگزار و فراموش مکن (Namazı, zekâtı, haccı ve cihadı eda et ve unutma.)

به حکم حق تعالی راضی باش (Hakk Teâlâ'nın hükmüne razı ol.)

دلیل راه آخرت پیغامبر را دان (Peygamberi ahiret yolunun kılavuzu bil.)

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür; ancak bu kadarı da *Pendnâme*'nin bazı kısımlarının Mâtürîdî'nin düşünceleriyle benzerliğini ortaya koymak için yeterlidir.

Mâtürîdî'ye göre her insan bir din duygusuna ve din fikrine sahiptir. Fakat insanların anlayış ve kavrayış dereceleri birbirinden farklı olduğundan, onlarda var olan bu din duygusu ve fikrini, kendini ifade edecek ve varlıklarının anlamını ortaya koyacak şekilde, toplumda bireyi temsil eden ve genel kabul gören ortak bir fiil ve davranışa dönüştürmeleri kolay değildir. Bireyin kendini gerçekleştirme için gerekli olan ilahî yardım tam olarak bu noktada ona yetişir. Peygamberlerin yardımı ve rehberliği ile zihin içindeki sübjektif din fikri zihin dışına çıkar ve objektif bir hal alır. Böylece peygamber ve dolayısıyla vahiy vasıtasıyla düşünce alanından pratik alana taşınan din, kişisel bir duygu ve kanaatin ifadesi olmaktan çıkar ve inananları bir araya getiren ortak bir değer haline alır.³³

Ona göre hayatın devamı ve insanların birbirinden emin olması için Allah tarafından gönderilen emir ve yasaklar gereklilik arz eder. Aksi takdirde herkes arzu

³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 280-281.

³³ Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre Din-Şeriat Ayrımının Felsefi Temelleri," *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2009), 141.

ve şehvetiyle sürekliliği ve hayatın devamını sağlayacağını umduğu şeye hızla yönelecek, aynı şekilde hemcinsleri de aynı şeylere yönelecektir. Bu da aralarında tartışma ve çekişme çıkmasına ve insanların birbirlerini yok etmesine sebep olacaktır.³⁴ Bu yüzden Mâtürîdî, insanlık tarihi boyunca dinsiz geçen bir dönem olmadığını, bir dine ve öğretiye çağırان dini önderlerin hep var olduğunu söyler.³⁵

Mâtürîdî'ye göre emir ve nehiyeler hikmetin gereğidir. Allah insanları en güzel biçimde yaratmış ve pek çok şeyi onların hizmetine vermiştir. Oysa bu tür nimetleri, kıymetlerini bilmeyene vermek aklın uygun bulmadığı bir şeydir. Çünkü bu durumda nimetlerin heba olmaları ve boş yere harcanmaları söz konusu olacaktır. O halde insanların bu nimetlerin sahibini bilip ona şükretmeleri gereklidir. Bu da imtihanı gerekli kılmıştır. Ceza ve mükâfat da özendirme ve sakındırma ilkelerini daha etkili kıldığından önemlidir.³⁶

Pendnâme, burada ele alınanlar dışında başka pek çok konu ile ilgili aforizmalar da içerir. Yani metin belli bir konuya yönelik olarak yazılmış değildir. Rudolph'un da ifade ettiği üzere metin daha ziyade klasik dönemde etik/ahlak ve o dönemde İran'da yaygın olan yetiştirme literatürü özelliği sunmaktadır. Ona göre bu tür basit tavsiyeler zihinlerdeki Mâtürîdî tasviri ile neredeyse hiç uyuşmamaktadır. Çünkü bu aforizmalar gerek ele alınan konular açısından ve gerekse konuların işleniş yönüyle alakalı olarak Mâtürîdî için karakteristik olan standartla pek bağdaşmamaktadır. O, son tahlilde Mâtürîdî'nin bir kez halka yönelik olarak böyle vaaz tarzı bir eser yazma ihtimalini de tamamen dışlamamak gerektiğini ifade eder.³⁷

Ortaya konulan bu delillerin, *Pendnâme*'nin Mâtürîdî'ye aidiyeti konusunda kesin bir sonuca varmak için yetersiz olduğu açıktır. Bununla birlikte buradaki amacımız - her ne kadar Mâtürîdî'ye ait olduğu ihtimali daha zayıf olsa da- kesin bir sonuca varmak değil, her iki ihtimali de destekleyecek birtakım ifadelerin bulunduğunu göstermektir. Ancak ortaya konulan delillerden hareketle metnin ona ait olmadığı ihtimali zihnimizde daha fazla ağırlık kazanmaktadır. Çünkü *Pendnâme* ile Mâtürîdî'nin bilinen düşüncelerindeki "ortak" kısımları ele aldığımız bölümdeki görüşler, Mâtürîdî'yi ayrıcalıklı kılacak bir nitelikte değiller. Onlar İslâm kültürü içinde genel kabul gören ve Mâtürîdî gibi önemli şahsiyetlerin yanında, ortalama her Müslümanın söyleyebileceği sözler niteliğindedir. Diğer taraftan gerek tasavvuftaki, gerekse diğer konulardaki düşünceler bir tavrı ifade eder. Dolayısıyla bu yöndeki ifadeler karar verme noktasında daha belirleyici olmaktadır.

Bu metin gerçekte Mâtürîdî'ye ait olsun ya da olmasın ona nispet edilmiş olması yönüyle bir değer taşımaktadır. Bu yüzden eserin Türkçeye kazandırılmasının gerekliliğine inanıyoruz. Her çeviride gerek dile, gerek kişiye ve gerekse içeriğe bağlı birtakım eksiklikler olabilir. Bu çeviri de bu anlamda mükemmel olma iddiasında değildir. Ancak elden geldiğince metne sadık kalmaya ve doğru Türkçe karşılığını tespit etmeye çalıştığımızı ifade etmek isteriz.

³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 349.

³⁵ Tahir Uluç, *İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 26.

³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 351.

³⁷ U. Rudolph, *Mâtürîdî*, 526-527.

Çeviride İranlı araştırmacı İrec Efşâr'ın neşrettiği ve *Ferheng-i İrân-Zemîn* derginin 9. Sayısında yayınladığı metni esas aldık. İrec Efşâr metni Dr. Gulam Hüseyin Sıddîkî'ye ithaf etmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere kendisi metnin Mâtürîdî'ye ait olduğuna dair her hangi bir incelemede bulunmamıştır. Mâtürîdî ile ilişki kurulan tek yer *Pendnâme'nin* girişindeki Arapça ifadedir. Onun dışında metnin Mâtürîdî'ye ait olduğuna dair herhangi bir işaretten bahsetmek olanaklı değildir. Ayrıca İrec Efşâr, tahkik ve neşrettiği metinde herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Metnin girişinde *Pendnâme*'yi Mücteba Minevî vasıtasıyla elde ettiğini ve Hüseyin Çelebi Kütüphanesindeki nüshayı "H" sembolü ile Fatih kütüphanesindeki nüshayı da "F" sembolü ile gösterdiğini ifade etmiştir.

İrec Efşâr'ın³⁸ ifade ettiğine göre Şeyh Ebû Mansûr Mâtürîdî Semerkandî vefatı hicri 333, Mâverâünnehir'in büyük ve saygın şeyhlerinden ve aynı zamanda fıkıh ve kelâmın büyük âlimlerinden biri idi. Nesebi Semerkand hafızlarından Mâtürîdî'ye dayanır. Onun birçok eseri mevcuttur. Hakkında detaylı bilgi için şu eserlere bakılabilir: الجواهر المضية ٢: الاعلام زرکلی (el-A'lâm Ziriklî) yazar Muhammed bin Muhammed, (Fevâidu'l-Behiyye) فوائد البهيه، ١٣٠. (el-Cevâhiru'l-Muzîe 2: 130) ve bunlardan başka. Üstad Mücteba Minevî tarafından Hüseyin Çelebi Kütüphanesi (Türkiye'de) 1184³⁹ numaralı nüshanın üzerinden bir fotoğraf vasıtasıyla alınan ve şu anda burada basılan bu risale bahsedilen âlimin eserlerinden biridir. Burada "H" sembolü ile gösterilen bu nüsha 201 varaklı bir mecmuanın 111b - 115 elif sayfalarında yer alır. "F" sembolü ile gösterilen diğer nüsha, 5426 mecmuasının bir cüzüdür. Fatih kütüphanesinde 258 sayfası ve 26-727 tarihi ve Şeyh Alî bin Dûst-i Hûdâ el-Ankarî'nin hattıdır. Minevî Bey onun resmini lütfettiler. Söz konusu risale bu mecmuanın 235b ilâ 240 elif varaklarında bulunmaktadır.

Pendnâme-i Mâtürîdî: Mâtürîdî'den Aforizmalar

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın Adıyla

Onu takip edenlerin önderi, insanların kutbu olan Şeyhü'l-İslâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî es-Semerkandî'nin (r.a.) faydalı işlerinden biri de akaid ilmidir. O da on babdır.

Birinci Bab

Hakk Teâlâ ile aran iyi olsun. Herkes alır O ise verir. O verdiğinde kimse (senden) alamaz. (با خدای تعالی باید ساخت، همه بستانند و او بدهد. چون او دهد کسی نستاند.)

O'nu gözle ki O da seni gözlesin.

(او را نگاهدار تا او ترا نگاه دارد.)

Kim O'ndan korkarsa herkes de ondan korkar. (هر که از او بترسد همه از او بترسند.)

Kim O'na itaat ederse herkes de ona itaat eder. (هر که او را فرمان برد، همه کس او را فرمان برند.)

³⁸ Pendnâme-i Mâtürîdî, 45.

³⁹ Bekir Topaloğlu'nun ifade ettiğine göre Fuat Sezgin risaleye ait yazma nüshaların Süleymaniye Kütüphanesi (Fâtiḥ Koleksiyonu, nr. 5426, vr. 235^a-240^a) ile Bursa'daki Hasan Çelebi Kütüphanesi (nr.1187/8, vr. 112^b-117^a) kütüphanelerinde bulunduğunu kaydetmiştir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Giriş*, 43.

Ömrü O'na ibadetle harca çünkü onu (ömrünü) harcamanın hesabını soracaktır. (عمر در پرستش او خرج کن که حساب خرج او خواهد خاست.)

(دنیا پرست)
Dünyaya tapma aksi takdirde Allah'ın düşmanına tapmış olursun. (مباش که دشمن خدای را پرستیده باشی.)

Tevhîdi ömrünün sermayesi bil. (سرمایه عمر خود توحید را شناس.)

Aklı temel say. (عقل را بنیاد شمر.)

İyi inancı tükenmez bir hazine bil. (اعتقاد خوب را گنج بی زوال دان.)

Sabır ile yüceliği ara. (به صبر بلندی جوی.)

Hakkın rızasını ganimet bil. (رضای حق را غنیمت انگار.)

İlim ile silahlan. (سلاح از علم ساز.)

Cömertliği huy edin. (سخاوت را پیشه گیر.)

Fakirlik ve cihat ile övün. (از فقر و جهاد فخر کن.)

Takvayı ahiret azığı edin. (از تقوی زاد آخرت ساز.)

Doğruluktan medet um. (از راستگاری شفیع انگیز.)

Mutluluğu ibadette ara. (شادی از عبادت جوی.)

Şehadetten bahis kıl. (سخن از شهادت گوی.)

(نماز و زکوة و حجّ و غزو)
Namazı, zekâti, haccı ve cihadı unutma ve onları eda et. (نماز و زکوة و حجّ و غزو)
را بگزار و فراموش مکن.)

Hakk Teâlâ'nın meleğine, resulüne ve kitabına saygılı ol.

(فرشته و رسول و کتاب خدای تعالی را حرمت دار.)

Ölüm gününü hep ön planda tut. (روز مرگ را پیش دل دار.)

Hakk Teâlâ'nın hükmüne razı ol. (به حکم حق تعالی راضی باش.)

Peygamberi ahiret yolunun kılavuzu bil. (دلیل راه آخرت پیغامبر را دان.)

Allah'ın doğru yolunu göstereni tanı. (نماینده صراط مستقیم خدای را شناس.)

Allah'ın kelamını önder bil. (سخن خدای را امام دان.)

İyilerle kardeşlik yap. (با نیکان برادری گیر.)

Helali helal ve haramı haram bil. (حلال را حلال و حرام را حرام دار.)

Kendinden kaçmayı Hakk'a ulaşmak bil. (گریختن از خود ، رسیدن به حق دان.)

Bulamadığın şeyi arama. (هر چه نیابی مجوی.)

Her ne kazanıyorsan ondan iade et / kazandığını ver. (هر چه به دست آری باز ده.)

Düşmana eziyet etme ve lakin eğer fırsat bulursan onu hezimete uğrat.

(دشمن را میزار ، ولكن اگر دست یابی باطلش کن.)

Bedene arzuladığını verme ki çok istemesin. (تن را مراد مده که بسیار خواهد.)

Eğer mutluluk istiyorsan zahmet çek ve eğer sıkıntı istiyorsan tembellik yap.

(اگر شادی خواهی رنج کش ، و اگر رنج خواهی کاهل باش.)

Alçak olmak istiyorsan ihanet et. (اگر خواری بایدت خیانت کن.)

Boş insanlardan sakın. (از مردم بی معنی حذر کن.)

Cahili canlı sayma. (نادان را زنده مشمر.)

Sabırlı ol ki muradına eresin. (صبور باش تا به مراد برسی.)

Kendini tanımayı büyük bir sermaye bil. (خویشتن شناسی را بزرگ سرمایه ای دان.)

- Her işte ortak hareket et. (در هر کار انبازای طلب.)
 Beladan sakın ve kendini ona maruz bırakma. (از بلای بپرهیز و خودرا برو عرضه مکن.)
 İlmi hor görme. (دانش را خوار مدار.)
 Az konuş, az uyu ve az ye. (کم گوی و کم خسب و کم خوار.)
 İbadette açgözlü ol ve yalnız ona dayanma. (در طاعت حریص باش و تکیه بر آن مکن.)
 Günahdan kaçın ve Yüce Allah'tan ümidi kesme. (از معصیت بگریز و از حق تعالی نومید مباش.)

İkinci Bab

- Takvayı yenilmez bir ordu say. (تقوی را سپاهی بی هزمت شمر.)
 Bilgin görünen cahillerden sakın. (از نادان دانانمای حذر کن.)
 Kendini ilimde herkesten daha az biliyor say. (خود را در علم از همه کمتر دان.)
 Öğren ve öğret. (بیموز و بیاموزان.)
 Duyulmamışı söyleme. (ناشنوده مگوی.)
 Bir kimseyi aşırı kınama ve aşırı övme. (کس را به افراط منکوه و مستای.)
 Kulakla duyduğun şeyde dikkatli ol. (آنچه به گوش شنیدی هوش دار.)
 Doğru söyle ve ayıp arama. (راست گوی و عیب مجوی.)
 Yalana benzeyen doğruyu söyleme. (راستی که به دروغ ماند مگوی.)
 Önce düşün sonra söyle. (نخست اندیشه کن آنگاه بگوی.)
 Kendine iyiliği emret. (خود را امر معروف کن.)
 Sorana kadar söyleme, çağırana kadar gitme. (تا نپرسند مگوی، تا نخوانند مرو.)
 Başkasının kavgasına ortak olma. (جنگ دیگران مخر.)
 Ölçülü konuş. (سخن به اندازه گوی.)
 Başkalarının beğenmediğini sen de beğenme. (با هر کس مپسند آنچ نپسندند.)
 Alınmayacak şeyi satma. (مفروش آنچ نخرند.)
 Günahsıza vurma ki sana vurmasınlar. (مزن بی گناه را کت نزنند.)
 Sen etme ki bulmayasın. (مکن تا نکنند.)
 Affet ki affetsinler. (در گذر تا در گذارند.)
 İyilik yap ki karşılığını bulasın. (نیکی کن تا بدل یابی.)
 Güzel namı canla başla ara. (نیکنامی را به جان جوی.)
 Yanlış doğru bilme. (خطا را صواب بدان.)
 Belayı hevana uymanın sonucu bil. (بلا را نتیجه هوا دان.)
 Günahdan konuşup kendin de günahdan pay alma. (از گناه لاف مزن و گناه بر خود مبنده.)
 Birini överken yağcı olma. (چرب زبان مباش در مدح گوی.)
 Konuşurken cevabını düşün. (در سخن گفتن از جواب اندیش.)
 Haset ateşiyle gönlü yakma. (به آتش حسد دل را مسوزان.)
 Yürümeyen (iş) zorlama. (آنچ نرود مران.)
 Vermediğini geri isteme. (آنچ ننهاده ای بر مگیر.)

- (کار ناکرده به کرده مگیر.) Yapılmamış işi yapılmış sayma.
- (پرده پوش باش.) Sır saklayan ol.
- (دل را بازیچه دیو مساز.) Gönlü büyük bir oyuncak yapma.
- (از بلا عبرت گیر.) Beladan ibret al.
- (نیکو خو و کم آزار باش.) İyiliksever ve az sıkıntı veren ol.
- (جفا پیشه مساز.) Cefayı huy edinme.
- (نهان خویش بهتر . Sırrının gizli olmasının ifşa olmasından daha iyi olduğunu bil.)
(از آشکارا دار.)
- (طعام و شراب به اندازه خور.) Yiyecek ve içeceği ölçüye göre tüket.
- (سخن به اندازه گو.) Ölçülü konuş.
- (به اندازه طاقت و وسع . Güç ve imkân ölçüsünce insanlardan yardımı esirgeme.)
(مردمی دریغ مدار.)
- (کس را به سخن سخت رنجه مگردان.) Bir kimseyi sert sözle rencide etme.
- (در آرایش مکوش و خویشتن آرای . Süslenmeye çalışma ve kendini süslemeyi övme.)
(را مستای.)
- (توفیق از فضل خدای دان.) Başarıyı Allah'ın fazl-u ihsanı bil.

Üçüncü Bab

- (از برای جاه و مال کار مخاطره مکن. هر که بدین کار نکند سخنش مشنو.) Makam ve mevki için tehlikeye atılma ve böyle yapmayan kimsenin sözüne itibar etme.
- (جمع مال را . Malın toplanmasını talih bil, onun harcanmamasını talihsizlik bil.)
(اقبال دان ، خرج ناکردنش را ادبار دان.)
- (نان هر کس مخور ، ولکن نان . Herkesin ekmeğini yeme fakat herkese ekmek yedir.)
(به همه کس بخوران.)
- (از درویشی مترس.) Yoksulluktan korkma.
- (از داده حق تعالی خور تا کم نیاید.) Hakk Teâlâ'nın verdiğiinden ye ki azalmasın.
- (دهنده خدای را دان.) Verenin Allah olduğunu bil.
- (حکمت خدای را برتر از دانش خود . Allah'ın hikmetini kendi ilminden daha üstün bil.)
(دان.)
- (دانش خود را بر مشمر.) Kendi ilmini itibara alma.
- (بر داده خودای از سپری شدن مترس.) Allah adına verirken tükenmesinden korkma.
- (شکر خدای به عمل گزار.) Allah'a şükretmeyi amel ile yerine getir.
- (تدبیر را به تقدیر حواله کن.) Tedbiri takdire havale et.
- (مال را عاریت دان.) Malı ödünç bil.
- (ثنا را بر خود تهمت پندار.) Övgüyü kendi üzerine töhmet say.
- (جان را امانت دان.) Canı emanet bil.
- (عمر را عنایت خوان.) Ömrü lütuf bil.
- (تن درستی را غنیمت شمر.) Sağlığı ganimet say.
- (اجل را در هیچ حال فراموش مکن.) Eceli hiçbir halde unutma.
- (سخن را در قیاس خود گو.) Sözü ölçülü söyleyenin sözünü dinle.

- Gözü ilahi sevaba dik. (چشم را در صواب الهی دار.)
 Sonu ziyan olan faydanın etrafında dönme. (سودی که آخر آن زیان باشد گرد او مگر.)
 Öğrenmekten usanma. (از آموختن میاسای.)
 İşi öyle yap ki başarısız olmayasın. (کار از خود پنان نمای که از آن در نمایی.)
 Büyük söz söyleme. (بزرگ سخنی مکن.)
 İzzet ve mevkiyi ilimden iste. (عزت و جاه از دانش طلب.)
 Yakîn olanı mal için değersiz yapma. (یقین را از برای مال بی قدر مکن.)
 Veresiyeyi maldan sayma. (نسیه را مال مشمرد.)
 İhsan eden ve bağışlayanın Allah olduğunu bil. (بخشنده و بخشاینده خدا را دان.)
 İnatçılıktan ve utanmazlıktan sakın. (از لجاج و بی آزر می حذر کن.)
 Her günahı mazeretten daha küçük gör. (هر گناهی را کم از عذر انگار.)
 Affı hiç kimseden esirgeme. (عفو از هیچ کس دریغ مدار.)
 Kendini şehvetin esiri yapma. (خود را اسیر شهوت مساز.)
 Sefihliği doğrulukta (doğruluk yolunda) zayıflık say. (سبکساری در راستی ضعیف شمرد.)
 (شمر.)
 Eğer barış amacına ulaşmazsa savaş yap. (اگر صلح نه به مراد رود، جنگ را باش.)
 Hile gördüğün savaşta savaşma. (جنگی که در آن فریب بینی مکن.)
 Bin tane dostun olsa da bir tane düşman edinme. (اگر هزار دوست داری یک دشمن بگیر.)
 (مگیر.)
 Düşmanın dostluk gösterisine kanma ve düşmanın davranışına inanma. (دوستی نمودن دشمن به دوستی مدان، و بر کردار دشمن دل میند.)
 Düşmanı küçümseme. (دشمن را در حال خوار مدار.)
 Ne kadar küçük olursa olsun hiçbir düşmandan emin olma. (از هیچ دشمن اگر چه حقیر بود ایمن مباش.)
 (از دشمن چندانک بیشتر ترسی {بیشتر} حذر کن.)
 Senden korkandan sen de kork. (هر که از تو بترسد از او بترس.)
 Düşmanının düşmanı ile dostluk yap. (با دشمن دشمن دوستی دار.)
 Kalbin kötü olduğuna hükmettiği şeyden uzak dur. (بر هر چه دل بریدی آن گواهی دهد از سر آن برخیز.)
 (با دوستان دوست میانه باش.)
 Düşmanın dostundan gafil olma. (از دشمن دوست غافل مباش.)
 Dünya ayıptan ve hünlerden hali değildir, ayıbı arama. (جهان از عیب و هنر خالی نیست، عیب مجوی.)
 İstediginde eleştiremeyeceğin kimseyi çok övme. (چندان مستای کسی را که اگر خواهی نتوانی نکو هید.)
 (اگر چه زیان رسد قول را از راستی باز مگیر.)
 Kendi ölçüne göre yardımı esirgeme. (باندازه خود دستگیری دریغ مدار.)
 Acımayana acıma. (بر بی رحم رحمت مکن.)
 Aciz ve yoksuldan borç isteme. (از عاجز و نو کیسه درم وام خواه.)

- (حرمت خواندان قدیم نگاهدار.) Evin büyüklerine saygıda kusur etme.
 (در زاهدی که جاهل باشد اعتقاد مکن.) Cahil olan zahide itikat etme.
 (با ناشناخته سفر مکن.) Tanımadığın kimse ile yolculuğa çıkma.
 (انک خودرا بهتر از بسیار دیگران دان.) Kendi azını diğerlerinin çoğundan değerli bil.
 (تابتوانی نیاز خود بر خلق etme.) Elden geldiğince kendi ihtiyacını başkalarına arz etme.
 (عرضه مکن.)
 (نکوهش چیزی از سر دریغ مدار.) Bir şeyin eleştirisini akıldan uzak tutma.
 (امانت بر گزاف مستانن.) Gereksiz yere emanet alma.
 (ودیعت آشکارا باز ده.) Emanet olarak aldığın şeyi açıktan geri ver.
 (به توانگری فخر مکن.) Zenginlikle övünme.
 (بکوش تافریننده نباشی.) Riyakâr olmamak/kandırmamak için çabala.
 (امانت نگاهدار تا توانگر شوی.) Emanete riayet et ki güçlü/zengin olasın.
 (یقین بدانک هر چه از ان تست به.) Sana ait olan şeyin başkasına ait olamayacağını bil.
 (کسی ندهند.)
 (بودنی را بوده پندار.) Olabilir olanı olmuş say.
 (خصومت و تعصب را نجاست شمار.) Husumet ve taassubu necaset say.

Dördüncü Bab

- (زبان را از خو کردن را به دشنام بد صیانت کن.) Dilini kötü söze alışmasından korusun.
 (عقبت مزاح کردن وخیم شمر.) Şaka yapmanın sonunun vahim olduğunu say.
 (مردم را.) İnsanların yüzüne karşı konuştuğun gibi onların arkalarından konuş.
 (در پس پشت همان گوی که در روی نوانی گفت.)
 (کردار خویش بیش از گفتار دار.) İşin konuşmandan çok olsun.
 (بیپهوده گویی را سر همه آفتها دان.) Boş konuşmayı bütün belaların başı bil.
 (منت بدار.) Sana yapılan iyiliğin kadrini bil ama başkalarına iyiliği başa kakma.
 (و منت منه.)
 (ناسپاس و بی منت را به خود راه.) Nankörlüğe ve şükürsüzlüğe kendinde izin verme.
 (مده.)
 (نیازمندان را بر سر مزن.) Muhtaçların başına kakma.
 (اگر دربند چیز.) Eğer birilerinin bir şeyine tutsaksan kendini onların kölesi bil.
 (کسانی خودرا بنده ایشان دان.)
 (گمان مسلمانان را.) Müslümanların senin haklarındaki beklentilerini boşa çıkarma.
 (در حق خود خطا مکن.)
 (حاجت روی را بزرگ کاری شناس.) Uygun bir ihtiyacı büyük bir iş bil.
 (نیکو کاری خود را به منت نهادن به زبان.) Yaptığın iyiliği başa kakmak için söyleme.
 (میاور.)
 (دوستان را بد میاموز.) Dostları kötü alıştırma.
 (در بدی یاری مده.) Kötülüğe yardım etme.
 (بترس از ان دوستی که به دشمن تو باشد.) Senin düşmanınla birlikte olan dosttan kork.
 (زشت نام را به نزدیک خود راه مده.) Kötü şöhretliyi yanına yaklaştırma.

Töhmetli yere gitme. (در جایگاه تهمت مرو.)
 Bir kimsenin acısıyla mutlu olma. (به غمگسان شادی مکن.)

Beşinci Bab

(حق اہلبیت خویش بشناس و برایشان
 Akrabaların hakkını tanı ve onları küçümseme. (استخفاف مکن.)

(بنده ای که فروخت خواهد نگاه مدار.)
 Satılacak köleyi elinde tutma.

(کسی را که بی تو کارش برآید
 Hayatını sensiz idare edebilen bir kimseyi korkutma. (مترسان.)

(عقوبت به اندازه گناه کن.)
 Cezalandırmayı suçun ölçüsüne göre yap.

(خلق را به خیشتن امدوار گردان.)
 İnsanların sana ümit beslemelerini sağla.

(بر نیکی کردن بهانه جوی باش.)
 İyilik yapmak için bahane arayan ol.

(ناپذیرنده پند را پند مده.)
 Öğüt kabul etmeyene öğüt verme.

(Nerede olursan ol Allah seninledir. O yüzden sultana karşı küstahlık etme.)
 در جایی که باشی خدای با تست بر سلطان گستاخ مباش.)

(ناصر و معین در کل احوال خدای
 Her türlü halde yardım edenin Allah olduğunu bil. (را دان.)

(آنگاه ترس که ایمن باشی.)
 En güvende olduğun vakit kork.

(در توانایی کینه مکش.)
 Kudretliyen kin gütmeye.

(از زمانه و خصمی او بترس.)
 Zamandan ve onun düşmanlığından kork.

(ضعیفتریبی حیلتی را قوی ترین قوتی دان.)
 En zayıf hileyi en kuvvetli güç olarak bil.

(کمترین
 Vakarın en düşük düzeyini dahi pek çok övgüden daha değerli bil. (آهستگی را بسیار ستایی دان.)

(از مردمان ناراست پهلوی تهی کن.)
 Doğru olmayan insanlardan uzaklaş.

(خویش درویش را خوش دل دار.)
 Kendi fakirinin gönlünü hoş tut.

(مردم سبکساری را به هیچ کس مدار.)
 Değersiz insanları hiç kimseye layık görme.

(هر علم که ستوده نیست مجوی.)
 Övülesi olmayan hiçbir ilmi araştırma.

(غم با کسی گوی که غم از تو بتواند
 Üzüntünü öyle birine söyle ki senden giderebilsin. (برد.)

(در مهمات ضعیف رای و خسته دل مباش.)
 Önemli işlerde zayıf görüşlü ve kederli olma.

(عورتان را بر مردمان به
 Kadınları erkekler üzerine hiçbir yerde yönetici kılma. (هیچ جای استوار) مباش.)

(طعام و شراب کم خور_ بده تا
 Yiyeceği ve içeceği az tüket ve ver ki yiyip içsinler. (بخورند.)

(با .
 Hakikatle öyle yaşa ki, seninle birlikte (başkaları da bu hakikati) yaşasın. (خاق چنان زی که با تو زیند.)

(آن ورز که از ورزش او پشیمان نشوی.)
 Asla pişman olmayacağın şekilde yaşa.

(دهنده خدای دان و سپاس ازو دار.)
 Verenin Allah olduğunu bil ve şükrü ona yap.

(باز گشت همه بدو بین.)
 Her şeyin O'na döndüğünü gör.

(حکمت و عافیت
 Hikmet ve sağlığı Allah'tan bil çünkü onlar büyük bir nimettir. (را از حق دان که آن عطائی بزرگ است.)

(در شهرت) Şöhret anında kendini sakındırmayı her zamankinden fazla yap. (خیشتن داری از همه وقتی زیادت کن.)

(عهد کرده را در حال سخت. Sözleştiğin kişiye kötü günde de iyi günde de sahip çık.)
(و رضای نیکو نگاه دان.)

Arzu ve hevanın dostu olma. (عیال هوا و آرزو مباحش.)

Gönlü dine kılavuz kıl. (دل را به دین دانا کن.)

Vücudu ibadete tutkun kıl. (تن را به طاعت ناشکیبا کن.)

(چون جاه و مال یابی از. Mal ve mevki bulduğunda kendini bilmekten gafil olma.)
(خویشتن شناسی غافل مباحش.)

Ehli dünya ile oturduğunda dini unutma. (چون با اهل دنیا نشینی دین را فراموش مکن.)

Yücelik ve görkemi adalet ve insafta bil. (عزت و حشمت در عدل و انصاف دان.)

Malı haksız ve yersiz harcama. (مال به ناحق و ناجایگاه صرف مکن.)

Alçakların alışkanlıklarından kaçın. (از عادت فرومایگان پرهیز.)

Gücün yerindeyken yüce himmetli ol. (به قوت توانگری بزرگ همت باش.)

Fakirken kendini alçaltma. (به قوت درویشی خیشتن خوار مکن.)

Sıkıntılarda sabretmeyi huy edin. (در سختیها صبر پیشه کن.)

Vaktin değeri hiçbir şekilde ölçülmez. (وقت را هیچ بدل مشناس.)

Küçük derdi önemsiz görme. (اندک دردی بسیار دان.)

Yaptığın işten/mesleğinden utanma. (از پیشه خود ننگ مدار.)

Her nimetin arkasında bir zeval olacağını bil. (هر نعمتی را زوال در عقب دان.)

(هر غمی را فرج در عقب. Her sıkıntının arkasında bir rahatlama olacağını bil.)
(شناس.)

Altıncı Bab

(به رضای خلق زندگانی خوش گردان.) İnsanların rızası ile güzel bir hayat yaşa. (به رضای خلق زندگانی خوش گردان.)

Hayır yapmayı kendine verdiği söz olarak bil. (سخاوت را به راست کردن وعده دان.)

(در سفرخوی Yolculukta evdeyken sahip olduğundan daha iyi bir huya sahip ol.)
(خوشتر از انداز که در حضر داری.)

(دیانت را به هنگام خویش قوی. Dindarlığı kendi zamanında güçlü bir şekilde eda et.)
(دست گردان.)

Bedeni arzuların denizinde boğma. (تن را در دریای آرزوها غرق مکن.)

Yorgunluğun kıymetini bilmeyen kimseyle aranı aç. (بدکن با آنک قدر خستگی نداند.)

Üstünlüğü çok çalışmada bilme. (یافتن مهتری در کوشش بسیار بدان.)

Cimrilikten medet umma. (از عادت بخل مهینگی مطلب.)

Doğru yolun rehberi ilimdir. (لیل راه راست علم را شناس.)

(دوستی دلها از خاموشی و کم. Gönnüllerin dostluğunu sükûtta ve az incitmede ara.)
(آزاری جوی.)

Vaktinde gösterilen cesareti ziyan olarak görme. (در دلیری بوقت زیان بدان.)

Düşmanlara zorlukları göster. (دشمنانرا دشواریها نمای.)

Sefihleri insan sayma. (سفیهانرا مردم بدان.)

- (با جنک خویشان مدارا کن.)
 Kibrililere kibir göstermeyi zorunlu bil. (بر متکبران تکبر فریضه شمر.)
 Aşağılayıcı gözlerle hiç kimseye bakma. (به چشم حقارت در هیچ کس منگر.)
 Eğer şan istiyorsan dilin sırrını dışarı getirme. (اگر نام خواهی راز زبان بیرون میاور.)
 Alçak ve dini bozuk kimseye ekmek verme. (نان به سفله بددین مده.)
 Misafirlerle gösteriş yapma. (با میهمان تکلف مورز.)
 Kötü dostu eve alma. (قرین بد را به خانه راه مده.)
 Cimrilik ve fesatla övünme. (به بخل و فساد فخر مکن.)
 Kendini kendi halinden yoksun bırakma. (خود را از حال خود خالی مساز.)
 Cevabını duymaya tahammül edemeyeceğin şeyi söyleme ta ki özrün gerekmesin. (مگوی آنچه جواب نتوانی شنود تا عذرت نباید خواست.)
 Aziğımı tecrübenden yap. (توشه از تجربت ساز.)
 İki dünyanın faydasını bilginlerin sohbetinden tanı. (سود دو جهانی در صهبت دانا.)
 شناس.)
 İyi ahlaka, ona layık olan insanlar için sahip ol. (خوی نیک برای مردم اهل دار.)
 Peygamberleri canlıymış gibi farzet. (پیغامبران را زنده شمار.)
 Ömrün lezzetini iyilerin sohbetinden bil. (لذت عمر در صهبت نیکان دان.)
 Ölümü tek mutlak ayrılık say. (مرگ را جدائی مطلق شمر.)
 Bilgisizliği peşin cehennem say. (دوزخ نقد نادانی را شمار.)
 Olaylarda Allah'tan başkasına sığınma. (در حوادث جز به خدای پناه مگیر.)
 Kendinle Allah arasında doğru dilli ol ta ki halkla da öyle olasın. (میان خود و خدا.)
 دل راست دار تا با خلق بتوانی داشت.)
 Ümit ipini asla koparma. (رشته اومید هرگز مگسل.)
 Her kim ki kendinden habersizdir ondan uzak dur ta ki Hakk Teâlâ'nın rahmeti senin üstünde olsun. (هرک از خود خبر ندارد ازو دور باش که رحمت حق تعالی روی به تو.)
 دارد.)
 Geldiğin yerden kaçma, istesen de istemesen de bil ki oraya döneceksin. (ازو.)
 مگریز از انجا که آمده ای اگر خواهی و اگر نه بدان باز گردی.)
 İstişareyi sürekli kullan. (مشورت همواره به کار دار.)
 Malı bedene feda et. (خواسته را فدای تن کن.)
 Zenginliği isteme. (توانگری مطلب.)
 Fakirlikten korunmuş ol. (از درویشی ایمن باش.)

Yedinci Bab

- (بر گذشته و.)
 Geçmiş üzerine, kırılmış üzerine ve dökülmüş üzerine gamlanma. (شکسته و ریخته افسوس مخور.)
 Akıllığın tamlığını işlerin sonunu bilmek olarak adlandır. (تمام زیر کی را عقبیت.)
 شناسی نام نه.)
 Ömrü çölde (kültür ve medeniyetten uzak yerde) tüketme. (عمر را در بادیه به آخر.)
 مرسان.)

(محال را به هیچ تأویل باور مکن.) İmkânsıza hiçbir teville inanma.
 (زیان به هنگام را سود پندار.) Vakitli gelen ziyânı kâr kabul et.
 (بر موضع مدارا پند را جهل.) Hoşgörü gösterilecek yerde nasihat etmeyi cahillik say.
 (پندار.)

(با همه کس به آشتی باش.) Herkesle barış içinde ol.
 (در لاف گاه منشین.) Gereksiz konuşulan yerde bulunma.
 (از مال دزدیده قسمت مستان.) Çalınmış maldan pay alma.
 (مردم بی رحمت را اهل دوستی مشمر.) Merhametsiz insanları dost ehlinden sayma.
 (از آشنایی که معیوب باشد کرانه کن.) Kusurlu olan bir arkadaşlıktan uzaklaş.
 (خدمت هیچ ناسزا مکن.) Hizmeti asla layık olmayana yapma.
 (به جای نامردم رنج مبر.) Alçak kimseler için zahmete girme.
 (با نیک نادیده صحبت مدار.) İyiliği görmeyenle arkadaşlık etme.
 (با مردم فرومایه منشین.) Bayağı insanlarla oturma.
 (از غماز وفا چشم مدار.) Gammazdan vefa umma.
 (هرک از ملامت نترسد ازو کرانه کن.) Her kim ki kınamadan korkmaz ondan uzaklaş.
 (با کودکان تدبیر مکن.) Çocuklarla tedbir alma.
 (بر زنان استوار مباش.) Kadınlara itimat etme.
 (بپیر زنان را به خانه راح مده.) Yaşlı kadınların eve gelmesine izin verme.
 (بیمار نادان را دارو مکن.) Cahil hastaya ilaç yapma.
 (جوان مست را پند مده.) Sarhoş gence öğüt verme.
 (در پند دادن نادان روزگار مبر.) Cahile öğüt vermekle ömür geçirme.
 (شغل اگر چه خرد باشد به نا آزموده مده.) İş ne kadar küçük olsa da deneyimsizce verme.
 (حاجت از حق شناس و خواه.) İhtiyacı Hakk'tan bil ve iste.
 (دوستان را از عیبشان آگاه کن.) Dostları onların kusurlarından haberdar et.
 (از دوستی نیک جفا و خطا مگیر.) İyi dostun cefa ve hatalarına takılma.
 (دوست را به وقت یاد دار.) Dostu yerinde ve zamanında hatırla.
 (به هیچ بدی هم داستان مباش.) Hiçbir kötüyle arkadaş olma.
 (راز خویش از دشمن و دوست پنهان دار.) Kendi sırrını dost ve düşmandan sakla.
 (راز داران را به وقت خشم آزما.) Sır tutanları öfkeli zamanlarında dene.
 (چون به نزدیک بزرگان در آبی چشم.) Büyüklerin yanına çıktığın zaman gözünü sakın.
 (را صیانت کن.) را صیانت کن.

(مردم را به معاملت بیازمای، پس با او.) İnsanı alışverişle dene sonra onunla dost ol.
 (دوستی گیر.) دوستی گیر.

(دوست هم حال و هم.) Dostu hem kendi halinden hem de kendi karakterinden ara.
 (جنس خود جوی.) جنس خود جوی.

(بر دوست نادان اعتمات مکن که تکیه بر آب کرده باشی و غرق شوی.) Cahil dostu itimat etme çünkü aksi takdirde suya sırtını dayamış ve boğulmuş olursun.

(بیم را تلخ تر از مرگ دان.) Korkuyu ölümden daha acı bil.

(ایمنی را خوش تر زندگانی شناس.) Güveni hayattan daha iyi bil.

(حقیقت زندگانی تن درستی را شمار.) Sağlığı yaşamın hakikati say.

İyi namı hayattan daha değerli bil. (بهتر از زندگانی نیک نامی را شناس.)

Hiç kimsenin görünüşüne aldanma. (به ظاهر هیچ کس فریفته مشو.)

Elden geldiğince kendi yükünü başkalarının üzerine atma hatta başkalarının da yüküne yardım et. (بار خود تاتوانی بر دیگران میفکن و بار دیگران بکش.)

Düşmanlık ve kötülük yapmak için kimseyle sözleşme. (کس را با خصومت و جنگ و عده مکن.)

Ölümü ve yararsız yaşamı bir say. (مرک و زندگانی بی مقصد یکی شناس.)

Sözü göklerden daha büyük bil. (از آسمان بزرگتر سخن را شناس.)

Çok konuşmayı en büyük ayıp bil. (بندترین عیبی بسیار گفتن را شناس.)

İnkârı bütün hilelerin üzerinde bil. (انکار را بر همه حیلتها دان.)

Kendine ilmin şerefi ilişmeyen bir şeye ad verme. (هرچ شرف علم بدان پیوسته نیست آن را هیچ نام نه.)

Hakikat üzerine Allah'tan başka öğretmen bilme. (معلم بر حقیقت جز خدای را مدان.)

Allah'ı yine kendisiyle tanı. (شناخت خدای را هم به او دان.)

Şeriatı beden farzet. (شریعت را تن انگار.)

Tarikatı kalp say. (طریقت را دل انگار.)

Hakikati ruh bil. (حقیقت را جان شناس.)

Büyüklerin hepsine birden yaklaşma. (بزرگان را به یکبارگی به خود نزدیک مدار.)

Katı kimselere karşı şefkatli olma. (بر چیز کسان سخت مهربان مباش.)

Başkalarının malına göz dikme. (به مال دیگران بخیلی مکن.)

İnsanları kendinden emin kıl. (کسان را از خویشان ایمن دار.)

Ücretliyi harbe gönderme. (مزدور را به حرب مفرست.)

Malın çokluğuyla övünme. (به بسیاری خواسته سر فرازی مکن.)

Sultandan sakın, ondan az iltifatı çok bil. (از سلطان بر هذر باش، اندک نوازش از او بسیار دان.)

Devletin padişahlarıyla zıtlasma çünkü gücün yetmez. (با خداوند دولت مکاوحت مکن که کم آیی.)

Hiçbir mahluk hakkında üzülme. (بر هیچ آفریده افسوس مکن.)

Bilge akıllı yaşlılara hürmette mübalağa göster. (در احترام پیران دانای خردمند مبالغت نمای.)

Davetsiz olarak misafirlîğe gitme. (ناخوانده به مهمان مرو.)

Açgözlülüğü yok et ve mutlu yaşa. (طمع بیر و خوش بزى.)

Yaşayan ve ölmüş olan iyilerin ziyaretine git. (به زیارت نیکان زنده و مرده برو.)

Kendin iyi olmak için kötülerini kınama. (به سبب آنک تو نیک باشی بدان را طعنه مزین.)

Nasihat dosttan da düşmandan da gelse engel olma. (از دوست و دشمن نصیحت باز مدار.)

Kötü bir çığır açma ki kıyamet gününe kadar halkın bedduasında kalmayasın. (سنت بد منه که تا روز قیامت در دعای بد خلق بمانی.)

Kötü söze kulak verme. (سخن بد را گوش مدار.)

Sekizinci Bab

(هرکه به سال و عمر از تو بیش باشد اورا . Yaşça senden büyük olana hürmet göster. بزرگ دار.)

(علم اگر چه دور باشد بطلب. İlim her ne kadar uzak olsa da onu talep et.)

(روزگار گذشته را امام خود ساز. Geçmiş günleri kendine önder yap.)

(سلامت در نگاه داشت زبان دان. Selameti dilini tutmada bil.)

(بر قول هر کس اعتماد مکن. Herkesin sözüne itimat etme.)

(سخن نیکو از همه کس یاد گیر. İyi sözü herkesten öğren.)

(آن جهان را از جهت این جهان مفروش. O dünyayı bu dünya için satma.)

(خود را همان خواه که بندگان حق را خواهی. Kendin için istediğini başkaları için iste.)

(دارو به تن درستی خور. Sağlıklı olmak için ilaç al.)

(از دوست حسود پرهیز کن. Kıskanç dosttan uzak dur.)

(هر کس را کار در خود او فرما. Herkese kendi işini buyur.)

Dokuzuncu Bab

(معیوب را شوم دان. Ayıp görülen şeyi uğursuz bil.)

(امین بی غرض معین کن. Emin olanı gazez gütmenden muayyen kıl.)

(حزم را کار بند. İşini sağlama almayı ilke edin.)

(جهان به عمل نگاهدار. Dünyayı çalışarak koru.)

(ملک به وزیر خدای ترس مضبوط دار. Mülkü vezirin krala duyduğu korkuyla koru.)

(دشمن را به مشورت برانداز. Düşmanı istişare ile uzaklaştır.)

(دولت رابه تواضع بنده کن. Devleti tevazu ile yönet.)

(راه یافت مقصود جز صبر . Amacına ulaşma yolu olarak sabırdan başkasını bilme. رامشناس.)

(لشکر بی نصیحت را لشکر مدان. Nasihat tanımayan orduyu ordu bilme.)

(رعیت بی طاعت را رعیت مدان. İtaatsiz halkı halk sayma.)

(دلیری سلاح را نادان شمار. Silahsız cesuru cahil say.)

(آبادانی ملک خواهی بر خلق ببخشای. Mülkü kalkındırma isteğini halka aşıla.)

(افزونی و نظام ملک خواهی خشنودی . Mülkü arttırma ve düzenleme isteğini Yaratıcı ve halkın rızası olarak ara (Allah'ın ve halkın rızası mülkü arttırır ve sağlamlaştırır). خلق و خلق طلب کن.)

(شغل بزرگ را به مرد خرد خرد دان. Büyük işi küçük insana vermeyi küçüklük bil.)

(شغل خرد را به مرد بزرگ بزرگ دان. Küçük işi büyük insana vermeyi büyüklük bil.)

(نیکویی جز به جای سزا مکن. İyiliği uygun olan yer dışında yapma.)

(دشمنی فساد را فریضه دان. Bozgunculuğa düşmanlık etmeyi ödev bil.)

(سبکساری را خزی و دیوانگی شمار. Sefihliği ahmaklık ve delilik say.)

(در حوادث معینی بهتر از صبر مدان. Sabır, zorluklarda en iyi arkadaştır.)

(حسد و بخل و خشم را زهر جان و جای و مال شمر. Kıskançlığı, cimrilığı ve öfkeyi canın, makamın ve malın zehri say.)

(امیر غافل را امیر خود مکن. Gafil olan emiri kendine emir yapma.)

- Adiyi kendine yaklaştırma. (فرومايه را به خود راه مده.)
- Aniden gelen belayı, zalim ve sarhoş yönetimle birlikte dünyaya tapmanın (bir sonucu) olarak gör. (بلاى ناگهان جهان پرستی را دان با سلطان قاهر مست.)
- Sohbeti akıllı ile yap. (صحبت با خردمند دار.)
- Dünyayı görmüş sohbet arkadaşı seçin. (ندیم جهان دیده گزین.)
- Hükümdarlıkta silahını cömertlik ve dostça geçinmeden yap. ، (در جهان گیری ، سلاح از سخاوت و مدارا ساز.)
- Âlemin kalkınmasının vermekle ve adaletle olduğunu bil. و (عالم را آبادان به بذل و عدل دان.)
- İnsanların aslını ara çünkü asıl hata yapmaz. (از مردم اصل جوی که اصل خطا نکند.)
- Gönlünü temiz tut ki muradına eresin. (دل را پاک دار تا به مراد برسی.)
- Seçkin önderi tut, ehil olmayan önderi değil. (امام گزیده گیر نه امام نا اهل.)
- Kaygısız lidere itimat edilmeyeceğini bil. (میر بی باک را بی سلامت شمر.)
- Kendini övme ve başkalarının seni övmesiyle övünme. تو (بر خود ثنا مگوی و ثنای تو که دیگران گویند فخر مکن.)
- İkiyüzlülüğü bilgisizlik say. (نفاق را بی علمی دان.)
- Kazanın tekrar olacağı belli ise akıllıca bir tedbir al. (اگر ممکن بود که قضا بگردد به تدبیر عاقلان دان.)
- Tedbir yolunu takdir yolunun hilafına bil. (راه تدبیر به خلاف راه تقدیر شناس.)
- Kendi ayıbını gören ol. (به عیب خویش بینا باش.)
- Açgözlülüğüyle tanınma. (خوشتن را به طمع معروف مکن.)
- Rahatı sıkıntıdan iste (Rahata ancak zahmet çekerek ulaşılacağını bil). (راحت از رنج طلب.)
- Sıkıntıyı emniyetin neticesi bil. (رنج را نتیجه آسایش دان.)
- Mutluluğu çalışmada bil. (شادی را در کوشش دان.)
- Zenginliği kanaatin ağında tut. (توانگری را به دام خرسندی گیر.)

Onuncu Bab

- Hünere zillet/zor dönemlerinde edin ki aziz olasın. (هنر به خواری دست آر تا عزیز شوی.)
- Belayı sadaka ile defet. (بلارا به صدقه دفع کن.)
- Saygıyı maldan daha iyi koru. (حرمت را بهتر از مال نگهدار.)
- Mülkün hürmete tabi olduğunu bil. (ملک را تبع حرمت دان.)
- Kibirli insanları müfsid say. (مردم متکبر را دیو شمر.)
- Hakkı tanımaz kimseyi binek hayvandan daha kötü say. (نا حق شناس را بدتر از ستور شناس.)
- Soysuzun sohbetinden kaçın. (از صحبت نا جنس بپرهیز.)
- Bilge dostun öğüdünü kabul et. (پند دوست دانا قبول کن.)
- Zamandan ibret al. (از زمانه عبرت گیر.)
- Düşmanla istişare yap ama onun dediğine gitme. (مشورت با دشمن کن ، پس بدانچ او دشمنان را با او استیضاه کن.)

گوید مرو.)

Arzu ateşini söndür. (آتش هوا بکش.)

Düşmanın acı sözüyle kalkıp/bırakıp gitme ve iyi bir adeti geri çevirme. (به سخن تلخ دشمن از جای مرو و عادت نیکوی مگردان.)

Düşmana karşı tedbiri terk etme. (از خصم سپر میفکن.)

Savaşta yüksek sesli ol. (در جنگ بلند آواز باش.)

Kendini itimad edilen bilme ta ki herkes sana itimad etsin. (خودرا معتمد بدان تا همه کس بر تو اعتماد کنند.)

İyi sözü değerli bil. (سخن نیک را عزیز دار.)

Süregelen devranı/seyri sebat sanma. (گردش را ثباتی بدان.)

Hava ile ilgili tedbir almadan kendini tehlikeye atma (Hava konusunda tedbiri elden bırakma). (تدبیر هوا را خطری مانه.)

Eğer rüsva olmak istemiyorsan inatçılık yapma. (اگر خواهی که رسوا نگردی لجاج مکن.)

Eğer bütün insanların düşmanın olmasını istiyorsan kibirli ol. (اگر همه خلق را دشمن خود خواهی متکبر باش.)

Allah-ü Teâlâ'nın iyiliğini herkese söyle ve kendi iyilik ve kötülüğünü herkes-ten gizle. (نیکویی خدای تعالی را با همه کس بگوی و نیک و بد خود پنهان دار.)

Kötü gözlerden kork. (از چشم بد بترس.)

Allah'ın gazabını tevazu ile karşıla. (خشم خدا را به تواضع پیش رو.)

Geçim sıkıntısını tevekkülle defet. (معیشت تنگ را به توکل دفع کن.)

Dini, ilimle kuru. (دین را به علم نگاهدار.)

Eğer kalbin ışığını istiyorsan refahtan vazgeç. (اگر چراغ دل خواهی تن آسایی را بگذار.)

Eğer az düşman istiyorsan kendinle meşgul ol. (اگر کم خصمی خواهی به خویشتن مشغول باش.)

Eğer halkı dost istiyorsan malı düşman bil. (اگر خلق را دوست خواهی مال را دشمن بگیر.)

Eğer huzur istiyorsan kötülük yapma. (اگر خود را آسوده خواهی بد مکن.)

Eğer izzet istiyorsan boş konuşmayı bırak. (اگر عزّ خواهی هزل بگذار.)

Eğer Allah'ı istiyorsan küçümsemekten kaçın. (اگر خدایی خواهی از استخفاف بپرهیز.)

Eğer kavga istiyorsan cimri ol. (اگر جنگ خواهی بخل کن.)

Hakirliği istemedi (dilencilikte) bil. (خواری در سؤال دان.)

Zulmü/kini hediye ile önden uzaklaştır. (آزار را به هدیه از پیش بر گیر.)

Duayı ordudan daha üstün bil. (دعا را بهتر از سپاه دان.)

Ümidi hazineden daha üstün bil. (اومید بهتر از گنج دان.)

Ölümlü hayat bulacağın şeyde çaba göster. (در آن کوش که به مرگ زنده شوی.)

Her ne Allah'sız ise hepsini batıl bil. (هر چه دون خدای است همه را باطل دان.)

Kaynakça

- Pendnâme-i Mâtürîdî*. Nşr. İrec Efşâr. *Ferheng-i İrân-Zemîn*. 9, 1345.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârf bi-şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- Alper, Hülya. İmam *Mâtürîdî'de akıl-vahiy ilişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Hacip, Yusuf Has. *Kutadgu Bilig*. Trc. Reşid Rahmeti Arat. Ankara: Türk Tarih Kurumu basımevi, 1998.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Kitâbü'l-Kabes fî Şerhi Muvatta'î Mâlik b. Enes*. Thk. Muhammed b. Abdullah Veled Kerîm. Darü'l-Ğarbü'l-İslâmi, 1992.
- Kutlu, Sönmez. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. Ankara: Otto Yayınevi, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Trc. İbrahim Tüfekçi, Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Vakfı, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloĝlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşiliĝi mes'elesi". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Özcan, Hanifi. "Mâtürîdî'ye Göre Din-Şeriat Ayrımının Felsefi Temelleri". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Platon. *Philebos*. Trc. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Er-Râzî, Ebû Bekir. *Tefsîr-i Kebîr*, trc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci Sadık Kılıç, Sadık Doğru. Ankara: Huzur Yayınevi, 1993.
- Rudolph, Ulrich. *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtürîdî*. Trc. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Et-Taberî, *Taberî Tefsiri*. Trc. Mehmet Keskin. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006.
- et-Tucîbî, Yahya Muhammed bin Sumadih. *el-Muhtasar min Tefsiri'l el-İmâm et-Taberî*. Tah. Muhammed Hasan Ebu'l Azm ez-Zefeyti. el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Ammetu li'l-Küttâb, 1980.
- Uluç, Tahir. *İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Uluç, Tahir. "İmâm Mâtürîdî Düşüncesinde Etnik ve Kültürel Unsurlar". *Günümüz İslam Dünyasında Meseleler ve Çözüm Yolları* (Uluslararası Sempozyum, 10-12 Ekim 2016). Ed. Cezmi Bayram, Mustafa Tekin, İlyas Topsakal, Kerim Buladı, Fatih Yaman, Doĝan Uçan. 369-398. İstanbul: Şen Yıldız Yayıncılık, 2016.
- Uluç, Tahir. "Abû Mansûr al-Mâtürîdî's Universalist Interpretation of Islam". *İlahiyat Studies* 8/1 (Haziran 2017): 29- 64.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA
Research

Ömer b. Abülaziz'in Danışma Meclisi*

Sümeyye Onuk Demirci

Ar. Gör. Dr., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı

sümeyye.onuk@yalova.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-3278-2284>

Geliş Tarihi / Received: 10.10.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 16.12.2019

Öz

Halifelik yıllarındaki (99-101/717-720) başarılı icraatlarıyla meşhur olan sekizinci Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz, hilâfetinden yaklaşık on iki sene önce 87/706 yılında halife Velid tarafından Medine valiliğine atanmış, 93/712 yılına kadar da bu görevi sürdürmüştür. Ömer b. Abdülaziz, doğduğu ve ilk eğitimini aldığı Medine'ye vali sıfatıyla gelince ilk olarak şehrin meşhur on fakihinden müteşekkil bir danışma meclisi kurmuştur. Meclisin esas amacı, alınacak kararların istişare edilmesini ve karşılaşılan haksızlıkların valiye bildirilmesini sağlamaktır. Bununla birlikte meclisin idare ile Medineliler arasında oluşan gerginliği azaltmak ve alınan kararlara meşruiyet kazandırmak gibi çok daha önemli bir fonksiyonu vardır. Meclise çağrılan kişilerde aranan en önemli kriterin ilim olduğu söylenebilse de mecliste yer alan ve almayan âlimlerin özelliklerinden hareketle başka noktaların da tespit edilebilmesi mümkündür. Meclise danışılan kararların niteliğine ve niceliğine dair fazla bilgi mevcut değildir. Ancak Ömer b. Abdülaziz'in meclisi kurarken yaptığı konuşmadan hareketle bu kararların hem siyasi hem de dinî nitelikte olduğu söylenebilir. Bu meclis günümüzdeki gibi formal bir meclis niteliğinde değildir. Bu sebeple bu meclisi, istişare heyeti ya da danışma kurulu şeklinde nitelemek ve tabii böyle de isimlendirebilmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Emevîler, Ömer b. Abdülaziz, Medine, Danışma Meclisi.

The Advisory Council of 'Umar b. 'Abd al-'Aziz

The eight Umayyad caliph 'Umar b. 'Abd al-'Aziz, who is famous of his successful deeds during the caliphate years (99-101/717-720), was appointed as the governor of Medina twelve years before his caliphate by the caliph of the era, Walid in 87/706 and he continued this duty until 93/712. When 'Umar b. 'Abd al-'Aziz came to Medina, where he was born and received education as a governor, he first established an advisory council consisting of ten famous faqıhs of the city. The main aim of the advisory council is to consult the decisions to be taken and to report the injustices to the governor. However, the council has much more important functions, such as reducing the tension between the administration and the people of Madinah, and also legitimizing the decisions taken. Although it can be said that knowledge is the most important criterion for the people who are invited to the council, but it is possible to find other consideration points based on the characteristics of the scholars invited. There is not much information on the specialty and quantity of decisions consulted to the council. However, from the speech of 'Umar b. 'Abd al-'Aziz while establishing the council, it can be said that these decisions are both political and religious. This council is not formal like today's councils, for this reason, it is possible to say that this community is like a consultative committee and

* Bu makale, 2019 yılında tamamladığımız "Fukahâ-i Seb'a ve İslam Hukuk Tarihindeki Yeri" isimli doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "al-Fuqaha al-Sab'a and Their Position in the History of Islamic Law", (PhD Dissertation, Marmara University, Istanbul/Turkey, 2019).

also named as advisory council.

Keywords: Islamic Law, Umayyad, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, Medina, Advisory Council.

Atf / Cite as

Onuk Demirci, Sümeyye. "Ömer b. Abūlaziz'in Danışma Meclisi". *Marife* 19/2 (2019): 721-738. <https://doi.org/10.33420/marife.631659>.

Summary

The eighth Umayyad caliph 'Umar b. 'Abd al-'Azīz was a successful statesman with his scientific, political and economic activities during his caliphate (99-101/717-720). More known as the caliph 'Umar b. 'Abd al-'Azīz was the governor of Medina about twelve years before his reign. After the death of the fifth Umayyad caliph 'Abd al-Malik b. Marwān (86/705), his son Walīd succeeded him and dismissed Hishām b. Ismā'īl instead of 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, who was appointed. After this, he served as governor of Medina for six years and 'Umar b. 'Abd al-'Azīz was dismissed from his post in 93/712. The reason for his dismissal is the criticism of the practices of the Governor of 'Iraq, Hajjā.

As soon as 'Umar b. 'Abd al-'Azīz was appointed as the governor of Medina, he established an advisory council consisting of ten people consisting of 'Urwa b. al-Zubayr, Abū Bakr b. Sulaymān b. Abū Hathme, 'Ubaydallāh b. 'Abdallāh b. 'Utba, Abū Bakr b. 'Abd al-Rahmān b. Hārith, Sulaymān b. Yasār, Qāsim b. Muhammad b. Abū Bakr, Sālim b. 'Abdallāh b. 'Umar, 'Abdallāh b. 'Abdallāh b. 'Umar, 'Abdallāh b. 'Āmir b. Rabīa and Kharija b. Zayd b. Thābit. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz is known for the importance given to scholars and consultations, thus their appointment to the jurists called before him said that, "Certainly, I have called you to do a good deed. You will be the helpers of the right. I do not want to make a judgment unless seeking your opinion or the opinion of one of you. If you see someone who goes too far from my officers or does something wrong, let me know it in the name of Allah." His speech contains important information about the purpose of the council, its function and the nature of the issues it would consult with the scholars.

The Council is a mechanism that 'Umar b. 'Abd al-'Azīz consults his decisions and the complaints and suggestions convey to him. However, it is possible to say that the Council also performs a much bigger function, such as reducing the tension between the Umayyad caliphate and the Medinans. Especially after the Battle of Harra (63/683), the tension between the Medinans and the Umayyads increased. Caliph Walīd, appointing a governor as 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, who is known for his knowledge and morality, respects the scholars and knows Medina city, he may have aimed to break this reaction after the Harra case.

When the scholars in the Council are examined, it is seen that there are certain selection criteria. Although the most important criterion is knowledge, it is obvious that this is not the only criterion, because as well as those who do not take part in the Council, this gives information about the selection criteria. For example, some famous jurists of the period, such as Sa'īd b. al-Musayyab and 'Alī b. Ḥusayn Zayn al-'Ābidīn are not included in the Council. From this point of view, it can be said that the political attitudes of scholars, as well as their scientific competencies, are a factor in the selection, and those who contradict the Umayyad caliphate or those perceived as threats are not included in the Council. However, the common features of the members of the Council, and like those scholars, Abū Salama b. 'Abd al-Rahmān, Abān b. 'Uthmān b. 'Affān who took office before the Umayyad administration such as governorship and judge were not included in the Council. Thus, on the one hand, it was possible to consolidate the feeling that the Council is independent in the eyes of the society by not taking place in the Umayyad administration officially, on the other hand, to ensure the approval of the administration by omitting the allegiance to the Umayyad administration or those appearing on the opposition. In addition to such possible selection criteria, a certain number of members of the Council have been asked to be held constant, and thus other scholars of the period may be excluded. But even so, it is obvious that these ten people provided the influence and competence.

'Umar b. 'Abd al-'Azīz, in his first speech when establishing the Council, said that he could not always consult all of the scholars, but he could decide by consulting the scholars who were there at the time or who was can reach. Therefore, it can be said that the Council is not a mechanism that meets periodically and does not decide based on unanimity or majority vote. Because the Council is not a completely

binding assembly of the administration, 'Umar b. 'Abd al-'Azîz, and the Council was formed to consult the scholars he trusted in his ideas. For this reason, it is possible to call this council a consultative committee or advisory board.

There is not much information about the decisions that 'Umar b. 'Abd al-'Azîz consulted with the scholars in the Council, so it becomes difficult to make inferences about the number and content of these decisions. However, from the speech of 'Umar b. 'Abd al-'Azîz, it can be said that these decisions are both political and religious. Also, looking at the activities of the period and examining the liaison between 'Umar b. 'Abd al-'Azîz and the ten scholars in question may give an idea about the content of these decisions. In this period, the biggest acts and the scholars in the Council consult that the expansion of the Masjid of the Prophet (s.a.w) with the decree from the caliph Walid (88/707).

When he was appointed as the governor of Medina, one of the first disposition is that the establishment of an advisory council composed of the ten famous scholars of the city as the first task was useful to act both in terms of showing the importance given to the consultations and scholars and ensuring the harmony between people and the administration. His success as governor with similar activities has enabled the people of Medina to live a satisfied and peaceful life.

Giriş

Emevî hilâfetine sekizinci halifesi olan Ömer b. Abdülaziz, 99-101/717-720 tarih aralığını kapsayan halifelik döneminde ilmî, siyasi ve iktisadi alandaki faaliyetleriyle adından söz ettirmiş başarılı bir devlet adamıdır.¹ 63/683 yılında Medine'de doğan Ömer b. Abdülaziz, ilk eğitimini burada almış, anne tarafından akrabası² Abdullah b. Ömer ile birlikte birçok sahâbîden istifade etmiştir. Bunun yanında Ubeydullah b. Abdullah, Urve b. Zübeyr, Saîd b. Müseyyeb, Ebû Seleme b. Abdurrahman, Ebû Bekir b. Abdurrahman gibi tâbiûn neslinin önde gelen Medinelî âlimlerinden de dersler almıştır. Daha sonra babası Abdülaziz'in yanına Mısır'a giden Ömer b. Abdülaziz, babasının vefatı üzerine halife Abdülmelik'in davetiyle Şam'a geçmiştir. Orada da halifenin kızı Fâtıma ile evlenmiştir.³

Halife Abdülmelik'in vefatından (ö. 86/705) sonra yerine geçen oğlu Velîd, 87/706 yılının Rebiülevvel ayında Medine valisi Hişâm b. İsmail'i azledip yerine Ömer b. Abdülaziz'i atamıştır.⁴ Ömer b. Abdülaziz, valilik yaptığı bu süre zarfında h. 87, 88, 89, 90 ve 92 yıllarında olmak üzere toplam beş kez hac emirliği görevini üstlenmiştir.⁵ Ömer b. Abdülaziz'in Medine valiliği de en az halifeliği kadar makbul bulunmuştur. Nitekim bir berberinin Rebîa b. Abdurrahman'a Ömer b. Abdülaziz'in Medine valiliği döneminde verdiği bir yargı kararını hatırlatması üzerine Rebîa b.

¹ Ömer b. Abdülaziz'in halifelik dönemindeki icraatları hakkında detaylı bilgi için bk. İsmail Yiğit, *Emevîler (41-132/661-750)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), 91-100.

² "Ömer b. Abdülaziz'in annesi Ümmü Âsım, Hz. Ömer'in oğlu Âsım'ın kızıdır." (bk. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvad Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 5: 115).

³ Zehebî, *Siyer*, 5: 114-117.

⁴ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1991), 6: 28; Ebu'l-Fidâ' İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1981), 9: 71.

⁵ İbnü'l-Esîr Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dâru Beyrut, 1992), 4: 186, 190, 196, 202, 218.

Abdurrahman'ın "Ömer'in hata ettiğini ima ediyor gibisin, ancak o hiç hata yapmamıştır." demesi bu duruma ışık tutan olaylardan biridir.⁶

Ömer b. Abdülaziz'in, 87/706 yılında başlayan bu görevi 93/712 yılında son bulmuş, halife Velîd kendisini görevden alarak yerine Osman b. Hayyân'ı atamıştır. Ömer b. Abdülaziz'in görevden azledilmesine gerekçe olarak Irak Valisi Haccâc'ı eleştirmesi gösterilmektedir. Haccâc'ın zulmünden ve baskısından korkanlar, Ömer b. Abdülaziz'in valiliği zamanında Medine'ye ve Mekke'ye iltica etmişlerdir.⁷ Ömer b. Abdülaziz, görevi sona erdikten sonra Medine'den ayrılırken Hz. Peygamber'in (s.a.v) "*Medine tıpkı körüğün cürufu ayırması gibi insanları defedip ayırır.*" hadisine⁸ atıfta bulunarak bu zümreye dâhil olmaktan korkmuş ve üzüntüsünü dile getirmiştir.⁹

Âlimlere ve istişareye verdiği önemle tanınan Ömer b. Abdülaziz, Medine'ye vali olduğunda ilk iş olarak Medineli bir grup âlimi toplamış ve onların görüşlerinden istifade etmek istediğini belirterek danışma amaçlı bir heyet oluşturmuştur. Bu makale, Ömer b. Abdülaziz'in kurduğu bu meclisi incelemeyi hedeflemektedir; meclisin amacı, fonksiyonu, yapısı ve mecliste yer alan kişiler hakkında bilgi vermekte, ayrıca meclise danışılan kararların içeriğine dair ipuçları sunmaktadır.

1. Meclisin Kuruluş Amacı ve Fonksiyonu

Ömer b. Abdülaziz, çocukluğunu geçirdiği ve hocalarının yaşadığı Medine'ye vali sıfatıyla girdiğinde, ilk iş olarak şehrin on fakihinden müteşekkil bir danışma meclisi kurmuştur. Fukahâ-i aşraolarak nitelenen bu on fakih; "Urve b. Zübeyr, Ebû Bekir b. Süleyman b. Ebî Hasme, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, Ebû Bekir b. Abdurrahman b. Hâris, Süleyman b. Yesâr, Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekir, Sâlim b. Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Âmir b. Rebîa ve Hârice b. Zeyd b. Sâbit'tir." Ömer b. Abdülaziz, huzuruna çağırdığı bu on fakihe görevi tevdi ederken şöyle hitap etmiştir: "*Muhakkak ki ben sizi karşılığında sevap alacağınız bir iş için çağırdım. Bu konuda hakkın yardımcıları olunuz. Ben, sizin görüşünüze veya sizden birinizin görüşüne başvurmadıkça bir hüküm vermek istemem. Memurlarımdan aşırı giden yahut haksızlık yapan birini görürseniz Allah adına bunu bana bildiriniz.*" Âlimler bu hitap üzerine kendilerine verilen görevi memnuniyetle kabul ederek huzurdan ayrılmışlardır.¹⁰

⁶ Zehebî, *Siyer*, 5: 118.

⁷ İbnü'l-Cevzî Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *el-Muntazam fi târihi'l-mülük ve'l-ümem*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 4: 443; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 4: 557; İbn Kesîr, *Bidâye*, 3: 88.

⁸ Buhârî, "*Fezâilü'l-Medine*", 2; Muvatta', "*el-Câmi*", 4.

⁹ İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 4: 577; Zehebî, *Siyer*, 5: 121.

¹⁰ İbn Sa'd Ebu Abdullah Muhammed ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 5: 334; Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Târîhu't-Taberi/Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: Dâru Süveydan, 1967), 6: 427; İbn Asâkir Ebu'l-Kâsım Sîkatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Said Ömer b. Garame el-Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 45: 141; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 4: 413; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 4: 526; Zehebî, *Siyer*, 5: 118; İbn Kesîr, *Bidâye*, 9: 71.

Ömer b. Abdülaziz'in bu hitabı meclisin amacını ortaya koymaktadır. Meclis, Ömer b. Abdülaziz'in kararlarını istişare edeceği, şikâyet ve önerilerin kendisine iletilmesine yardımcı olacağı bir mekanizmadır. Ancak meclisin bunun yanında çok daha büyük bir fonksiyon icra ettiğini söylemek mümkündür. Medine, özellikle Harre Vakasından sonra Emevî idaresine karşı tepkiliydi. Harre Vakası, 63/683 yılında halife Yezîd zamanında Emevî hilâfeti ile Medineliler arasında meydana gelen ve sonuçları itibarıyla Medinelileri derinden etkileyen bir savaştır. Abdullah b. Hanzele önderliğinde başlayan ve halife Yezîd'e olan biatın geri çekilmesiyle devam eden kalkışma, pek çok Medineli tarafından desteklenmiştir. Kalkışmayı bastırmak üzere büyük bir ordu Medine'ye gönderilmiş, savaşın sonunda çokça can ve mal kaybı yaşayan Medineliler mağlup olmuş, geriye kalan tüm halk zorla Yezîd'e biat ettirilmiştir.¹¹ Halife Velîd, Ömer b. Abdülaziz gibi ilmi ve ahlakıyla tanınan, âlimlere saygı duyan ve Medine'yi bilen birini vali tayin etmekle Harre Vakasından sonra oluşan bu tepkinin kırılmasını amaçlamış olabilir. Ancak halk her ne kadar Ömer b. Abdülaziz'e değer verse de Ömer b. Abdülaziz sonuçta merkezî idarenin resmî görevlisiydi ve merkezî idareye karşı sorumlu olup merkezî idareden bağımsız değildi. İşte Ömer b. Abdülaziz tam da burada ikinci ve büyük adımı atarak halkın otorite olarak gördüğü âlimlerden müteşekkil bir danışma meclisi kurmuş ve böylece hem âlimleri hem de halkı yanına çekmeyi başarmıştır. Bu meclis bir nevi Ömer b. Abdülaziz'in ve dolaylı olarak iktidarın kararlarını meşruiyet zeminine oturtmuştur. Böyle bir meclisten idarenin haberinin olmaması düşünülemez. Ömer b. Abdülaziz'in göreve gelir gelmez ilk iş olarak bu meclisi kurması, bu icraatın idarenin telkini ile olabileceği ihtimalini de düşündürmektedir. Ancak eldeki verilerle bu sonuca ulaşabilmek mümkün değildir. Bu konuda söylenebilecek en isabetli söz; ister idarenin teşviğiyle, ister Ömer b. Abdülaziz'in inisiyatifıyla olsun meclisin kuruluşunun idarenin bilgisi dışında olmadığı ve böylece sarahaten ya da zımnın idare tarafından onaylanmış olduğudur.

2. Mecliste Yer Alan Kişiler ve Meclisin Yapısı

Bu başlıkta mecliste yer alan âlimlerin kimlikleri ve öne çıkan özellikleri hakkında kısaca bilgi verilerek meclisin yapısına dair bir inceleme yapılacaktır.

2.1. Urve b. Zübeyr b. Avvâm

23/643 yılında¹² Medine'de doğan ve el-Kuraşî, el-Esedî, el-Medenî nisbelelerine sahip olan Urve b. Zübeyr, köklü bir aileden gelmektedir. Babası Zübeyr b. Avvâm,¹³ annesi ise Esmâ bint Ebî Bekir'dir. Urve b. Zübeyr, Cemel Vakasında

¹¹ Detaylı bilgi için bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Harre Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 245-247.

¹² Doğum tarihi için h. 22, 26, 29 seneleri de zikredilmektedir.

¹³ Zübeyr b. Avvâm, Hz. Peygamber'in (s.a.v) halası Safiyye'nin oğludur. Cennetle müjdelenen on sahâbîden biridir. Hz. Peygamber (s.a.v) ile birlikte tüm savaflara katılmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından "*Her peygamberin bir havârisi vardır, benim havârim de Zübeyr'dir.*" övgüsüne nail olmuştur. Hz. Ömer'in, vefatından sonra içlerinden birinin halife seçilmesini tavsiye ettiği altı kişilik heyette yer almaktadır. Cemel Vakasında Hz. Âişe'nin safında yer almış ve bu savaşta şehit edilmiştir. bk. İbnü'l-

(36/656) babası Zübeyr ve ağabeyi Abdullah gibi Hz. Âişe'nin safında yer almak istemiş fakat yaşça küçük olduğu için kabul edilmemiştir. İbn Abbas'ın Basra valiliği yıllarında (39-44/659-664) onu ziyarete gitmiş ve ziyaretinin ardından İbn Abbas'ın yönlendirmesiyle Mısır'a giderek yedi sene orada kalmış, sonra tekrar Medine'ye dönmüştür.¹⁴ Toplumsal bir travma oluşturan Harre Vakasında (63/683) Medine'dedir. Urve b. Zübeyr, bu olaydan sonra Mekke'de halifelikliğini ilan eden (64/683) ağabeyi Abdullah'ın¹⁵ yanına geçmiş ve ağabeyi öldürülene kadar (ö. 73/692) dokuz sene boyunca orada kalmıştır.¹⁶ İslam tarihinde Zübeyrîler ailesi olarak anılan hem ilmî hem de siyasi alanda etkin olan bu aile Abdullah b. Zübeyr'in vefatı ile birlikte siyasi alandaki etkinliğini büyük ölçüde yitirmiştir. Bu ailenin bir mensubu olan ve akrabalarının bir kısmını savaş meydanlarında kaybeden Urve b. Zübeyr ise siyasi mücadelelere fazla katılmamış, Emevî siyasetini onaylamamasına rağmen ağabeyinin öldürülmesinden sonra halife Abdülmelik'e biat etmiştir.¹⁷

Medineli birçok âlimin vefatı sebebiyle "fukahâ senesi" olarak isimlendirilen hicrî 94 yılında vefat eden Urve b. Zübeyr, ömrünün yaklaşık son sekiz senesini karışadan uzak, sağlığı açısından da faydalı bulunduğu, merkezin biraz uzağında yer alan Akîk'te bir nevi inziva halinde geçirmiştir.¹⁸ Ömer b. Abdülaziz'in Medine valiliği sırasında Akîk'te yaşamaktadır, ancak bu durum onun istişare heyetinde yer almasına engel olmamış, ihtiyaç halinde kendisiyle iletişim sağlanmıştır.

Urve b. Zübeyr, döneminde en çok hadis bilgisine sahip olan kişilerden biri kabul edilmiş, aralarındaki mahremiyet sayesinde teyzesi Hz. Âişe'nin ilminden azami derecede istifade etmiş, ondan gelen rivayetleri en iyi bilen üç kişiden biri sayılmıştır.¹⁹ Urve b. Zübeyr ayrıca, Medine ilim geleneğinde önemli bir yeri olan Abdullah b. Ömer'in kızı Sevde ile evlenerek bu sahâbiyle kurduğu sıhriyet bağı sayesinde ondan da ilim almıştır.²⁰ Urve b. Zübeyr engin hadis bilgisinin yanı sıra siyer ve megâzî alanlarında da öne çıkmış, hatta bu alanda ilk eser telif eden kişi olarak nitelendirilmiştir.²¹ Kaynaklarda Urve b. Zübeyr'in ayrıca fıkıh ile ilgili de bir eser

Esîr Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Muhammed İbrâhim Bennâ, Muhammed Ahmed Âşûr, Mahmûd Abdülvehhab Fayid (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1970), 2: 249-252.

¹⁴ Zehebî, *Siyer*, 4: 421-423; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 117-119.

¹⁵ Abdullah b. Zübeyr, Urve'nin ana baba bir kardeşidir. Hicretten sonra Müslümanların Medine'de doğan ilk çocuğudur ve ismi Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından verilmiştir. Cemal Savaşında babasıyla birlikte teyzesi Hz. Âişe'nin safında Hz. Ali'nin karşısında yer almıştır. Muâviye'nin vefatından sonra Yezîd'e biat etmek istememiş, Harre Savaşının hemen akabinde Yezîd'in ordusu tarafından Mekke'de muhasara edilmiş, ancak Yezîd'in vefatı üzerine muhasara kaldırılmış, kendisi de bu olaydan sonra halifelikliğini ilan etmiştir (64/683). Halifelikliği Hicaz, Yemen, Irak ve Horasan tarafından tanınmıştır. 73/692 yılında Emevî halifesi Abdülmelik'in ordusu tarafından Mekke'de öldürülene kadar dokuz sene hilâfette kalmıştır. bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2: 242-245.

¹⁶ İbn Asâkir, *Târîh*, 40: 273; Zehebî, *Siyer*, 4: 432.

¹⁷ İrfan Aycan, "Urve b. Zübeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 184.

¹⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 181; İbn Asâkir, *Târîh*, 40: 278.

¹⁹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 118. Diğer ikisi; Kâsım b. Abdurrahman ile Amre bint Abdurrahman'dır.

²⁰ İbn Asâkir, *Târîh*, 40: 270-271; Zehebî, *Siyer*, 4: 432.

²¹ Ebu's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es- Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962), 10: 549.

telif ettiği ancak Harre vakasının gerçekleştiği gün bu eseri yaktığı zikredilmektedir.²²

2.2. Ebû Bekir b. Süleyman b. Ebî Hasme

el-Kureşî, el-Adevî ve el-Medenî nisbeleriyle anılmaktadır. Babası Süleyman b. Ebî Hasme,²³ annesi Emetullah bintü'l-Müseyyeb'tir.²⁴ Kaynaklarda Kureşyliler içerisinde şiir ve nesebi iyi bilenlerden biri olarak zikredilmektedir²⁵ ancak hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır.

2.3. Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe

Hz. Ömer'in halifeliği zamanında ya da Hz. Osman'ın hilâfetine ilk yıllarında doğduğu rivayet edilmektedir. el-Hüzelî, el-Medenî nisbelerine sahiptir. Mensubu olduğu Hüzeyl kabilesi Mekke'nin ileri gelen kabilelerinden biridir. Dedesi Utbe ile Abdullah b. Mes'ûd kardeşler.²⁶ Ubeydullah'ın babası Abdullah b. Utbe, Hz. Ömer zamanında çarşı-pazarı kontrol etmekle görevlendirilmiştir.²⁷ Kaynaklarda Ubeydullah'ın âmâ olduğu zikredilmekte ancak doğuştan mı yoksa sonradan mı olduğu hakkında net bilgiler bulunmamaktadır.²⁸ Ubeydullah b. Abdullah 98/716 senesinde Medine'de vefat etmiştir.²⁹

Ubeydullah'ın kendisinden fıkıh ve diğer ilimleri tahsil ettiği, yöntem öğrendiği en önemli hocası İbn Abbas'tır (ö. 68/687-88). Ubeydullah, hocasının meclislerine düzenli olarak katılmış ve ondan övgüyle bahsederken bu meclisin içeriğine dair bilgiler de vermiştir:

"İbn Abbas bazı özellikleriyle insanları geçmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadislerini, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın yargı kararlarını en iyi bilen onun gibi birisini görmedim. Görüşünde en fakih olan, şiiri, Arapçayı, tefsiri, hisâbı (matematiği), ferîzayı en iyi bilen oydu. Bir gün fıkıh, bir gün te'vil, bir gün megâzî, bir gün şiir, bir gün de Arap günleri yapardı. Onun meclisine gelen her âlim ona boyun eğdi, ona soru soran herkes bilgilenirdi."³⁰

Ömer b. Abdülaziz, ilim tahsil etmek üzere babası tarafından Medine'ye gönderildiğinde, ona hocalık yapan isimlerin başında Ubeydullah b. Abdullah bulunmaktaydı. Ömer b. Abdülaziz, Ubeydullah'tan rivayet ettiklerinin tüm insanlardan

²² Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1983), 11: 425; İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 179; İbn Asâkir, *Târîh*, 40: 258; Zehebî, *Siyer*, 4: 426.

²³ Süleyman b. Ebî Hasme, küçük yaşta annesi Şifâ ile birlikte hicret etmiş, Hz. Ömer döneminde çarşı-pazar sorumlusu olarak görev yapmıştır (bk. İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 2: 448-449).

²⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 223; İbn Hibbân Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbü's-Sikât* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmaniyye, 1973), 5: 566-567; İbn Hacer, *Tehzîb*, 6: 303.

²⁵ Zehebî, *Târîh*, 1: 18.

²⁶ Zehebî, *Siyer*, 4: 475.

²⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 58-59.

²⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 250; İbn Hibbân, *Sikât*, 5: 63; Zehebî, *Siyer*, 4: 475.

²⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 250; Zehebî, *Siyer*, 4: 478-479; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 19. Vefat tarihinin h. 94, 95, 97, 99, 102 olduğu da rivayetler arasındadır.

³⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 368.

rivayet ettiklerinden daha çok olduğunu belirterek ve onunla birlikte bulunmayı tüm dünyadan daha değerli görerek hocasının kıymetini ve ilmî birikimine olan katkısını ifade etmiştir. Ayrıca hocasının vefatından sonra “Yaşasaydı görüşünden çıkmazdım.” diyerek ona verdiği değeri dile getirmiştir.³¹

Kaynaklarda Ubeydullah'ın şer'î ahkâmı, haram ve helali iyi bilenlerden olduğu zikredilmektedir.³² O, ayrıca şiir alanında da öne çıkmış, etkilendiği bazı olaylar karşısında şiirler yazmıştır. Kendisine çokça şiir okumasıyla ve yazmasıyla ilgili bir şeyler söylendiğinde “Göğüs hastalığı bulunan kimse nefes alamadığında ölmez mi?” diyerek şiirin kendisi için vazgeçilmez olduğunu ifade etmiştir.³³ Öne çıktığı ve dikkat çeken bir diğer konu da Medine'nin yerleşim planına dair bilgisidir.³⁴

2.4. Ebû Bekir b. Abdurrahman b. Hâris

Hz. Ömer'in hilâfeti zamanında doğan Ebû Bekir, el-Kuraşî, el-Mahzûmî ve el-Medenî nisbelerine sahiptir. Babası Abdurrahman³⁵ Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında doğmuş ancak sohbetinde bulunamamıştır. Bu sebeple onu sahâbî değil tâbiî sayanlar da vardır.³⁶

Ebû Bekir, Cemel Vakasında Hz. Âişe'nin yanında savaşa katılmak istemiş ancak o da akranı Urve b. Zübeyr gibi yaşı küçük olduğu için kabul edilmemiştir.³⁷ Ebû Bekir'in Emevî hilâfeti ile arası iyiydi. Halifeler kendisine saygı gösterirdi. Nitekim halife Abdülmelik, genel olarak Emevî idaresinden hoşnut olmayan Medine'ye karşı sert muamelelerde bulunmak istediğinde, Ebû Bekir'e duyduğu saygı ve muhabbetin bunu engellediğini söylemektedir. Ayrıca oğulları Velîd ve Süleyman'a da Ebû Bekir'e iyi davranmalarını tavsiye etmiştir.³⁸ Halifelerle yakın ilişki kuran Ebû Bekir, kimi zaman halk ile halife arasında irtibatı sağlamış kimi zaman da idareye ters düşenlerle idare arasında arabuluculuk görevi üstlenmiştir. Meselâ Abdülmelik döneminde halifeye biat etmediği gerekçesiyle hapse atılan Saîd b. Müseyyeb'in yanına ikna amacıyla gitmiştir. Ancak Saîd b. Müseyyeb ikna olmamış ve Ebû Bekir'i Emevî hilâfetine yakın durduğu için eleştirmiştir.³⁹

Ebû Bekir zühd sahibi bir âlimdi. Dehr orucu tutardı. Ayrıca çok namaz kılıp

³¹ Ebû Yusuf Yakub b. Süfyan b. Cuvân el-Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, h. 1410), 1: 560.

³² İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 19.

³³ Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 250; Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife*, 1: 561; Zehebî, *Siyer*, 4: 477.

³⁴ Misal için bk: İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 51, 56, 175, 240, 250.

³⁵ Abdurrahman'ın babası Hâris vefat edince Hz. Ömer Abdurrahman'ın annesi Fâtıma bintü'l-Velîd b. Muğire ile evlenmiştir. Abdurrahman da bu vesileyle Hz. Ömer'in himayesinde yetişmiştir. Asıl ismi İbrahim'dir, fakat Hz. Ömer halifelîği sırasında peygamber ismi taşıyanların ismini değiştirmeyi düşününce ona Abdurrahman adını vermiştir. Abdurrahman, Hz. Osman'ın kızıyla evlenerek bu büyük sahâbîyle suhriyet bağı kurmuştur. Hz. Osman zamanında Mushaf'ın çoğaltılması için oluşturulan dört kişilik heyetin içinde yer almıştır. Hz. Osman şehit edilirken de onun yanındadır ve yaralanmıştır. Cemel Vakasında Hz. Âişe'nin safında yer almıştır. Bk. İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, 3: 432.

³⁶ Zehebî, *Siyer*, 4: 416, 417, 419.

³⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 208; İbn Hibbân, *Sikât*, 5: 560; Zehebî, *Siyer*, 4: 416.

³⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 208-209; İbn Asâkir, *Târîh*, 66: 36.

³⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 127; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Haydarabad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, h. 1362), 3: 511.

ibadet ettiğinden ve faziletli kişiliğinden dolayı da kendisine “Kureyşlilerin rahibi” lakabı verilmiştir.⁴⁰ Ebû Bekir “fukahâ senesi” olarak isimlendirilen hicrî 94 senesinde (milâdî 712/713) Medine’de vefat etmiştir.⁴¹

2.5. Süleyman b. Yesâr

Hiz. Osman’ın halifeliği döneminde 34/654 senesinde doğmuştur.⁴² Babası Yesâr Fars asıllı olup Hz. Peygamber’in (s.a.v) eşi Meymûne’nin kölesidir. Yesâr’ın Süleyman, Atâ, Abdülmelik ve Abdullah isimli dört oğlu da aynı şekilde Meymûne’nin köleleridir. Süleyman, Meymûne ile kitâbet anlaşması yapmış ve borcunu ödeyip hürriyetine kavuşmuştur. Meymûne daha sonra Süleyman’ın velâsını yeğeni İbn Abbas’a hibe etmiştir.⁴³

Süleyman b. Yesâr, Ömer b. Abdülaziz’in Medine valiliği döneminde istişare heyetinde yer almakla birlikte ayrıca Ömer b. Abdülaziz’in resmî görevlisi olarak Medine çarşı pazarının kontrolünden sorumluydu. Ömer b. Abdülaziz’in hilâfet yıllarına da tanıklık eden Süleyman b. Yesâr 107/725 senesinde Medine’de vefat etmiştir.⁴⁴

Döneminin önemli âlimlerinde biri olan Süleyman b. Yesâr, arkadaşları Saîd b. Müseyyeb ve Kabîsa b. Züeyb ile birlikte Zeyd b. Sâbit, İbn Abbas ve Ebû Hureyre’nin meclislerinde bulduklarından bahsetmekte ancak Ebû Hureyre’nin müsnedleri hususunda aralarındaki sıhriyet bağından dolayı Saîd b. Müseyyeb’in kendilerinden daha bilgili olduğunu söylemektedir.⁴⁵ Süleyman b. Yesâr, özellikle aile hukuku alanında döneminin otoritelerinden biriydi. Tâbiûn dönemi Basra âlimlerinden Katâde (ö. 117/735) bu durumu şöyle anlatmaktadır: Medine’ye gittiğimde talâk konusunu en iyi bilen kim olduğunu sormuştum, “Süleyman b. Yesâr” demişlerdi.⁴⁶

2.6. Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekir

Hiz. Ali’nin hilâfeti zamanında doğan Kâsım b. Muhammed, el-Kuraşî, et-Teymî ve el-Medenî nisbelerine sahiptir.⁴⁷ Kaynaklarda nakledildiğine göre Kâsım

⁴⁰ İbn Sa’d, *Tabakât*, 5: 208; İbn Hibbân, *Sikât*, 5: 560; İbn Asâkir, *Târîh*, 66: 33; Zehebî, *Siyer*, 4: 417.

⁴¹ İbn Sa’d, *Tabakât*, 5: 208; İbn Asâkir, *Târîh*, 66: 38; Zehebî, *Siyer*, 4: 418. Vefat tarihi olarak h. 93 ve 95 seneleri de zikredilmektedir.

⁴² Zehebî, *Siyer*, 4: 444, 447. Doğum tarihinin h. 24, 27 veya daha sonrası olduğuna dair rivayetler de vardır.

⁴³ İbn Hibbân, *Sikât*, 4: 301; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2: 428.

⁴⁴ İbn Sa’d, *Tabakât*, 5: 175; Zehebî, *Siyer*, 4: 446-448. H. 100, 103, 104, 105, 109 tarihinde vefat ettiğine dair rivayetler de bulunmaktadır.

⁴⁵ İbn Sa’d, *Tabakât*, 2: 380.

⁴⁶ Zehebî, *Siyer*, 4: 448.

⁴⁷ Zehebî, *Siyer*, 5: 53-54.

b. Muhammed hem sureti hem de sîreti bakımından dedesi Hz. Ebû Bekir'e benzetilmektedir.⁴⁸ Babası, Muhammed b. Ebî Bekir'dir.⁴⁹ Kâsım b. Muhammed, babasının aksine siyasi meselelerde etkin rol almamış, hatta bazı noktalarda babasını hatalı bulmuştur. Nitekim kaynaklarda Kâsım b. Muhammed'in yatsı namazını kılarırken "Allah'ım babamın Hz. Osman hakkındaki günahını bağışla." diye dua ettiği zikredilmektedir.⁵⁰ Kâsım b. Muhammed'in annesi Sevde, ümmü veledidir.⁵¹

Kâsım b. Muhammed genel olarak fazla konuşmayan biriydi, dönemin siyasi atmosferinin de bunda etkili olduğu söylenebilir. Zira Ömer b. Abdülaziz göreve geldikten sonra Medine halkı Kâsım b. Muhammed'i kastederek artık herkesin rahatça konuşabileceğini ima etmiştir.⁵² Ömer b. Abdülaziz, hilâfet görevini üstlendiğinde Kâsım b. Muhammed'in bu işe ehil olduğunu, elinden gelse onu halife tayin etmek istediğini ifade etmiştir.⁵³ Ayrıca yine hilâfeti döneminde Medine valisi Ebû Bekir b. Hazm'a hadislerin yazımı konusunda gönderdiği fermanında özellikle Amre bint Abdurrahman ile Kâsım b. Muhammed'in rivayetlerinin derlenmesini istemiştir.⁵⁴ Kâsım b. Muhammed 108/727 senesinde hac veya umre dönüşü Kudeyd denilen mevkide vefat etmiştir.⁵⁵

Babası Muhammed b. Ebî Bekir'i küçük yaşlarındayken kaybeden Kâsım b. Muhammed, halası Hz. Âişe'nin gözetiminde yetişmiştir.⁵⁶ Hz. Âişe, onun sadece bakımını üstlenmekle kalmamış aynı zamanda ilmî yönden gelişmesini de sağlamıştır. Kâsım b. Muhammed, Hz. Âişe'nin yeğeni olması dolayısıyla onunla bizzat görüşebilme fırsatını iyi değerlendirmiş, bilmediği meseleleri Hz. Âişe'ye sorarak öğrenmiş ve akranları arasında Hz. Âişe'den gelen hadisleri en iyi bilen üç kişiden biri olarak gösterilmiştir. Kâsım b. Muhammed ilim aldığı sahâbîleri sayarken Hz. Âişe ile birlikte İbn Abbas, Ebû Hureyre ve İbn Ömer'i zikretmiştir. Kâsım b. Muhammed hac menâsiki hususunda otorite kabul edilen âlimlerden biridir. Çağdaşı Basralı âlim

⁴⁸ Ebu'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf el- Mizzi, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmai'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvad Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 23: 430; Zehebî, *Siyer*, 5: 55; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 529.

⁴⁹ Muhammed, Hz. Ebû Bekir ile Esmâ bint Umeys'in oğludur. Esmâ, Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonra Hz. Ali ile evlenmiş ve böylece Muhammed, Hz. Ali'nin himayesinde yetişmiştir. Muhammed b. Ebî Bekir, Hz. Osman'ın şehadeti, Cemal ve Siffin Savaşları gibi dönemin önemli siyasi meselelerinde aktif rol almıştır. (Zehebî, *Siyer*, 3: 482.)

⁵⁰ Safedî, *Vâfi*, 24: 156.

⁵¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 187; Zehebî, *Siyer*, 5: 55; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 529. Sevde ve iki kız kardeşi Hz. Ömer zamanında Farslılar ile yapılan savaşlarda esir alınıp Medine'ye getirilmiştir. Hz. Ali bu üç kız kardeşi satın almış, birini oğlu Hüseyin'e, birini Abdullah b. Ömer'e, birini de Muhammed b. Ebî Bekir'e vermiştir. Hüseyin'in Ali, İbn Ömer'in Sâlim, Muhammed'in de Kâsım isimli çocukları bu cariyelerden doğmuştur. Medine halkının cariyeden doğma bu kişilerden önce ümmü veled edinmeyi hoş karşılamadıkları, ilim ve takva açısından öne çıkan bu şahıslardan sonra ise esirlere rağbet gösterir oldukları zikredilmektedir. (İbn Hacer, *Tehzîb*, 2: 256.)

⁵² İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 530.

⁵³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 188; Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife*, 1: 546; İbn Asâkir, *Târîh*, 49: 186; Zehebî, *Siyer*, 5: 57; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 529.

⁵⁴ Mizzi, *Tehzîbü'l-kemâl*, 33: 140.

⁵⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 194; İbn Asâkir, *Târîh*, 49: 189-193; Zehebî, *Siyer*, 5: 58; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 529. H. 101,102, 105, 106, 107, 112 senelerinde vefat ettiğine dair rivayetler de bulunmaktadır.

⁵⁶ Zehebî, *Siyer*, 5: 54; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 529.

Muhammed b. Sîrîn haccedenlerin Kâsım'a bakarak onu örnek almalarını tavsiye etmiş,⁵⁷ İmam Mâlik ise hac ile ilgili bir konuda Kâsım b. Muhammed'in uygulamasını merak ederek oğlu Abdurrahman'a babasının nasıl yaptığını sormuştur.⁵⁸

İlmî müzâkereye önem veren Kâsım b. Muhammed, yatsı namazından sonra arkadaşları ile birlikte mescitte toplanırdı.⁵⁹ Ayrıca Kâsım b. Muhammed'in gündüz vakti mescide geldiği, iki rekât namaz kıldıktan sonra halkın arasına oturduğu ve insanların ona sorular sorduğu nakledilmektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.v) mescidinde Sâlim b. Abdullah ile birlikte bir halka kurdukları, bu halkayı daha sonra Abdurrahman b. Kâsım ve Ubeydullah b. Ömer'in, bunlardan sonra da İmam Mâlik'in devam ettirdiği zikredilmektedir.⁶⁰

2.7. Sâlim b. Abdullah b. Ömer

H. Osman'ın hilâfeti zamanında doğan Sâlim b. Abdullah, el-Kureşî, el-Adevî ve el-Medenî nisbelerine sahiptir. Dedesi, râşid halifelerin ikincisi olan Hz. Ömer, babası ise Abdullah b. Ömer'dir.⁶¹ Saîd b. Müseyyeb'in aktardığına göre Hz. Ömer'in oğullarından kendisine en çok benzeyen Abdullah'tır. Abdullah'ın oğullarından kendisine en çok benzeyense Sâlim'dir.⁶² Sâlim b. Abdullah'ın annesi ümmü veledir.

Her konuda babasını örnek almaya çalışan Sâlim b. Abdullah, siyasi meselelere dair yaklaşımında da onu takip etmiş, muhalefet etmemeye özen göstererek Emevî hilâfetine biat etmiştir. Babası İbn Ömer'in halife Abdülmelik'e biatını bildiren mektubu bizzat kendisi Şam'a giderek iletmıştır.⁶³ Sâlim b. Abdullah'ın ilmî açıdan da en büyük örneği babasıydı. İbn Ömer, oğlu Sâlim'i özenle yetiştirmiş, gittiği pek çok yere onu da beraberinde götürmüş, böylece Sâlim, babasından hem sözlü hem de uygulamalı bir eğitim almıştır.

Sâlim b. Abdullah, 106/725 senesinin Zilkade veya Zilhicce ayında Medine'de vefat etmiştir. Namazını hac dönüşü Medine'ye uğrayan ve Sâlim b. Abdullah'ın vefatına denk gelen halife Hişâm b. Abdülmelik kıldırmıştır.⁶⁴

2.8. Abdullah b. Abdullah b. Ömer

el-Kureşî, el-Adevî ve el-Medenî nisbelerine sahip olan Abdullah, Abdullah b. Ömer'in en büyük oğludur. Sâlim ile baba bir kardeşirler. Annesi Safiyye bint Ebî

⁵⁷ Zehebî, *Siyer*, 5: 55-57; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 529.

⁵⁸ Muvatta', "Hacc", 230.

⁵⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 188; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-musanneffi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 2: 80.

⁶⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 188-189; Zehebî, *Târîh*, 7: 221.

⁶¹ Abdullah b. Ömer, babası Hz. Ömer ile birlikte daha buluşa ermemişken Müslüman olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v) ve dört halife zamanlarındaki çeşitli savaşlara katılmıştır. Siyasi meselelerde tarafgirlikten uzak, ihtiyatlı ve uzlaşmacı bir tutum içinde olmuştur. İlmî ve zühdüyle ön plana çıkmış, Hz. Peygamber'e (s.a.v) ittibâsı ile şöhret bulmuştur. H. 73 senesinde vefat etmiştir. bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3: 340-345.

⁶² İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 196; Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife*, 1: 556; İbn Asâkir, *Târîh*, 20: 54; Zehebî, *Siyer*, 4: 459; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2: 255.

⁶³ İbn Asâkir, *Târîh*, 20: 48; Zehebî, *Siyer*, 4: 465.

⁶⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 201; İbn Asâkir, *Târîh*, 20: 69; Zehebî, *Siyer*, 4: 465. Vefatına dair h. 107, 108 seneleri de zikredilmektedir.

Ubeyd b. Mes'ûd'dur. Hişâm b. Abdülmelik'in hilâfetinin başlarında 105/724 senesinde vefat etmiştir. Abdullah da Sâlim gibi babası İbn Ömer'in ilminden istifade etmiştir.⁶⁵

2.9. Abdullah b. Âmir b. Rebîa

el-Anzî ve el-Medenî nisbeleriyle anılmaktadır. Aslen Yemenli olmasına rağmen Beni Adiy ile müttefik olmalarından dolayı el-Adevî nisbesiyle de anılmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatından beş altı sene önce doğmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.v) sohbetinde bulunamamış, fakat annesinin kucağında Hz. Peygamber'in (s.a.v) huzuruna çıkmış ve onu görme şerefine erişmiştir. Bu sebeple ismi sahâbîler arasında da zikredilmiştir. Ancak çoğunluğa göre kibâr-ı tâbîîndendir. Babası Âmir b. Rebîa, annesi ise Ümmü Abdullah Leylâ bint Ebî Hayseme'dir.⁶⁶ Abdullah'ın aynı isimde bir ağabeyi vardır. Ancak o, Hz. Peygamber (s.a.v) ile beraber Tâif'e gitmiş, orada da vefat etmiştir.⁶⁷

Kaynaklarda Abdullah b. Âmir'in Abdülmelik'in hilâfetinde 85/705 senesinde Medine'de vefat ettiği zikredilmektedir.⁶⁸ Ancak zikredilen tarihe göre Ömer b. Abdülaziz'in danışma meclisinde yer alma ihtimali yoktur, zira Ömer b. Abdülaziz'in Medine valiliği halife Abdülmelik'ten sonra yerine geçen Velîd zamanında h. 87 senesine tekabül etmektedir. İbn Sa'd, Zehebî gibi vefat tarihinin h. 85 olduğunu belirten kaynaklar aynı zamanda Ömer b. Abdülaziz'in danışma meclisinde yer aldığını da kaydetmektedir. Ancak iki bilgi tarihsel olarak birbiriyle çelişmektedir. Bazı kaynaklarda vefat tarihi olarak h. 80'li yıllar ya da h. 89 senesi de zikredilmektedir⁶⁹ ve muhtemelen daha isabetli olan budur. Zira Ömer b. Abdülaziz'in meclisinden bahseden pek çok kaynaktaki rivayette adı açıkça yer almaktadır.

2.10. Hârice b. Zeyd b. Sâbit

29/649 veya 30/650 senesinde doğan Hârice b. Zeyd'in nisbesi el-Ensârî, en-Neccârî, el-Medenî'dir.⁷⁰ Babası, Medine ilim geleneğinde önemli bir yeri olan Zeyd b. Sâbit'tir.⁷¹ Annesi Ümmü Sa'd Cemile bint Sa'd b. Rabî'dir. Anne tarafından dedesi

⁶⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 201; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 186; İbn Hibbân, *Sikât*, 5: 6-7.

⁶⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 9; Zehebî, *Siyer*, 3: 521; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 177.

⁶⁷ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3: 286.

⁶⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 9; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3: 288; Zehebî, *Siyer*, 3: 521; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 177.

⁶⁹ İbn Hibbân, *Sikât*, 3: 220; İbn Hacer Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 3: 330.

⁷⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 262; İbn Asâkir, *Târîh*, 15: 389; Zehebî, *Siyer*, 4: 437.

⁷¹ Zeyd b. Sâbit, gerek verdiği fetvalarla gerekse yetiştirdiği öğrencilerle Medine'deki fikhî birikimi en çok etkileyen fakihlerden biri olmuştur. Sahâbe arasında ferâizi en iyi bilen kişidir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) vahiy kâtipliğini yapmış, onun isteği üzerine kısa sürede İbranice'yi öğrenmiş ve hem Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında hem de sonrasında ilgili yazışmaları yürütmüştür. Hz. Ömer ve Hz. Osman zamanlarında halife şehir dışına çıktığında halifenin yerine vekâlet etmiştir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman zamanında Kur'ân-ı Kerim'in toplanması ve çoğaltılması ile ilgili faaliyetlere iştirak etmiştir. Hicrî 45 senesinde vefat etmiştir. bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2: 278-279.

olan Sa'd b. Rabî' Medine'nin ileri gelenlerindedir.⁷²

Hârice b. Zeyd ve akranı Talha b. Abdullah yaşadıkları dönemde varisler arasında miras taksimi yapmışlar, bu konuda halkın ve hatta yetkililerin itimadını kazanmışlardır. Hârice b. Zeyd, Süleyman b. Abdümelik zamanında (96-99/715-717) mal taksim etmek ve bunları kayda geçirmek konusunda resmî olarak görevlendirilmiştir.⁷³ İmam Mâlik'in aktardığına göre Hârice ve Mücâhid kadılarla birlikte mal taksimi yapmışlar ve bunun karşılığında bir ücret almamışlardır.⁷⁴

Ömer b. Abdülaziz, halife olunca Hârice b. Zeyd'e beytûlmalden pay ayırmış ancak Hârice beytûmalin imkânlarının kısıtlılığından dolayı herkese bu payın verilemediğini öğrenince bu payı almak istememiştir.⁷⁵ Hârice b. Zeyd, Ömer b. Abdülaziz'in hilâfeti döneminde 99/717 veya 100/718 yılında Medine'de vefat etmiştir. Hârice'nin vefat haberini alan Ömer b. Abdülaziz, "İslam'da bir gedik açıldı." diyerek hem üzüntüsünü hem de Hârice'nin konumunu dile getirmiştir. Cenaze namazını Medine valisi Ebû Bekir b. Muhammed kıldırmıştır.⁷⁶

Mecliste yer alan fakihler incelendiğinde, hepsinin dönemlerinde Medine'de ilmî açıdan yetkin kimseler olduğu, toplum tarafından kabul görmüş meşhur kişiler olduğu görülmektedir. Çoğunluğu Kureys'e mensup olmakla birlikte bu bir kriter değildir. Zira mevâliden Süleyman b. Yesâr, Ensar'dan Hârice b. Zeyd, Yemen asıllı Abdullah b. Âmir ve Mekke'li olmasına rağmen Kuraşî olmayan Ubeydullah da bu mecliste yer almaktadır. Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus, tâbiûn döneminin başlarında Medine'de diğer ilim merkezlerinden farklı olarak ilmin henüz mevâlîye geçmemiş olmasıdır.⁷⁷ Dolayısıyla burada bir kriterden çok, o dönemde Medine'de aktif olan âlimlerin vasfı devrededir.

Tâbiûn döneminde Medineli fakihlerden özellikle yedi tanesi öne çıkmış ve fukahâ-i seb'a⁷⁸ olarak isimlendirilmiştir. Bu kavram içerisine dâhil edilen âlimlerden Saîd b. Müseyyeb ve Ebû Seleme b. Abdurrahman dışında hepsi mecliste yer almaktadır. Onların da mecliste yer almamasının muhtemel sebepleri vardır ve meclisin içinde yer alanlar kadar almayanlar da seçim kriterleri hakkında bilgi vermektedir. Tâbiûn neslinin en büyük fakihlerinden, en önemli âlimlerinden biri kabul edilen Saîd b. Müseyyeb'in⁷⁹ meclise çağrılmamasının en muhtemel sebebi, Saîd b. Müseyyeb ile Emevî hilâfeti arasındaki çatışmadır. Saîd b. Müseyyeb, Emevî halifeleri-

⁷² Zehebî, *Siyer*, 4: 438.

⁷³ İbn Asâkir, *Târîh*, 15: 394, 396; Zehebî, *Siyer*, 4: 439.

⁷⁴ Sahnûn Ebû Saîd Abdüsselam b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1905), 4: 423.

⁷⁵ İbn Asâkir, *Târîh*, 15: 395; Zehebî, *Siyer*, 4: 439.

⁷⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 263; İbn Asâkir, *Târîh*, 15: 396-399; Zehebî, *Siyer*, 4: 440.

⁷⁷ İbn Salâh Ebû Amr Osmân b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbn Salâh*, thk. Nureddin İtr (Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1984), 404.

⁷⁸ Fukahâ-i seb'a'nın kimler olduğu hususunda ihtilaf edilmiş, altı isim ittifakla kabul edilirken, kavrama dâhil olan yedinci isim hakkında üç farklı görüş oluşmuştur. İttifakla kabul edilen fakihler; "Saîd b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Kâsım b. Muhammed, Hârice b. Zeyd, Ubeydullah b. Abdullah ve Süleyman b. Yesâr'dır." İhtilaf edilen isimler ise; "Ebû Bekir b. Abdurrahman, Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf ve Sâlim b. Abdullah b. Ömer'dir."

⁷⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 121; Zehebî, *Siyer*, 4: 224.

nin bir kısmına biat etmemiş ve hatta bu yüzden idare tarafından cezalandırılmıştır.⁸⁰ Tepkisi bireysel de kalmış olsa, nihayetinde idare tarafından tasvip edilen bir davranış değildir. Muhtemelen idare, Saîd b. Müseyyeb'in böyle bir mecliste yer almasını onaylamayacaktı. Diğer taraftan Saîd b. Müseyyeb de kısmen resmî sayılabilecek böyle bir görevin içinde yer almak istemeyecekti. Ancak her ne kadar Saîd b. Müseyyeb mecliste yer almıyorsa da Ömer b. Abdülaziz bu büyük âlime değer veriyor, aldığı kararlarda, verdiği fetvalarda hariçten ona da danışıyordu.⁸¹ Saîd b. Müseyyeb de Ömer b. Abdülaziz'in bu tutumuna karşılık veriyor, diğer Emevî halifelerinin ya da görevlilerinin huzuruna çıkmamasına rağmen Ömer b. Abdülaziz çağırıldığında onunla görüşüyordu.⁸² Dönemin âlimlerinden olup da mecliste yer almamasıyla dikkat çeken isimlerden biri de bazılarına göre fukahâ-i seb'a'dan biri addedilen Ebû Seleme b. Abdurrahman'dır. Bunun sebebi de muhtemelen Ebû Seleme'nin Muâviye döneminde 49-54/669-674 yılları arasında Emevî idaresi altında Medine'de kadılık yapmış olmasıdır.⁸³ Zira mecliste yer alan diğer âlimlere bakıldığında daha önceden resmî bir görevlerinin olmadığı görülmektedir. Böylece toplum nazarında meclisin Emevî siyasetinden uzak, bağımsız bir yapı olduğu kabulü güçlendirilmektedir. Muhtemeldir ki Ebân b. Osman b. Affân'ın (ö. 105/723) da meclise dâhil edilmeyişi aynı sebeplerdendir. Çünkü o da 76-83/695-702 yılları arasında Medine valiliği yapmıştır.⁸⁴ Yine bu dönemin fakihlerinden olan Hz. Ali'nin torunu Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in mecliste yer almaması da Hz. Ali soyundan gelmesine bağlanabilir. Neticede meclisteki âlimlerin ilmî yetkinliklerinin yanı sıra siyasi tavırlarının da seçimde etken olduğu söylenebilir. Bir taraftan Emevî idaresinde resmî görev alanlara yer verilmeyerek toplum nazarında meclisin bağımsız olduğu duygusunu pekiştirmek, diğer taraftan Emevî idaresine biat etmeyenlere ya da muhalif tarafta gözükünlere yer verilmeyerek idarenin onayını sağlamak mümkün olmuştur. Bu gibi muhtemel seçim kriterlerinin yanı sıra meclis üyelerinin belli bir sayıda sabit tutulması istenmiş ve böylece dönemin diğer âlimleri dışarıda bırakılmış olabilir. Öyle bile olsa bu on kişinin gerekli nüfuzu ve yetkinliği sağladığı muhakkaktır.

3. Meclise Danışılan Meseleler

Ömer b. Abdülaziz, meclisi kurarken yaptığı ilk konuşmada mecliste yer alan âlimlerin her zaman tamamına danışamayacağını, o esnada yanında kim varsa, kime ulaşabilmişse sadece ona danışarak da karar verebileceğini belirtmiştir. Yani meclis, her alınan kararda toplanıp çoğunluğa ya da bütünlüğe dayanarak onaylayan bir mekanizma değildi. Böylece alınan kararların yürütülmesi de hızlandırılmaktadır. Zaten anlaşıldığı kadarıyla bu istişare meclisi günümüzdeki gibi belli aralıklarla belli

⁸⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 126; Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife*, 1: 473; Zehebî, *Siyer*, 4: 230.

⁸¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 122; Zehebî, *Siyer*, 4: 224-225.

⁸² Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 3: 511.

⁸³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 155; Veki' Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyân, *Ahbâru'l-kudât* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 1: 116; İbn Asâkir, *Târîh*, 29: 291; Zehebî, *Siyer*, 4: 291-292.

⁸⁴ Salahattin Polat, "Ebân b. Osman b. Affân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994) 10: 66.

bir mekanda toplanan, kararların tartışmaya açıldığı, idareyi tamamıyla bağlayıcı formel bir meclis olmaktan ziyade Ömer b. Abdülaziz'in, fikirlerine güvendiği âlimlere danışma maksatlı oluşturduğu bir meclisti. Bu sebeple bu meclisi bir istişare heyeti ya da danışma kurulu olarak nitelemek de mümkündür. Ömer b. Abdülaziz'in ilk hitabındaki "size danışmadan hüküm vermek istemem" dediği kararların tüm kararlar mı yoksa önemli kararlar mı olduğuna dair net veriler yoktur. Fakat bunların önemli meseleler olması daha muhtemeldir.

Meclise danışılan kararların niteliğine ve niceliğine dair fazla bilgi mevcut değildir. Ancak Ömer b. Abdülaziz'in hitabından hareketle bu kararların hem siyasi hem de dinî nitelikte olduğu söylenebilir. Dönemin faaliyetlerine bakmak, bu kararların içeriği hakkında bir nebze fikir verebilir. Ömer b. Abdülaziz'in valiliği dönemindeki en büyük icraatı merkezden gelen emir ile Hz. Peygamber'in (s.a.v) Mescid'ini yıkıp genişletmesidir. 88/707 yılında Halife Velîd'den gelen fermana göre Hz. Peygamber'in (s.a.v) eşlerine ait olan odalar yıkılarak Mescid'e katılacak, Mescid'in genişliği eni ve boyu 200'er zirâ⁸⁵ olacak şekilde genişletilecek ve bunun için civarda ihtiyaç duyulan mekânlar satın alınarak Mescid'e ilhak edilecekti. Halife, fermanın devamında işin meşruiyetini vurgulamak adına, bu konudaki seleflerinin râşid halifelerden Hz. Ömer ve Hz. Osman olduğuna dikkat çekmişti. Ömer b. Abdülaziz, danışma meclisini ve halkı toplayıp Velîd'in fermanını okumuş ve onların görüşünü sormuştu. On fakihin olumlu baktığını Velîd'e bildirdikten sonra gelen emirle de işe başlamıştı. Ancak yine de Mescid'in yıkılması halka ağır gelmiş, üzüntüden ağlayanlar olmuştu.⁸⁶ Halife Velîd, hac emirliğini yürüttüğü 91/710 senesinde hac sonrası Medine'ye uğrayarak Mescid'in inşasındaki son durumu kontrol etmek istemişti. Vali Ömer b. Abdülaziz, içlerinde Ebû Bekir b. Abdurrahman, Muhammed b. Abdurrahman, Abdullah b. Amr b. Osman b. Affân'ın da bulunduğu bir heyetle halifeyi karışılmaya çıkmış, şehre girdiklerinde de halifeyi Mescid'e götürmüştü.⁸⁷

Bu dönemdeki önemli meselelerden biri de selefi Hz. Ömer'in uygulamalarına önem veren Ömer b. Abdülaziz'in, onun zekât ile ilgili uygulamalarını takip etmek istemesiydi. Ömer b. Abdülaziz, Hz. Ömer'den bu konuyla ilgili yazılı bir belge geldiğini biliyordu ve buna ulaşmak için Hz. Ömer'in torunları Sâlim b. Abdullah ile Abdullah b. Abdullah'ı çağırmişti. Sâlim b. Abdullah, Ömer b. Abdülaziz'e ondan önce kimsenin bu yazıyı sormadığını, değişen zamana ve insanlara rağmen eğer bu yazı mucibince amel edebilirse Hz. Ömer'den daha büyük bir iş başaracağını söylemiş ve yazıyı valiye teslim etmişti.⁸⁸

Ömer b. Abdülaziz'in meclisteki âlimlere dinî konularda danıştığı da görülmektedir. Meselâ sefere çıkan kişinin Ramazan orucunu tutup tutması konusundaki görüşlerini sormak üzere Urve b. Zübeyr ile Sâlim b. Abdullah'ı çağırmişti. Urve b.

⁸⁵ Bir uzunluk ölçüsü birimi olan zirâ hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Erkal, "Arşın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991) 3: 411-413.

⁸⁶ Taberî, *Târîh*, 6: 435-436; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 4: 417-418; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 4: 532; Zehebî, *Târîh*, 7: 31-32; İbn Kesîr, *Bidâye*, 9: 74.

⁸⁷ Taberî, *Târîh*, 6: 465-466; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 4: 432; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 4: 554-555; İbn Kesîr, *Bidâye*, 9: 82.

⁸⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 360; Sahnûn, *Müdevvene*, I: 309; İbn Asâkir, *Târîh*, 45: 175; Zehebî, *Siyer*, 5: 117.

Zübeyr bu konuda Hz. Âişe'nin görüşüyle, Sâlim b. Abdullah ise babası İbn Ömer'in görüşüyle amel ettiğini söylemişti.⁸⁹ Aralarında tartışma çıkmış, Ömer b. Abdülaziz de "Allah'ım mağfîret et, kolaylıkta oruç tutuyorum, zorlukta tutmuyorum." diyerek kendi uygulamasını ifade etmişti.⁹⁰ Bir keresinde de Süleyman b. Yesâr'ı çağırıp bir kimseyi ağır bir şekilde döven kişiye verilecek cezayı sormuştu. Ancak Süleyman b. Yesâr konuya dair bir bilgisinin olmadığını söylemiş, Ömer b. Abdülaziz de meseleyi Saîd b. Müseyyeb'e sordurmuştu. O da bu konuda Hz. Osman'dan gelen bir kazayı aktarmıştı.⁹¹ Ölü arazinin ihyası hakkında da Urve b. Zübeyr'den "Kim ölü araziye işlerse arazi onundur." hadisini mürsel olarak duymuş, Urve'ye bunun Hz. Peygamber'e (s.a.v) ait olup olmadığını sormuş, Urve'nin isim vermeden adil bir kişiden duyduğunu söylemesi üzerine de sahâbînin adını sormamış ve bununla yetinerek bu hadis ile amel etmişti.⁹²

Sonuç

Daha çok halife kimliğiyle tanınan Ömer b. Abdülaziz, hilâfetinden yaklaşık on iki yıl önce 87-93/706-712 arasında halife Velîd'in Medine valisi olarak görev yapmıştır. Âdilâne yürüttüğü göreviyle, âlimlere ve istişareye verdiği önemle halkın takdirini kazanan Ömer b. Abdülaziz, tıpkı hilâfeti gibi bu görevi de başarıyla ifa etmiştir.

Medinelilerin genel olarak valilerinden hoşnutsuzluğu ve benzeri sebepler Emevî hilâfeti ile aralarının açılmasına zemin hazırlamış, özellikle Harre Vakasından (63/638) sonra idare ile şehir arasındaki gerginlik üst seviyelere ulaşmıştır. Medine'yi tanıyıp bilen ve Medinelilerce saygın bir konumu haiz olan Ömer b. Abdülaziz'in valiliği bu gerginliği nispeten azaltmıştır. Özellikle onun göreve gelir gelmez ilk iş olarak Medine'nin ileri gelen on âliminden müteşekkil bir danışma meclisi oluşturması, alacağı kararlarda onlara danışacağını belirtmesi ve karşılaşılan hak-sızlıkların kendisine iletilmesini istemesi bu itibarını daha da artırmıştır.

Ömer b. Abdülaziz'in bu meclisi idarenin teşvikiyle mi yoksa kendi inisiyatifile mi oluşturduğu tam olarak tespit edilemese de meclisin idarenin bilgisi dışında kalamayacağı ve böylece sarahaten ya da zımnen idare tarafından onaylandığı söylenebilir. Zira Ömer b. Abdülaziz, nihayetinde idarenin emrinde bulunan bir valiydi. Bu meclis Ömer b. Abdülaziz'in hem âlimleri hem de halkı yanına çekmeyi başardığının ve böylece kararlarının kontrol altında olup meşruiyet kazandığının bir göstergesidir.

Meclise çağrılan kişilerde aranan en önemli kriterin ilim olduğu söylenebilse de mecliste yer alan ve almayan âlimlerin özelliklerinden hareketle başka noktaların da tespit edilebilmesi mümkündür. Özellikle âlimlerin siyasi tavırlarının da seçimde

⁸⁹ İbn Ömer seferde oruç tutmazdı (Abdürrezzâk, *Musannef*, 2: 564); Hz. Âişe ise seferde oruç tutardı (Abdürrezzâk, *Musannef*, 2: 570).

⁹⁰ Abdurrezzâk, *Musannef*, 2: 568.

⁹¹ Abdurrezzâk, *Musannef*, 10: 25.

⁹² Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1994) 3: 149.

etken olduğu söylenebilir. Bu sebeple bir yandan Emevî idaresine biat etmeyenlere ya da muhalif tarafta gözükene yer verilmeyerek idarenin onayını sağlanmış, diğer yandan da Emevî idaresinde resmî görev alanlara yer verilmeyerek toplum nazarında meclisin bağımsız olduğu duygusunu pekiştirilmiştir. Mecliste yer alanların genel itibariyle Arap asıllı, hatta çoğunun Kureysli olduğu da dikkat çekmektedir. Ancak bunun bir seçim kriteri olduğunu söyleyebilmek zordur. Zira o dönemde Medine'de etkin olan âlimler Arap asıllıdır ve diğer ilim merkezlerinden farklı olarak Medine'de ilim henüz mevâlinin eline geçmemiştir.

Meclisin idare tarafından oluşturulması sebebiyle resmî bir hüviyeti bulunmakla birlikte idarenin emrinde çalışan bir yapı olmadığı söylenebilir. Zaten yapılan iş karşılığında herhangi bir ücret de alınmamaktadır. Ömer b. Abdülaziz, meclisi kurarken yaptığı ilk konuşmada mecliste yer alan âlimlerin her zaman tamamına danışamayacağını, o esnada yanında kim varsa, kime ulaşabilmişse sadece ona danışarak da karar verebileceğini belirtmiştir. Yani meclis, her alınan kararda toplanıp çoğunluğa ya da bütünlüğe dayanarak onaylayan bir mekanizma değildir. Zira bu meclis günümüzdeki gibi formel bir meclis niteliğinde değildir. Bu sebeple bu meclisi, istişare heyeti ya da danışma kurulu şeklinde nitelemek ve tabi böyle de isimlendirilmek mümkündür.

Kaynaklarda meclise danışılan kararların niteliği ve niceliğine dair fazla bilgi bulunmamaktadır. Ömer b. Abdülaziz'in aldığı tüm kararlarda mı yok önemli kararlarda mı meclise danıştığını tespit edebilmek zordur ancak bunların önemli meseleler olması daha muhtemeldir. Bununla birlikte Ömer b. Abdülaziz'in hitabından hareketle danışılan meselelerin hem siyasi hem de dinî nitelikte olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. Thk. Habiburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1983.
- Aycan, İrfan. "Urve b. Zübeyr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 42: 183-185. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *et-Târihu'l-kebir*. 8 Cilt. Haydarabad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, h. 1362.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Dârü't-tıbbâti'l-âmire, h. 1315.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1994.
- Erkal, Mehmet. "Arşın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 411-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Fesevî, Ebû Yusuf Yakub b. Süfyan b. Cuvvân. *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târîh*. Thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 4 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410/1989.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu medîneti Dimaşk*. Thk. Muhibbüddin Ebû Said Ömer b. Garame el-Amrî. 74 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1991.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî. *Kitâbü's-Sikât*. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Marife 19/2 (2019): 721-738

- Maârif, 1981.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbn Salâh*. Thk. Nureddin İtr. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. Thk. Süheyl Zekkar. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fî't-târîh*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru Beyrut, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. Thk. Muhammed İbrâhîm Bennâ, Muhammed Ahmed Âşûr, Mahmûd Abdülvehhab Fayid. 7 Cilt. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1970.
- Küçükkaçı, Mustafa Sabri. "Harre Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 245-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyârî. *el-Muvatta'*. Mağrib: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1992.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmai'r-ricâl*. Thk. Beşşâr Avvad Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Polat, Salahattin. "Ebân b. Osman b. Affân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 66-67. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Safedî, Ebu's-Safâ Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1905.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Târîhu't-Taberî/Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Beyrut: Dâru Süveydan, 1967.
- Veki', Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyân. *Ahbâru'l-kudât*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Yiğit, İsmail. *Emevîler (41-132/661-750)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Beşşâr Avvad Ma'rûf. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1991.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA
Research

Osmanlı Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçecekleri İçme Suçu ve Cezaları

Mehmet Koç

Dr. Öğretim Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı
mehkoc06@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-2443-1652>

Geliş Tarihi / Received: 25.01.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 24.09.2019

Öz

İslam ceza hukukunun büyük ölçüde tatbik edildiği Osmanlı ceza hukukunda şarap içme ve sarhoşluk suç olarak kabul edilmektedir. Hanefi mezhebinin, suçluya uygulanacak cezaları belirlemede ölçüt olan, şarap ve diğer içkiler ayırımı Osmanlı hukukunda da kendini göstermektedir. İslam hukukçularının büyük bir kısmına göre, içki içme suçu had suçları kapsamındadır. Dolayısıyla içki içene had cezası uygulanmalıdır. Diğer bir kısma göre ise bu suç ta'zir suçlarından biridir ve faile ta'zir cezası uygulanmalıdır. İslam hukukçularının ihtilaf ettiği bu konuda Osmanlı ceza hukukunun tatbikatını görebileceğimiz mahkeme defterlerinde her iki görüşü destekleyecek örnekler görülmektedir. Bu kayıtlarda unsur ve ispat şartları oluşan içki içme suçuna bazen had cezası bazen de ta'zir cezaları uygulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, İki İme, Sarhoşluk, Had, Ta'zir.

The Crime of Drinking Alcoholic Beverages in the Ottoman Criminal Law and Its Punishments

Wine drinking and drunkenness was considered as a crime in the Ottoman criminal law which largely involved the practice of Islamic criminal law. The distinction between wine and other drinks that is the criterion of the Hanafi Sect for determining the punishments to be given to the convicted criminal was also seen in Ottoman law. According to the vast majority of Islamic legal experts, the crime of drinking is a hadd crime. Therefore, hadd punishment should be given to the person who drinks. According to some others, this is a ta'zir crime and the offender should receive ta'zir punishment. The court records that will show the practice of the Ottoman criminal law regarding this topic that is disagreed about by Islamic legal experts include examples that could support either of these two views. These records show that sometimes hadd and sometimes ta'zir punishments were sentenced for the crime of drinking with established elemental and evidential clauses.

Keywords: Ottoman Empire, Alcohol Consumption, Drunkenness, Hadd, Ta'zir.

Atıf / Cite as

Ko, Mehmet. "Osmanlı Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçecekleri İme Suu ve Cezaları". *Marife* 19/2 (2019): 739-757. <https://doi.org/10.33420/marife.517874>.

Summary

On the basis of the punishments laid down by the Law-Giver (Shāri) as well as the type of offenses, the classical literature of Islamic law categorizes the crimes into the ḥadd (fixed punishment), the qışas (retaliation) and the ta'zir (discretionary punishment).

There are two definitions of the crimes of the *ḥadd*, one being broader and the other narrower. The crimes of the *ḥadd* in its broader sense are those whose punishments are defined by the Law-Giver, while it in its narrow sense denotes the crimes, for which the punishments are specified by the Law-Giver, and which are committed against the rights of God, that is against the community. The scholars who consider the *ḥadd* crimes from the broadest possible perspective count them seven: adultery, making unproven accusations of adultery, drinking intoxicants, theft, apostasy, highway robbery and rebellion. Some of them omit apostasy and some others drinking wine, so reducing the *ḥadd* crimes to four.

The crime that requires the *qişās* occurs as a result of the unjust attack on the life and physical integrity of people. If these crimes are committed deliberately, the principal punishment is the *qişās* and it is specified by the Law-Giver.

The *ta'zîr* crimes refer to the illegal actions, which are other than the *ḥadd* and *qişās* offenses, for which no punishment is specified by the Law-Giver, and for which the amount and application of punishment is left to the discretion of the ruler or a jurist under special conditions, which violate the rights of God and people.

This study will seek to find an answer to two questions: The first is: what are those punishments that are applied to drinking alcoholic beverages, and under which conditions they are applied in the Ottoman penal code? The second is: are these punishments applied in agreement with Islamic law or is there any aberration from Islamic law?

The Ottoman penal code consists of, in addition to the penal rulings specified in the Islamic legal literature, the collections of the legal opinions issued by the *Shaykh al-Islām*, codes of laws (*qānūnnāmah*), and the court records that contain the penal rulings.

The collections of the legal opinions clarify that the *ḥadd* should be applied to the drinkers of wine: "If a Muslim person has and drinks wine in his home, what should be done? The answer: He is to be severely penalized with the *ḥadd* and *ta'zîr* punishment for drunkenness."

The legal codes also include rulings about the drinkers of intoxicants. The ban on intoxicants issued at the rule of *Bâyazîd II* says in its article 4: "Those who drink intoxicants and commit evil deeds, their community should be broken and disbanded, they should be arrested and subjected to one of the following punishments: *ḥadd*, *ta'zîr*, *tashhîr*, *ta'dîb*, and long imprisonment."

The court records also include the cases in which the wine-drinkers are punished with the *ḥadd*. For example, the court record dated 1514 of the *Üsküdar* court informs that the drinking of wine is punished with the *ḥadd* after it is proven by two witnesses. The offense is sometimes proven with the admission of the offenders that they drank wine. For example, the court record dated 1546 of the *Üsküdar* court informs that two people were subjected to the *ḥadd* after they admitted drinking wine. Some records reveal that the *ḥadd* and *ta'zîr* are applied together in some cases. For example, a case occurring in the *Mühimme Registers* dated 1560 reveals that two people, who were caught drinking wine in Galata and admitted their offense, were punished with the *ḥadd* and hard labor.

Some court records reveal some cases in which though the offense happened and was proven, the *ta'zîr* punishment is applied instead of the *ḥadd*. We observe that though the offenders drank wine or other intoxicants, getting drunk, and the offense was proven with two witnesses, they are punished with the *ta'zîr*. The records dated 1525 and 1549 of the *Üsküdar* court reveal that though two people drank wine and their mouth smelled wine, this being proven with two witnesses, they were punished with the *ta'zîr*. Because of the shortcomings in the formation or evidence of the offense of drinking intoxicants, the *ta'zîr* is preferred to the *ḥadd*. A record dated 1517 of the *İstanbul* court reveals that a person is imprisoned for drinking a kind of beverage named *süci* and for his mouth giving off its odor.

The Hanafite scholars consider the drinking of wine within the category of the *ḥadd* offenses, thinking that the offender should be punished with 80 lashes if the elements and demonstration of the crime have formed; if they have not formed, the *ta'zîr* should be applied. In the Ottoman legal code, the Hanafite legal opinions are generally followed and practiced. The court registers that inform us of the Ottoman legal practices as a primary source are the field of application of the Hanafite legal opinions. These records reveal that the Hanafites distinguish between wine and other beverages in the offenses of drunkenness as opposed to the followers of other Islamic legal schools, this approach finding its reflection in the court registers. In many cases, a drinker of wine is punished with the *ḥadd* if his mouth smells wine, even if he did not get drunk.

One can observe in many registers that the elements and proof the offense of drunkenness, the offenders are punished with the *ḥadd* in agreement with the legal opinions. Some records reveal that in some cases, the *ḥadd* and *ta'zîr* are applied together. Yet in spite of the existence of the proof of the offense, in some court registers, some offenders were penalized with different *ta'zîr* punishments in opposition to

the Hanafite legal opinions, the codex of the Ottoman legal opinions, and the codes of law.

One may explain this diversity in the Ottoman criminal law on two possible bases: First, the court reporters might have misspelled the ta'zîr for the hadd out of negligence and carelessness. Second, the hadd might have been replaced by the ta'zîr due to such excusatory reasons as the offender's lack of maturity, being non-Muslim, and drinking wine unwillingly, though these are not manifest in the court records. A third reason, i.e., a deliberate deviation from the Islamic criminal law, seems to be impossible for the Ottoman legal tradition.

Giriş

Klasik fıkıh kitaplarında, suçlar, Şâri' tarafından cezasının belirlenmesi ve suçun çeşidi de dikkate alınarak had, kısas ve ta'zîr suçları ve cezaları şeklinde tasnif edilmiştir.¹

Had suçlarının biri geniş diğeri dar olmak üzere iki farklı tanımı bulunmaktadır. Geniş anlamıyla had suçları, cezası Şâri' tarafından belirlenmiş suçlardır. Bu tanıma göre had suçlarının kapsamına dar anlamda had suçları girdiği gibi, kısas suçları da girmektedir. Çünkü kısas suçlarının cezası da Şâri' tarafından belirlenmiştir. Dar anlamda had suçları ise cezası Şâri' tarafından belirlenen ve Allah haklarına (topluma) yönelik olan suçlardır.² Kamu maslahatını ilgilendiren, kamu düzenini koruyan ve gerçekleştiren her ceza, İslam hukukunda Allah (toplum) hakkıdır. Haddin Allah (toplum) hakkı oluşunun anlamı, bu cezaların, devlet, kişiler ve toplum tarafından düşürülmesinin, affının, azaltılması ve değiştirilmesinin mümkün olmamasıdır. Had suçlarını en geniş çerçeveden ele alanlar bunların sayısını yedi olarak belirlerler. Bunlar zina, kazf, sarhoşluk, hırsızlık, hırâbe, irtidat ve isyan (bağy)dır.³ Bazıları isyan,⁴ bir kısmı irtidat,⁵ diğer bir kısmı da şarap içme-sarhoşluk suçlarını çıkarıp had suçlarının sayısını dörde indirmektedir.⁶

Kisası gerektiren suç, şahısların hayat ve vücut bütünlüğüne karşı yapılan haksız saldırı sonucu oluşur. Bu suçlar kasten işlenirse öngörülen asli ceza kısastır

¹ Şemsü'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts), 19: 36; Fahrüddin Osman b. Ali b. Mihcen, Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, (Bulak: el-Matbaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1896), 3: 163; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa, Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Ömer, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1990), 6: 190; Ali Bardakoğlu, "Ceza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 473; Mustafa Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 2. Baskı (Konya: Mimoza Yayınları, 2014), 35; Saffet Köse, "Osmanlıda Şer'î Cezalar", *İslâmiyat* 2/4 (Ekim 1999): 23.

² Mehmet Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 9. Baskı (İstanbul: Beta Yayınları, 2012), 158; Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 35; Had suçlarının tarifleri için bk.: Bekr b. Abdillâh, Ebû Zeyd, *el-Hudûd ve't-Ta'zîrât inde İbni'l-Kayyim*, (Riyad: Dâru'l-Asime, 1416/1995), 23; Ahmed Fethi Behnesî, *el-Ukûbe fî fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, 1404/1983), 124. Abdulazîz Musa Âmir, *et-Ta'zîr fî ş-Şer'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1389/1969), 13; Muhammed Selim Avvâ, *fî Usûli'n-nizâmî'l-cinâi'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'n-Nahda, 2006), 151.

³ Abdulkadir Udeh, *et-Teşrû'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî mukârinen bi'l-kânûni'l vad'i* (Beyrut: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1426/2005), 1: 105-106.

⁴ Abdurrahîm Siddikî, *el-Cerîme ve'l-ukûbe fî ş-Şer'atîl İslâmiyye* (Kahire: Mektebetü'n-Nahda, 1408/1987), 15; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 184.

⁵ Alâüddîn Ebû Bekir b. Mesûd, Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi ş-Şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1394/1974), 8: 33; Behnesî, *el-Ukûbe fî fikhi'l-İslâmî*, 80.

⁶ Avvâ, *fî Usûli'n-nizâmî'l-cinâi'l-İslâmî*, 154; Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, 6. Baskı (Konya: Atlas Yayınları, 2017), 16.

ve bu Şâri' tarafından belirlenmiştir.⁷

Ta'zîr suçları, şâri' tarafından hakkında belirlenmiş bir ceza müeyyidesi olmayan, had ve kısas suçları dışında kalan, miktarı ve uygulaması yöneticiye veya belli şartlarda hakime bırakılmış Allah veya kul hakkını ihlal eden hukuka aykırı fiillere denir.⁸

Ta'zîr cezasının, hakkında had ve kısas yaptırımı belirlenmeyen suçlara uygulanmasının yanı sıra toplumun menfaati gereği had ve kısas ile birlikte uygulanacağı yönünde fakihler görüş bildirmektedir.⁹ Bunun yanı sıra had ve kısas suçlarının unsurlarında ve ispat şartlarındaki eksikliklerden dolayı had ve kısas cezaları yerine ta'zîr cezaları uygulanabilir.¹⁰

Bu çalışmada Osmanlı ceza hukukundaki şürb-sarhoşluk suç ve cezalarını, Osmanlı döneminin teori kaynakları kabul edilen fetva mecmuaları ve kanunname maddeleri ile pratik kaynağı kabul edilen mahkeme defterleri incelenerek belirlenmeye çalışılacaktır. Bu çalışma ile iki soruya cevap aranacaktır. Birincisi, Osmanlı ceza hukukundaki şürb-sarhoşluk suçlarına hangi cezalar (had ya da ta'zîr) hangi şartlarda uygulanmaktadır. İkincisi, Osmanlı ceza hukukundaki şürb-sarhoşluk suçlarına uygulanan cezalar (had ya da ta'zîr) İslam hukukuna mutabık şekilde mi uygulanmıştır yoksa İslam hukukundan sapma olmuş mudur. Çalışmanın sonucunda bu iki sorunun cevabı verilmeye çalışılacaktır.

1. İslam Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçecekleri İçme Suçu ve Cezaları

Arapça'da "hamr" Türkçe'de en yaygın şekliyle "şarap" kelimesiyle tanımlanan sıvıların alınması sonucunda kişinin söz ve fiillerini bilemeyecek şekilde akli melekelerinin zaafa uğramasına sarhoşluk denir.¹¹

Sarhoş edici sıvılar kişiye ve topluma zarar verdiği için ayet¹² ve hadislerle¹³ yasaklanarak içki içenin dövüleceği yine hadislerle¹⁴ belirlenmektedir. Zikredilen

⁷ el-Bakara 2/178; el-Mâide 5/45

⁸ Udeh, *et-Teşrîfû'l-cinâiyyi*, 1: 126; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 3: 24; Tuncay Başoğlu, "Ta'zîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2011), 40: 198; Mehmet Boynukalın, "Suç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2009), 37: 454; *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, "Cinâyet", (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1409/1989), 16: 59.

⁹ *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, "Ta'zîr", (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1419/1988), 12: 258; Âmir, *et-Ta'zîr*, 54-55.

¹⁰ Âmir, *et-Ta'zîr*, 164.

¹¹ İbrahim Kafi Dönmez, "Sarhoşluk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 143; Nebi Bozkurt, "İçki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 455.

¹² "Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir, bunlardan uzak durun ki, kurtuluşa eresiniz." (el-Maide 5/90).

¹³ "Sarhoşluk veren şeyin azı da çoğu da yasaktır." Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi, Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Eşribe", 5, thk. İzzet Ubeyd ed-Deâs (Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 1418/1997) ; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Eşribe", 3, 2. Baskı, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Kahire: Mektebetü Mustafa Albani, 1398/1978).

¹⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Eşribe", 4, thk. Muhammed Zübeyr Nasır (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1422/2001), 7: 108; Ebu Dâvûd, "Hudûd", 4; Tirmizî, "Hudûd", 15; Ebû

ayet ve hadisler suçun kanuni, şarap veya sarhoş edici içkinin içilmesi maddi ve fiilde kasit bulunması manevi unsurunu oluşturur. İçki içme suçu iki kişinin şahitliği veya failin ikrarıyla sabit olur.¹⁵

İslam hukukçuları bu suça had cezası mı ta'zîr cezası mı uygulanacağı konusunda ihtilafa düşmektedirler. İbn Münzir ve Şevkânî'nin de aralarında bulunduğu hukukçular, içki içene Hz. Peygamber döneminde sayı belirtilmeden sopa vurulması, Hz. Ebû Bekir döneminde sopa sayısının 40 olarak belirlenmesi ve Hz. Ömer'in bu sayıyı 80'e yükseltmesinden dolayı içki içene had cezası uygulanamayacağını söyleyerek sopa sayısını ülülemler belirlediği için suçluya ta'zîr cezası verileceği düşüncesindedirler.¹⁶ Çağdaş bazı müellifler şürib suçuna ta'zîr cezası uygulanacağı kanaatindedirler.¹⁷

Fakihlerin birçoğu ise şarap içene had cezası uygulanacağı düşüncesindedirler. Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e göre; sopa sayısı 80'dir. İmam Şâfiî, Ebû Sevr (ö.240/854) ve bir rivayette Ahmed b. Hanbel'e göre; sopa sayısı 40'dır.¹⁸ İmam Şâfiî'nin de arasında olduğu bir gurup fakih haddin 40 olduğunu, devlet başkanı isterse sayıyı artırabileceğini ve artırılan miktarın ta'zîr olarak değerlendirileceği görüşündedir.¹⁹ Hanbelîlerden İbn Teymiye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye içki içme fiilinin dördüncü kez tekerrüründe, suçluya ta'zîren katl²⁰ cezası uygulanacağını savunurlar.²¹

Abdirrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* "Eşribe", 41, thk. Abdülğaffar Süleyman Bündârî-Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991).

¹⁵ Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b.Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Adnan (Beyrut: Şeriketü Dâru'l Erkam, ts.), 1: 400; İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, thk. Vehbî Süleyman el-Ulbânî (b.y.: y.y., 1406/1985), 1: 338; Mustafa Yıldırım, "İslam Hukukunda İçki İçme Suçu ve Cezası", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/14 (Aralık 2001): 31.

¹⁶ Ebû Zeyd, Bekr b. Abdillâh, *el-Hudûd ve't-Ta'zîrât*, (Riyad: Dâru'l-Asıme, 1416/1995), 296-299; Muhammed b. Ali Muhammed eş-Şevkânî, *Neylû'l-evtâr min esrâri Münteka'l-ahbâr*, thk. Ahmed Muhammed Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't- Tayyib, 2005), 5: 150-151; Behnesi, *es-Siyâsetü'l-cinâiyye fi's-şerîati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru's-Şurûk ts.), 182; Avvâ, *fi Usûli'n-nizâmi'l-cinâi'l-İslâmî*, 183-186; Behnesi, *el-Hamru ve'l-Muhaddarât fi'l-İslâm* (Kâhire: Arabian Gulf Enst, 1424/2003), 75-82; Avci, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 444; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 193.

¹⁷ Avvâ, *fi Usûli'n-nizâmi'l-cinâi'l-İslâmî*, 176; Avci, *Türk Hukuk Tarihi*, 247.

¹⁸ Şemsü'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mesûât*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts), 24: 30; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 7: 40; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 399; Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki-Abdülfezzâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, ts), 13: 308; Ebû Zeyd, *el-Hudûd*, 299; Şemsüddîn Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Da'ru'l-Ma'rife, 1418/1997), 4: 189; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî er-Remlî, *Nihayetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 8: 14; Behnesi, *es-Siyâsetü'l-cinâiyye fi's-şerîati'l-İslâmiyye*, 183; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Sokr", (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1412/1992), 25: 96.

¹⁹ Ebû Zeyd, *el-Hudûd*, 299; Âmir, *et-Ta'zîr*, 28; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Sokr", 25: 96.

²⁰ Ta'zîren (siyaseten) katl, had ve kısas cezası olmaksızın yetkili otoritenin suçluya idam kararı vermesidir. Ta'zîren katl, suç işlemeyi tekrerrür edip alışkanlık haline getiren, başka bir şekilde suç işlemekten alıkonulamayan veya eylemleri kamu düzeni için tehdit oluşturan ve islahi kabil olmayan suçlulara uygulanır. Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 3: 309.

²¹ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, thk. Abdülkerim b. Abdurrahman el-Ğanîm (b.y.: Dâru'l-Vefâ 1412/1992), 28: 63-64; İbn Teymiyye, *el-Hisbe fi'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 39-40; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü'l-şer'iyye fi İslâhi'r-râi' ve'r-raiyye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1393/1973), 55; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd*

→

Türkçeye “şarap” olarak çevrilen “hamr” kelimesi üzerine yapılan tartışmalar sebebiyle, hamr içenlere farklı diğer içkileri içenlere farklı cezalar uygulanması gerektiği noktasında fakihler arasında ihtilaf olmuştur. Hanefiler dışındaki üç mezhebe göre, ismi hamr olsun veya diğer içkiler olsun azı da çoğu da; sarhoş etsin veya etmesin had cezasını gerektirir. Hanefiler ise, şarabın azını ya da çoğunu, diğer içkilerden ise sarhoş edecek miktarı içenlere had uygulanacağını; diğer içkilerden sarhoşluk meydana getirmeyecek miktarda içilmesinden dolayı ta’zîr cezası uygulanacağını kabul ederler.²² Şaraptan az veya çok içenlere uygulanacak cezanın adı *haddü’ş-şürb* olarak şarabın haricindeki sarhoşluk verecek içeceklerden içerek sarhoş olanlara uygulanacak cezanın adı *haddü’s-sükr* olarak bilinmektedir.²³

2. Osmanlı Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçecekleri İçme Suçu ve Had Cezası

Osmanlı ceza hukuku, klasik fıkıh kitaplarındaki ceza hukuku hükümlerinin yanı sıra şeyhülislam fetva mecmuaları, kanunnameler²⁴ ve ceza hükümlerinin bulunduğu mahkeme defterlerinden meydana gelmektedir.

Fetva mecmualarında şarap içenlere had uygulanacağı ifade edilmektedir. “Zeyd-i müslim menziline hamr ittihaz edip *şürb-i hamr eder olsa Zeyd’e ne la-zım olur? Cevap: Hadd-i şürb ve ta’zîr-i şedîd ile zecr u men’ olunur.*”²⁵ Şarap içme

fî hedyi hayri’l-ibad, thk. Şuayb Arnavut Abdulkadir Arnavut (Beyrut: Mektebetü’l-Menaru’l-İslâmiyye, 1414/1996), 5: 49; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Câmiu’l-fikh*, thk. Yüsrî es-Seyyid Muhammed (Mansûra: Dâru’l-Vefâ, 1421/2000), 6: 547; Ebû Zeyd, *el-Hudûd*, 402; Ebû’l-Vefâ Burhaneddin İbrâhîm b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *Tebziratü’l-hükkâm fî usûli’l-akdiye ve menâhici’l-ahkâm*, thk. Cemal Muraşulî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1391/1971), 2: 223; Mansur b. Yunus b. İdrîs el-Buhûtî, *Keşşâfü’l-knâ’ an metni’l-İknâ’* thk. Muhammed Emîn ed-Dinnâvî (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1419/1998), 4: 84-86; Âmir, *et-Ta’zîr*, 308; *el-Mevsûatü’l-fikhîyye*, “Ta’zîr”, 12: 263; Başoğlu, “Ta’zîr”, 40: 201.

²² Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 7: 40; Halebî, *Mülteka’l-Ebhur*, 1: 338; Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, (el-Hafîd), *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1427/2006), 810; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 13: 304; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti meânî elfâzi’l-Minhâc*, 4: 187; Udeh, *et-Teşrîfu’l-cinâiyyi*, 2: 444; *el-Mevsûatü’l-fikhîyye*, “Sekr”, 25: 92-93; *el-Mevsûatü’l-fikhîyye*, “Eşribe”, (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkaf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, 1407/1986), 5: 23; Dönmez, “Sarhoşluk”, 36: 143.

²³ Zeyla’î, *Tebyînu’l-hakâik*, 3: 198; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1: 399; Halebî, *Mülteka’l-Ebhur*, 1: 339; *el-Mevsûatü’l-fikhîyye*, “Sekr”, 25: 102; Ayrıntılı bilgi için bk. Ayzada Taştanova, *İslam Ceza Hukukunda İçki İçme ve Sarhoşluk Haddi (Haddü’ş-Şürb ve Haddü’s-Sükr) Ayırımı ve Hukuki Sonuçları* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012), 10-25.

²⁴ Kanunnameler, padişahların farklı zaman ve zeminde şer’î hukukun kendisine verdiği salâhiyete dayanarak ve gerektiğinde şeyhülislamların fetvalarını da dikkate alarak genellikle idarî, malî, cezaî ve değişik hukuk alanlarında emir ve fermanlarla ortaya koydukları hukuki kaideleri ihtiva eder. Ahmed Akgündüz *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992), 1: 78; Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku Adalet ve Mülk* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2008), 180. Ayrıntılı bilgi için bk. Erhan Afyoncu, “Nişancı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 157; Mehmet Ali Ünal, *Osmanlı Müesseseleri Tarihi* (İstanbul: Kardelen Yayınevi 1998), 96; Ekinci, *Osmanlı Hukuku Adalet ve Mülk*, 181; M. Tayyib Gökbilgin, “Nişancı”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 9: 299-300; Nasi Sanat, “Klasik Dönem Ceza Kanunnameleri Bağlamında Osmanlı Hukukunun Şer’îliği Üzerine”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Temmuz 2003), 25; Aydın, “Kanunnameler ve Osmanlı Hukuku’nun İşleyişindeki Yeri” *Osmanlı Araştırmaları* 24 (2004), 40.

²⁵ Şeyhülislam Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziye*, trc. Süleyman Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 114.

suçuna had uygulanacağı, evde şarap imal etme suçuna da ta'zîr-i şedîd²⁶ uygulanacağı beyan edilmektedir.

Başka bir fetvada ise sarhoş olup kazif yapana hem içki haddi hem de kazif haddi uygulanacağı belirtilmektedir. "Zeyd tâian şûrb-i hamr edip hamrdan sekran olunca Hind-i muhsaneye "Rosbi" deyi kazfeylese Zeyd'e ne lazım olur? Cevap: *Hadd-i şûrb* ve hadd-i kazf."²⁷

Kanunnamelerde de sarhoş edici içecek içenlerle alakalı kanun hükümleri bulunmaktadır. II. Bayezid devri İçki Yasaknamesi m.4: "Bade't-te'kîd ve't-tehdîd eslemeyip (dikkate almama, dinlememe) velîmelerde ve sâir cemiyetlerde feseka ve fecere cem olub şûrb-i müsîrîrât ve izhâr-ı fesâdât lehv ile münkerâtı irtikâb ederlerse onların cemiyetlerin bozub ve dağıtıb ve kendilerin tutub getirtib *had lazım olanları tahdîd ve ta'zîr lazım olanları ta'zîr ve teşhîr ve tedîb ve habs-i medîd eyleyib...*"²⁸

Tanzimat dönemi ceza kanunlarında da şarap içme ve sarhoşluk suçlarıyla alakalı kanun maddeleri bulunmaktadır. 1851 CK Fası 2 m.5 göre: Sarhoşların suçları şer'î usule göre sabit olduğunda had cezası, ayrıca bağırıp çağırarak etrafı rahatsız eden sarhoşlara üçten yetmişdokuz sopya kadar ta'zîr uygulanacağı beyan edilmektedir.

Mahkeme defterlerinde de şarap içenlere had cezası verildiğine dair kayıtlar bulunmaktadır. Suçun ispatı bazen suçun işlendiğini görenlerin şahadetiyle gerçekleşmektedir. Örneğin 1514 tarihli Üsküdar mahkemesi kadı defterindeki bir kayıтта, şarap içme suçu iki şahitle ispat edildikten sonra suçluya had cezası uygulanmaktadır. "İshak b. Abdullah şûrb-i hamr ettiğine Muhzır başı Mehmed Çelebi b. Hamza ve Ahmed b. Ali şahadet *edip had vuruldu. 920/1514.*"²⁹ 1524 tarihli Üsküdar mahkemesindeki başka bir kayıтта, şarap içtiği şahitlerle de ispat edilen şahsa had uygulanmaktadır.³⁰

Suç, bazen suçluların şarap içtiklerini ikrar etmeleriyle sabit olur. Örneğin 1546 tarihli Üsküdar mahkemesi kadı defterindeki bir kayıтта, şarap içtiklerini itiraf

²⁶ Osmanlı kanunnameleri, fetva mecmuaları ve mahkeme kayıtlarında yer alan "ta'zîr-i şedîd" kavramı değnek sayısının artırılması veya dayağın şiddetinin artırılması anlamında kullanılmaktadır. Sadece "ta'zîr" ifadesinin geçtiği kayıtlardan ta'zîrin hangi türünün kastedildiği kesin bir şekilde anlaşılmadığı için herhangi bir ta'zîr cezası kastedilmiş olabilir. Ancak birçok kayıтта ta'zîr cezasının türü "hapîs, kürek, kalebent, sürgün, para (cerime, cürm), teşhir vb." şeklinde açıkça ifade edildiği için "ta'zîr edilmesi, olunması vb." ifadelerden sadece dayak cezası anlaşılabilir. Mehmet Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta'zîr Suçu ve Cezaları* (Konya: Aybil Yayınevi, 2017), 25.

²⁷ Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, trc. Süleyman Kaya- Betül Algin-Zeynep Trabzonlu-Asuman Erkan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 160.

²⁸ Akgündüz, *Osmanlı Kânunnâmeleri*, 2: 232.

²⁹ "İshak b. Abdullah şûrb-i hamr ettiğine Muhzır başı Mehmed Çelebi b. Hamza ve Ahmed b. Ali şahadet *edip had vuruldu. 920/1514.*" *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*, trc. Bilgin Aydın-Ekrem Tak (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 134.

³⁰ "Timuhan b. İsmail meclis-i şer' de Şirmerd b. Abdullah mahzarında takrir-i müddeâ kılıp, *sen hamr eyledin, sarhoş tuttum*, dedikte bi'l-inkar cevap verip udul-i müsliminden Hacı b. Timurhan ve Hasan b. Timur şahadet ettikleri hayyiz-i kabulde vaki olup *had vurulup* talebiyle deftere sebt olundu. 930/1524." *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil*, trc. Yasemin Dağdaş-Zeynep Berktaş (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 59.

eden iki kişiye had cezası uygulanmaktadır.³¹ Uygulamadaki başka bir örnekte ise 80 adet değnek sayısı da belirtilerek had cezasına karar verilmektedir.³²

Bazı kayıtlarda had ile ta'zîr cezasının birlikte uygulandığı görülmektedir. Örneğin 1560 tarihli mühimme³³ defterindeki bir kayıтта, Galata'da şarap içerken yalanan ve suçlarını itiraf eden iki kişiye had uygulanmasının yanı sıra kürek³⁴ cezası da verilmektedir.³⁵

Ursurları ve ispat şartları oluşan şürb suçuna yukarıda örnekleri geçtiği üzere had uygulanmasının yanı sıra ve fetva kitaplarındaki, unsur ve ispat şartları oluşan şürb suçuna had gerekeceği şeklindeki fetvaların aksine, Osmanlı mahkeme defterlerinde bazen suçun unsur ve ispat şartları olduğu halde had cezası yerine ta'zîr cezaları uygulandığını görmekteyiz. Hanefîlerin hamr ve diğer içkiler ayırımında bazen genel kuralın dışına çıkılarak faillerin şarap içtikleri veya şarabın haricindeki bir içkiden içip sarhoş oldukları ve iki şahitle suçun ispat edilmesine rağmen suçlulara ta'zîr cezasının verildiğini görmekteyiz.

Örneğin 1525 tarihli Üsküdar mahkemesi kadı defterindeki bir kayıтта, "Üsküdar Emîni Timurhan b. İsmail Süleyman b. Abdullah'ı meclis-i şer'a şürb-i hamr ettin, diye ihzâr edecek sarhoşluğu hamrdan idiği Hızır b. Yusuf ve Veli b. İlyas şahadetleriyle sabit olup ta'zîr olunduğu sebt-i sicil olundu. 931."³⁶ ve 1549 tarihli Üsküdar mahkemesi kadı defterindeki bir kayıтта, "Karye-i Musallâ'dan Ahmed b. Umur Beğ meclis-i şer'de şürb-i hamr ettiğine ağzında râyiha-i hamr var idiğine Ramazan b. Hüseyin ve Kara Yusuf b. Abdullah şahadetleriyle zahir olup ta'zîr olunup bi't-talep

³¹ "Karye-i Kadı'da amil olan Mahmud nam kimesne şer'-i şerîf meclisine İlyas b. Abdullah'ı ve Kasım b. Abdullah'ı ihzar eyleyip takrir-i meram kılıp dedi ki *ikiniz şürb-i hamr eylediniz* mezkurlardan sual olacak ikrar *eylediler bade ikrarihima* sicil olunup had verilip tescil olundu.1546." *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil*, trc. Kenan Yıldız (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 135; Diğer örnek için bk. Mustafa Oğuz, *Girit (Resmo) Şeriyeye Sicil Defterleri (1061-1067)* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002), 394.

³² "İstanbul'da Edirne kapısı civarında sakin olup tarih-i ilam günü Yeniköy zabiti marifetiyle ahz ve sekrân olduğu halde meclis-i şer'a ihzar olunan Taşçı Ali b. fulan nam kimsenin zahir-i halinden kat'ı nazar istintak olundukta *tav'an şürb-i hamr eylediğini huzur-u şer'de ikrar ve itiraf* etmekle alâ mûcib-i itirafa merkum Taşçı Ali'ye *hadd-i şürb olan seksen değnek şer'an darb* lazım geldiği Yeniköy mahkemesinden huzur-u âfîlerine ilam olundu." *Debbağzâde Numan Efendi, Tuhfetü's-sukûk* (b.y.:y.y., ts), 290.

³³ Mühimme defterleri, Divân-ı Hümâyün'da kararlaştırılan ve padişahın onayından geçen ferman suretlerinin kaydedildiği defterlerdir. Bu defterlerde Osmanlı Devleti'nin merkez ve taşra teşkilatının idari yapısı ve çalışma şekilleri, devlet-tebea ve devlet-esnaf münasebetleri, imar, iskan ve iktisat siyasetleri, iç siyaset, isyanlar ve bastırılma şekilleri, askeri tarih, strateji, dış siyaset ve yabancı devletlerle olan ilişkilerle alakalı kayıtların yanı sıra yargı kararlarına ait kayıtlar da bulunmaktadır. Mübahat S, Kütükoğlu, "Mühimme Defteri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 520.

³⁴ Kürek, hürriyeti bağlayıcı cezalardan olan hapis cezasının daha ağır infaz türlerinden biridir. Gemilerde kürek çekirmek ve ağır işlerde çalıştırmak suretiyle infaz edilmektedir. Bu yönüyle haptisten daha ağır bir cezadır. Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, 255; M. Zeki Uyanık, "Batı ve Doğu Kültüründe Hapishane", *Mizânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi* 4 (2017): 118.

³⁵ Mehmet Akman, *Osmanlı Devleti'nde Ceza Yargılaması* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2004), 117.

³⁶ *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil*, trc.Yasemin Dağdaş-Zeynep Berktaş (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 112.

sicil olundu. 955/1549.” şarap içip ağzında içki kokusunun olduğu iki şahit tarafından ispat edilmesine rağmen suçlulara ta’zîr cezası verilmektedir.³⁷ 1518 tarihli Üsküdar mahkemesi kadı defterindeki diğer bir kayıta ise süci (bir çeşit içki) içip sarhoş olan şahsın bu hali şahitlerce ispat edilmesine rağmen had cezası yerine ta’zîr cezası uygulanmaktadır.³⁸

1518 tarihli Üsküdar mahkemesi kadı defterindeki bir kayıta, Seyfettin isimli şahıs, sarhoş olması ve ağzında şarap kokusu olmasından dolayı teşhir³⁹ edilmektedir.⁴⁰ Sarhoşluğu ve ağzında şarap kokusunun bulunduğu mahkeme salonunda ispatlanmasına rağmen had cezası uygulanmamaktadır.

Uygulamada şarap içen kadınlara da ta’zîr cezası verilmektedir. 1521 tarihli Üsküdar mahkemesindeki bir kayıta, “Üsküdar emîni olan Timurhan meclis-i şer’a Satula bt. Abdullah Arab’ı ihzar edip bilfiil *hamrla mükeyyefidiğine* Kabil b. Abdullah ve Mehmed b. Süleyman şahadet ettiler *ta’zîr olundu*. 927/1521.” Satula isimli kadının sarhoş olduğu iki şahitle ispat edilmesine rağmen ta’zîr cezası uygulanmaktadır.⁴¹

1565 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta ise sarhoş olarak bulunan ve şarap içtiğini itiraf eden kale görevlisine kürek cezası tatbik edilmektedir.⁴² 1573 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta ise ağzında şarap kokusu olduğu sabit olan şahsa kürek cezası uygulanmaktadır.⁴³

³⁷ *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 14 Numaralı Sicil*, trc. Nuray Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 281.

³⁸ “Sevindi Memi b. Hacı Veli sarhoşla mahallede haykırdığı ve sarhoş olup *süci* (bir çeşit içki) *ıçtıği şuhûd-ı udul ile ikrar ile sabit oldukda ta’zîr olunup* deftere sebt olundu. 924/1518.” *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*, trc. Bilgin Aydın-Ekrem Tak (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 313.

³⁹ Teşhir, “İrtikab olunan suç ve failin bir ilan vasıtasıyla halka duyurulması” veya “caninin işlediği suçun insanlara duyurularak ondan sakınmaları hususunda uyarılmaları ve yaptığı rezilliklerin herkese duyurulmasıdır” Ahmet Kılınc, *Mukayeseli Hukuk ve Hukuk Tarihinde Teşhir Cezası* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2014), 15-19.

⁴⁰ “Seyfeddin b. Ömer meclis-i şer’de Üveys Halil’i vurdum deyi ikrar ettikte mezkur hakkın talep ettikte ta’zîr olundu ve *mezkur sarhoşlu meclis-i şer’a gelip ağzında râyiha-i hamr olduğu* Seferşah b. Süleyman ve Demirhan b. İsmail ve Sülü? Ramazan şahadetleri ile sabit olduktan sonra *teşhir olundu*. 924/1518.” *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*, s. 328.

⁴¹ *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil*, trc. Rifat Günalan-Vildan Kemal-Özlem Altıntop- Hatice Ayyıldız Bahadır (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 463; “Suret-i mezburede mezkure *Emine’nin feminde hamr olup ta’zîre müstahak olmağın ta’zîr olduğu* kayd-ı sicil olundu. 991/1581.” *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 56 Numaralı Sicil*, trc. Hilal Kazan-Kenan Yıldız (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 61.

⁴² “Rodos beğine ve kadısına hüküm ki: ...haric-i kalede olan bahçelerde sakin olan kimesnelere nida olundukta hendek canibine karîb olan yalu kenarında taşlar arasında *Kale-i Rodos bölükbaşlarından Sefer nam kimesneyi sarhoş bulup* hisar kapıları açıldıktan sonra mezkur Sefer’i getirtip sual olundukta; “*Marko nam kafirin evinde hamr içtim. Hüseyin Dede nam müteveffânın mezarı olduğu bağda idim. Deryaya karîb taşlıkta yattım.*” ...arzetmeğın buyurdum ki: mezbur Sefer’i habsedip yarar âdemlere koşup Dergâh-ı Muallâm’a gönderesin ki *küreğe konula*. 9721565.” 6 (II) *Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565)*, trc. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioğlu-Muhammed Safi-Mustafa Serin-Osman Uslu-Numan Yekeler (Ankara: BOADB Yayınları, 1995), 319.

⁴³ “Akçahisar kadısına hüküm ki: Mektup gönderip Hüseyin b. Samlu nam suhtenin *ağzında râyiha-i hamr olduğu şer’ ile sabit olup* mezburu Südde-i Saadetim’e gönderesin ki *küreğe konula*...1573.” Şahin Rahman, 22 *Numaralı Mühimme Defteri’nin (981-1573) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2014), 105; 1560 tarihinde Cerbe deniz savaşının yapılması 1572 tarihinde Osmanlının İnebahtı (Lepanto) deniz savaşında Venediklilere yenilmesi ve donanmanın çok

1625 tarihli Rumeli Sadareti mahkemesi kadı defterindeki bir kayıta, Rumeli Gügercinlik kadısı olan Mehmed Efendi'ye, içki içmesi ve sarhoş iken sövmesinden dolayı oturduğu vakıf evinden çıkarılma cezası verilmektedir.⁴⁴

1667 tarihli Rumeli Bâb mahkemesi kadı defterindeki bir kayıta, sarhoş olduğu ve diğer suçları işlediği için bir çeşit sürgün cezası olan mahalleden ihraç cezası verilmektedir.⁴⁵

1691 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, Tolcuoğlu Hasan isimli askere, çarşıda alenen içki içmesi, bazı kişilere sövmesi ve tenasul uzvunu çıkarıp halkın üzerine tebevül etmesinden dolayı uslanıncaya kadar hapis cezası verilmektedir.⁴⁶

Zikredilen bu örneklerin hepsinde şarap içen veya sarhoş olanların suçu iki şahitle ispat edilmesine rağmen suçlulara had cezası uygulanmamaktadır. Yukarıda verilen örneklerde normal şartlarda had cezalarının uygulanması gerekirdi. Ancak mahkeme kayıtlarına yansıdığı üzere unsur ve ispat şartları oluşan şübh ve sarhoşluk suçlarına ta'zîr cezaları verilmesi ile şarap içenlere had cezası uygulanması gerekeceği yönündeki klasik Hanefi görüşünün dışına çıkıldığı görülmektedir. Buradaki örnekler üzerinden Osmanlı'nın bu konuda İslam hukukundan sapmış olabileceği şeklinde bir düşünce akla gelebilir. Ancak hem dönemin fetva mecmualarındaki fetvalar hem kanunname maddeleri hem de daha önce zikrettiğimiz unsur ve ispat şartları oluşan sarhoşluk suçlarına uygulanan had cezaları hukuktan sapma düşüncesini kırmaktadır. O zaman hukuktan sapma olarak görülen son örnekleri nasıl izah edebiliriz. İki şekilde izah mümkündür. Birincisi mahkeme defterlerini yazan kâtiplerin had yerine ta'zîr yazması şeklinde dalgınlık ve dikkatsizliği sonucu yazım hatasından kaynaklı olabilir. İkincisi ise her ne kadar mahkeme defterlerine yansımamış olsa da, suçlunun had cezası almasını ortadan kaldıran akıl-balığ olmama, Müs-

fazla kürekçiye ihtiyaç hissettiği yıllarda (1550-1600 yılları arasında) Osmanlı ceza hukukunda, küçük büyük birçok suç çeşidi için kürek cezası uygulanmıştır. Geniş bilgi için bk. Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta'zîr Suç ve Cezaları*, 362-363.

⁴⁴ "...vakf-ı mezbur menzil-i merkumun süknası ulemadan meskene muhtac bir fakir ve salih şart etmiştir. Mezbur Mehmed Efendi daima şübh-i hamr ve fisk-ı fücür üzeredir evzâ' ve etvarından razı değilleriz bizi ve ehl ve evladımızı hilaf-ı şer'i şütüm eder elân dahi sekrândır menzil-i mezburdan ihrac olunmak matlubumuzdur deyi....mezbur Mehmed Efendi'ye sual olundukta mest ü lâ yeteakkal olmağla meclis-i şer'de mezbur bir şütüm-u galize ile şetm etmeğün mezburdan hurucu merkum Mehmed Efendi'ye tenbih olunup...1034/1625". Emine Karabulut, 42 Numaralı Rumeli Kazaskerliği ve Rumeli Sadareti Mahkemesi Defteri (H.1034-35/M.1625) (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 96.

⁴⁵ "Mahmiye-i İstanbul'da Hoca Hayreddin mahallesi sükkanından (beş isim) nam kimesneler meclis-i şer'-i şerîf-i enverde yine mahalle-i mezkure sükkanından Mehmed b. Mehmed nam kimesne mahzarında her biri takrir-i kelam ve tabîr anî'l-meram edip mezbur Mehmed şâribü'l-hamr ve bî-namaz olduğundan mâadâ her gün sarhoş gelip ümm-i veledi olan Sertab nam cariyesini darb-ı şedîd ile darp ve birkaç defa mezbureyi bey' etmek için esir pazarına götürmüştür el-hasil mezbur Mehmed'in efâl ve akvalinden müteezzileriz mahallemizden ihrac olunması matlubumuzdur deyi her biri mezbur Mehmed'in sû-i halinden müteezzî ve müteşekkî olmağın def'i ezâ-yı müslimin için mezbur Mehmed mahalle-i mezbureden ihrac olunmak üzere...1077/1667." İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil, trc. Rifat Günalan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 283.

⁴⁶ "Tolcu oğlu Hasan seferden geldim diye sük-ı sultânide alenen şübh-i hamr ve bazılarının bi-gayri't-teâlâ dîn ve ağız ve avratlarına şetm ve ırz-ı müsellereyi (tenasül uzuv) eline alıp nice müslümanların üzerine tebevül eylediği sabit ve hüccet olunmağla salahı zahir oluncak sicinde kilid olunmak babında yazılmıştır. 1102/1691." Tuba Meryem Karacan, 101 No'lu Mühimme Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2010), 130.

lüman olmama veya şarabı gönüllü içmeme gibi sebeplerden dolayı suçluya had cezası yerine ta'zîr cezaları uygulanmış olabilir. Yukarıda da zikrettiğimiz gibi üçüncü ihtimalin olması yani İslam hukukundan bilerek sapmanın gerçekleşmesi Osmanlı hukuku için mümkün görünmemektedir.

Aşağıdaki bölümde şürb-sarhoşluk suçlarının unsur ve ispat şartlarındaki eksiklikten dolayı had cezalarının ta'zîr cezalarına dönüştüğünü göreceğiz. Bu örnekler de had ve ta'zîr cezaları ayırımına Osmanlı mahkemelerinin gelişigüzel had veya ta'zîr ceza yaptırımları uygulamadığını gözler önüne sermektedir.

3. Osmanlı Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçecekleri İçme Suçu ve Ta'zîr Cezaları

Osmanlı ceza hukukunda, şürb veya sarhoşluk suçlarının unsurlarında veya ispat şartlarındaki eksikliklerden dolayı had cezası olan seksen sopa yerine suçluya hapis, sürgün, para cezaları ve müsadere gibi yaptırımlar icra edilmektedir.

3.1. Hapis Cezası⁴⁷

1517 tarihli İstanbul mahkemesi kadı defterindeki bir kayıтта, “Başçı Ahmed b. Abdullah'ın *şürb edip ağzında süci râyihası olduğu* Başçı Karagöz b. Abdullah ve Demirhan b. İsmail ve Mahmud b. Abdullah ve Kasım b. Abdullah şahadetleri ile *habs emr olundu. 922/1517.*” Sarhoş olmadığı anlaşılan Başçı Ahmet isimli kişiye, süci içmesi ve ağzında koku olduğu gerekçesiyle hapis cezası verilmektedir. Zanlı şahıs süci denilen sarhoş edici içecek yerine şarap içseydi ve ağzında kokusu olduğu halde iki şahit şahitlik yapsaydı zanlının alacağı ceza had cezası olacaktır. Bu örnekte Hanefilerin şarap ve diğer içkiler ayırımının uygulamaya yansıdığını açıkça söyleyebiliriz.⁴⁸

Hanefilere göre gayrimüslimlere içki içmeleri ve sarhoş olmalarından dolayı ceza verilmez. Ancak alenen içki içerek kamu düzenini bozarlarsa ta'zîr cezası verilebilir.⁴⁹

Uygulama da alenen içki içen ve müslümanlara da satan gayrimüslimlere kürek cezaları verilmektedir. 1569 tarihli mühimme defterindeki bir kayıтта, açıkça içki içen ve müslümanlara satan gayrimüslimlere kürek cezası verilmektedir.⁵⁰

⁴⁷ “İslam hukuk literatüründe hapis, gerek idarî ve ihtiyatî tedbir gerekse ceza amaçlı olsun, kişi hürriyetinin bağlanmasını ifade eden genel bir terimdir.” Ali Bardakoğlu, “Hapis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 14: 54; Geniş bilgi için bk. Avcı, *Hukuk Tarihimizde Hapis* (Ankara: Türkiye Adalet Akademisi Yayınları, 2014), 9-20; Uyanık, *İslam Hukukunda Hapis Cezası ve Hapishane* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 90-100.

⁴⁸ *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*, 227.

⁴⁹ Serahsi, *el-Mebsût*, 24: 31; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi*, 7: 39; Udeh, *et-Teşri'u'l-cinâiyi*, 2: 445; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “Sokr”, 25: 98.

⁵⁰ “Kocaeli sancağı beğine, kadılarına hüküm ki: Bundan akdem nice defa ahkâm-ı şerife gönderilip; “*Keferre âşikâre hamr etmeyip ve müslümanlara satmayalar.*” deyi emrim olmuştur. Haliyâ taht-ı kazanızda meyhaneler olup *âşikâre hamr olup ve müslümanlara satıldığı* istima olunmağın buyurdum ki: Göresiz; vaki ise *şe'âyir-i küfri* ihtiyar caiz değildir. Bu babda mukayyed olup keferre taifesine aleniyyen *şürb-i hamr ettirmeyip ve bir ferde dahi ehl-i İslâm'a hamr sattırmayasınız. Bade't-tenbih eslemeyenleri* yazıp isimleriyle arzyleyesin ki, gereği gibi haklarından gelinip küreğe



Ta'zir cezaları ve miktarları belirlenirken suçun, suçlunun vasfı ve suça etkili olan haller dikkate alınır. İşlenen suçun hafif veya ağır olması uygulanacak ta'zir cezasının türünü ve miktarını belirler.⁵¹ Suça etkili haller cezanın hafif veya ağırlaşmasını sağlar. Burada tekrür ve itiyad kavramları öne çıkmaktadır. "Bir suçun mahkumiyetten sonra tekrar işlenmesine tekrür, ikinci mahkumiyetten sonra tekrar işlenmesine itiyad denir."⁵²

Osmanlı uygulamasında şarap içtiği için ta'zir cezası alan ancak uslanmayarak bu suçu tekrür ederek alışkanlık haline getirenlere kürek cezası uygulanmaktadır. 1565 tarihli mühimme defterindeki bir kayıтта, içki içmeyi alışkanlık haline getirenlere kürek cezası uygulandığını görmekteyiz.⁵³ Mahkeme kaydında zanlının suçuna şahitlik yapacak kimselerin isimleri olmadığı için had cezası uygulanmamış olabilir.

1791 tarihli kalebent defterindeki bir kayıтта, İstanbul'da Şişeciler hanında sakin dört kişiye, içki içmek, sarhoş olmak ve kumar oynamak suçlarından dolayı kalebentlik cezası verilmektedir.⁵⁴ Bu örnekte de ispat şartları yerine gelmediği için zanlılara had uygulanmamaktadır.

3.2. Sürgün Cezası⁵⁵

1827 tarihli nefy (sürgün) defterindeki bir kayıтта, İstanbul'da Nişancı Paşa

konula...976/1569." 7(II) Numaralı Mühimme Defteri (975-976/1567-1569), trc. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioğlu-Hasan Çağlar-Mustafa Serin-Osman Uslu-Numan Yekeler (Ankara: BOADB Yayınları, 1999), 356; Diğer örnek için bk. Osman Karataş, 3 Numaralı Mühimme Zeyli (176-351) (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 87; "Edirne kadısına hüküm ki:...olan kefere tâifesine dahi gereği gibi tenbih ü yasağ edip ilan-ı hamr ettirmeyip ve müslümanlardan bir ferde hamr verdirmeyesin. Eslemeyip emrime muhalif vaz her kimden sadır olursa sicillat edip suret-i sicili ile küreğe gönderesin. 972/1565." 6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565), trc. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioğlu-Muhammed Safi-Mustafa Serin-Osman Uslu-Numan Yekeler (Ankara: BOADB Yayınları, 1995), 392.

⁵¹ Âmir, *et-Ta'zir*, s. 497.

⁵² Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 199.

⁵³ "Köstendil beğine ve Ustrumca kadılarına hüküm ki: "Kaza-i mezbure müsellemlerinden bazı kimesneler müdmin-i hamr olmağla şenaat ü şekavet üzere olup... mücerret ta'zir ve cerime vermekle islah olunmadıkları ecilden ahâlî-i vilayet mâ-beyninde nice fetret vaki olmuştur. Sair deryaya karib yerlerde bu makule kimesneler kapudan gemilerine teslim olmak için hükm-i hümayun...972/1565." 6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565), 71.

⁵⁴ "Çavuşbaşı Ağa'ya Seddü'l-bahr Kalesi Dizdarı'na hüküm ki: İstanbul'da Şişeciler Hanı'nda sakin Ömer ve Ahmed ve Mustafa nam çukadarlar ile Emin nam enderun ağası kendi hallerinde olmayıp memnûattan olan müskirat ile müskire oldukları merkulmarın tedibleriyle aherleri terhib olunmak lazmeden olmaktan nâşi çavuş mübaşeretıyla Seddü'l-bahr Kalesine kalebent olunmaları fermanım olmağın ... dört nefer kimesneleri ... kale-i merkumede vaz ve kalebent eyleyip...1205/1791." Suha Oğuz Baytımur, 25 Numaralı Kalebent Defteri (H.1205 / M.1790-1791) (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2005), 207.

⁵⁵ Sürgün, suçlu bir kişinin veya topluluğun ceza yahut güvenlik tedbiri olarak, yaşadığı yerden başka bir yere belli bir süre kalmak üzere isteği dışında gönderilmesi ve orada ikamet etmeye mecbur edilmesidir. Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 3: 307; Âmir, *et-Ta'zir*, 389; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Nefy", (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2002), 41: 118; Talip Türcan, "Sürgün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 164.

Camii imamı Abdulhamit isimli şahsa, Ramazan gecelerinde şarap içmesinden dolayı sürgün cezası verilmektedir.⁵⁶ Şahsa had vurulmamasının sebebi suçun şahitlerce tespit edilememesidir. Çünkü mahkeme kaydında şahitlerin ismi yazılmakta ve sadece “şürb-i hamr gibi günah-ı kebaire mütecasir olduğuna mebni işaret-i âliyye” şarap içmeye cesaret ettiğine dair işaret olduğu ifade edildiği için suçluya ta'zîr cezası verilmektedir. Şüphe had cezalarını düşürür.

Uygulamada başkasına zorla şarap içtiren kişiye de ta'zîr cezası verilmektedir. 1580 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, bir gence cebren içki içirdiğini itiraf eden şahsa sürgün cezası verilmektedir.⁵⁷ Bu örnekte de şarabın ikrah altında içildiğini anlaşıldığı için içene had uygulanmamaktadır. Mükrihe ta'zîr cezası uygulanmaktadır.

Uygulamada müslümanlara içki satmayı alışkanlık haline getirenlere katle bedel⁵⁸ sürgün cezası verilmektedir. 1791 tarihli kalebent defterindeki bir kayıta, Galata'da meydana gelen olayda, Araboğlu Niyaki isimli zimmîye, daha önce defalarca yasaklandığı halde içki imal, alım ve satımı yaptığı için ailesiyle beraber katle bedel sürgün cezası verilmektedir.⁵⁹

Uygulamada müslüman mahallesinde oturan zimmîlerin içki içmeleri ve müslümanlara rahatsızlık vermelerinden dolayı mahalleden ihraç cezası verilmektedir. Örneğin 1631 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, içki içerek müslümanları rahatsız eden zimmîler mahalleden çıkarılmaktadır.⁶⁰ Son iki örnekte zimmîlere şarap içtikleri veya sarhoş oldukları için değil Müslümanlara şarap satmaları ve sarhoş

⁵⁶ “Çavuşbaşı ağaya ve Bursa naibine, Nişancı Paşa Camii imamı Abdulhamid nam şahıs eyyâm-ı mübarekeye hürmet etmeyip leylen ramazanda şürb-i hamr gibi günah-ı kebaire mütecasir olduğuna mebni işaret-i âliyye mücibince çavuş mübaşeretıyla li-ecli't-tedib merkumun Bursa'ya nefy u iclası babında divandan emr-i âlf.1243/1827.” Sibel Kavaklı, 929/A Numaralı Nefy Defterinin (1826/1833) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Osman Paşa Üniversitesi, 2005), 172.

⁵⁷ “Alaiyye beyine ve kadısına hüküm ki: Nefs-i Alaiyye kalesi kethudası olan Hasan kale-i mezbur sakınlarından Tur Ali nam emred oğlana haber edip şürb-i hamr ettirip... Burdur kadısı İbrahim teftiş eyledikte emred oğlani cebriyle hamr meclisine getirtip hamr ettirdiğini ikrar eylediği sabit olduğun bildirmeğin ... mezkuru emrim üzere yarar âdemlere koşulup Kıbrıs'a gönderesin. 1580.” Sevilay Sakarya, 43 Numaralı Mühimme Defteri (H.988/M.1580) Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (s.1-108) (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2014), 142.

⁵⁸ Mahkeme kayıtlarda bazen “katle bedel nefy” ifadeleri geçmektedir. Bu ifade ile ilgili olarak kaynaklarda net bir bilgi bulunmamaktadır. Suçlunun bulunduğu mekanda en kötü şartlar altında kalması şeklinde yorumlanabilir. Ya da suçlunun aften dolayı katl yerine sürgün edilmesi şeklinde yorumlanabilir. Koç, Osmanlı Hukukunda Ta'zîr Suç ve Cezaları, 33.

⁵⁹ “... ümmü'l-habâset olan hamr ve arak ve emsali müskirâtın istimali zümre-i ehl-i İslâmdan men ve def olunmak irâde-i kat'îyesiyle Asitâne-i saadet ve hevalisinde vaki mecmû' meygede (meyhane) ve kolluklar taraf-ı Şeyhülislâm'dan verilen fetvâ-yı şerife ve şeref-yafte-i sudur olan hatt-ı hümayun-ı şevket-makrunum müceblerince sadır olan evamir-i şerîfem mantuk-ı münîfleri üzere bundan akdem ser-medine ve bade'l-yevm zikr olunan meygede ve tevkiflerin biri açılmaması ve ehl-i İslâma katre-i vahide hamr ve arak ve emsali olan müskirâtın verilmemesi müceddeden nizam-ı kavîye rabt olunmuşken ve bu nizamın vikayesine leyl ve nehar memurlar taraflarından say' ve ikdam olunmakta idiği zahir iken Galata'da meyhanecilerin sergerdesi Araboğlu Niyaki nam zimmî kendi halinde durmayıp... memnu olan envâ'i müskirâtın hafıyyen ahz ve itâ ve bey' ve şirâsı hususuna dahi cesaret etmekle mesfurun tedibi lazım gelmeğin mesfurun kendiyi tedib ve emsalini terhib için iyal ve evladyıla katle bedel nefy ve iclasına ... 1205/1791.” Baytimur, 25 Numaralı Kalebent Defteri (H.1205 / M. 1790-1791), 205.

⁶⁰ “Akhisar kadısına hüküm ki: “Akhisar kasabasında bazı zimmîler müslüman mahallesinde sakın olup daima şürb-i hamr etmekle müslümanlar müteazzîler oldukları”...Vusul buldukdâ, husus-ı mezburâ mukayyed olup göresin; arzolunduğı üzere ise zimmî taifesine muhkem tenbih ü tekid eylesen ki,

→

iken çevrelerine zarar verdikleri için ta'zîr cezaları uygulanmaktadır.

3.3. Para Cezası⁶¹

Osmanlı kanunnamelerinde şarap içenlere değnek sayısına göre bazı durumlarda para cezaları öngörülmektedir. II. Bayezid Umumi Kanunnamesi m.19: "Eğer bir kişi hamr içse, kadı ta'zîr ede, iki ağaca bir akçe cürm alına."⁶² Bu kanun maddesinde bulunan, şarap içene para cezasının uygulanacağı şeklindeki metin, şarap içene had vurulmayacağı şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Kanun maddeleri ayrıntıya inmedikleri için burada muhtemelen kastedilen ispatlanmamış şübhü suç veya zanlının had uygulanacak şartları taşımaması olabilir. Ayrıca, II. Bayezid devri İçki Yasaknamesi m.4: de açıkça ifade edildiği üzere "şübh-i müskiât irtikb ederlerse onların cemiyetlerin bozub ve dağıtıb ve kendilerin tutub getirtib *had lazım olanları tahdîd ve ta'zîr lazım olanları ta'zîr ve teşhîr ve tedîb ve habs-i medîd eyleyib...*"⁶³ had ve ta'zîr cezaları ayırımı yapılmaktadır. Ayrıca biraz sonra gelecek mahkeme kaydında görüleceği üzere para cezaları had vurulduktan sonra uygulanmaktadır.

İçki sohbetinde bulunanlara da ta'zîr ve para cezası öngörülmektedir. Yavuz Sultan Selim m.25 ve Kanuni Kanunnamesi m.29: "Eğer bir kimesne hamr sohbetinde otursa içmese, ta'zîr edip üç ağaca bir akçe alına."⁶⁴

Kanunnamede şarap içenlere öngörülen para cezalarının had uygulandıktan sonra icra edildiğini ve mahkeme siciline de kaydedildiği örnekler vardır. Onlardan birisi olan 1519 tarihli Üsküdar mahkemesindeki bir kayıta, şarap içtiğini itiraf eden şahsa had cezasının yanı sıra para cezası da verilmektedir.⁶⁵ 1565 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta da şarap içenlere ta'zîr ve para cezalarının uygulandığını görmekteyiz.⁶⁶ Bu şahısların şarap içtikleri şahitlerce ispat edilmediği için ta'zîr cezası verilmiş olabilir.

min-ba'd müslüman mahallesinde olmayıp kadimde sakin oldukları zimmî mahallesinde sakin olalar. Bade't-tenbih mütenebbih olmayanları marifet-i şer'le müslüman mahallesinden ihrac ve kefer mahallesinde iskan ettiresin...1041/1631" 85 Numaralı Mühimme Defteri (1040-1041/1630-1631), trc. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioğlu-Ayhan Özyurt-Fuat Yavuz-Numan Yekeler (Ankara: BOADB Yayınları, 2002), 391; Diğer örnekler için bk. Hadi Sofuoğlu, *İslam Hukukunun Uygulanması Açısından Manisa Şer'iyye Sicilleri (1625-1650)* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010), 230; Hatice Sevici, *54 Numaralı Konya Şer'iyye Sicili'nin (1-190) Değerlendirme ve Transkripsiyonu (1150-1152/1738-1740)* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011), 446.

⁶¹ Mali ceza suçlarının mal varlığına yönelik bir müeyyidedir. Mali cezaların hangi suçlara karşılık, para cezası, ta'zîr cezaları arasında yer alır. Ali Bardakoğlu, "Garâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 360; Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 327.

⁶² Akgündüz, *Osmanlı Kânunnâmeleri*, 1: 349; Akgündüz, *Osmanlı Kânunnâmeleri*, 2: 232.

⁶³ Akgündüz, *Osmanlı Kânunnâmeleri*, 2: 232.

⁶⁴ Akgündüz, *Osmanlı Kânunnâmeleri*, 3: 91; Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (London: Oxford University Press, 1973), 72.

⁶⁵ "Üsküdar'da mütemekkin olan İsmail b. Abdullah meclis-i şer'de hamr içtim diye ikrar edecek şer'an müteber görülüp mezbur İsmail'e had olup Üsküdar amili Osman b. Gevherdaş ale'l-kanun cerime alınıp deftere sebt olundu. 925/1519." *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*, 412.

⁶⁶ "Köstendil beğine ve Ustrumca kadılarına hüküm ki: Sen ki Ustrumca kadısının mektup gönderip "Kaza-i mezbure müsellemlerinden bazı kimesneler müdmin-i hamr olmağla şenaat ü şekavet üzere olup...mücerret ta'zîr ve cerime vermekle ıslah olunmadıkları ... 972/1565." 6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565), 71.

3.4. Müsadere⁶⁷

1560 tarihli mühimme defterindeki bir kayıтта, cami yakınındaki kilisede zimmîlerin içki içmesi, oyun oynaması, kavga etmeleri ve bundan dolayı müslümanların camide namaz kılamayacak hale gelmesi neticesinde kilisenin yıkılmasına karar verilmektedir.⁶⁸ 1579 tarihli mühimme defterindeki bir kayıтта, bir grup zimmînin evlerini meyhaneye çevirmeleri ve müslümanlara içki satmaları sebebiyle evlerinin yıkılmasına hükmedilmektedir.⁶⁹

Uygulamada müslümanların evlerinde şarap bulunması halinde dökülmesi, zimmîlerin evlerindeki ihtiyaç fazlası şarapların ise tuz atılarak sirkeye tağyir edilmesi şeklinde yaptırımlar da bulunmaktadır. 1565 tarihli mühimme defterinde bu şekilde kararların verildiğini görmekteyiz.⁷⁰

Bu bölümde şürb veya sarhoşluk suçunu işleyen zanlıların had cezası yerine değişik ta'zîr cezaları almalarının sebebi, yukarıda da açıkladığımız üzere suçun unsur ve ispat şartlarının tam olarak gerçekleşmemesindedir. Suçun ispatındaki şüphe de had cezasını düşürmektedir. Bu sebepten dolayı zanlılara ta'zîr cezaları uygulanmaktadır.

Sonuç

Hanefiler şürb-sükr suçunu had suçları kapsamında değerlendirerek suçun

⁶⁷ Müsadere, devlet tarafından hazineye irat kaydetmek veya bir süre koruma altına almak üzere ceza veya tedbir olarak bir mala el konulması tasarrufudur. Özellikle kamu görevlilerinin haksız yollarla elde ettikleri gelir veya emlakın tamamına ya da bir kısmına devletin el koymasını ifade eder. Cengiz Tomar, "Müsâdere", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 65. Müsadere, aynı bir malî yaptırımdır, ancak bazı durumlarda nakdi para cezasına da çevrilebilir. Hüseyin Esen, *İslam Hukukunda Mali Cezalar* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 142. Müsadere, tek başına bir yaptırım olarak uygulanabildiği gibi, ek bir yaptırım olarak da verilebilir. Âmir, *et-Ta'zîr*, 435. Zorla sattırma da müsadere çeşitlerindedir. Suçlunun elindeki malı zorla başkalarına sattırmakla gerçekleşen ve çoğunlukla karaborsacılık ve narha uymayan kişilerle uygulanan bir tedbir olarak Osmanlı uygulamasında yerini almaktadır. İtlaf ve hedm de (yıkma) müsadere çeşitlerindedir. Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta'zîr Suç ve Cezaları*, 38.

⁶⁸ "Vidin kadısına hüküm ki: Mehmed Beğ bina ettirdiği camii şerifin kurbunda vaki olan kenisede keferet taifesi şürb-i hamr ve alet-i lehv ile gavga edip edâ-i salata mani olup şerrlerinden müslümanlar ziyade mütezaccirü'l-ahvl oldukları sabika arz olundukta emr ile ref(yıkma) olunup ... 967/1560." 3 Numaralı Mühimme Defteri (966-968/1558-1560), trc. Nezih Aykut-İdris Bostan- Murat Cebecioglu-Feridun Emecan-Mücteba İlgürel-Mehmet İpsirli-Cevdet Küçük-Özcan Mert-Abdülkadir Özcan-İlhan Şahin-Hüdaî Şentürk-Mustafa Çetin Varlık (Ankara: BOADB Yayınları, 1993), 594.

⁶⁹ "İstanbul kadısına hüküm ki: Lazari ve Büyük Botri nam kafirler Evabiş ve Yorgi ve Petro ve Koska ve Totri nam kafirler meskenlerinin dört tarafı müslüman evleri iken meyhaneler edip fıska cem olmağla daima fesaddan hâli olmayıp akşam ve yatısı namazına varmağa havf ederiz dediklerinde üzerlerine varıldık ta mahalle halkının haberlerine mutâbık bulunup müslümanlara hamr bey' etmekden men olundukta memnu olmayıp evlerinde bulunan hamr kendi nefsimiz için getirir" deyi taallül edip... zikr olunan meyhaneleri mahalle-i mezbureden her ne vehile mümkün ise ref' edip ... 1579" Erhan Akçelik, 39 Numaralı Mühimme Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (1-118) (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013), 155.

⁷⁰ "Üsküdar ve Yoros ve Adalar kadılarına hüküm ki:...yalıda ve dağda olan köylerde ve Yoros'a varınca yalıda olan kurada ne miktar hamr varsa keferede bulunan hamrun kifayet-i hacet miktarın alıkoyup ondan mâ-adasına sirke olacak kadar tuz koyup ve müslümanda olan hamrın yabana akıtmasını emredip buyurdum ki: ... keferede bulunan hamrın nefislerine kifayet miktarını alıkoyup ondan mâ-adasının içine sirke olacak kadar tuz koyup sirke eylesin ve müslümanlarda bulunan hamrı bi'l-küllüyye yabana aktıp zayı' eylesin. 972/1565." 6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565), 282; Diğer örnek için bk. a.eser. 313.

unsur ve ispat şartları oluştuğunda suçluya 80 sopa vurulacağı düşüncesindedirler. Suçun unsur ve ispat şartlarında eksiklik veya şüphe bulunması halinde suçluya ta'zir cezası uygulanacağı görüşündedirler. Osmanlı hukukunda genellikle Hanefi mezhebi görüşleri yürürlüktedir. Dolayısıyla Osmanlı dönemi fetva mecmuaları ve kanunnameleri Hanefilerin görüşlerine mutabık hükümler içermektedir.

Osmanlı hukuk uygulamalarını bizlere aktaran ve kendisi birincil kaynak olan ser'iyeye sicilleri yani kadı-mahkeme defterleri Hanefi mezhebinin görüşlerinin tatbik sahasıdır. Bu kayıtlarda Hanefilerin sarhoşluk suçlarında diğer mezheplerden farklı olarak şarap ve diğer içkiler (müskirat) ayrımı yaptığını ve faillere içtikleri sarhoş edici içeceklerin çeşidine göre değişik cezalar gerekeceği görüşünün mahkeme kararlarına yansımaları görmekteyiz. Birçok örnekte hamr içene sarhoş olsa da olmasa da ağzında hamr kokusu varsa had cezası uygulanmaktadır.

Birçok kayıтта şürb suçunun unsurları ve ispat şartları oluştuğunda faillere fetvalara da uygun olarak had cezalarının uygulandığı görülmektedir. Bazı kayıtlarda hadle beraber ta'zir cezalarının da uygulandığı görülmektedir. Ancak şürb suçunun ispat şartları oluşmasına rağmen 16. 17. ve 18. yüzyıl bazı mahkeme defterlerinde Hanefi mezhebi ve Osmanlı dönemi fetva mecmuaları ve kanunname maddelerinin aksi yönünde suçlulara farklı ta'zir cezalarının uygulandığını görmekteyiz. Bunların sayısı da azımsanmayacak kadardır.

Osmanlı ceza hukukunun tatbikatındaki bu zıtlık durumunu daha önce değindiğimiz üzere iki şekilde izah etmek mümkündür. Birincisi mahkeme defterlerini yazan kâtiplerin, had yerine ta'zir yazması şeklinde dalgınlık ve dikkatsizliği sonucu yazım hatasından kaynaklanmış olabilir. İkincisi ise her ne kadar mahkeme defterlerine yansımamış olsa da, suçlunun had cezası almasını ortadan kaldıran; akıl-baliğ olmama, Müslüman olmama veya şarabı gönüllü içmeme gibi sebeplerden birinin meydana gelmesiyle had cezasının düşüp yerine ta'zir cezaları uygulanmış olabilir. Üçüncü ihtimalin olması yani İslam hukukundan bilerek sapmanın gerçekleşmesi Osmanlı hukuku için mümkün görünmemektedir. Çünkü hem dönemin fetva mecmualarındaki fetvalar hem kanunname maddeleri hem de daha önce zikrettiğimiz unsur ve ispat şartları oluşan sarhoşluk suçlarına uygulanan had cezaları hukuktan sapma düşüncesini kırmaktadır.

Sonuç olarak şunu söylememiz mümkündür. Hem Osmanlı hukukunun teori kısmını oluşturan fetva mecmuaları ve kanunname maddelerinde hem de pratik kısmını oluşturan mahkeme kayıtlarının büyük bir çoğunluğunda unsur ve ispat şartları oluşan şürb-sükr suçlarına İslam hukukuna uygun olarak had cezaları uygulanmaktadır. Sadece bazı mahkeme kayıtlarında ya yazım hatası ya da defterde suçlu şahısla alakalı ayrıntıya girilmemesinden kaynaklı lafzi karışıklıklar bulunmaktadır.

Kaynakça

- Afyoncu, Erhan. "Nişancı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Akçelik, Erhan. *39 Numaralı Mühimme Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (1-118)* Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013.
- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kânunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri*. 9 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992.

- Akman, Mehmet. *Osmanlı Devleti'nde Ceza Yargılaması*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2004.
- Âmir, Abdulaziz Musa. *et-Ta'zîr fî's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1389/1969.
- Aslan, Nasi. "Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukukunun Şeriliği Üzerine". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Temmuz 2003): 17-44.
- Avcı, Mustafa. *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*. 2. Baskı. Konya: Mimosya Yayınları, 2014.
- Avcı, Mustafa. *Hukuk Tarihimizde Hapis*. Ankara: Türkiye Adalet Akademisi Yayınları, 2014.
- Avcı, Mustafa. *Türk Hukuk Tarihi*. 6. Baskı. Konya: Atlas Yayınları, 2017.
- Avvâ, Muhammed Selim. *fî Usûli'n-nizâmî'l-cinâi'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'n-Nahda, 1427/2006.
- Aydın, Mehmet. *Türk Hukuk Tarihi*. 9. Baskı. İstanbul: Beta Yayınları, 2012.
- Aydın, "Kanunnâmeler ve Osmanlı Hukuku'nun İşleyişindeki Yeri". *Osmanlı Araştırmaları* 24 (2004): 37-46.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa. *el-Binâyê fî şerhi'l-Hidâye*. Thk. Muhammed Ömer. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1411/1990.
- Bardakoğlu, Ali. "Ceza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 470-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. "Had". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 547-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bardakoğlu, Ali. "Hapis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 54-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bardakoğlu, Ali. "Garâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 359-361. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 198-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Baytimur, Suha Oğuz. *25 Numaralı Kalebend Defteri (H.1205 / M. 1790-1791)*. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2005.
- Behnesî, Ahmed Fethi. *el-Ukûbe fî fikhî'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, 1404/1983.
- Behnesî, *es-Siyâsetü'l-cinâiyye fî's-şer'iati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru's-Şurûk, ts.
- Behnesî, *el-Hamru ve'l-Muhaddarât fî'l-İslâm*. Kâhire: Arabian Gulf Enst, 1424/2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtü Fikhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Boynukalın, Mehmet. "Suç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 453-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bozkurt, Nebi. "İçki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 455-456. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Zübeyr Nasır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1422/2001.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. İdris. *Keşşâfü'l-kinâ' an metni'l-İknâ*. Thk. Muhammed Emîn ed-Dinnâvî. 15 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998.
- Debbağzâde Numan Efendi, *Tuhfetü's-sukûk*. B.y.: y.y., ts.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Sarhoşluk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 141-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî. *es-Sünen*. Thk. İzzet Ubeyd ed-Deâs. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 1418/1997.
- Ebû Zeyd, Bekr b. Abdillâh *el-Hudûd ve't-Ta'zîrât*. Riyad: Dâru'l- Asıme, 1416/1995.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku Adalet ve Mülk*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2008.
- Esen, Hüseyin. *İslâm Hukukunda Mali Cezalar*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Gökbilgin, M. Tayyib. "Nişancı". *İslâm Ansiklopedisi*. 9: 299-302. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim. *Mülteka'l-Ebhur*. Thk. Vehbî Süleyman el-Elbânî. B.y.: y.y., 1406/1985.
- Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. London: Oxford University Press, 1973.
- İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed. *Tebssiratü'l-hükkâm fî usûli'l-akdiye ve menâhici'l-ahkâm*. Thk. Cemal Muraşulî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1391/1971.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibad*. Thk. Şuayb Arnavut Abdulkadir Arnavut. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Menaru'l-İslâmiyye, 1414/1996.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Câmiu'l-fikh*. Thk. Yüsrî es-Seyyid Muhammed. 7 Cilt. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1421/2000.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğni*. Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Abdülfezzâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, ts.
- İbn Rüşd (el-Hafid), Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.

- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûatü'l-Fetâvâ*. Thk. Abdulkerim b. Abdurrahman el-Ğanim. 36 Cilt. Mansura: Dâru'l-Vefâ, 1426/2005.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *el-Hisbe fi'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *es-Siyâsetü's-şer'iyye fi islâhi'r-râi' ve'r-rai'yye*. Beyrut: Dâru'l-Hyâit-Türâsi'l-Arabî, 1393/1973.
- İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil*. Trc. Rifat Günalan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*. Trc. Bilgin Aydın-Ekrem Tak. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*. Trc. Bilgin Aydın-Ekrem Tak. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil*. Trc. Rifat Günalan-Vildan Kemal-Özlem Altıntop- Hatice Ayyıldız Bahadır. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil*. Trc. Yasemin Dağdaş-Zeynep Berktaş. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil*. Trc. Kenan Yıldız. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 14 Numaralı Sicil*. Trc. Nuray Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 56 Numaralı Sicil*. Trc. Hilal Kazan-Kenan Yıldız. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Karabulut, Emine. *42 Numaralı Rumeli Kazaskerliği ve Rumeli Sadareti Mahkemesi Defteri (H.1034-35/M.1625)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Karacan, Tuba Meryem. *101 No'lu Mühimme Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2010.
- Karataş, Osman. *3 Numaralı Mühimme Zeyli (176-351)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mesûd. *Bedâ'ü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1394/1974.
- Kavaklı, Sibel. *929/A Numaralı Nefy Defterinin (1826/1833) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Osman Paşa Üniversitesi, 2005.
- Kılınç, Ahmet. *Mukayeseli Hukuk ve Hukuk Tarihinde Teşhir Cezası*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2014.
- Koç, Mehmet. *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları*. Konya: Aybil Yayınevi, 2017.
- Köse, Saffet. "Osmanlıda Şer'i Cezalar". *İslâmiyat* 2/4 (Ekim 1999): 23-32
- Kütükoğlu, Mübahat S. "Mühimme Defteri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 520-523. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhânüddîn Ali b.Ebî Bekr b. Abdilcelil. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Thk. Muhammed Adnan. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü Dâru'l Erkam, ts.
- el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. "Cinâyet". 16: 59-63. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1409/1989.
- el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. "Eşribe". 5: 11-30. Kuveyt: 1406/1986.
- el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. "Hudûd". 17: 129-152. Kuveyt: 1410/1990.
- el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. "Nefy". 41: 118-132. Kuveyt: 1423/2002.
- el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. "Sokr". 25: 90-104. Kuveyt: 1412/1992.
- el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. "Ta'zir". 12: 254-287. Kuveyt: 1408/1988.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Abdülğaffar Süleyman Bündârî-Seyyid Kesrevî Hasan. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Oğuz, Mustafa. *Girit (Resmo) Şer'iyye Sicil Defterleri (1061-1067)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002.
- Rahman, Şahin. *22 Numaralı Mühimme Defteri'nin (981-1573) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2014.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî. *Nihayetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/2003.
- Sakarya, Sevilay. *43 Numaralı Mühimme Defteri (H.988/M.1580) Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (s.1-108)*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2014.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mevsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sevici, Hatice. *54 Numaralı Konya Şer'iyye Sicili'nin (1-190) Değerlendirme ve Transkripsiyonu (1150-1152/1738-1740)*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011.
- Siddîkî, Abdurrahîm. *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi's-şer'iatil İslâmiyye*. Kahire: Mektebetü'n-Nahda, 1408/1987.
- Sofuoğlu, Hadî. *İslam Hukukunun Uygulanması Açısından Manisa Şer'iyye Sicilleri (1625-1650)*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed. *Neylül-evtâr min esrâri Münteke'l-ahbâr*. Thk. Ahmed Muhammed Seyyid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't- Tayyib, 1426/2005.
- Şeyhülislam Feyzullah Efendi. *Fetâvâ-yı Feyziye*. Trc. Süleyman Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi. *Behcetü'l-fetâvâ*. Trc. Süleyman Kaya- Betül Algın-Zeynep Trabzonlu-Asuman Erkan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997.
- Taştanova, Ayzada. *İslam Ceza Hukukunda İçki İçme ve Sarhoşluk Haddi (Haddü's-Şübh ve Haddü's-Sükr) Ayırımı ve Hukuki Sonuçları*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 2. Baskı. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü Mustafa Albani, 1398/1978.
- Tomar, Cengiz. "Müsâdere". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 65-66. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Türcan, Talip. "Sürgün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 164-166. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Udeh, Abdulkâdir. *et-Teşrü'l-cinâiyyi'l-İslâmi mukârinen bi'l-kânûni'l vad'i*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1426/2005.
- Uyanık, M. Zeki. *İslam Hukukunda Hapis Cezası ve Hapishane*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- Uyanık, "Batı ve Doğu Kültüründe Hapishane". *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*. 4 (2017): 87-134.
- Ünal, Mehmet Ali. *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Kardelen Yayınevi, 1998.
- Yıldırım, Mustafa. "İslam Hukukunda İçki İçme Suçu ve Cezası". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/14 (Aralık 2001): 31-52.
- Zeyla'î, Fahrüddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1897.
- 3 Numaralı Mühimme Defteri (966-968/1558-1560). Trc. Nezihi Aykut-İdris Bostan- Murat Cebecioğlu-Feridun Emecan-Mücteba İlgürel-Mehmet İpşirli-Cevdet Küçük-Özcan Mert-Abdülkadir Özcan-İlhan Şahin-Hüdaî Şentürk-Mustafa Çetin Varlık. Ankara: BOADB Yayınları, 1993.
- 6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565). Trc. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioğlu-Muhammed Safi-Mustafa Serin-Osman Uslu-Numan Yekeler. Ankara: BOADB Yayınları, 1995.
- 6 (II) Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565). Trc. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioğlu-Muhammed Safi-Mustafa Serin-Osman Uslu-Numan Yekeler. Ankara: BOADB Yayınları, 1995.
- 7 (II) Numaralı Mühimme Defteri (975-976/1567-1569). Trc. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioğlu-Hasan Çağlar-Mustafa Serin-Osman Uslu-Numan Yekeler. Ankara: BOADB Yayınları, 1999.
- 85 Numaralı Mühimme Defteri (1040-1041/1630-1631). Trc. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioğlu-Ayhan Özyurt-Fuat Yavuz-Numan Yekeler. Ankara: BOADB Yayınları, 2002.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

İNCELEME
Review

Hasan-ı Zarîfî'nin Mesnevî Şerhi Kâşifu'l Esrâr ve Matla'u'l-Envâr*

Elif Temiz

Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı
eliftemiza@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0357-3253>

Geliş Tarihi / Received: 14.09.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 26.11.2019

Atıf / Cite as

Temiz, Elif. "Hasan-ı Zarîfî'nin Mesnevî Şerhi Kâşifu'l Esrâr ve Matla'u'l-Envâr". *Marife* 19/2 (2019): 759-761. <https://doi.org/10.33420/marife.620314>.

Mevlânâ'nın en meşhur eseri hiç şüphesiz ki *Mesnevî* adlı her beyti kendi arasında kafiyeli olan 25.700 beyitlik Farsça eseridir. *Mesnevî*, yazılmış olduğu dönemden itibaren halk nazarında çok ilgi ve alaka göyerek okunmuş ve anlaşılmaya çalışılmıştır. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin daha iyi anlaşılabilmesi ve kalıcı olması açısından şerhlerin çok büyük önemi ve etkisi vardır. Bu kadar ilgi gören bu eser birçok kalem ehli tarafından defalarca şerh edilegelmiştir. Tanıtımını yapacağımız Doç. Dr. İbrahim KUNT'un yayına hazırlamış olduğu Hasan-ı Zarîfî'nin *Kâşifu'l Esrâr ve Matla'u'l - Envâr* isimli eseri Osmanlı Devletinde Kanuni Sultan Süleyman zamanında yapılmış ve Kanuni Sultan Süleyman'a ithaf edilmiş bir *Mesnevî* şerhidir. En eski *Mesnevî* şerhlerinden kabul edilen bu eser, Mevlana'nın yaşamış olduğu döneme yakınlığından dolayı döneme dair önemli bir kaynak eser konumundadır. Eser, *Mesnevî*'nin tamamının şerhini kapsamayıp sadece ilk 143 beytinin şerhidir. Ayrıca kanaatimize göre eserin dilinin Farsça olması hitap etmiş olduğu kitleyi daraltıp, günümüzde de diğer şerhler kadar ilgiye mazhar olmasının önüne geçmiştir.

2006 yılında *Kâşifu'l- Esrâr ve Matla'u'l- Envâr*'ın küçük bir kısmını ele alan "Hasan-ı Zarîfî'nin *Kâşif al-Esrâr ve Matla' al-Envâr* Adlı Mesnevi Şerhi (vrk. 1b-35b) Tercüme, İnceleme ve İndeks" isimli bir yüksek lisans tezi olsa da Kunt'un olumsuz kanaati bu eseri yeniden hazırlamasına sebep olmuştur. Çalışma Hasan-ı Zarîfî'nin

* Kunt, İbrahim. *Hasan-ı Zarîfî'nin Mesnevî Şerhi Kâşifu'l Esrâr ve Matla'u'l-Envâr*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015.

hayatı hakkında bilgi verip ayrıca *Kâşifu'l- Esrâr ve Matla'u'l- Envâr'ın* değerlendirmesini ve orijinal metin ile tercüme metni kapsamaktadır.

Söz konusu çalışma; Konya Büyükşehir Belediye Başkanı'nın takdiminden ve yazarın önsözünden başka üç ana bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde Hasan-ı Zarîff'nin hayatı ve eserleri, ikinci bölümde *Kâşifu'l Esrâr'ın* tanıtımı ve incelenmesi, üçüncü bölümde tenkitli metin ve tercümesi yer almaktadır.

Birinci bölümde, yazar iki ana başlıkta konuyu ele almıştır. İlk ana başlıkta Hasan-ı Zarîff'nin hayatı ve edebi kişiliği hakkında bilgi vermiştir. Hasan-ı Zarîff, 875/1470-1471 tarihlerinde bugünkü Yunanistan'ın kuzeydoğu kesiminde tarihi bir şehir olan Serez/Siroz'da doğmuştur. Vefat tarihi 977/1569-1570'dir. Kaynak yetersizliğinden dolayı diğer müellifler kadar Hasan-ı Zarîff hakkında bilgi sahibi değildir. (s. 3-4) Kunt, onun hayatı hakkında bilgi verdikten sonra Mevlevî olmamasına rağmen Mevlevîliğe olan ilgisi üzerinde durur. Onun *Mesnevî'ye* olan düşkünlüğü, her şeyden önce kendi tarikatının piri olan şeyhi İbrahim-i Gülşenî'nin *Mesnevî'ye* nazîre olarak kaleme aldığı 40.000 beyitlik *Ma'nevî* isimli eserinden etkilenmesinden de kaynaklanmış olabilir. *Kâşifu'l Esrâr ve Matla'u'l - Envâr'ın* birçok yerinde *Ma'nevî* 'den bazı beyitler alınmış, *Mesnevî* ve *Ma'nevî*'nin değeri birçok kez vurgulanmıştır. (s. 7)

İkinci başlıkta Hasan-ı Zarîff'nin edebi kişiliği ele alınmıştır. Hasan-ı Zarîff'nin, el sine-i selâseyi yani Türkçe, Arapça ve Farsça'yı bu dillerde şiir yazabilecek kadar iyi bilen bir mutasavvıf, âlim ve edebiyatçı olduğu belirtilmiştir. (s. 11) Daha önce de belirtildiği gibi kaynaklarda hakkında yeterli bilgi bulunmadığı için bu bölüm çok kısa ele alınmıştır. Fakat metinden anlaşılacağı üzere Zarîff'nin ciddi bir birikime sahip olduğu çok açıktır.

İkinci bölümde, yazar *Kâşifu'l Esrâr'ın* tanıtımı ve incelemesini iki ana başlıkla ele almıştır. Birinci ana başlıkta eserin tanıtımı ele alınmıştır. Eserin isminin müellifi tarafından "*bu beyitlerin kapalı manalarını açıkladık, zor yerlerini anlattık. Hepsinin sır perdesini açtık. Bu sebeple bu risalenin ismini 'Kâşifu'l- Esrâr ve Matla'ul-envâr' (Sırların kâşifi ve nurların doğuş yeri) koyduk.*" ifadesinden hareketle tespit eden mütercim yazım yerini "kesin olmamakla" kaydını koyarak İstanbul olarak tespit eder. Mütercim daha sonra eserin kaynaklarına değinir ve yirmi civarında eserin bu şerh kaynaklık ettiğini belirtir. Ardından mütercim eserin nüshalarını ele alarak bunlar hakkında geniş bilgiler vererek başlığı noktalar. (s. 19-24, 407)

İkinci başlıkta muhteva incelenmesi yapılmıştır. *Kâşifu'l Esrâr*, manzum ve mensur olarak kaleme alınmış bir eser olmakla birlikte *Mesnevî*'nin padişah ve cariye kıssasını ele alan 143 beytinin şerhi olan bir eserdir.(s. 28) Zarîff, *Mesnevî*'nin en zor beyitlerinin ilk beyitler olduğunu bu yüzden ilk beyitlerini şerh edip diğer beyitlerin şerhine ömrün yetemeyeceğini belirtmektedir.(s. 405-407) Kunt, eserin dil ve üslubu için Arapça ve Farsça kaleme alınan çift dilli bir eser olduğunu ve Hasan-ı Zarîff'nin üslubunun sade ve akıcı olmasını Arap ya da Fars olmamasına bağlamaktadır. Ardından eserde açıklanan remizlere yer vererek, yazarın örnek aldığı şahsiyetlere değinip bu bölümü noktalamıştır. (s. 29-30)

Üçüncü bölüm ise, iki ana başlık olarak *Kâşifu'l Esrâr'ın* karşılaştırmalı metin ve tercümesine içermektedir.

Besmele, hamdele ve salvele ile şerhe başlayan Zarîfî şerh etme sebebini açıklayıp, bu şerhi Kanuni Sultan Süleyman'a hediye ettiğini belirtmiştir. Ardından *Mesnevî*'den beyitleri şerh etmeye geçmiştir. Beyitler şeklinde sıra ile şerh eden Zarîfî, şerhinde özellikle ayet, hadis ve *Mesnevî*'nin başka beyitleri ile şerhini desteklemiştir.

Tercümede olabildiğince akıcı ve sade bir üslup kullanılmaya çalışılması her kesimden kişinin rahatlıkla istifade edebilmesine olanak sağlamaktadır. Sol tarafta Türkçe tercümesi ve sağ tarafta şerh metni karşılıklı sayfalar olarak ayarlanmasına rağmen matbaa tarafından sehven yanlış basılması nedeniyle başarılı olunamamıştır. Fakat şerh metni ve Türkçe tercümesinin eserde yer alması okuyucuya karşılaştırma imkânı sunup eserin değerini arttırmaktadır.

Son tahlilde geniş hacimli bu eser, sade ve akıcı bir üslup kullanılması açısından hem akademik camia hem de halk nazarında insanların *Mesnevî*'yi daha iyi kavrayıp, anlamasına yönelik önemli bir çalışmadır. Özellikle Mevlana alanında çalışan araştırmacılara yararlı olacağını düşündüğümüz bu çalışma, dipnotları, metnin sonunda yer alan genel indeks, ayet indeksi, hadis indeksi, *Mesnevî* beyitlerinin indeksi ve kaynakları sayesinde okuyucusuna detaylı bilgiye ulaşma imkânı vermektedir. Bunun yanı sıra eserde yer alan tasavvufi kavramlar için bir sözlük oluşturulması ya da dipnotta ayrıca açıklanması eserin okuyucu tarafından daha rahat anlaşılmasına olanak sağlayacaktır.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

İNCELEME
Review

Halid Muhammed Hâmid, Mevsûatu Vasfî'l-Mescidi'n-Nebeviyyi'ş-Şerîf*

Mustafa Ölmez

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı
mstolmez87@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7708-8747>

Geliş Tarihi / Received: 15.10.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 26.11.2019

Atıf / Cite as

Ölmez, Mustafa. "Halid Muhammed Hâmid, Mevsûatu Vasfî'l-Mescidi'n-Nebeviyyi'ş-Şerîf". *Marife* 19/2 (2019): 763-766. <https://doi.org/10.33420/marife.633620>.

Medine'deki şehirleşmenin hicretten sonra hız kazanması ve şehrin Mescid-i Nebevî merkezli gelişimi neticesinde, Rasulullah (s.a.v) dönemine ait pek çok önemli mekân, Mescid-i Nebevî çevresinde inşa edilmiştir. Medine'nin fizikî ve mimarî yapısında ciddi değişikliklerin yaşanmadığı Hicrî ilk asırlardan itibaren, şehri tasvir eden detaylı bilgiler kayda alınsa da, son yüzyılda meydana gelen devasa nitelikteki inşaat faaliyetleri neticesinde, Hz. Peygamber'in (s.a.v) siretinden bir cüz sayılabilecek önemli mekânların çoğu, günümüz Medine'sinin geniş caddeleri, yan yana dizilmiş büyük otelleri veya Mescid-i Nebevî'yi çevreleyen mermerlerin altında kalmıştır.

Rasulullah (s.a.v) döneminde yaşanan hadiselerin doğru anlaşılmasında olay-mekân ilişkisi kurmanın inkar edilemez bir rolü bulunmaktadır. Bu nedenle İslam alimleri, sünnetle alakalı ilmî faaliyetlerine çeşitlilik kazandırarak; sadece hadislerin serhi veya sıhhat değerlerini belirlemekle yetinmemiş, aynı zamanda hadislerde geçen olayların yaşandığı mekânların tespiti için de çaba sarf etmişlerdir. Öyle ki Hz. Peygamber'in (s.a.v) siretini ve O'nun (s.a.v) izlerini korumanın bir gereği olarak, İslam ümmetine bırakılan bu mirası muhafaza etmeyi, İslam ümmetinin kendisini muhafaza etmekle eşdeğer görmüşlerdir. Bu hususta İslam okçularının serdarı Sa'd İbn Ebî Vakkâs'ın (ö. 55/675), çocuklarının ellerinden tutup onları Rasulullah'a (s.a.v) dair önemli olayların yaşandığı yerlere götürerek, o mekânla ilgili bildiklerini

* Hâmid, Halid Muhammed. *Mevsûatu Vasfî'l-Mescidi'n-Nebeviyyi'ş-Şerîf*, Mısır: y.y., 2013.

tek tek anlatıp: “Bunlar ecdadınızın eserleridir. Sakın ha! Onları anmayı ihmal ederek zayıf etmeyin”¹ diye vasiyette bulunması, bu alanda yapılan çalışmalara referans olmuştur.

Tanıtımını yaptığımız Halid Muhammed Hâmid’in *Vasfu’l-Mescidi’n-Nebeviyyi’s-Şerîf* isimli kitabı Medine’yi vafeden telifatın en son örneklerindedir. Esasında bu eser, *Vasfu’l-Medîneti’l-Münevvere* ve *Sîretü’n-Nebeviyyeti’l-Musavvara* isimli, müellife ait iki farklı ansiklopedi kapsamında oluşturulan bir çalışmadır. Ancak yazarın ifade ettiği üzere; İslam dünyasındaki kütüphanelerde Mescid-i Nebevî’yi anlatan tafsilatlı bir kitabın bulunmaması ve Medine’yi ziyarete gelenlerin manevi hayatlarına tesiri olacağı düşünülen, önemli mekânları öğrenmeden oradan ayrılmalarının eksikliği nedeniyle, yukarıda ismi geçen ansiklopedilerden daha önce ve müstakil olarak basılmasına sevk etmiştir.

Günümüzde bazıları kaybolmuş bazıları da harabe halinde ayakta durmaya çalışan Hz. Peygamber (s.a.v) ile alakalı tarihi mekânların yerini tespit etmede yazarın benimsediği temel prensip, ilgili yerlerin eski ve yeni isimleri arasında bağlantı kurmaktır diyebiliriz. Yazar bu sayede herhangi bir mekânın günümüzdeki adının belirlenmesiyle yerinin tespit edilebilmesinin kolaylaşacağını savunmaktadır.

Örneğin; Mescid-i Nebevî yakınlarındaki, Rasulullah’ın (s.a.v) ziyaretiyle şerefli olduğu sahabe evlerinden Hz. Ömer’e ait eve Emeviler döneminde “Dâru’l-Kadâ” denilmektedir. Aynı ev Abbasiler döneminde Mescid-i Nebevî’deki yirmi adet kapının on sekizincisi olan, batı cihetindeki “Ziyâd Kapısı”nın mukabilinde yeniden imar edilerek “Dâru Ziyâd” adıyla belli bir dönem yer almıştır. Daha sonraki yüzyıllarda ise bu evin yerine “Medresetü’l-Mahmûdiyye” olarak bilinen büyükçe bir okul inşa edilmiştir. Hz. Ömer’e ait ev ise Ziyad Kapısı’nın mukabilinde yer almasından dolayı bu yapının kuzey kısmı olarak belirlenmiştir. Müellif, “Dâru Ziyâd” ve “Medresetü’l-Mahmûdiyye”nin “Dâru’l-Kadâ”nın bulunduğu yer üzerine inşa edilen yapılara verilen isimler olduğundan hareketle söz konusu evin günümüzdeki yerini tespit ettiğini savunmaktadır.

Yazar, yukardaki yöntemi; Medine’yi vafeden ilk dönem eserlerindeki yer adlarını daha sonraki dönemlerde telif edilen kitaplardaki yer isimleriyle mukayese ederek uygulamaya geçirmekte, ardından elde ettiği verileri ilk olarak, 17. yy. seyyahlarından Abdullah el-Ayyâşî’nin (ö. 1679) *er-Rihletü’l-Ayyâşîyye* isimli eserine, daha sonra da Ahmed el-Hıyârî (ö. 1960) ve Abdülkuddüs el-Ensârî (ö. 1983) gibi son dönem Medine tarihçilerinin kaleme aldığı çalışmalara arz ederek doğrulatmaktadır. Bu yöntem ek olarak Medine ve Mescid-i Nebevî ile alakalı eski-yeni her türlü harita ve krokiyi birbiriyle karşılaştırıp zihninde oluşan çıkarımları, Medine’de mimari anlamda büyük değişimin yaşanmadığı, Suudi Arabistan Krallığı’nın ilk dönemini idrak etmiş, Medine’nin önde gelen yaşlılarıyla yaptığı istişarelerle daha tutarlı bir hale getirmeyi hedeflemektedir.

Yazarın, Medine’nin yaşlı sakinleriyle gerçekleştirdiği bu istişareler oldukça büyük öneme sahiptir. Zira bu neslin vefatıyla söz konusu mekânların, kitaplardaki verilerle sadece tahmini yer tespiti yapılabilecektir. Oysa ki bu yerlerin son hallerini

¹ Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed İbn Ali, *el-Câmi’u li Ahlâki’r-Râvî ve Âdâbi’s-Sâmi’*, thk. Mahmud Tahhân, Riyad: Mektebetü’l-Me’ârif, ty, II/195, (no: 1590).

bizzat müşahede etmiş kişilerin tarifleri doğrultusunda önemli mekânların daha detaylı hatta tam koordinatları belirlenebilecektir. Bu açıdan müellifin gösterdiği gayret takdire şayan durumdadır.

Ayrıca kitap içerisinde zikredilen yerlerin, okuyucuların zihninde daha iyi tasavvur edilebilmesi için ender rastlanılan resim, harita ve bilgisayar ortamında oluşturulmuş özel grafi tasarımlarının kullanılması, çalışmanın önemini bir kat daha artırmaktadır. Özellikle günümüzde yapısal anlamda ortada bulunmayan bazı sahabe evleri veya birçok kişinin görme imkanının olmadığı, Hz. Peygamber'in (s.a.v) kabrinin bulunduğu demir parmaklık görünümlü maksuranın iç kısmıyla ilgili bölümlerdeki çizimler, bu konudaki görsel kullanımın en güzel örneklerindedir.

Eser giriş ve on altı bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Mescid-i Nebvî'nin ve orayı ziyaret etmenin faziletinin yanı sıra, yazarın çalışmalarındaki temel gayesi olarak ifade ettiği; Rasulullah'a (s.a.v) karşı hüsnü edepten bahsedilmektedir. Birinci bölümde Mescid-i Nebvî'nin ilk olarak nasıl inşa edildiği anlatılırken, ikinci bölümde; Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde Mescid'in çatısını taşıyan hurma kütüklerine yani üstüvanelere yer verilmekte ve Müslümanların 14 asırdır bu sütunların yerlerini nasıl muhafaza ettikleri ifade edilmektedir.

Cennet Bahçesi başlığı altındaki üçüncü bölümde Cennet Bahçesi'nin fazileti, sınırları ve bu sınırlar içerisinde yaşanan hadiselerden bahsedilirken, dördüncü bölümde; Rasulullah (s.a.v) dönemindeki Mescid-i Nebvî'nin sınırları ile Hayber Savaşı sonrası ulaştığı sınırlar, beşinci bölümde ise muhtelif asırlarda Mescid'e eklenen ilave kısımlar bir takım resim ve bilgisayar ortamındaki çizimlerle izah edilmeye çalışılmaktadır.

Yazar, bazı sahabe evlerinin mekânını tespit etmeye yardımcı olduğundan dolayı altıncı bölümü Mescid-i Nebvî'nin kapılarının yerlerini incelemeye ayırırken, yedinci bölümde günümüzdeki Mescid'in sınırları içerisinde kalan, Rasulullah'ın (s.a.v) sıklıkla namaz kıldığı veya hutbe irad ederken ayakta durduğu yer gibi önemli mekânlardan bahsetmektedir. Sekizinci bölümde ise ikinci bölümde zikredilen bazı sütunların yerlerinde yaşanan küçük çaplı değişikliklere işaret etmektedir. Yazarın birbirleriyle bağlantılı olan meseleleri ayrı bölümler altında işlemesi konunun hacminin büyük olması halinde uygun görülebilir. Ancak araya beş farklı bölümün girmesinden sonra tekrar sütunlarla ilgili konuya dönmesi, eser içerisindeki bölümlerin tertibinde hoş karşılanmayan bir duruma sebebiyet vermektedir.

Eserin dokuzuncu bölümünde Kabr-i Şerîf'in bulunduğu Maksura'nın dış kısmı, onuncu bölümünde ise iç kısmı incelenirken, on birinci bölümü; Maksura'nın içerisinde kalan yapıtların grafik destekli tanıtımlarına has kılınmıştır.

Hz. Peygamber'in (s.a.v) eşlerine ait hücrelerin yerlerinden bahsedilen on ikinci bölümü, Mescid-i Nebvî'nin sınırları dışında kalan önemli mekânların anlatıldığı on üçüncü bölüm takip ederken, on dördüncü bölümde sahabe evlerinin yerleri tafsilatlı bir şekilde gösterilmeye çalışılmıştır.

Haritalar eşliğinde Rasulullah'ın (s.a.v) bayram namazına giderken kullandığı yolun belirlenmeye çalışıldığı on beşinci bölümün ardından Bakî Mezarlığı ve orada medfun bulunan bazı sahabe ve İslam alimlerinin kabirlerinin yerlerinden bahseden on altıncı bölümle yazar kitabına son vermektedir.

Mevcut haliyle çalışma, ilgili alanın temel kaynaklarına başvurulmak suretiyle hazırlanmış, hadis ve siyer alanına mensup ilim adamları başta olmak üzere her araştırmacının istifade edebileceği bir niteliktedir. Mısır'daki Dâru'l-Fârûk tarafından 2013 yılında büyük bir cilt halinde, Mısır Cumhuriyeti Eski Müftüsü (Diyanet İşleri Başkanı) Ali Cuma'nın yazdığı bir takdim ile Arapça olarak basılan eserin, henüz Türkçeye çevirisi yapılmamış olup, ilerleyen süreçte dilimize kazandırılmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

TEKNİK NOT
Technical Brief

Arap Şiiri Ansiklopedisi Programı (el-Mevsû'atu'ş-Şi'riyye)

İsmail Ekinci

Arş. Gör. Dr., Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

ismailekinci1980@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-2728-9097>

Geliş Tarihi / Received: 26.08.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 20.11.2019

Öz

Şiir insanın muhatap aldığı kişi veya topluluğa karşı duygularını en etkili bir biçimde aktardığı, yaygın bir şekilde kullanılan edebi bir türdür. Bütün dillerde ve kültürlerde bir edebi sanat olarak yer alan şiir Arap toplumu ve Arapça dili için de önemli bir unsurdur. İslam öncesi Cahiliye döneminden günümüze kadar bu önemini devam ettirmiştir. Binlerce Arapça divan kaleme alınmış, bu divanların bir kısmı incelenmiştir, bir kısmı ise incelenmek üzere araştırılmayı beklemektedir. Teknolojik gelişmeler ışığında, kitap yapraklarında araştırılmayı bekleyen binlerce şiir dijital ortamlara aktarılmaya başlanmıştır. Binlerce şairin divanının yer aldığı dijital programlardan birisi de el-Mevsû'atu'ş-Şi'riyye isimli programdır. Bu programda İslam öncesi dönemden günümüze kadar yaşamış 2.300 şairin divanı yer almaktadır. Programda divanlar şairlerin yaşadığı dönemlere ve ülkelere göre tasnif edilmiştir. Program sade ve kullanışlı bir ara yüze sahiptir. Program dili Arapçadır ve menü sayısı oldukça azdır. Bu özelliği ile programın kullanımı oldukça basittir. Bu çalışmada el-Mevsû'atu'ş-Şi'riyye isimli programın kurulumu ve kullanımı resimlerle birlikte anlatılmıştır. Ayrıca programın içeriği detaylı bir şekilde verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Belagat, Arap Şiiri, Şiir, Ansiklopedi.

Encyclopedia of Arabic Poetry Program

Poetry is a widely used literary genre in which one expresses his/her feelings towards the person or community effectively. Poetry, as a literary art in all languages and cultures, is also an important literary element for Arabic society and language. It has maintained its importance from the pre-Islamic period to the present day. There are thousands of written Arabic divans; though some of them were examined, the others are still waiting to be examined. In the light of technological developments, thousands of couplet poems in the books have been transferred to digital media to be researched. One of the digital programs that contain thousands of poets' divans is al-Mevsû'atu'ş-Şi'riyye. This program includes the divan of 2,300 poets from pre-Islamic period to the present. Divans are classified according to the periods and countries in which the poets lived. The program has a simple and convenient interface. The program language is Arabic and the number of menus is very few. Thus, it is very easy to use the program. In this study, the installation and usage of the program named al-Mevsû'atu'ş-Şi'riyye is explained with pictures. In addition, the content of the program is given in detail.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Rhetoric, Arabic Poetry, Poetry, Encyclopedia.

Atf / Cite as

Ekinci, İsmail. "Arap Şiiri Ansiklopedisi Programı (el-Mevsû'atu'ş-Şi'riyye)". *Marife* 19/2 (2019): 767-790. <https://doi.org/10.33420/marife.610802>.

Giriş

İnsanoğlunun duygularının en iyi şekilde karşı tarafa aktardığı ve muhatabı derinden etkilediği araçlardan birisi de şiirdir. Şiir insanın kendisini muhatap aldığı kişi veya topluluğa karşı etkili bir biçimde ifade ettiği edebi sanatlardan biridir. Bu özelliği ile şiire hemen hemen her toplumda ve her çağda değer verilmiş ve şiir edebiyattaki yerini devamlı korumuştur. Ayrıca şiir, şairin sadece kendi duygularını değil yaşadığı çağın ve toplumun duygu ve düşüncelerini de resmetmiştir. Edebî türlerin en eskisi olan şiir, insanlık tarihi boyunca duygu, düşünce ve hayalleri etkili biçimde anlatmanın bir yolu olmuştur. Şiirin edebî tür olarak en önemli özelliği, özel bir anlatım diline sahip olmasıdır. Şiir dili olarak adlandırılan bu özel dil, gündelik dilden farklı, çok anlamlı ve çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Sembol ve mecazlara dayalı bir anlatım dili, ahenkli bir ses akışı ve duygu yoğunluğunu öne çıkaran söyleyiş gibi özellikler, şiiri diğer edebî türlerden farklı kılar. Her dönemin kendine özgü bir sesi, söyleyişi ve dünyaya bakış tarzı olduğu için şiir de tarih içinde farklı dönemlerde, farklı özellikler göstermektedir.

Şiir literatürü diğer edebi türlere göre bir dildeki edebi ürünlerin en üst örnekleridir. Bu durum, Arap edebiyatı için de geçerlidir. Arap toplumu için şiir özel bir anlama sahip olmuştur. Hem toplumun tecrübe birikimini hem de toplum hayatının farklı biçimlerini betimlemiştir. Bu durum itibarıyla şiir toplumun his dünyasını yansıttığı için yüzyıllar boyu yazılmadan, ezberlenerek hafızalarda yaşatılmıştır.¹ Arap şiirinde hayatı düzenleyen yeterli miktarda ahlak kuralları da işlenmiştir. Bedevi Arapların felsefesi olmamakla birlikte Araplar hislerine, anlayışına ve işine en yakın ve en doğru bulduğu şeyi öğrenmek için çoğu kez şiire başvurmuştur. Şiir Arap için canlı bir şahsiyet haline gelmiş, bu diri şahsiyette hayatın tüm yönlerini görmüş ve ona danışmıştır. Cahiliye şiirinde herkese yarayacak ölçüler olmuştur. Genç gençliğinin, yaşlı ihtiyarlığının tasvirini, zevk dünyasını tahrik eden içki, cinsellik ve güzelliğin sembolü olan kadını, bir davranış biçimi olarak mertlik ve benzeri övgü kaynağı olan şeyleri, daha genel bir ifadeyle, tüm hayat tarzlarını onda bulmuştur.² Hatta dil ile ilgili çıkmazlara girdiklerinde şiire danışmışlardır.

Şiir İslam öncesi süreçte, kabile tarzı bir hayat süren Arap toplumunun dil, estetik duygu ve zevk bakımından büyük bir ilerlemeye ulaşmasına da katkı sağlamıştır. Bu dilin edebi bir mucize olduğuna vurgu yapan Kur'an, Arapçanın üslup şekillerini kullanarak insanlara sunulmak üzere Hz. Muhammed'e (sav) vahyolunmuştur.³ Kur'an ilk okunduğu zaman insanlar onun tilavetinden büyük zevk almışlardır. Bu durum Kur'an ile Cahiliye edebiyatı arasında bir irtibatın varlığını, alışık oldukları estetiğin artarak devam ettiğini, diğer taraftan insanlarda bunu algılayabilecek estetik duygu ve kabiliyetin bulunduğunu ortaya koymaktadır.⁴ Kur'an'ın bu edebi dili, Arap şiirinin gelişmesine de katkıda bulunmuştur.

¹ Nihat Çetin, *Eski Arap Şiiri*, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1973), 9.

² 'Akkâd, Abbas Mahmud, *el-Luğatu's-Şa'ire*, (Kahire: Dâru Nahdâti Mısır, 1995), 71-73.

³ Ebu Zeyd el-Kureşi, *Cemheretu Eş'ari'l-Arab*, thk. Muhammed Ali el-Hâşimi, (Dimaşk: Dâru Kalem, 1986), I: 113-139.

⁴ Tahâ Hüseyin, *min Tarihi'l-Edebi'l-Arap*, (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 1981), I: 88-91.

İslam öncesi Cahiliye, Muhadramîn, İslamiyyîn, Emevi, Abbasi, Fatımi, Endülûsi, Eyyûbi, Memlukî, Osmanlı ve modern dönemde Arap şiirinde uzman binlerce şair yetişmiştir. Bu şairler binlerce divan kaleme almışlardır. Bu divanların birçoğu elyazmaları kütüphanelerinde tahkik edilmek ve üzerinde çalışılmak üzere beklemektedir. Tahkiki yapılan divanların birçoğunun ise bir veya birkaç baskısı yapıldıktan sonra basımı durdurulmuş, sadece birkaç kütüphanede yer almış ve erişim imkânları da kısıtlı kalmıştır. 1997'de ilk olarak kurulan ve 2012'de son sürümüyle tamamlanan el-Mevsû'atu's-Şi'riyye isimli bilgisayar tabanlı bir program ile binlerce divan araştırmacıların hizmetine sunulmuştur. Yaklaşık bir buçuk milyon şiir beytinin yer aldığı bu program, şair ve divan araştırması yapmak isteyenlere büyük bir külliyat sunmuş ve kütüphanelerin tozlu raflarında unutulmuş eserlerin gün yüzüne çıkarılarak kıymetli çalışmaların yapılmasına imkân sağlamıştır.

1. Programın İçeriği

Program yirmi altı kişiden oluşan bir komisyon tarafından Muhammed Ahmed e-Suveydi başkanlığında, Munzur el-'Ukeylî'nin düzenlemesiyle kurulmuştur. Programda 117.088 kaside, 1.480.442 beyitten oluşan 2.300 şairin divanı yer almaktadır. 2.300 şairin 2.029'u erkek, 271'i kadın şairdir. Programda ayrıca aruz ve kafiye ile ilgili bilgiler, klasik bahirler ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Bu bölümde divanda yer almayan bir şiirin bahrini bulmak için şiir beyitlerinin girilebileceği alan da bulunmaktadır. 10 klasik Arapça sözlüğün kelime taramasında kullanıldığı ve 265 müellifin eserlerinin referans alındığı programın içeriği ile ilgili aşağıdaki tablolar verilebilir.

Tablo 1: Dönemlere Göre Şair, Şiir ve Beyit Sayıları

Dönem	Şair Sayısı	Şiir Sayısı	Beyit Sayısı
İslam Öncesi	536	2.518	20.034
Muhadramîn	168	4.302	35.128
İslamiyyûn	148	420	2.341
Emevi	228	7.785	62.092
Beyne'd-Devleteyn	32	2.265	18.973
Abbasi	220	22.338	215.443
Fatımi	44	8.281	114.579
Mağrib ve Endülüs	248	8.333	104.137
Eyyûbi	57	7.077	99.681
Memluki	70	11.151	116.492
Osmanlı	119	9.179	131.266
Modern	430	33.439	560.276
Toplam	2.300	117.088	1.480.442

Tablo 2: Ülkelere Göre Şair, Şiir ve Beyit Sayıları

Ülke	Şair Sayısı	Şiir Sayısı	Beyit Sayısı
Ürdün	2	168	2.852
İmarât	1	32	396
Bahreyn	2	97	1.209
Tunus	20	1.555	22.144
Cezair	6	138	2.621
Suudiyye	14	280	8.660

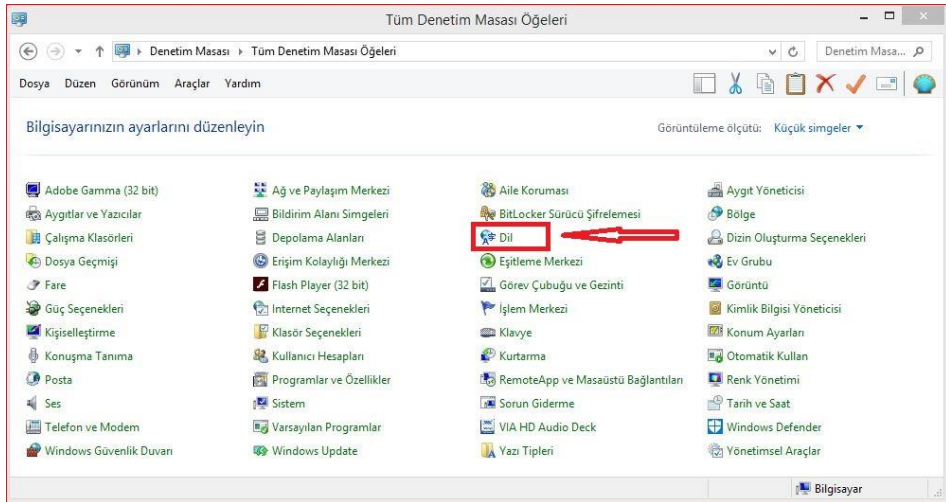
Ülke	Şair Sayısı	Şiir Sayısı	Beyit Sayısı
Sudan	14	669	14.113
Suriye	37	5.872	81.404
Irak	108	6.842	134.663
Amman	8	1.785	38.692
Filistin	8	769	16.389
Kuveyt	1	54	2.024
Lübnan	47	9.784	139.260
Libya	4	35	1.835
Mısır	56	9.842	168.057
Mağrip	20	1.112	12.988
Moritanya	2	116	2.190
Yemen	9	2.064	26.795

Tablo 3: Arapça Sözlükler

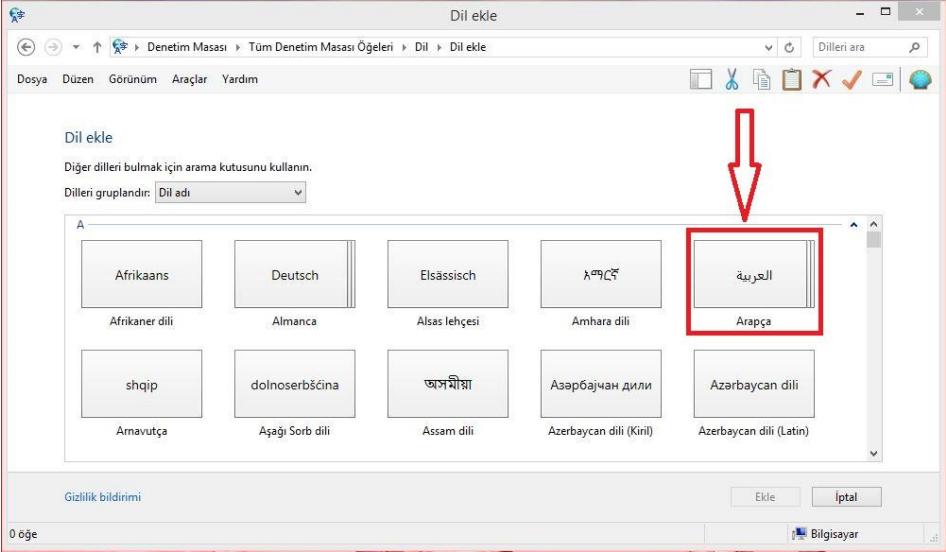
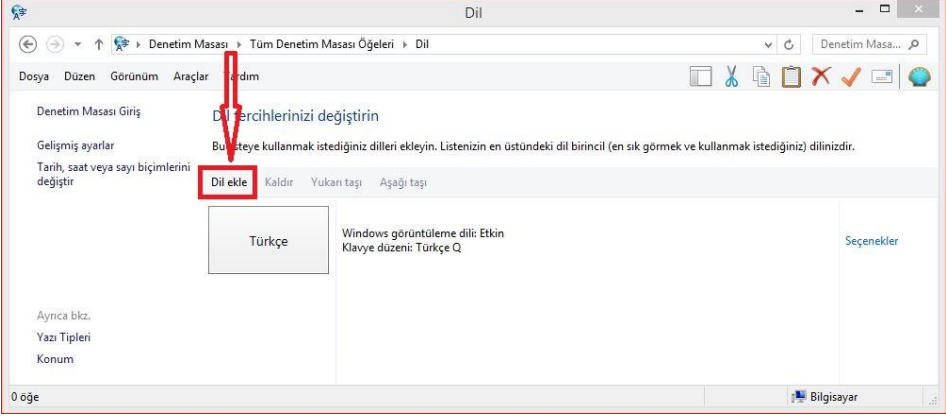
Sözlük	Müellifi
Esâsu'l-Belağâ	ez-Zemahşerî
eş-Şihâh	el-Cevherî
Kitâbu'l-'Ayn	Halil b. Ahmed el-Ferâhidî
el-Muħkem ve'l-Muħîdu'l-A'zam	İbn Sîde
el-Muħîdu fi'l-Luğâ	eş-Şahîb b. 'Abbâd
Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs	ez-Zebîdî
Tehzîbu'l-Luğâ	el-Ezherî
Cemheretu'l-Luğâ	İbn Dureyd
Lisânu'l-'Arab	İbn Manzûr
el-'Ubâbu'z-Zâhiru ve'l-Lubâbu'l-Fâhiru	eş-Şagâni

2. Programın Kurulumu

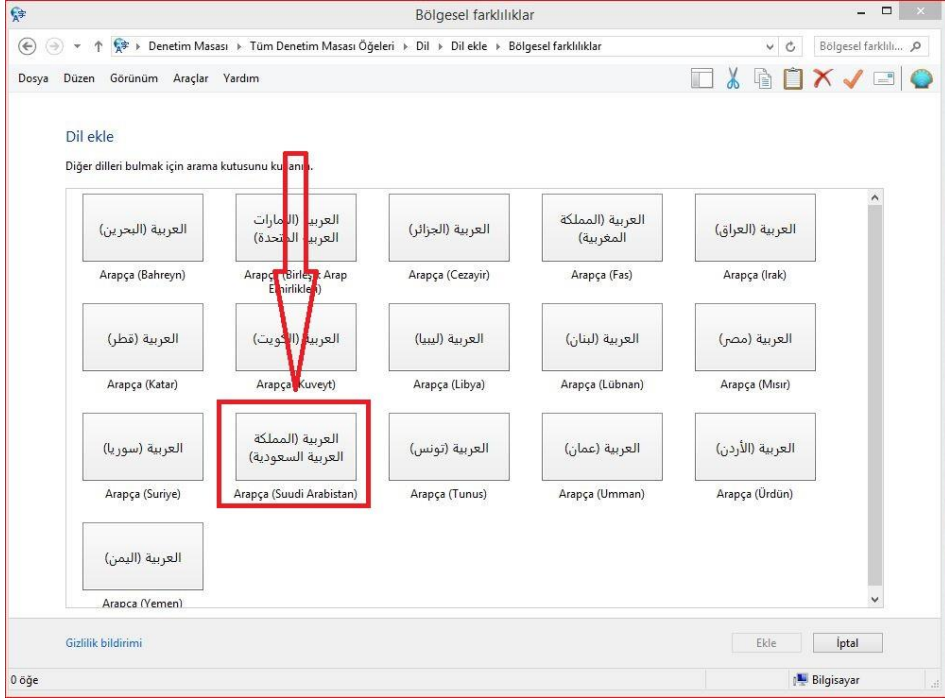
Programın bilgisayara kurulumundan önce, bölge ve dil ayarlarının Arapça olarak ayarlanması, dil tercihlerine Arapçanın eklenmesi gerekmektedir. Arapça dilinin klavye düzeyinde eklenmesi için ilk önce denetim masasına girilmeli ve 'Dil' seçeneği tıklanmalıdır.



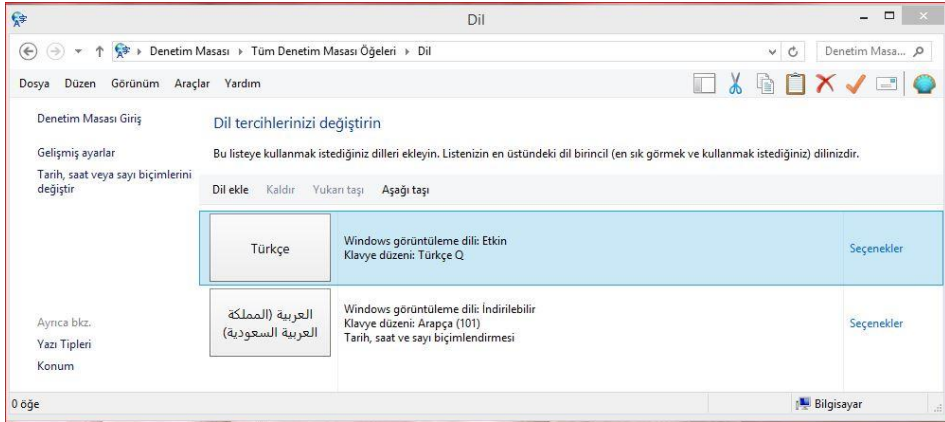
'Dil' seçeneği tıklandıktan sonra aşağıdaki gibi bir pencere açılacaktır. Bu pencerede dil ekle butonu tıklanarak eklenilebilir dillerin listesinin olduğu yeni bir pencereye ulaşılır.



Yukarıda gösterildiği gibi Arapça dil seçeneklerinin olduğu buton tıklanır ve aşağıdaki pencere açılır.



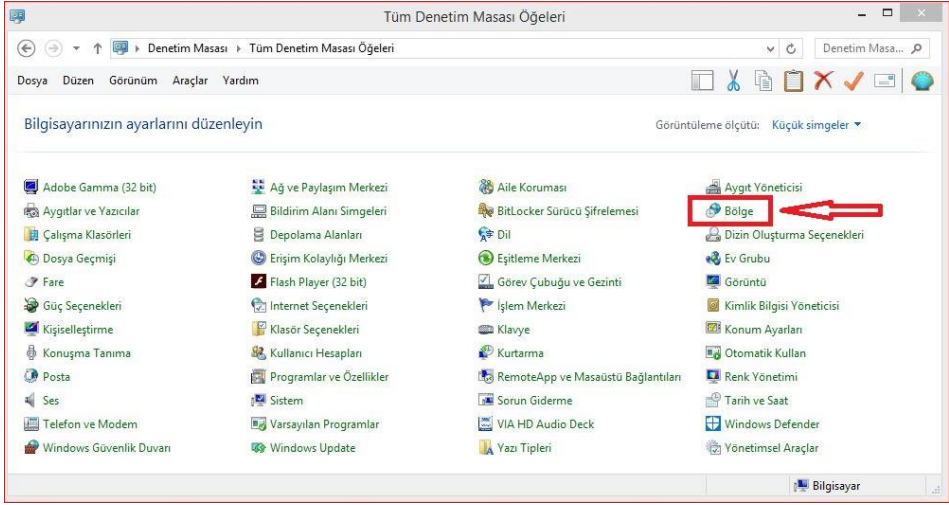
Bu pencerede Arapça (Suudi Arabistan) seçeneği çift tıklanarak dil eklenmiş olur.



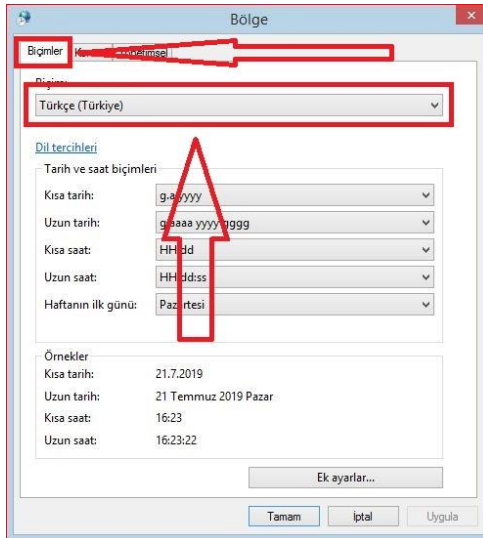
Yukarıdaki pencerede görüldüğü gibi Türkçe'nin yanı sıra artık Arapça dili de eklenmiştir. Eklenen bu iki dil arasında geçiş yapılabilmesi için Alt+Shift tuşları kullanılabilir gibi, masaüstünün sağ alt köşesindeki "TUR" düğmesine tıklayarak da kullanılmak istenilen dile geçiş yapılabilir.



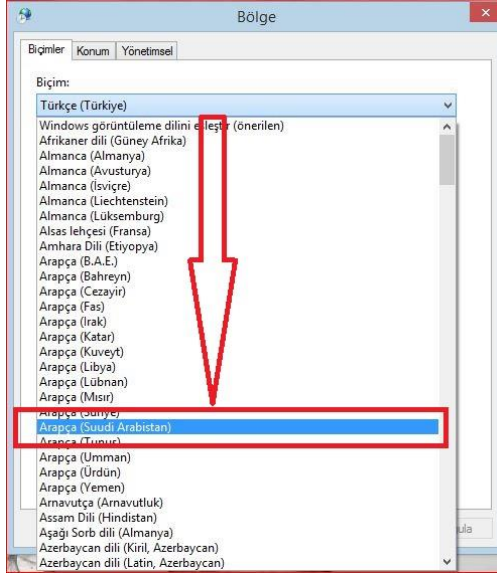
Arapça dili anlatıldığı gibi kurulduktan sonra 'Bölge' ayarlarının da Arapça olarak ayarlanması gerekmektedir. Öncelikle denetim masasından 'Bölge' seçeneği tıklanır.



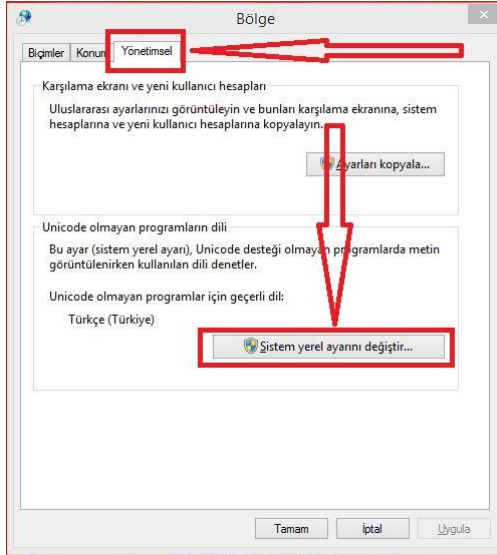
'Bölge' seçeneği tıklandıktan sonra aşağıdaki gibi yeni bir pencere açılacaktır.



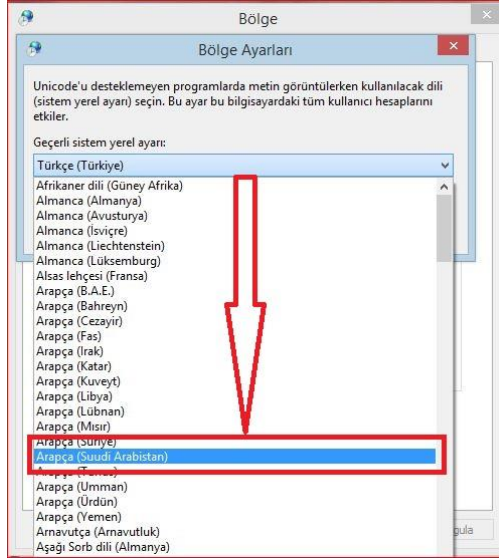
'Biçimler' sekmesindeyken Türkçe (Türkiye) yazan menü açılarak Arapça dil seçimi yapılır.



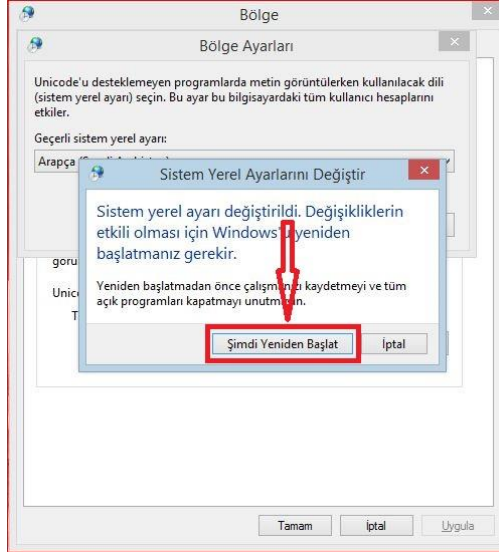
Resimde görüldüğü gibi burada Arapça (Suudi Arabistan) dili seçilir ve uygulama butonu ile işlem uygulamaya alınır. Bu işlemten sonra aynı pencerede 'Yönetimsel' sekmesine tıklanır.



'Sistem yerel ayarını değiştir' butonu tıklanır ve burada yine Arapça (Suudi Arabistan) dili seçilir.



Seçimden sonra sistemin yeniden başlatılması gerekmektedir.



'Şimdi Yeniden Başlat' butonu tıklanarak bilgisayar yeniden başlatılır. Bilgisayar artık el-Mevsû'atu's-Şi'riyye programının kurulumu için hazırdır. Programın setup dosyasını program sağlayıcısının veb sitesinde⁵ yer alan aşağıdaki linklerden birisiyle bilgisayara indirilir. Programın setup dosyasının dosya boyutu 444 MB'tır.

<http://www.yahosein.com/programs/Poetry/Yahosein-MPoetryV3->

⁵ Yahosein, "برنامج الموسوعة الشعرية", erişim: 01.08.2019, <http://www.yahosein.com/programs/Poetry/Yahosein-MPoetryV3-2.5M/Yahosein-MPoetryV3.exe> ; Yahosein, "برنامج الموسوعة الشعرية", erişim: 01.08.2019, <http://www.yahosein.net/programs/Poetry/Yahosein-MPoetryV3-2.5M/Yahosein-MPoetryV3.exe> ; Yahosein, "برنامج الموسوعة الشعرية", erişim: 01.08.2019, <http://www.yahosain.org/programs/Poetry/Yahosein-MPoetryV3-2.5M/Yahosein-MPoetryV3.exe>.

2.5M/Yahosein-MPoetryV3.exe

[http://www.yahosein.net/programs/Poetry/Yahosein-MPoetryV3-](http://www.yahosein.net/programs/Poetry/Yahosein-MPoetryV3-2.5M/Yahosein-MPoetryV3.exe)

2.5M/Yahosein-MPoetryV3.exe

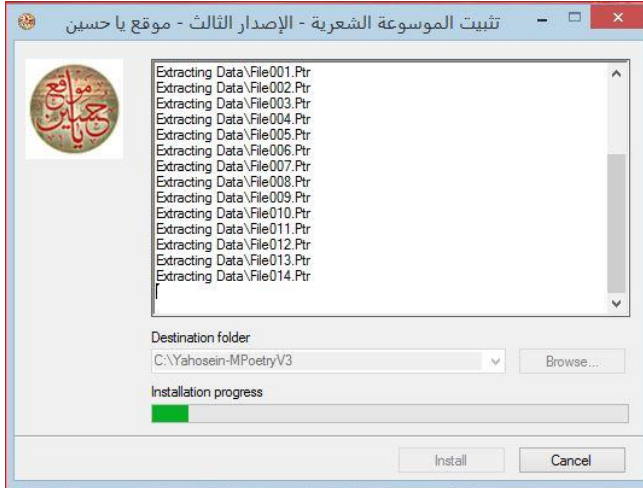
[http://www.yahosain.org/programs/Poetry/Yahosein-MPoetryV3-](http://www.yahosain.org/programs/Poetry/Yahosein-MPoetryV3-2.5M/Yahosein-MPoetryV3.exe)

2.5M/Yahosein-MPoetryV3.exe

İndirilen programın setup dosyası çift tıklanarak kurulum başlatılır.



Yukarıdaki gibi kurulum menüsü açıldığında kurulum 'Instal' butonu ile başlatılır. Program 'Yahosein-MPoetryV3' isimli bir dosya halinde kurulmaktadır. Dosyanın yükleneceği konum 'Browse' butonuna basılarak değiştirilebilir.



Yükleme ilerlemesi tamamlandıktan sonra aşağıdaki pencere açılacaktır.



Bu pencerede öncelikle kırmızı ile belirtilmiş butona basarak düzenleme yapılması gerekmektedir. Bu butona bastıktan sonra aşağıdaki pencere açılacaktır.



Bu pencerede ok ile belirtilen boşluk seçilerek kırmızı kutu içerisinde alınan buton tıklanarak kurulumun bir sonraki aşamasına geçilir.



Son olarak yukarıda görüldüğü gibi sağdaki butona basarak yükleme işlemi tamamlanmış olur ve program çalıştırılır.

3. Programın Kullanımı

Şiir Ansiklopedisi programını kurulum öncesi gerekli bölge ve dil ayarları yapıp kurulum gerçekleştirdikten sonra çalıştırıldığında aşağıdaki ana pencere açılacaktır.



Gayet sade ve kullanışlı bir ara yüze sahip olan programın menülerinin Türkçesi resim üzerinde belirtilmiştir. Her bir menünün kullanımı ve özellikleri aşağıda sırasıyla kısa bir şekilde açıklanmıştır.

3.1. Üst Menüler

Ansiklopedi Hakkında Bilgiler (معلومات عن الموسوعة) isimli menü ile Muhammed Ahmed e-Suveydi başkanlığında, Munzur el-'Ukeylî'nin düzenlemesiyle programın kurulumunu gerçekleştiren yirmi altı kişiden oluşan komisyon üyelerinin isimleri program için katkıda buldukları alanlar ile birlikte sırasıyla verilmektedir. Seçenekler (الاختيارات) isimli menü ile seçili bir kelimenin yer aldığı metine geçiş yapılabilmektedir. Teknik Ayarlar (المواصفات) isimli menü ile programdaki görüntüleme ve renk ayarları yapılmaktadır. Simge Durumuna Küçült (خروج مؤقت) isimli menü ile programdan çıkmadan simge durumuna küçültme işlemi yapılmaktadır. Çıkış (خروج) isimli menü ile de programdan çıkış sağlanmaktadır. Bu butona tıklandığında programdan çıkmak istiyor musunuz şeklinde sorulan soruya موافق butonu ile cevap verildiğinde program kapanmaktadır.

3.2. Program Tanıtımı (تعريف)

Bu menü ile program hakkında bilgiler verilmektedir. Program ile neyin amaçlandığı kısaca açıklanmaktadır. Programın gelişim süreci hakkında bilgiler verilmektedir. Bu bilgilendirme yazısında yukarıda verdiğimiz beyit sayısı ile çelişen bir rakam telaffuz edilmektedir. Burada yer alan beyit sayısı 2.439.579 olarak verilmiştir. Bu rakam yukarıda tablo olarak verdiğimiz sayıdan yaklaşık bir milyon beyit

fazladır. Bu farkın sebebi programda yer alan bilgiler için referans alınan 265 eserde yer alan şiirlerin de sayıya dâhil edilmesidir.

تعريف
شعراء ودواوين
الاستماع
البحث
المكتبة
التفصيل
العروض
معلومات

تهدف "الموسوعة الشعرية" إلى جمع كل ما قيل من الشعر العربي منذ ما قبل الإسلام وحتى العصر الحديث، على أن يكون الشاعرون توفوا بعد هذا التاريخ. وقد زودت "الموسوعة الشعرية" بالكثير من المزايا الفنية والأدبية، وأهمها: خدمة "البحث" في نصوص الموسوعة بشقيها "الدواوين الشعرية" و"المجاميع الأدبية"، حيث يتم البحث بطرق متعددة كالبحث عن الشاعر بأي جزء من اسمه، أو القصيدة بملفاتها ووقايفها أو بحرهما، أو البحث عن أي كلمة أو مجموعة كلمات. ومن هذه الخدمات "التفطيع العروضي" وهي خدمة تمكن المستخدم من التحكم على سبلافة أي بيت وتحديد بحره، وكذلك ميزة "الاستماع" إلى مجموعة من القصائد الشعرية المسجلة بأصوات نخبة من الفنانين والأدباء، بالإضافة إلى جداول إحصائية تدل على توزع الأبيات والقصائد والبحور الشعرية وذلك حسب تصنيفات مختلفة كالعصور والبلدان وغيرها. وتضمن الموسوعة تراجم كل الشعراء المدرجين فيها، وتعريفات تفصيلياً للمراجع الأدبية والمعاجم اللغوية.

يضم الإصدار الحالي من "الموسوعة الشعرية" ٢٤٦٩,٥٨٩ بيتاً من الشعر مؤرخين على دواوين ٢٦٠٠ شاعراً بالإضافة إلى ٢٦٥ مرجعاً أدبياً تضمها زاوية المكتبة، وزاوية المعاجم التي تحوي عشرة معاجم لغوية هي أهم معاجم اللغة العربية.

و قد بدأ العمل بـ "الموسوعة الشعرية" في العام ١٩٩٧ وصدرت أول نسخة منها في العام ١٩٩٨ وكانت تحوي قرابة المائة وثمانين ألف بيت من الشعر لثمانية وثمانين شاعراً فقط، مع تضمين معجم "لسان العرب" فيها، فيما صدرت النسخة الثانية عام ٢٠٠١ لتحوي أكثر من مليون وثلاثمائة ألف بيت من الشعر لأكثر من ألف شاعر، كما أضيفت للموسوعة مجموعة من المراجع العربية في مجال الأدب واللغة بلغت ٤٦ مرجعاً وتم زيادة عدد المعاجم إلى ثلاثة.

3.3. Şairler ve Divanlar (شعراء ودواوين)

Programın belkemiğini oluşturan ve bütün dönemlerdeki şairlerin ve şiirlerinin görüntülenebileceği menüdür. Aşağıdaki resimde de görüleceği üzere programda yer alan şairler toplu bir şekilde, dönemlere göre ve ülkelerine göre sıralanabilmektedir.

ابان اللاحقي
٣٠٠٠ هـ - ١١٥٠ م

أبان بن عبد الحميد بن لاحق بن عقير الرقاشي، شاعر مكثر من أهل البصرة، نسب إلى جده، وكان أبو جده (عقير) من الموالي. انتقل أبان إلى بغداد، واتصل بالبرامكة، فأكثر من مدحهم، وخص بالفضل بن يحيى، ونظم لهم "كيلة ودمته" شعراً. واتصل عن طريقهم بالرشيد، فكان من شعرائه. له أخبار، وجهاه أبو نواس وغيره.

العصر: العباسي
البلدان: العراق

Bu menüde dönemsel veya ülke sınıflandırması yapılarak şair bulmak mümkündür. Şairler Arap alfabesiyle alfabetik olarak sıralanmıştır. Arama kutsuna bir

şairin ismini yazarak şairin ismi de bulunabilir. Bu sayfada bir şair seçili haldeyken o şair ile ilgili kısa bir bibliyografik bilgi verilmektedir. Ayrıca alt kısımda seçili şairin hangi dönemin şairi olduğu, kaç şiirinin ve kaç beytinin olduğu bilgisi de yer almaktadır. Sol alt köşedeki القصائد butonuna basarak veya şairin ismine iki defa tıklayarak şairin şiirlerine ulaşmak mümkündür.

المطلوع	الأبيات	القافية	البحر
عجب وما شو بالعب	7	الجناب	مجزوء الكامل
دع الممكين الجاحدين فاهم	10	الاجاب	الطويل
جل وجه لاح من خلف النجاب	10	الاقتراب	موشع
يا جميلة الاقطاب	36	الاجاب	موشع
يا عارف الله انت الحى صاحب قرب	2	الرب	الموالي
لا تترك الله دائما ابدا	3	العب	المفلسح
سربنا من التوفيق فوق نتال	9	الجناب	الطويل
لحى سلمى شدوا الرقاب	8	الجناب	موشع
حلى زمان النصاب	20	الجناب	موشع
هذه سلمى لها الامر العجاب	10	الجناب	موشع
نظرت اليها فاستعلت بنظرة	4	السب	الطويل
والله والله ما هذا وجود الرب	2	السب	الموالي
يا من يحب حبيمه	8	العيوب	المجئت
نظرت اليها فاستعلت بنظرة	4	القرب	الطويل

Yukarıdaki resimde görüldüğü gibi Osmanlı dönemi şairlerinden olan Abdulgani b. en-Nablusî'nin bütün şiirleri ile ilgili bilgiler gösterilmektedir. Şairin 13.674 beyitten oluşan 965 şiirinin yer aldığı görülmektedir. Üstte yer alan butonlara basılarak şiirler bahirlerine, kafiyelerine, beyit sayılarına veya şiirin ilk satırına göre sıralanabilmektedir. Altta yer alan Arapça klavyedeki harflere kafiye veya maṭla' sekmelerindeyken basılarak, basılan harfle başlayan şiirler sıralanmaktadır. إحصائيات العروض butonu ile şairin şiirlerinin bahirlere göre sıralamasının yapıldığı menü açılmaktadır.

Resimde görüldüğü üzere şairin şiirlerinin kaç tanesinin hangi bahirden olduğu ve beyit sayısı bu menüde verilmektedir. Bir önceki şiirlerin sıralandığı menüde bir şiir üzerine çift tıklanarak veya şiir seçili haldeyken عرض القصيدة butonuna tıklanarak şiirin bütün beyitlerini aşağıdaki resimde görüldüğü gibi görüntülemek mümkündür. Burada şiirin tamamına ulaşmakla birlikte şiirin beyit sayısı ve bahir bilgisi de üst tarafta verilmektedir.

Marife 19/2 (2019): 767-790

3.4. Şiir Dinletisi (الإستماع)

Bu menü ile programda yer alan ve program kurucuları tarafından belirlenen Cahiliye dönemi “On Askı” şiirlerini, Ebû Tayyib el-Mutenebbî'nin bazı şiirlerini veya seçilmiş altı şiiri sesli olarak ve okunan beyitler aşağıdan takip edilerek dinlemek mümkündür.

العنوان	الألقاب	الأبيات	المدة الزمنية
معلقة الأعشى	محمود ناصر	33	6:27
معلقة العاتر بن حنلة	محمود ناصر	82	12:30
معلقة النابغة الذبياني	محمد إبراهيم	49	10:14
معلقة امرئ القيس	عبد الرحمن أن رضى	80	14:42
معلقة زهير بن أبي سلمى	عبد المجيد مجذوب	62	11:41
معلقة طرفة بن العبد	عبد المجيد مجذوب	102	19:57

في شعر أبي الطيب المنبجى

مختارات متنوعة

المعلقات العشر : معلقة الأعشى

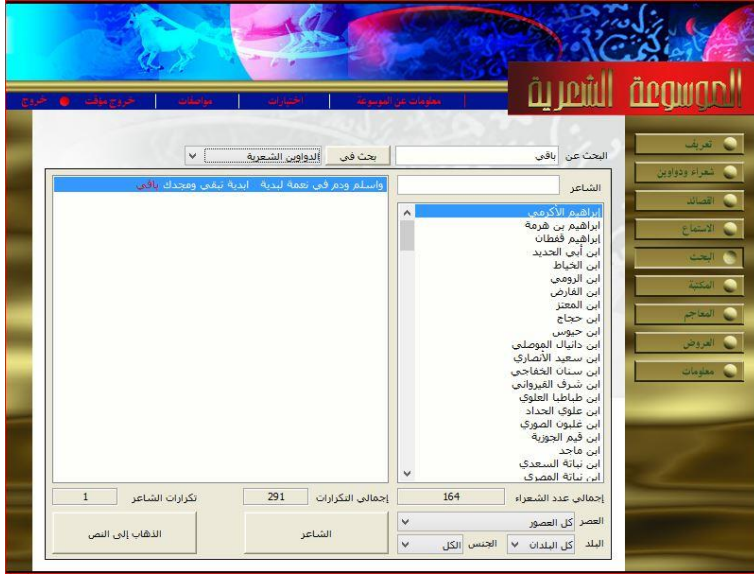
إلقاء : محمود ناصر

وَدَعُ هُرَيْرَةَ إِنَّ الزَّكَاةَ مُرَجُلٌ
وَهَلْ تَطْبِيقٌ وَدَاعَا أَيْهَا الرُّجُلُ

1 / 33

3.5. Arama (البحث)

Bu menü ile hem divanlar içerisinde hem de programda yer alan 265 eserin içerisinde kelime aramak mümkündür. Arama kutucuğuna Arapça bir kelime yazılarak ilgili yerlerde arama yapılabilir. Arama bütün dönemler ve ülkeler içerisinde yapılabileceği gibi sağ alt taraftan dönem veya ülke seçimi yapılarak sınırlandırılabilir. Aşağıda örnek olarak divanlar içerisinde باقي kelimesinin arama sonuçları görüntülenmektedir. Kelimenin geçtiği şiirin beyti ve şair bilgisi birlikte görüntülenmektedir. Bu menü ile bir şiirin tam metnine ve şair bilgisine ulaşmak mümkündür.



Aynı kelimenin programda yer alan eserler içerisinde aranması durumunda ise aşağıdaki gibi bir sonuç görüntülenmektedir.



3.6. Kütüphane (المكتبة)

Bu menüde programda yer alan 265 eserin bütün içeriğine ulaşmak mümkündür. Aşağıdaki resimde görüldüğü üzere eserler yukarıda listelenmekte ve aşağıda yazarla ve eserle ilgili bilgiler özetlenmektedir.

The screenshot shows the 'Mawso'at al-Shar'iyah' website interface. At the top, there is a navigation bar with the title 'الموسوعة الشرعية' and a search bar. Below the navigation bar, there is a table listing search results for the author 'Abi al-Qasim al-Zajaji'. The table has columns for 'العنوان' (Title), 'المؤلف' (Author), 'الصفحات' (Pages), and 'الآيات' (Verses). The results are as follows:

العنوان	المؤلف	الصفحات	الآيات
أخبار أبي القاسم الزجاجي	الزجاجي	391	1006
أخبار أبي نعيم	الصولي	223	809
أخبار العلاج	ابن السعدي	65	82
أخبار الحمقى والعقلين	ابن الجوزي	402	98
أخبار الراضي بالله والعقبي لله	الصولي	489	1340
أخبار النحويين	أبو ظاهر المقرئ	96	194
أخبار النساء	ابن الجوزي	454	849
المجموع		346304	833291

Below the table, there is a search bar and a button labeled 'الدخول إلى الكتاب'. To the right of the table, there is a sidebar with buttons for 'تعريف', 'شعراء ودواوين', 'اقتصاد', 'الاستدراج', 'البحث', 'المكتبة', 'المعاجم', 'العروض', and 'معلومات'.

Yukarıda herhangi bir esere çift tıklanarak veya bir eser seçili haldeyken sol alt tarafta bulunan **الدخول إلى الكتاب** butonuna tıklanarak eserin bütün sayfalarını aşağıda görüldüğü gibi görüntülemek mümkündür.

The screenshot shows the 'Mawso'at al-Shar'iyah' website interface displaying the full text of the book 'Abi al-Qasim al-Zajaji'. The title 'المقدمة' (Introduction) is prominently displayed. The text begins with the Basmala: 'بسم الله الرحمن الرحيم'. The text continues with a preface by the author, discussing the importance of the work and the author's intentions. The text is presented in a clean, readable font with a light background. To the right of the text, there is a sidebar with buttons for 'قائمة الكتب', 'تعريف الكتاب', 'ترجمة المؤلف', 'العروض', 'طباعة', 'نسخ', 'علامة', 'تعقيب', and 'المفحوم'.

3.7. Sözlükler (المعاجم)

Bu menü ile programda yer alan on klasik Arapça sözlüğe ulaşmak mümkündür. Aşağıda görüldüğü gibi üst tarafta sözlükler listelenmekte, aşağıda ise sözlük ve müellifi hakkında kısa bir bilgi yer almaktadır.

The screenshot shows the 'Mawsu'at al-Shi'riyya' software interface. At the top, there is a header with the title 'الموسوعة الشعرية' (The Poetic Encyclopedia) and navigation buttons for 'معلومات عن الموسوعة' (About the Encyclopedia), 'التجرب' (Experience), 'مواضيع' (Topics), and 'الخروج منها' (Exit). Below the header is a table listing authors and their works:

العنوان	المؤلف	الصفحات	الأبيات
أساس البلاغة	الزمخشري	6910	5799
الصحاح	الجوهري	9074	4414
الغاب الزائر واللباب الفاخر	الصاغاني	5710	4323
العين	الخليل بن أحمد الفراهيدي	9800	5749
المعجم والمحيط الأعظم	ابن سيده	15837	11539
المحيط في اللغة	الصاحب بن عباد	9300	362
تاج العروس من جواهر القاموس	الزبيدي	46686	30158
المجموع		184389	125856

Below the table, there are two main sections: 'الزمخشري' (Al-Zamakhshari) and 'أساس البلاغة' (Asas al-Balagha). The 'الزمخشري' section contains a detailed entry about the author and his work 'Asas al-Balagha'. The 'أساس البلاغة' section contains a detailed entry about the work itself.

Bir sözlüğe çift tıklayarak veya bir eser seçili haldeyken sol alt tarafta bulunan Bir sözlüğe çift tıklayarak veya bir eser seçili haldeyken sol alt tarafta bulunan butonuna tıklanarak eserin bütün sayfalarını aşağıda görüldüğü gibi görüntülemek mümkündür. Burada bir kelime yazarak veya sol üst tarafta yer alan kelime listesinden bir kelime seçilerek kelime anlamına ve o kelime bir şiirde kullanılmışsa ilgili şiir görüntülenebilmektedir.

The screenshot shows the 'Mawsu'at al-Shi'riyya' software interface with a search for the word 'أب' (Ab). The search results are displayed in a table:

الجدول	يبحث	النتيجة
أب	أ ب	3728

Below the table, there is a section titled 'أب' (Ab) with a detailed entry about the word and its meaning. The entry includes the following text:

أب
أطلب الأمر في إبانة، وخذوه برأيه، أي أوله، وأنشد ابن الأعرابي:
قد همرتني قبل إبان الهرم وهي إذا قلت كسي قالت تم
صححة المعدة من كل سقم لو أكلت قبلن لم تحش الشم
وأب المسير إذا تهيأ له وتجهز. قال الأعشى:
صرت ولم أصركم وكهارم أن قد طوى كحاً وأب يذهبها

3.8. Aruz/Bahirler (العروض)

Bu menüde aruz ilmi ve bahirler ile ilgili bilgileri, programda yer alan bütün şiirlerin bahirlere göre bilgilerini ve bahri bilinmeyen bir şiirin bir beytini elle yazarak bahrini bulma imkânı sağlayan üç alt menü yer almaktadır. İlk alt menü aruz ilmi

ile ilgili kısa bir bilginin ve bahirler ile ilgili bilgiler ile vezinlerinin verildiği menüdür.

The screenshot shows the 'الموسوعة الشعرية' (The Arabic Encyclopedia) website. The main content area is titled 'علم العروض' (Arabic Prosody). The text discusses the classification of Arabic poetry into 'بحر' (meter) and 'وزن' (rhythm). It mentions that the 'بحر' is a sequence of syllables, and the 'وزن' is a sequence of feet. The text also discusses the 'علم العروض' (Arabic Prosody) and its importance in Arabic poetry.

The sidebar menu on the right includes the following items: تعريف (Definition), شعراء ودواوين (Poets and Collections), القصائد (Poems), الإمتحان (Examination), البيت (Verse), المثنوية (Al-Muthnawiyya), النعاجم (Al-Na'ajim), العروض (Arabic Prosody), and معلومات (Information).

The main content area includes the following text:

كان الخليل بن أحمد قد بني علم العروض على تشبيه بيت الشعر ببيت الشعر (الخيمه) واستعار من أدوات بناء الخيمه مصطلحات لبناء البيت الشعري، وجعل حروف البيت تنقسم إلى قسمين: الأول: الأسياب أي الجناح، وثالثه السيمه من حرفي: والي: الأواد، وثالثه من ثلاثة حروف، ثانياً أو ثالثاً ساكن، وجعل الأواد معصومه عن الجوزات، لأن وند الخيمه إذا كسر اندم جانب من الخيمه، وقسم الأسياب إلى قسمين (أولاً وثانياً) وأوضح أن الجوز لا يقع إلا على النوازي، عدا النوازي التي يسبب سقوطها نوازي خمس حركات، وفي أي هذه النوازي إذا كانت معجزة فإن الجوز فيها تسكين الحركة، وإذا كانت ساكنة فالجوز إسقاطها، وهو سببي ما يقرأ على الأسياب من الجوزات بالارتخاقتان، وهي التواتر: (مفردة): وهي ما يقع على سيمه والند، ومزدوجة: وهي ما يقع على نوازي، ولكن رضاف عنده اسم، وأكثر هذه الأسماء استعمالها من تشبيه اليود لصرافهم في بناء خيمهم، وقما يلي بيان مواقع الأواد، وهي الحروف الثلاثة الأولى من (مفاعيلن ومفاعيلن وقوآن) والحروف الثلاثة الأخيرة من (مفاعيلن ومستمعطن ومفاعيلن وقوآن)، أما فاعلاتن فونتها (علا) في كل الجوز إلا في المضارع فونتها (فاع)، وينعبر وند مستمعطن في البحر الخفيف والنجمت ليصبح (فع).

تؤويل لة دون الجوز فضائل: قوآن شعاعيلن قوآن شعاعيلن
يشترط في عروضه: أي التفعيلة الأخيرة من الشطر الأول أن تكون مقبوضة، أي ساطقة الياء (مفاعيلن).
وهو أصخم بحر الشعر العربي آثاراً في الجاهلية والقرون الإسلامية الأولى، كقول الشاعر:
أيا هنذ أقيبت فاستيق بعضنا حنايك بعض الشر أهون من بعض

التقطيع العروضي

إحصائيات عن استخدام البحور الشعرية

İkinci alt menü ise divanda yer almayan herhangi bir şiirin bahrinin tespit edileceği ikinci menüdür. Bu menü yardımıyla bahir bulunabilmesi için şiirin ilk beytinin birinci ve ikinci şatırının boşluklara el ile girilmesi gerekmektedir. Programın bahri verebilmesi için şiir metninde yer alan şeddelerin ve tenvinlerin açılması ve bütün kelimelerin harekelenmesi gerekmektedir. Bu şekilde şiirin birinci beyti girildiği halde bahir tespit edilemezse ikinci, üçüncü, dördüncü beyitler sırayla denenerek bahri bulmak mümkündür.

The screenshot shows the 'الموسوعة الشعرية' (The Arabic Encyclopedia) website. The main content area is titled 'علم العروض' (Arabic Prosody). The text discusses the classification of Arabic poetry into 'بحر' (meter) and 'وزن' (rhythm). It mentions that the 'بحر' is a sequence of syllables, and the 'وزن' is a sequence of feet. The text also discusses the 'علم العروض' (Arabic Prosody) and its importance in Arabic poetry.

The sidebar menu on the right includes the following items: تعريف (Definition), شعراء ودواوين (Poets and Collections), القصائد (Poems), الإمتحان (Examination), البيت (Verse), المثنوية (Al-Muthnawiyya), النعاجم (Al-Na'ajim), العروض (Arabic Prosody), and معلومات (Information).

The main content area includes the following text:

لمعالجة أي بيت عروضياً، يجب إدخال كل شطر على حدى، مع مراعاة كتابة التشكيل كاملاً، لأن أي نقص في أي حركة ستسبب كسراً في البيت وبالتالي عدم معالجته بالشكل الصحيح

الشطر الأول

الشطر الثاني

تقطيع البيت

إحصائيات عن استخدام البحور الشعرية

Üçüncü alt menü ise divanda yer alan bütün şiirlerin bahirler çerçevesinde

sınıflandırılarak şair, şiir ve beyit sayılarının istatistiki bilgilerinin verildiği menüdür. Burada bütün dönemler ile ilgili toplu bilgiler listelenebildiği gibi, dönemlere göre sınıflandırılarak bilgilerin listelenmesi de mümkündür.

الأبيات	القصائد	الشعراء	البحر	المختصر	الإسلام
359475	27701	1572	الطويل	المديد	قبل الإسلام
6637	596	247	المديد	السيوطي	الإسلامي
200711	16947	1186	السيوطي	الزواجر	بين الدولتين
119056	10787	1136	الزواجر	الزحل	الفاطمي
316140	22123	1254	الكمال	السرير	الأيوبي
7045	635	213	الفرج	المتنبي	العثماني
90971	5371	796	الزحل	المضارع	كل العصور
66428	4708	691	الزحل	المقتضب	
49248	6217	668	السرير	المجموع	
25253	2604	472	المتنبي		
130400	9548	834	المتنبي		
275	19	17	المضارع		
715	48	31	المقتضب		
1480402	117081	23	المجموع		

3.9. Tüm Bilgiler (معلومات)

Bu menü ile programda yer alan bütün divanlara, referans alınan bütün eserlere ve bütün sözlüklere toplu bir şekilde ulaşmak mümkündür. Üç alt menüden oluşan bu menüde ilk alt menü ile bütün şairlerin doğum tarihi, vefat tarihi, dönemi, şiir sayısı ve beyit sayılarına alfabetik olarak ulaşmak ve divanların içine girmek mümkündür.

الاسم	الولادة	الوفاة	العصر	القصائد	الأبيات
أبان اللاهني	?	200	العثماني	8	124
إبراهيم أطميش	1292	1360	العثماني	9	321
إبراهيم الأندلسي	1240	1308	العثماني	19	138
إبراهيم الأكرمي	?	1047	العثماني	37	322
إبراهيم الأندلسي	?	926	العثماني	1	4
إبراهيم الأندلسي	?	1228	العثماني	1	7
إبراهيم الجعبري	640	732	المملوكي	1	16
إبراهيم الخصري	?	453	المغرب والأندلس	5	15
إبراهيم الخصري	?	475	الفاطمي	60	3003
إبراهيم الخصري	?	?	المغرب والأندلس	1	14
إبراهيم الريحاني	1180	1266	العثماني	128	1839
إبراهيم الطباطبائي	1248	1319	العثماني	225	4834
إبراهيم الطبري	636	722	المملوكي	4	28
الشعراء	2300	المجموع	التاريخ شعري	117088	1480442

İkinci alt menü ile programda referans olarak alınan 265 eserin adı, müellifi, sayfa sayısı ve eserde yer alan şiirlerin beyit sayısı ile ilgili bilgilere ulaşmak ve eserlerin içerisine girmek mümkündür.

الأبيات الشعرية	الصفحات	المؤلف	العنوان
1006	391	الزجاجي	أخبار ابن الفاسم الزجاجي
809	223	الصوامي	أخبار أبي نعام
82	65	ابن الساعي	أخبار العلاج
98	402	ابن الجوزي	أخبار الحمقى والمغفلين
1340	489	الصولي	أخبار الرضى بالله والمنفى لله
194	96	أبو طاهر المقرئ	أخبار الجنون
849	454	ابن الجوزي	أخبار النساء
347	147	ابن العماد الأقفهسي	آداب الأكل
385	188	الوزير المغربي	آداب الخوامي
284	94	أبو الفرج الأسيهاني	آداب الغناء
441	751	ابن قسبة الدينوري	آداب الكاتب
836	410	الصولي	آداب الكتاب
9072	1905	المقرئ التلمساني	أرطاب الرياض في أخبار القاضي عياض
833291	346304	المجموع	265

Üçüncü alt menü ile sözlüklerin isimlerine, müelliflerine, sayfa sayısı bilgisine ve bu eserlerde yer alan şiirlerin beyit sayılarına ulaşmak ve sözlüğün içine girmek mümkündür.

الأبيات الشعرية	الصفحات	المؤلف	العنوان
5799	6910	الزمخشري	أساس البلاغة
4414	9074	الجوهري	الصحاح
4323	5710	الصاعاني	الصاب الزاخر واللباب الفاخر
5749	9800	الخليل بن أحمد الفراهيدي	العين
11539	15837	ابن سيده	المعجم والمعيط الأعظم
362	9300	الصاب بن عماد	المعيط في اللغة
30158	46686	الزبيدي	تاج العروس في جواهر القاموس
15465	24440	الأزهري	تهذيب اللغة
6965	6663	ابن دريد	جمهرة اللغة
41082	49969	ابن منظور	لسان العرب
125856	184389	المجموع	10

Sonuç

Şiir her toplumda bilinen, yaygın bir kullanımı olan, hatta yazılı edebiyatın da ötesinde dillerden dillere aktarılarak sözlü edebiyatın bir unsuru olan edebi bir türdür. Şiir duygulardan, düşüncelerden, düşlerden, özelemlerden süzölmüş yaşam tecrübeleri olarak şairlerin, sözcüklerin sözlük anlamlarına kimi zaman değişik anlamlar da yükleyerek, hatta dil içinde özel bir dil yaratarak oluşturdukları, imgeler, simgeler, söz sanatları, ritim, uyum gibi unsurlardan yararlanarak ortaya koydukları, okurda estetik duygular uyandıran bir yazın türüdür.

Şiirin kendine has kuralları vardır. Vezin, kafiye uyumunun sağlanması, söz sanatlarının ustaca kullanımı, mana ile ilgili ve söz ile ilgili güzelleştiricilerin etkili kullanımı, aynı kelimeyi farklı anlamlarda aynı beyitte kullanabilme becerisi, anlamca birbirine zıt kelimeleri bir arada kullanma ustalığı gibi özel yetenekler ister şiir. Şiirin bir ruhu vardır ve o ruh sadece şiirin yazıldığı ana dilinde saklıdır demek mümkündür. Şiir yazıldığı dilden başka bir dile çevrildiğinde o ruhu çoğunlukla kaybeder. Şiirin ruhunu hissetmek için şiirin yazıldığı dili iyi bilmek gerekir.

İslam öncesi dönemden günümüze kadar kaleme alınmış Arapça şiirler de yukarıda belirtilen özelliklere haizdir. Arap şiirini anlamak, veznini bulmak, şiirde kullanılan edebi sanatları görebilmek, kullanılan kelimelere doğru anlamı verebilmek güç bir iştir ve ciddi bir emek ister.

Arapça şiirlerin şairlerine, divanlarına ulaşabilmeyi kolaylaştırmak için günümüz teknolojisini kullanabilmek önemlidir. Bu doğrultuda hazırlanan ve binlerce divanı külliyyatında bulunduran Arap Şiiri Ansiklopedisi programı, şiir çalışması yapanlar için oldukça faydalı bir programdır. Programın içeriği, kullanışlı ara yüzü oldukça başarılıdır. Sade ve az sayıda olan menüleri ile program, kullanımı basit bir programdır. Programın referans aldığı ve programın içerisinde kullanıcıların incelemesine sunulan 265 eser Arap dili ve edebiyatı açısından ilk ve temel kaynaklardır. Ayrıca yine ilk ve temel Arapça sözlükler olarak kabul edilen on adet sözlüğün programda yer alması ve şiirlerde geçen kelimelerin anlamlarına bu sözlüklerden istenilen herhangi birinden bakabilme kolaylığı, programın kalitesini arttırmaktadır.

Her bir menü içerisinde listelenen ilgili unsurlar hakkında sayısal verilerin yer alması da yine programın güçlü yönlerinden biridir. Divanlarda yer alan şiirlerin beyit sayılarına, ilk şatırlarına, revî harflerine ve bahirlerine göre sayısal ve alfabetik olarak listelenebilmesi, divan hakkında sayısal istatistikî bilgileri kolayca elde etmeyi sağlamaktadır.

Şairlerin dönemlere ve yaşadıkları ülkelere göre tasnif edilmesi, programda şair aramasını kolaylaştırmakta ve her dönemin şairlerini liste halinde görmeyi mümkün kılmaktadır. Bu özellik ile araştırmacı hem dönemlere hâkim olmakta hem de bir dönem veya ülke içerisinde yer alan şairleri kısa biyografileri sayesinde tanıyabilmektedir.

Şiir çalışmalarını zorlaştıran en önemli unsurlardan birisi de şiirlerin vezinlerinin tespitinin zor oluşudur. Özellikle modern bahirlerle yazılmış şiirlerin bahrini bulmak oldukça zordur. Örneğin basit bahrinden türetilmiş muvaşşah bahrinin yirmi dört farklı vezni vardır. Bu bahirle yazılmış bir şiirin bahrini bulmak oldukça zordur. Programda el-Ferâhidî'nin klasik on altı bahrine ek olarak modern bahirler

de yer almaktadır. Programda yer alan bütün şiirlerin bahirleri verilmiştir. Programda yer almayan bir şiirin bahrini bulmak üzere geliştirilmiş bahir bulma menüsü ile bahri bilinmeyen bir şiirin veznini bulmak mümkün olmaktadır.

Programın 2009 versiyonu sadece Windows XP sürümünde çalışırken, 2012 de yayımlanan ve son güncellemeleri yapılan versiyonu Windows 10 sürümünde sorunsuz bir şekilde çalışmaktadır. Programın daha da geliştirilmesi ve programda yer almayan divanların programa eklenmesi, programın daha da faydalı olmasını sağlayacaktır.

Kaynakça

- 'Akkâd, Abbas Mahmud. *el-Luġatu's-Şa'ire*. Kahire: Dâru Naĥdati Mıŝr, 1995.
- Çetin, Nihat. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Ebu Zeyd el-Kureşi. *Cemheretu Eş'ari'l-'Arab*. Thk. Muhammed Ali el-Hâşimi. Dımaşk: Dâru Kalem, 1986.
- Tahâ Hüseyin. *min Tarihi'l-Edebi'l-'Arap*. Beyrut: Dâru'l-'İlmi'l-Melâyin, 1981.
- Yahosein. "برنامج الموسوعة الشعرية". Erişim: 01.08.2019.
<http://www.yahosein.com/programs/Poetry/Yahosein-MPoetryV3-2.5M/Yahosein-MPoetryV3.exe>.
- Yahosein. "برنامج الموسوعة الشعرية". Erişim: 01.08.2019.
<http://www.yahosein.net/programs/Poetry/Yahosein-MPoetryV3-2.5M/Yahosein-MPoetryV3.exe>.
- Yahosein. "برنامج الموسوعة الشعرية". Erişim: 01.08.2019.
<http://www.yahosain.org/programs/Poetry/Yahosein-MPoetryV3-2.5M/Yahosein-MPoetryV3.exe>.

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Şu ana kadar Oryantalizm, Mu'tezile, Ehl-i Beyt, Ehl-i Sünnet, Oksidentalizm, Mevlana, Şia, Selefilik ve Kur'an konularında sekiz özel sayı çıkaran dergi, gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.
- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*'nin tüm dillerdeki kısaltması olarak "Marife" verilmelidir.
- *Marife*, dini araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Marife Dergisi*'nde yayımlanan yazar(lar), telif hakkının *Marife Dergisi*'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazarlar, gönderecekları Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takbini editor@marife.org ya da editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.
- Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılara derginin ilgili sayıya ile bu araştırmacılara ve diğerlerine ayrıca 20 adet ayrı basım takdim edilir.

YAYIN İLKELERİ

- *Marife*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiyeye gönderilmemiş veya yayımı için kabul edilmiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirilmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
 - *Marife*'ye gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilmekte ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıktan objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
 - Bir araştırmannın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmeden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
 - Bir araştırmannın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.
 - İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanamaz.
 - Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvuru yapılır.
 - "Düzeltilmeden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
 - Düzeltilmeden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.
- ## YAZIM İLKELERİ
- Yazılar, Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
 - Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word (2007-2010) programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelelenmiş yazılmalı ve docx olarak kaydedilmeli olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5

GENERAL PRINCIPLES

- *Marife Turkish Journal of Religious Studies*, is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published two times a year, in June and December (Summer and Winter). Until now, eight special issues on Orientalism, Mu'tazilah, Ahl Al-Bayt, Ahl Al-Sunnah, Occidentalism, Mawlana, Shia, Salafism and Quran have been published and new special issues are published when necessary.
- The abbreviation of *Marife Turkish Journal of Religious Studies* should be referred as "Marife" in all languages.
- *Marife*, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. *Marife* welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.
- All submitted works are published by the approval of editorial board.
- All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.
- The primary language of the journal is Turkish and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Unpublished manuscripts may not be returned.
- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through editor@marife.org or editormarife@gmail.com by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.
- Contributors will receive a copy of the relevant issue and 20 complimentary offprints of their articles.

PUBLISHING PRINCIPLES

- Articles submitted for the consideration of publication in *Marife* must be scientific and original and written according to the commonly-accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote.
- Articles submitted for the consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective area. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.
- Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.
- The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.
- If the two referees disapprove the article, it cannot be published.
- If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.
- If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.
- If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him.

WRITING PRINCIPLES

- Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word.
- The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than twenty five (25) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5).
- Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English keywords (five pieces) also should be submitted.
- Footnotes, should Times New Roman 10, interspaces 1, justified and spelled.
- The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles shouldn't be numbered automatically; it should be typed manually.
- Around 150-words abstract of the articles and English translation of

cm ayarlanmalıdır.

- Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır.
- Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özlere verilmelidir.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliktelik kontrolü yapılmalıdır.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.
- Özetler, derginin www.marife.org sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

ATIF SİSTEMİ

Marife, atıf ve kaynakça gösteriminde ISNAD Atıf Sistemi'nin kullanılmasını şart koşmaktadır. Detaylı bilgi ISNAD resmi web sayfasında yer almaktadır. (<http://www.isnadsistemi.org>)

the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles.

- There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title.
- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* critical letters and words with transcripty.
- If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033)
- Each article should include a "bibliography" at the end.
- Abstracts of articles are also published in the web site of the journal: www.marife.org accessible by the international academic community.

FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES

Marife, requires writers to use the Isnad Citation Style. More information can be found on the ISNAD official website. (<http://www.isnadsistemi.org>)