

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

sahibi ve yazı işleri m¼d¼r¼ /

owner and responsible manager

Yediveren Kitap – Erc¼ment Okumuşlar

edit¼rler / editors-in-chief

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar (N. Erbakan Ő / T¼rkiye)

Doç. Dr. Osman Zahid ¼iççi (Selçuk Ő / T¼rkiye)

Dr. İrfan Erdoğan (N. Erbakan Ő / T¼rkiye)

alan edit¼rleri / field editors

Prof. Dr. Abdelaziz Berghout (IIU Malaysia / Malezya)

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

Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo / Bosna Hersek)

Prof. Dr. Yahya Michot (Hartford Seminary / ABD)

Prof. Dr. Zbigniew Kaźmierczak (Uni of Bialystok / Polonya)

Prof. Dr. B¼lent Uçar (Osnabr¼ck Őniversit¼t / Almanya)

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

Doç. Dr. Necmeddin G¼ney (N. Erbakan Ő / T¼rkiye)

Dr. Őđr. Őyesi Ali Dadan (N. Erbakan Ő / T¼rkiye)

Dr. Őđr. Őyesi H¼seyin G¼kalp (Selçuk Ő / T¼rkiye)

Dr. Őđr. Őyesi Mustafa Sarmış (Aksaray Ő / T¼rkiye)

Dr. Őđr. Őyesi Taha ¼elik (N. Erbakan Ő / T¼rkiye)

Dr. Ahmet Mekin Kandemir (ASBŐ / T¼rkiye)

Dr. Cemal Kalkan (Selçuk Ő / T¼rkiye)

Dr. Mustafa Y¼ceer (Selçuk Ő / T¼rkiye)

Dr. Esat Sabırlı (Selçuk Ő / T¼rkiye)

Dr. Fatma Őeyma Boydak (N. Erbakan Ő / T¼rkiye)

Aşş. G¼r. Abdullah Esat Bağcı (N. Erbakan Ő / T¼rkiye)

Aşş. G¼r. Burhan Başarslan (Selçuk Ő/T¼rkiye)

Aşş. G¼r. Feyza Demir ¼içek (N. Erbakan Ő / T¼rkiye)

Aşş. G¼r. Furkan ¼akır (Selçuk Ő / T¼rkiye)

Aşş. G¼r. Mahmut Toptaş (Aksaray Ő / T¼rkiye)

Aşş. G¼r. M¼slime Őrekli (N. Erbakan Ő / T¼rkiye)

Aşş. G¼r. Nuriman Ulu (Marmara Ő/T¼rkiye)

Aşş. G¼r. Ruveyda ¼ınar (Selçuk Ő/T¼rkiye)

Aşş. G¼r. Sami Bayrakcı (Selçuk Ő / T¼rkiye)

Aşş. G¼r. S¼meyece Sayđın (N. Erbakan Ő / T¼rkiye)

Aşş. G¼r. Őeyma ¼içek (N. Erbakan Ő / T¼rkiye)

Aşş. G¼r. Yusuf B¼y¼kyılmaz (Selçuk Ő / T¼rkiye)

web edit¼r¼ / web editor

Dr. Őđr. Őyesi Fatih Turanalp

dizinleme edit¼r¼ / indexing editor

Aşş. G¼r. Ayşe G¼kmen (N. Erbakan Ő)

yayın kurulu / editorial board

Prof. Dr. Adem Şahin (N. Erbakan Ő)

Prof. Dr. Ahmet ¼aycı (N. Erbakan Ő)

Prof. Dr. Ahmet Yaman (N. Erbakan Ő)

Prof. Dr. Cem Zorlu (N. Erbakan Ő)

Prof. Dr. F. Ahmet Polat (Muş Alparıslan Ő)

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

Prof. Dr. Hidayet Işık (Emekli / ¼. Onsekiz Mart Ő)

Prof. Dr. Kamil G¼neř (N. Erbakan Ő)

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

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

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

Doç. Dr. Ayşe Zişan Furat (İstanbul Ő)

Doç. Dr. İbrahim Turan (Ondokuz Mayıs Ő)

Doç. Dr. Hacı Yusuf Acuner (Recep Tayyip Erdoğan Ő)

Dr. Őđr. Őyesi Ahmet Murat Özel (İbn Haldun Ő)

yazışma adresi / contact address

Dr. İrfan Erdoğan

Necmettin Erbakan Őniversitesi A. Keleşoğlu İlahiyat

Fak¼ltesi, Meram Yeni Yol Cd. 42090 Meram / Konya /

T¼rkiye - Tel: +90 332 323 82 50 – 8189 (dahili)

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 yayımlanmıştır. 2012 yılından itibaren (Cilt: 12 Sayı: 1 Bahar 2012) ise *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* adıyla yayımlanmaktadır.

• 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 ¼zere yılda iki sayı yayımlanır. Dergi, T¼rkiye i¼inden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını i¼erir. G¼nderilen t¼m makaleler hakem, edit¼rler ve yayın kurulunun onayından ge¼erek 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.

kapak / cover

Muhiddin Okumuşlar

i¼ düzen / interior design

İrfan Erdoğan

kapak deseni / cover pattern

Selçuklu kapak i¼i

y¼netim yeri / head office

Sebat Ofset Matbaacılık Matbaacılar sitesi. 6. Blok no: 2

Karatay / Konya / T¼rkiye - Tel: +90 332 342 01 53

yayın tarihi / publication date

30 Haziran 2021 • June 30, 2021

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

dizinlenme / indexing

ULAKBİM TR Dizin (Başlangıç / Starting: 2011)

ULAKBİM
TR DİZİN

DOAJ (Başlangıç / Starting: 2019)

DOAJ
DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

Index Copernicus (Başlangıç / Starting: 2018)

INDEX COPERNICUS

INTERNATIONAL

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. Ahmet 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 (DİB)
Prof. Dr. Bilal Saklan (N. Erbakan Ü)
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. Hacı Yunus Apaydın (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Himmət Konur (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. Hüsamettin Erdem (KTO Karatay Ü)
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İ. Medeniyet Ü)
Prof. Dr. İsmail Hakki Sezer (King Saud University)
Prof. Dr. İsmail Taş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)
Prof. Dr. İzzet Er (İstanbul Sabahattin Zaim Ü)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (İstanbul Şehir Ü)
Prof. Dr. Mehmet Bayyigit (Balıkesir Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mehmet Mesut Ergin (Dicle Ü)

Prof. Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Mehmet Zeki Aydın (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Mevlüt Uyanık (Hitit Ü)
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara 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 (Üsküdar Ü)
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Ordu Ü)
Prof. Dr. Saffet Köse (İzmir Katip Çelebi 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. Yusuf Ziya Keskin (Kocaeli Ü)
Prof. Dr. Zbigniew Kaźmierczak (Uni of Białystok)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Ü)
Doç. Dr. Burhan Koroğlu (İbn Haldun Ü)
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)
Doç. Dr. Sezai Küçük (Sakarya Ü)

İçindekiler / contents

editörden, 9

editorial, 10

araştırma makaleleri / research articles

Transhümanizm: "Allah'ın Yarattığını Değiştirme" veya İnsana Karşı Şeytan 2.0

Transhumanism: "Changing God's Created" or Devil Against Human 2.0

İshak Doğan, 11-36

Türkiye'de Çağdaş İslâm'ın Düşünce Ekonomisi ve Değer Üretmenin Zorlukları

Contemporary Thinking Economy in Islam in Turkey and Challenges of the Production of Value

Muhammet Özdemir, 37-57

İslâmî Kaynaklarda ve Oryantalist Metinlerde Besmeleye Yaklaşımlar

Approaches to Basmala in Islamic Sources and Orientalist Texts

İshak Kızılaslan, 59-77

İmkan ve Sınırlar, Sorunlar ve Çözüm Önerileri Bağlamında Cami Rehberliği Hizmeti

Mosque Guidance Practice in the Context of Possibilities and Boundaries, Problems and Solution Proposals

Mustafa Fatih Ay, 79-103

İslâmî Bir Müzakere Etiğinin İmkânı Üzerine:

Taha Abdurrahman'ın Şehâdete Dayalı İletişim Teorisi

On the Possibility of an Islamic Negotiation Ethics: Taha Abderrahmane's Theory of Communication Based on Testimony

Güldane Gündüzöz - Soner Gündüzöz, 105-129

Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dinî Başa Çıkma

Religiosity and Religous Coping in People with Covid-19 Disease

Mehmet Emin Kalgı, 131-150

Modern Çağın Yitik Bir Değeri: Sekînet (Kur'an Merkezli Semantik Bir Analiz)

A Lost Value of the Modern Age: Sakinah (A Semantic Analysis Based on the Quran)

Güven Ağırkaya, 151-178

Tanrı'ya Adanmış Bir Hayat: Hıristiyan Manastır Yeminleri

A Life Dedicated to God: Christian Monastic Vows

Yasin Güzeldal, 179-204

Tekfir, Teşbih ve Tecsim Bağlamında Selefi- Vahhabî Söylemin Çıkmazları

Dilemmas of Salafi-Wahhabi Discourse in the Context of Takfir, Tashbih and Tajseem

Mehmed Zahid Tıǧlıoǧlu, 205-229

Anlam ve Değer Açısından Kur'an'da Hızır-Mûsâ Kıssasında Çocuğın Öldürölme Meselesi

The Issue of Killing of the Child in the Story of Khidr and Moses from the Meaning and Value Perspective

Bayram Demircigil – Soner Aksoy, 231-252

Nüzul Döneminde Kur'ân Hıfzının Dinsel ve Sosyo-Kültürel Dinamikleri

Religious and Socio-cultural Dynamics of the Memorizing of the Qur'an in the Period of Revelation

İbrahim Tetik, 253-277

İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Okul Motivasyonlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (Erzurum İli Örneği)

An Investigation of the School Motivations of Imam Hatip Middle School Students in Terms of Various Variables (Erzurum province as an example)

Metin Çiftçi - Eyüp Şimşek, 279-301

Fîhi Mâ Fîh'te Yer Alan Hikemî Bir Öğreti: Likâu'l-Halîl Şifâ'u'l-Alîl

A Historical Teaching in Fîhi Mâ Fîh: Likâ al-Halîl Shifâ al-Alîl

Murat Ak, 303-317

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimi Uygulamalarında Karşılaştıkları Sorunlar

The Problems Encountered by Religious Culture and Ethics Teachers in Inclusive Education Practices

Mehmet Korkmaz, 319-353

Hızır Musa'nın Beddua İfadelerine Yönelik Kur'an-ı Kerim Merkezli Bir İnceleme: Yûnus Sûresi 88. Ayet Örneği

A Quran-Centered Study on the Curse (Baddua) Expressions of Moses: The Example of Verse 88 of Surah Yunus

Hasan Kılıç, 355-379

Zâhir ve Bâtin Bağlamında Tevilin Sınırları/Fıkıh Tasavvuf İlişkisi Tahâret Örneği

The Boundaries of Ta'wil in Terms of Dhâhir and Bâtin / The Relationship Between Jurisprudence and Mysticism – The Case of Cleaning

Nasi Aslan - Mustafa Şeref Aydın, 381-407

Eski Serahs: Şehir, Coğrafya, Tarih ve Toplum

Old Serahs: City, Geography, History and Society

Mesut Can, 409-438

Bir Kıraat Âlimi ve Muhaddis Olarak Halef b. Hişâm

Khalaf Ibn Hisham as a Scholar of Qiraat and Hadith

Kahraman Bulgurcu, 439-458

Modern Arap Edebiyatında Tenâs: Mahmûd Sâmî el-Bârûdî Örneği

Intertextuality in the Arap Literature: Example of Maḥmûd Sâmi al-Bârûdî

Ahmet Yıldız, 459-487

İstanbul'da Müsnid Bir Muhaddis: İbn Himmât ed-Dımaşkî (1175/1761)

A Musnad Muhaddith in Istanbul: İbn Himmât ed-Dımaşkî (1175/1761)

Kadir Ayaz, 489-519

Serahsî'nin Debûsî ve Pezdevî'nin Usûl Eserlerindeki Bazı Görüşlerine Yönelik İtirazları ve Bu İtirazlar Bağlamında Usûlü's-Serahsî'nin Temel Kaynaklarına Dair Bir Değerlendirme

Serahsî's Objections to Some of Debûsî's and Pezdevî's Views in Their Usûl Works and an Assessment of Main Sources of Usûlü's-Serahsî in the Context of These Objections

Abdurrahman Bulut, 521-540

Kadınların Namaz Kılma Şekliyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Evaluation of the Narrations Related to the Women's Ways of Prayer

Zeynep Sena Yılmaz, 541-570

Nişan Alameti Olarak Erkeklerin Altın Yüzük Kullanımıyla İlgili Güncel Fıkhî Tartışmalar

Current Fiqh Debates Over Men's Use of Gold Rings as a Sign of Engagement

Muhammed Hüsnü Çiftçi, 571-603

İbn Sînâ'ya Göre Allah Cüz'ileri Bilir; Fakat Nasıl?

God Knows Particulars According to Avicenna; But How?

Hafzullah Genç, 605-627

Molla Lutfi Özelinde Dilbilim-Vaz' İlişkisi

Relationship Between Linguistics and 'ilm al-wad' According to Mullā Lutfī'

Mehdi Cengiz, 629-646

araştırma notları / research notes

Prof. Dr. M. Zeki Duman ve İlmi Çalışmaları

Prof. M. Zeki Duman and His Works

Mehmet Kaya, 647-679

çeviri makaleler / translated articles

İslâm ve İktisadi Büyüme

Islam and Economic Growth

Rachel M. McCleary - Robert J. Barro - Çev. Yücel Kamar, 681-703

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles, 705

| editörden

Değerli Araştırmacılar,

Marife Dini Araştırmalar Dergisi olarak, 21. cilt 1. sayımızı tam zamanında sizlerle paylaşmanın mutluluğunu yaşıyoruz.

Dergimizin bu sayısında *Arap Dili ve Belagatı* alanında iki, *Din Eğitimi* alanında üç, *Din Psikolojisi* alanında bir, *Dinler Tarihi* alanında bir, *Hadis* alanında iki, *İslam Edebiyatı* alanında bir, *İslam Felsefesi* alanında iki, *İslam İktisadı* alanında bir, *İslam Tarihi* alanında bir, *İslam Hukuku* alanında üç, *Kelam* alanında bir, *Kur'an Okuma ve Kıraat* alanında iki, *Tefsir* alanında yedi tane olmak üzere toplam 25 tane araştırma makalesi, 1 tane araştırma notu, 1 tane çeviri makale yayınlıyoruz.

Marife Dini Araştırmalar Dergisi, editoryal ekibi olarak, atıf/referans yönetim programı (Zotero, EndNote, Mendeley, Citavi) kullanımını teşvik etmekteyiz. Atıf ve kaynakça gösterimlerinde hata oranını minimuma indirmek; yazarın, editoryal ekibimizin ve hakemlerimizin enerjisini makalenin atıflarının ve kaynakçasının gösteriminin atıf sistemine uygunluğunu kontrol etmek ve düzeltmek için harcamak yerine, çalışmanın niteliğini artırmak için harcamasını istiyoruz. Bu nedenle dergimiz yayın kurulu kararı gereği 2022 yılından itibaren değerlendirilmeye alınacak makalelerin atıflarının ve kaynakçasının, atıf/referans yönetim programı kullanılarak hazırlanması talep edilecektir. Program kullanılmadan hazırlanan makaleler hakem incelemesine gönderilmeyecektir. Söz konusu programların nasıl kullanıldığı ile ilgili *İSNAD Akademi TV* web sayfasındaki eğitim videolarından yararlanılabilir. Ayrıca eserlerin programa kaydedilmesinde dikkat edilecek bazı hususlara, İsnad Atıf Sistemi 2. Edisyon kılavuzunda yer verilmiştir. Dergimizde kullandığımız İsnad Atıf Sistemi'nin söz konusu yazılımlara ait şablonlarına www.isnadsitemi.org adresinden erişilebilir.

Makale değerlendirme süreçlerinin sağlıklı bir şekilde işletilebilmesi için *Editör Rehberi*, *Yazar Rehberi* ve *Hakem Rehberi* şeklinde kılavuzlar hazırlanarak marife.org adresimizde yayınlanmıştır. Bunun yanı sıra değerlendirme süreci iş akış diyagramımız hazırlanmış ve yazar rehberi içerisinde yayınlanmıştır. Bu sayede yazarlar, makalelerinin değerlendirme süreçleri ile ilgili öngörülebilir bulunabileceklerdir.

Bu sayıdan itibaren kullanmaya başladığımız *Makale Şablonu* dosyamız sayesinde mizanpaj hataları minimuma inmiştir. Ayrıca makale şablonunu kullanan yazarlar makalelerinin yayına hazır olduğundaki görsel tasarıma kendileri erişmiş olmaktadır.

Bu sayıda uygulamaya koyduğumuz makale kapak sayfası yazar, makale ve dergiye ilişkin gerekli bilgilerin bir arada sunulmasına yardımcı olacaktır. Kapak sayfasına yerleştirdiğimiz QR kod ile makale dosyasına erişim sağlanabilmektedir.

Uluslararası hakemli dergi niteliğine sahip dergimiz, halihazırda DOAJ tarafından taranmakta olup, ESCI başta olmak üzere çeşitli uluslararası indekslere başvurumuzu yapmış bulunmaktayız. Gelecek sayılarda mutlu haberleri sizlerle paylaşmayı ümit ediyoruz.

Editoryal ekibimiz başta olmak üzere hakemlerimize ve yayın sürecinde işbirliği içerisinde olan tüm yazarlarımıza teşekkürlerimi arz eder iyi çalışmalar dilerim.

İrfan Erdoğan

| editorial

Dear Researchers,

We are very happy to have published the 21st volume 1st issue on time as planned. This issue includes 25 research article (two *Arabic Language and Rhetoric*, three *Religious Education*, one *Psychology of Religion*, one *History of Religions*, two *Hadith*, one *Islamic Literature*, two *Islamic Philosophy*, one *Islamic Finance*, one *Islamic History*, three *Islamic Law*, one *Kalam*, two *Quranic Recitation*, seven Tafseer) one research note, and one translated article.

Marife Turkish Journal of Religious Studies editorial board advises the use of reference management softwares (Zotero, Endnote, Mendeley, Citavi). With this we are aiming to put the time and effort of our editorial staff, writers and referees to increasing the quality of the articles we publish better instead of checking the compatibility of the articles with the citation style adopted by our journal. Therefore, our editorial board has decided to request from researchers to use those reference management softwares to prepare the footnotes and references. The articles that do not meet this criteria will not be accepted. Researchers can find the information related to the use of those softwares in the videos on the website of *ISNAD Academy TV*. In addition, the information on how to add sources to the programs can be find in *ISNAD Citation Style 2nd Edition Handbook*.

To facilitate a better process of article evaluation, *Guide for Editors*, *Guide for Authors* and *Guide for Referees* have been prepared and uploaded to marife.org website. Furthermore, evaluation process diagram have been prepared and is available in the *Guide for Authors* on our website. Writers are now able to predict the situation of their articles in process.

The article template we prepared and started to use with this issue has helped us to reduce the layout mistakes to minimum. The title page that we put into practice in this issue will help to present the necessary information about the author, the article and the journal together. The article file can be accessed with the QR code we put on the title page.

Our journal, which is an international refereed journal, is currently being scanned by DOAJ and we have applied to various international indexes, such as ESCI. We hope to share the happy news with you in the upcoming issues.

I would like to thank our referees, especially our editorial team, and all our authors who cooperated in the publication process.

İrfan Erdoğan

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

Transhümanizm: “Allah’ın Yarattığını Değiştirme” veya İnsana Karşı Şeytan 2.0

Transhumanism: “Changing God’s Created” or Devil Against Human 2.0

İşhak Doğan



Dr., MEB, Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu İmam Hatip Lisesi

PhD., MEB, Mahmut Sami Ramazanoğlu Anatolian Imam Hatip High School

Konya, Turkey

doganishak@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5136-554X>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.895568

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 12.03.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 28.05.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Ay, Doğan İşhak. “Transhümanizm: “Allah’ın Yarattığını Değiştirme” veya İnsana Karşı Şeytan 2.0”. *Marife* 21/1 (2021), 11-36. <https://doi.org/10.33420/marife.895568>

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



Copyright / Telif Hakkı: “This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License.” / “Bu makale Creative Commons Atınlı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır.”

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Transhümanizm: “Allah’ın Yarattığını Değiştirme” veya İnsana Karşı Şeytan 2.0

Özet

Transhümanizm, nanoteknoloji, sibernetik, farmakolojik ve gen terapileri dâhil ancak bunlarla sınırlı olmamak üzere biyoteknolojik müdahaleler yoluyla insan yaşamının kalitesini ve uzunluğunu iyileştirme sürecini ifade eder. Batı’da Aydınlanma döneminin ardından teknolojik ve bilimsel gelişmelerle bütün insanlığın mutluluğunun ve huzurunun gerçekleştirilebileceğine inanan modern insan, elde ettiği başarılarla kâinata hâkim olup onu boyunduruk altına alabileceği, ihtiyaçları ve arzularına göre onu şekillendirebileceğine inanmıştır. Batı’nın vahiy ve dinî otoritenin yerine bilim ve aklı ön plana koyması, rönesans, reform ve pozitivizmle yoluna devam etmesine ve bu gelişmeler de bir ideoloji ve hareket olarak birbiri ardından hümanizm, modernizm ve şimdilerde transhümanizme geçiş yapmasına neden olmuştur.

Transhümanizm, bilimsel ve teknolojik gelişmelerle sürekli güncellenen ve yeryüzünde yaşanan hayattan daha idealini insanlara vaat eden, her başarıda geleneği ve dinlerin bir aldatmaca olduğunu ortaya koymaya çalışan bir hareket ya da dindir. Transhümanizm, aşkın ilahi bir varlıktan ziyade insan çabaları ile elde edilen baştan çıkarıcı ölümsüzlük veya radikal yaşam uzatma vaadi ile modern bilim ve teknolojinin gücünü ve potansiyelini özetlemektedir. Oysa insanın kendisini aşabileceğine olan inanç, teknolojinin insanı dönüştürme ve iradesini ele geçirmesine, mekanik ve ruhsuz bir insan ve teknik bir evrenin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Böylece bilimi kullanarak dünyayı daha da yaşanabilir bir hâle getirme hedefi, insanın bilimin kölesi olmasına yol açmaktadır.

Transhümanizmin son yıllarda tüm dünyayı etkilemesi, özellikle Batı’da yayınlanan kimi araştırmalarda İslam ile transhümanizm arasında bir yakınlık kurulabileceği düşüncesine neden olmuştur. Oysa dikkatli bir şekilde incelendiğinde, transhümanizmin hedeflerinin Allah’ın rahmeti ve cennetten kovulan İblis’in insanoğluyla sürdürdüğü mücadelede kullandığı argümanların dışında yer almadığı görülür. Bu açıdan transhümanizm köken itibarıyla yeni olmayıp sadece bu şeytanî mücadelenin güncellenmiş şeklini taşımaktadır. Diğer yandan insanı kusurlu olup tamamlanması gereken bir varlık olarak gören transhümanistlerin, aynı nakıs varlıktan mükemmel bir oluşum beklmeleri de kendi içinde bir paradoks taşımaktadır.

İslam’a göre insan ve kâinat mükemmel şekilde yaratılmıştır, yaratma vasfı da Allah’a aittir. İnsanı ve dünyayı dönüştürüp fitratı bozma eğiliminde olan transhümanizm ise, insanı kusurlu bir varlık olarak gördüğünden, mevcut ve gelişen teknolojileri kullanarak inanları post-insana dönüştürmek, insan yaşamını uzatmak ve ölümsüzlüğü keşfetmenin peşindedir. Bu düşüncenin temelini ise, ölümsüzlük, öjeni ve beden üzerinde sınırsız tasarruf hakkını gündeme getirerek, tıbbî ve bilimsel gelişmeler ışığında bunun gerçekleşebileceği oluşturmaktadır. Henüz İslam dünyasında yeterince gündem bulmayan transhümanizm konusu, özellikle Allah’ın kadir-i mutlak ve yaratıcı olması ile kader inancına karşı muhtemel tehlikeler içermektedir.

Bu araştırmada transhümanizmin kısa bir tarihçesi, vaatleri ve hedeflerinin ardından ortaya koyduğu ölümsüzlük, öjeni ve Allah’ın yarattığını değiştirme olarak kabul ettiğimiz beden üzerindeki kalıcı modifikasyonlara Kur’an ve sünnette yer alan ilkelerle cevap verilmiştir. İslam’da ölümsüzlük düşüncesi olmadığı gibi bu düşünce, âhiret inancıyla da çelişir. Diğer yandan müslümanın dünyada uzun yaşamak gibi bir hedefi değil ömrünü salih amellerle bereketli şekilde tamamlamak gibi bir hedefi olabilir. İnsan neslinin ıslahına (öjeni) gelince, İslam’da hayırlı neslin varlığı genlere ya da DNA’lara müdahale ile gerçekleştirilmez. Hayırlı neslin varlığı, dindar eşlerin seçimi ve eşlerin ilişki sırasında bile şeytandan Allah’a sığınmaları ile gerçekleşir. Transhümanizm ise, genler ve insan bedeni üstündeki modifikasyonlarla daha zeki, daha üstün ve biyolojik açıdan daha güçlü bir bedeni kurgulayabilmenin peşindedir. Araştırmada, bu hedeflerin yeni olmayıp Nisa süresinin 119. âyetinde, şeytanın insanoğluna yönelik mücadelesini açıkladığı, “Onları mutlaka saptıracağım, mutlaka onları kuruntulara sokacağım. Ve onlara emredeceğim de (putlara adak için) hayvanların kulaklarını yaracaklar. Yine onlara emredeceğim de Allah’ın yarattığını değiştirecekler” âyetinde yer aldığı gösterilmiştir. Özellikle insan bedeni üzerinde yapılan kalıcı değişiklikler, müfessirlerin görüşleri ile açıklanmıştır. Disiplinler arası bir özellik taşıyan bu konu, Kur’an, hadis ve tefsir bağlamında değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Transhümanizm, Öjeni, Ölümsüzlük, Şeytan.

Transhumanism: “Changing God’s Created” or Devil Against Human 2.0

Summary

Transhumanism refers to the process of improving the quality and length of human life through biotechnological interventions, including but not limited to nanotechnology, cybernetics, pharmacological and gene therapies. Believing that after the Enlightenment period in the West, the happiness and peace of all humanity can be achieved with technological and scientific developments, the modern man assumed that he could dominate the universe with his achievements, subjugate it, and shape it according to his needs and desires. The predominance of science and reason instead of revelation and religious authority by the West has caused it to continue its way with renaissance, reform, and positivism, and these developments have led to humanism, modernism, and now transhumanism as an ideology and movement.

Transhumanism is a movement or religion that is constantly updated with scientific and technological developments and it promises people something more ideal than life on earth and tries to reveal that tradition and religions are a deception in every chance it gets. Transhumanism summarizes the power and potential of modern science and technology with the seductive promise of immortality or radical life extension achieved by human efforts rather than a transcendent divine being. However, the belief that human beings can transcend themselves causes technology to transform human beings and seize their will, and the emergence of a mechanical and soulless human and a technical universe. Thus, the goal of making the world more livable by using science causes humans to become slaves of science.

According to Islam, man and the universe have been created perfectly, and the quality of creation belongs to Allah. Transhumanism, which tends to transform the human and the world and distort nature, seeks to transform believers into post-human beings by using existing and developing technologies, to prolong human life and to discover immortality because it sees humans as flawed beings. The subject of transhumanism, which has not yet been on the agenda in the Islamic world, poses great dangers to belief in destiny, especially to the fact that Allah is omnipotent and creative.

In this study, a brief history of transhumanism is given. The questions of its promises and goals, immortality, eugenics, and permanent modifications on the body, which we consider as to change what is created by God, are answered with the principles of the Qur’an and sunnah. Just as there is no thought of immortality in Islam, the mere idea of it also conflicts with belief in the hereafter. As for the improvement (eugenics) of the human generation, the existence of the good generation in Islam is not achieved by interfering with genes or DNA. The good generation is expected to be realized by the selection of religious spouses and taking refuge in Allah from Satan in every aspect of their lives. Transhumanism, on the other hand, seeks to construct a more intelligent, superior, and biologically stronger body with modifications on the human. In the research, it’s been showed that these goals are not new and that in the 119th verse of the chapter of Nisa, Allah explains the struggle of the devil against man, “I will mislead them, and I will create in them false desires; I will order them to slit the ears of cattle, and to deface the (fair) nature created by Allah.” Especially the permanent changes made on the human body were explained by the opinions of the tafsir scholars. This issue, which has an interdisciplinary feature, has been tried to be evaluated in the context of the Quran, hadith, and interpretation.

Keywords: *Tafsir, Transhumanism, Eugenics, Immortality, Satan.*

Giriş

Teknolojinin hızlı bir şekilde insan yaşamını dönüştürmesi, nanoteknoloji, biyoteknoloji, robotik bilgi ve iletişim teknolojisi ile uygulamalı bilişsel bilimin yarınsaması, insanın bir tasarım projesi haline geldiği yeni bir durumu ortaya çıkarmıştır. İnsanlık artık, yeni teknolojiler, yapay zekâyı ara yüz teknolojisi, moleküler biyoloji ve nanoteknoloji ile birleştiren yeni tür bilişsel araçlarla zihinsel ve fiziksel kapasitelerinin genetik olarak güçlendirilmesi, hastalıklarla mücadele etmek ve yaşlanma sürecini yavaşlatmak, arzular, ruh halleri ve zihinsel durumlar üzerinde kontrolü sağlamak gibi bilim ve teknolojinin eşliğinde gündeme gelen yeni gelişmeler ve problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Genetik mühendisliği nedeniyle, insanlar artık yalnızca kendilerini yeniden tasarlayıp muhtemelen çeşitli sınırlama-

lardan kurtulmakla kalmamakta, aynı zamanda gelecek nesilleri yeniden tasarlamaya kalkışmakta ve böylece insanın dönüşüm sürecinin kendisini etkilemektedir. Sonuç olarak insanların daha uzun yaşayacağı, yeni fiziksel ve bilişsel yeteneklere sahip olacağı, yaşlanmaya ve hastalıklara bağlı olarak acı ve acıdan kurtulacağı yeni bir post-insan aşaması için çaba gösterilmektedir.¹

Felsefi açıdan kökleri aydınlanma dönemine ulaşan transhümanizm², nanoteknoloji, sibernetik, farmakolojik ve gen terapileri dâhil ancak bunlarla sınırlı olmamak üzere biyoteknolojik müdahaleler yoluyla insan yaşamının kalitesini ve uzunluğunu iyileştirme sürecini ifade eder. Aydınlanma dönemiyle birlikte akıl ve bilimin Batı'da kazandığı başarılar, kendisine ayrılmış alanın daha da genişlemesine sebep olmuş ve dinî dogmatizmin yerine bilimin insan hayatını daha mükemmel hâle getirebileceğine dair inancı arttırmıştır. Hatta o dönemde Marquis de Condorcet (ö. 1795), Benjamin Franklin (ö. 1790) ve William Godwin (ö. 1836), insanların sadece zulüm ve eşitsizliği değil, aynı zamanda ölüm ve hastalığı da yenebileceğini, Denis Diderot (ö. 1784) ise insanlığın çok çeşitli post-insan türlerine dönüşebileceğini öne sürmüştür.³

Transhümanizm kelimesini ilk olarak 1927 yılında Aldous Huxley'in evrimsel biyolog ve öjenikçi (insan neslinin ıslahını savunan) kardeşi Julian Huxley (1887-1975), *Religion Without Revelation* adlı makalesinde "bilim ve teknolojiyi kullanarak insan ırkının evrimini mevcut sınırların ötesine taşımayı amaçlayan bir hareket" olarak kullanmıştır.⁴

İsveçli filozof Nick Bostrom (doğ. 1973), transhümanist ilk çabanın Sümerlerin Gılgamış destanında geçen Kral Uruk'un ölümsüzlük arayışında ve Zeus'tan ateşi çalan Prometheus'ta görüldüğünü söyler.⁵ Transhümanizmin hastalıkların ve acıların ortadan kaldırılması, insanın entelektüel, fiziksel ve duygusal yeteneklerinin arttırılmasının yanı sıra, ekonomik, sosyal ve kurumsal tasarımlar, kültürel gelişim ve psikolojik beceri kazandırmanın da hedefleri arasında yer aldığını ifade eden Bostrom, transhümanistlerin, insan doğasına arzu edilen biçimde yeniden şekillendirilebilecek yarı pişmiş bir başlangıç olarak baktıklarını, teknoloji ve bilimsel çalışmalar sonunda günümüz insanların sahip olduğundan daha büyük kapasitelere sahip post-insanlar olmayı başaracağını iddia eder. Genel hatlarıyla bu çalışmaların, çok daha uzun ve daha sağlıklı yaşamlar, hafızamızı ve entelektüel yeteneklerimizi geliştirme, refah duygumuzu arttırma, kısacası eksik olduğu iddia edilen dünya yaşamının tamamlanmasını sağlayacağını belirtir. Bu aşamada anlamlı insan ilişkileri ve ekolojik problemlerin yaşanabileceğini ancak tüm bunların

¹ Hava Tirosh-Samuelsan, Kenneth L. Lossman, *Building Better Humans: Refocusing the Debate on Transhumanism* (Frankfurt: Peter Lang, 2011), 29.

² Andrew Edgar, "The Hermeneutic Challenge Of Genetic Engineering: Habermas And The Transhumanists". *Medical Health Care Philosophy* 12(2) (June 2009), 157-67.

³ James J. Hughes, J., "The Politics of Transhumanism and the Techno-Millennial Imagination 1626-2030", *Zygon* 47/4 (December 2012), 760.

⁴ Peter Harrison-Joseph Wolyniak, "The History of Transhumanism", *Notes and Queries* 62/3 (September 2015), 465-467.

⁵ Nick Bostrom, "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology* 14/1 (April 2005), 1.

insanın ulaşabildiği düşünceler, duygular, deneyimler ve faaliyetler karşısında küçük bir bölüm oluşturduğunu ve transhümanizmin teknolojik iyimserlik gerektirmediğini itiraf eder.⁶

Akla inanç, bireycilik, bilim, ilerleme ve kendi kendini mükemmelleştirme gibi seküler ve aydınlanmanın etkisindeki hümanist düşüncenin merkezi yönlerini kucaklayan transhümanizm⁷, insanın biyolojik kapasitelerinin ve sosyal koşullarının teknoloji aracılığıyla radikal dönüşümünü doğrulayan bir duruş olarak da tanımlanabilir. Transhümanizmin temel amacı, insanları post-insana dönüştürmek, insan yaşamını uzatmak, ölümü geciktirmek ve ölümsüzlüğü keşfetmektir.⁸ Bu amaçları gerçekleştirmek için, transhümanistlerin bilimsel ilerlemeye kesin bir güvenleri vardır. Dolayısıyla transhümanizm, belirli teknolojilerle sınırlı değildir, vizyonlarını gerçekleştirmek için her türlü aracı kucaklar.⁹ Ancak temelde üç teknolojik ilerlemeye bağlıdır: Dünya üzerinde tam kontrol sağlamaya neden olacak nanoteknoloji, yaşlanmayı ve ölümü ortadan kaldıracak olan gelişmeler ve son olarak bilgisayar alanındaki gelişmelerle yapay zekânın üst seviyeye çıkarılması.¹⁰

Transhümanizmin değerleri de şu şekilde sıralanır: Daha iyi bir yaşam için doğaya müdahale, geliştirme teknolojilerinin kullanımında bireysel seçim; barış, uluslararası işbirliği, kitle imha silahlarının yayılmasının önlenmesi; anlayışı ve eleştirel düşünmeyi geliştirmek; bireysel ve toplumsal anlamda daha üstün zekâyâ sahip olmak ve makinelerin zekâsını geliştirmek; felsefi yanılabilirlik; pragmatizm; ırklar, dini inançlar, cinsel yönelimler ve yaşam tarzlarında çeşitlilik; tüm insanların iyiliğini önemsemek; hayat kırtarmak (ömrü uzatma, yaşlanmayı geciktirme vs.).¹¹ Değerlerini bu denli frapan ifadelerle açıklasa da gelişimi ve geleceği itibarıyla bir belirsizlik taşımasından dolayı transhümanizm, birçok bilim adamı tarafından şüpheyle karşılanmaktadır.

Teknoloji ve bilimdeki ilerlemeler, insanlığın zaaf noktası olan acıların ve hastalıkların son bulma ihtimali, bütün dinlerin âhiret için vaat ettiği ölümsüzlük, mutluluk ve cennet hayatının mükemmelliği gibi argümanları transhümanizmin de dünya için kullanıyor oluşu, onun dinler karşısında bir tehdit unsuru olmasına neden olmaktadır. Dinlerin insanlara vaat ettiği ruhsal tatmin ve daha huzurlu bir yaşam hedefi, transhümanizmde biyolojik ve zihinsel sınırların sona ereceğinden dolayı mutluluk ve daha üstün bir yaşam tarzına dönüşmüştür. Bu yönüyle transhümanizm bir hareketten ziyade bir din olarak tanımlanabilir. Huxley'in *Religion without Revelation (Vahiysiz Din)* adlı eseri de, isminden anlaşılacağı üzere transhümanizmin kendisini din olarak benimsetme eğilimi taşıdığını göstermekte-

⁶ Nick Bostrom, "Transhumanist Values, Ethical Issues for the Twenty-First Century", *Review of Contemporary Philosophy* 4 (May 2005), 3-4.

⁷ Robert Ranisch-Stefan Lorenz Sorgner, "Introducing Post-and Transhumanism", *Post-and Transhumanism* (Frankfurt: Peter Lang, 2014), 7-8.

⁸ Hans-Jörg Kreowski, "Transhumanism and Nanotechnology-Will Old Myths Come True?", *Proceedings* 1 (June 2017), 1.

⁹ Robert Ranisch-Stefan Lorenz Sorgner, "Introducing Post-and Transhumanism", 13.

¹⁰ Aysel Demir, "Ölümsüzlük ve Yapay Zekâ Bağlamında Transhümanizm", *Online Academic Journal of Information Technology* 9/30 (2018), 96.

¹¹ Bostrom, "Transhumanist Values", 13.

dir. Nitekim insanın nasıl olması gerektiğine dair kurallar ve dinlerdeki gerçekliğin aksine ütöpik bir yaşamı barındırdığından dolayı Steven Goldberg (ö. 2010), transhümanizmi bir din olarak kabul etmiştir.¹² Üstelik bu din, Huxley'in iddia ettiği gibi vahiyli değildir; bu yeni dinin vahyini, öğretilerini ve değerlerini artık Batılı düşünür ya da filozoflar değil, önü alınamayan bilimsel ve teknolojik gelişmeler belirlemektedir. Bir anlamda Aydınlanma sonrası pozitivizmle bilimi ön plana çıkaran ve ona hâkim olmaya çalışan Batı, artık önünü alamadığı teknolojik gelişmelerin hâkimiyeti altına girmiştir. Bununla birlikte, transhümanizmin mükemmellik arayışı, insanın iyileştirilmesine odaklanma; endişe, yoksulluk, hastalık ve acı gibi sosyal hastalıkları ortadan kaldırarak toplumun iyileşmesi için çaba gösterme gibi geleneksel dinlerle birçok unsur paylaştığını da not etmek gerekir.¹³

Bu teknolojik gelişmelerle birlikte transhümanizm, insan ve kâinat üzerinde bir dönüşüm sağlayabileceğine dair üç hususu öne çıkarmıştır ki bunlar da ölümsüzlük ve yaşlanmayı geciktirme, öjeni ve insan bedeni üzerindeki modifikasyonlarla onu kusursuz bir hâle getirme çabalarıdır.

1. Ölümsüzlük

İnsanlığın, son yüzyılda dünyada kıtlık, salgın ve savaflara son verme gücünü eline aldığından bahseden transhümanistlerin en büyük iddiası, insanın ölümsüz olabileceği fikridir.¹⁴ Bilim ve teknoloji sayesinde kimi hastalıkları, acıları ve biyolojik kusurları ortadan kaldırmada bir başarı sağlayan insanoğlu, zafer sarhoşluğu içinde ölümsüzlüğe ulaşabileceği hayaline de kapılmıştır. Bu hayalini aşkın bir varlıktan daha çok bilimsel gelişmelere bağlayan transhümanizm, dinden rol çalmakla kalmayıp kendisini Tanrı yerine koymaya çalışmış, dünya sahnesinde felsefesinin itibar görmesi için en büyük iddiası da zorunlu olarak ölümsüzlük olmuştur.¹⁵ Aslında insanı kusurlu bir varlık olarak görüp mükemmelleştirmeye kalkışan bu hareketin, hayata hâkim olan ilahî kanunları da eksik görmesinden daha normal bir şey yoktur. Genetik mühendislik, klonlama, biyonikler ve nanoteknoloji gibi alanlarda yaşanan gelişmeler doğal olarak ölümsüzlük ihtimalini zihinlere düşürmüştür. Bu plana göre gelişim teknolojileri yoluyla insanlar post-humana dönüşecek ve böylece kendisini programlayan ölümsüz bireyler hâlini alacaktır.¹⁶

Transhümanizmin en büyük savunucularından Yuval Harari (doğ. 1976), ölümün üstesinden gelebileceklerini söyleyerek insanlık için yeni hedefin tanrılık mertebesine çıkmak olduğunu söyler.¹⁷ Ona göre birçok kimse artık ölümsüzlüğün mümkün olduğuna inanmakta, hatta genetik mühendisliği ve nanoteknoloji gibi

¹² Steven Goldberg, "Does The Wall Still Stand? The Implications Of Transhumanism For The Separation Of Church And State", *Georgetown Public Law Research Paper* 09-10 (May 2009), 1-7.

¹³ Hava Tirosh-Samuelson, "Religion", *Post-and Transhumanism*, ed. Robert Ranisch-Stefan Lorenz Sorgner (Frankfurt: Peter Lang, 2014), 60.

¹⁴ Hughes, "The Politics of Transhumanism", 760-768.

¹⁵ Ahmet Dağ, "Hümanizmin Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm", *Felsefi Düşün* 9 (Ekim 2017), 52-56.

¹⁶ Dağ, "Hümanizmin Radikalleşmesi", 59-64.

¹⁷ Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi* (İstanbul: Kolektif Kitap, 2016), 32.

alanlardaki gelişmelere bakan kimi uzmanlar, 2100 ya da 2200 yılında ölümü yeneceklerini iddia etmektedirler.¹⁸ "Ölümsüzlük çalan bilim insanları, kurt var diye bağırarak yalancı çoban gibi görünseler de kurt er ya da geç gelecektir"¹⁹ diyen Harari, insanlığın yeni hedefinin ölümsüzlük, mutluluk ve tanrısalılık olduğunu söyler.²⁰ Ray Kurzweil de (doğ. 1948), geçmişin aksine günümüzde teknolojiye faydalananların biyolojik insandan ayrılarak 'İnsan 2.0' sürümüne geçtiğini ve yakın bir gelecekte de bedenleri değiştirebilme gücüne sahip olup 3.0 sürümüne geçeceklerini iddia eder.²¹

Dijital teknoloji, transhümanistleri ölümsüzlük ve yaşamı kontrol edebilme hayallerine teşvik etmiştir.²² Bu nedenle biyolojide ölümün kaçınılmaz değil, sadece biyologların ölümüne neden olan şeyi keşfetmelerinin geciktiğine inanmaktadır.²³ Umutlarını kaybetmeyip ölümsüzlüğün gerçekleşebileceğine inananlar, ya makinelere nöronları ve hücreleri kopyalayarak zihni aktarma yoluyla gerçekleştirilen Konektom Projesi veya zihnin henüz bilinçli iken ölümsüz bir robota aktarılması ya da nanobotlar yoluyla bunun gerçekleşeceğine inanmaktadır.²⁴

Diğer yandan ölümü, hayatın bir parçası olarak görmekle Hristiyanlık, İslamiyet ve Hinduizmin yanlışa düştüğünü savunan transhümanistler, ölümsüzlüğün elde edilmesiyle dinlerin yok olup bilimin hâkim olacağını savunurlar.²⁵ Bu anlamda transhümanizm, aşkın bir inanç taşıyan tüm dinlerin karşısında ve pozitivizmin zirvesinde yer alır.

Esasen transhümanizmin bu iddiası; Hz. Peygamber'in çağlar ötesinden haber verdiği bir gelişmedir: "Âdemoğlu ihtiyarlar, fakat şu iki şey onunla beraber genç kalır; dünya hırsı ve uzun yaşama duygusu."²⁶ Bireysel anlamda insan için geçerli olan bu bilgiden hareketle insanlığı bir yaşam çizgisinde ele aldığımızda, kıyamete yaklaştıkça ihtiyarlayan insanlığın iki konudaki hırsının devam ettiğini de söyleyebiliriz.

Kimi transhümanistler, ölümsüzlük düşüncesinin kökenini Hz. Âdem'e dayandırır da aslında tarihsel olarak transhümanizmin ilk izlerini Âdem'i, Rabbine karşı itaatsizliğe sürüklemeye çalışan şeytanda buluruz. Belki de bu düşüncenin şeytandan kaynaklandığının bilinmesi, semavî dinlere inanan kesimlerin transhümanizme ön yargıyla yaklaşmasına neden olacağından dolayı bu düşüncenin ilk olarak, ilk insanda ortaya çıktığı iddia edilmiştir. Oysa Allah'ın, Âdem'e secde etmesi emrine karşı çıkan şeytan, bu itaatsizliğinden dolayı Allah'ın huzurundan kovulunca haklılığını ispatlama amacıyla diriliş gününe kadar kendisine dünyevî ölümsüzlük ya da süre tanınmasını istemiş, Allah da onun bu isteğine: "*Haydi, sen*

¹⁸ Harari, *Homo Deus*, 36; Michio Kaku, *Geleceğin Fiziği* (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2016), 150.

¹⁹ Harari, *Homo Deus*, 40.

²⁰ Harari, *Homo Deus*, 32.

²¹ Ray Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, çev. Mine Şengel (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 464.

²² Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası* (İstanbul: Kolektif Kitap, 2013), 127.

²³ Kaku, *Geleceğin Fiziği*, 213.

²⁴ Michio Kaku, *Zihnin Geleceği* (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2014), 323-330.

²⁵ Harari, *Homo Deus*, 33.

²⁶ Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, trs.), "Zekât" 1046.

mühlet verilenlerdensin"²⁷ cevabıyla karşılık vermiştir.

İnsanların tekrar diriltilecekleri güne kadar süre isteyen şeytanın bu sözleri, kıyamet günü her canlının öleceğine dair kesin inancını gösterir. Aslında yeryüzünde halife olmak üzere yaratılmış insan karşısında aldığı bu ağır yenilgi, onu Âdem ile Havva'yı da aynı âkıbete sürüklemeye sevk etmiş, dönüşü olmayan bir günah ile Allah'ın rahmetinden kovulan şeytan, onları da bir günah ile Allah'ın rahmetinden uzaklaştırmak istemiştir.

Allah'ın, "Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz"²⁸ uyarısı karşısında, insandaki 'melekleşme' ya da 'cennette ebedî kalma' arzusunu fark eden ve o ana kadar mücadelesini dışarıda sürdüren şeytan, Âdem ile Havva'ya yasaklanan ağacın 'ebedîlik ağacı' olduğunu fısıldayarak içlerine girmiş ve: "Ey Âdem! Sana ebedîlik ağacını ve yok olmayan bir saltanatı göstereyim mi?"²⁹ ve "Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmanız, ya da (cennette) ebedî kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı"³⁰ sözleriyle onları kandırmaya kalkışmıştır. Aslında şeytan, Âdem ve Havva'ya Allah'a itaatsizlik etmelerini söylememiş, onlara fısıldayıp kalplerine birtakım arzular düşürmüştür. İnsanlığın atasını aldatmış olmasının verdiği bu başarı, o andan itibaren şeytanın bu çağrısını Âdemoğullarının kulaklarına da sürekli fısıldamasına neden olmuştur.

Ölümsüzlük hayali, insanî bir eğilimdir. Ancak İslam'da ölümsüzlük, cennet ve cehennem hayatı için geçerli iken, transhümanizm ile bu düşünce dünyevî bir boyuta taşınmış, cennetten çıkmak istemeyen insanoğlu bu kez de dünyadan ayrılmama umuduyla karşı karşıya kalmıştır. İslam inancında imanın şartlarından olan âhiret gününün varlığına iman, ölümün de mutlak olarak gerçekleşeceğine imanı ifade eder. Öleceğine kesinlikle iman eden müslümanın dünyada ölümsüz olmak gibi bir problemi yoktur ve böyle bir şeye de ihtimal vermez. Çünkü müslüman inanır ki; "Allah, *eceli geldiğinde hiçbir kimseyi asla ertelemez*"³¹, "*Her nefis ölümü tadacaktır*"³² ve "*Her ümmet için belirlenmiş bir ecel vardır.*"³³ Ne yaparsa yapsın onun için ölümden kurtuluş yoktur.³⁴ Nitekim Hz. Peygamber, "Allah, indirdiği her hastalık için mutlaka bir şifa da indirmiştir; ancak ölüm ve ihtiyarlık hariç" buyurmuştur.³⁵

Onu endişelendiren tek şey, ebedî hayatını cennette mi yoksa cehennemde mi geçireceği, hayatını hüsn-ü hatime ile tamamlayıp tamamlayamayacağıdır. O, ölümsüzlük değil, amel defterini kapatmayacak sadaka-i cariyeler bırakmak için

²⁷ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrıncı vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017) el-A'râf 7/15; el-Hicr 15/37.

²⁸ el-Bakara 2/35; el-A'râf 7/19.

²⁹ Taha 20/120.

³⁰ el-A'râf 7/20.

³¹ el-Münafikûn 63/11.

³² Âl-i İmran 3/185.

³³ el-A'râf 7/34.

³⁴ en-Nisa 4/78.

³⁵ Ebu Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Müessesetu'r-Risale, 2001), 30/394.

uğraşır. Allah katında dünyanın bir sivrisinek kanadı kadar değeri olmadığını³⁶, dünya hayatının gelip geçici bir oyun ve oyalanmadan ibaret olduğunu ve gerçek hayatı ancak âhirette yaşayacağını³⁷ bilir. Ömrü uzatma ya da yaşlılığı geciktirmeye gelince, bu konuda her şeyin Allah'ın elinde olduğuna ve tüm bunların yaratılmadan önce takdir edildiğine inanır. *"Herhangi bir kimseye uzun ömür verilmez yahut ömrü kısaltılmaz ki bu bir kitapta (Levh-i Mahfuz'da yazılı) olmasın."*³⁸ *"Aranızda ölümü takdir eden biziz. Ve biz, önüne geçilebileceklerden değiliz."*³⁹ Allah'ın takdiri olmaksızın hayatı uzatmak mümkün olmadığı gibi O'nun takdiri olmaksızın ölüm de mümkün değildir: *"Hiçbir kimse Allah'ın izni olmadan ölmez. Ölüm belirli bir süreye göre yazılmıştır."*⁴⁰

Bununla birlikte, Kur'an'da iman ve birtakım hayırlı amellerin ölümü geciktireceğine dair ifadeler vardır. Örneğin Nuh (as) kavmine şöyle der: *"Allah'a ibadet edin. O'na karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin ki, sizin günahlarınızı bağışlasın ve sizi belli bir vakte kadar ertelesin. Şüphesiz, Allah'ın belirlediği vakit gelince ertelenmez."*⁴¹ Kimi müfessirler, iman etmeleri durumunda Nuh kavminin ömrünün 1000 yıl, küfürde kalmaları halinde ise 900 yıl olarak takdir edildiğini, süre tamamlandığında da ölümlerinin geldiğini belirtmişlerdir.⁴²

Bunun yanı sıra Hz. Peygamber dua, sıla-i rahim, anne-babaya iyilik gibi fiillerin ömrü arttırıp eceli geciktireceğini belirtmiştir. *"Kaderi ancak dua reddeder, ömrü de ancak iyilik arttırır."*⁴³ *"Ömrünün uzun, rızkının bol ve kötü ölümden uzak olmayı isteyen kişi, Allah'tan korksun ve akrabalık bağlarını gözetin"*⁴⁴ şeklindeki hadisler, kimi ibadetlerin ömrü uzatacağına işaret etse de, Ehl-i Sünnet'e göre bununla kastedilen şey tedbirleri alıp sağlık kurallarına uyarak uzun süre yaşayanların da, hastalanarak ya da tedbirsizlik göstererek kısa süre yaşayanların da ömrünün Allah tarafından bilindiği ve bu bilginin bir kitapta yazılmış olup bununla kastedilenin ömrün bereketli olduğudur.⁴⁵ Konu hakkında kelâmî tartışmalara girmeden söz konusu salih amelleri işleyenlerin mutlak olarak uzun bir hayata sahip olmadıkları gerçeği de Ehl-i Sünnet'in görüşünü daha muteber kılmaktadır. Ömrün artması ya da eksilmesine neden olan bu ameller aslında ömrün bereketli oluşuna işaret etse de, Allah'ın kendi takdir ettiğini silme kudretine sahip olması ile çelişmez: *"Her ecelin (vadenin) bir yazısı vardır. Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit*

³⁶ Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenu't-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvad (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1998), "Zühd" 13.

³⁷ el-En'am 6/32; el-Ankebut 29/64.

³⁸ el-Fatır 35/11.

³⁹ el-Vakıa 56/60.

⁴⁰ Âl-i İmran 3/145.

⁴¹ Nuh 71/3-4.

⁴² Fahrüddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefatihü'l-ğayb* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420), 30/650; Ebu'l-Fida İmadüddin İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, thk. Muhammed Huseyn Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419) 8/245.

⁴³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/95; Tirmizî, "Kader" 6.

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/387, 21/93.

⁴⁵ Mes'ud b. Ömer b. Sadeddin et-Taftezânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. Dr. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998), 4/314-315.

kılıp bırakır. Ana kitap (Levh-i Mahfuz) O'nun yanındadır."⁴⁶ Yani Allah, dilerse yazdığı kaderi bir başka kaderi yazarak iptal eder.⁴⁷ Buna göre Allah, ezeli ilmiyle kulun yapacağı amelleri bildiği için kaderini ona göre şekillendirmektedir.

Bu, ölüm ve ecelin, Allah'ın bu kâinat için yaratmış olduğu nedensellik yasasına tabi olmadığı anlamına gelmez. Sebebi ve o sebebe bağlı sonucu yaratan yine Allah'tır.⁴⁸ Bu dünyada takdir edilen her şey gibi, ölüm de Levh-i Mahfuz'da yazılı maddî sebeplere dayanmaktadır. Ölümün, uçurumdan düşme, savaşta derin bir yara alma ya da ciddi hastalıklar gibi maddî nedenleri olduğu gibi sağlığı korumak ya da tehlikeli yerlerden uzak durmak gibi onu geciktiren maddî nedenleri de vardır. Allah, kullarının başına gelecek olan musibetleri, mahrumiyetleri, ölümü ve diğer hususları yazmıştır. Eğer kul, Allah'a dua eder veya sıla-i rahim gibi fiilleri işlemekte O'na itaat ederse, ona bu belâ isabet etmez. Rızkı artar, ömrü uzun ya da bereketli olur. Sonuç olarak her iki durumda da olacak şeyler Levh-i Mahfuz'da yazılmıştır.⁴⁹

Transhümanizm her ne kadar salt uzun bir yaşam veya yaşlanmayı geciktirmeyi hedeflese de müslüman için değerli olan salih amellerle dolu, bereketli bir hayattır. Tıbbî gelişmelerden faydalanarak Allah'ın takdirine karşı koyabilme düşüncesi taşımaz. Bunun yanında İslam'da sağlık söz konusu olduğunda bazı haramların zarureten yasaklama kapsamının dışına alınması, İslam'ın insan bedenine verdiği önemi gösterir. Bedenin, Allah'ın verdiği bir emanet olduğuna inanan müslüman da onu korumak için gereken her şeyi yapar. Nitekim Hz. Peygamber'in özellikle koruyucu hekimlik bağlamında değerlendirilebilecek sağlıklı yaşamla ilgili birçok hadisi vardır ki, bu konuda, "Ey Allah'ın kulları, tedavi olun. Allah, verdiği her hastalığın mutlaka şifasını da yaratmıştır"⁵⁰ hadisi konu için yeterlidir.

Modern hayatın şartları, insanların inandıkları gibi yaşamalarına değil yaşadıkları gibi inanmalarına neden olmuştur ki artık şehirlerin dışına taşınan mezarlıklar bunun en açık örneğidir. Her an ölümün gerçekleşebileceği fikri, ölümü hatırlatan her şeyin hayattan uzaklaştırılmasıyla bastırılmaktadır. Oysa yaşadıkları hayattan daha güzeliyle öldükten sonra karşılaşacaklarına inanan müminler için ölüm, bir son veya bir yok oluş değil cennete açılan bir rahmet kapısıdır. Onlar, Allah katında kendilerini bekleyen cennet ve nimetlerin sonsuz olduğuna inanırlar. Allah'a kavuşmak istedikleri için Allah da onlara kavuşmayı diler.⁵¹ Bu yüzden hayatın da ölümün de hayırlısını ister, daha değerli olanı geçici olan bir hayatla değişmezler. Ancak şeytanın, ölümsüzlük ya da yaşlanmayı geciktirme düşüncelerini insanların kulaklarına fısıldaması, ikinci bir hayattan ve yok olmaktan korkan transhümanistlerin dünyada kalmak için her yolu denemelerinin önünü açmakta-

⁴⁶ er-Ra'd 13/38-39.

⁴⁷ Ömer en-Neseî, *Metn-i Akâid*, çev. H. Tahsin Feyizli (İstanbul: y.y., 1988), 140.

⁴⁸ el-En'am 6/17; Yunus 10/107.

⁴⁹ Ahmed b. Huseyn b. Ali el-Beyhâkî, *el-Kadâ ve'l-kader*, thk. Muhammed b. Abdillâh (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 2000), 314.

⁵⁰ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zuheyr (Dâru Tavki'n-Necât, 1422) "Tıb" 1; Tirmizî, "Tıb" 2.

⁵¹ Ebu Davud Süleyman b. Davud et-Tayalîsî, *el-Müsne'd*, thk. Dr. Muhammed b. Abdilmuhsin (Mısır: Dâru Hecer, 1999), 1/468; Buhârî, "Rikâk" 41; Müslim, "Zikir" 2683-2684.

dır.

2. Öjeni (İnsan Neslinin İslahı)

İlk olarak 1883 yılında Darwin'in kuzeni İngiliz bilim adamı Francis Galton'un (ö. 1911) ortaya attığı ve kökeni Platon'a kadar uzanan 'öjenik' kelimesi, 'iyi yaratılış' veya 'asil kalıtım' anlamına gelen Yunanca 'eugenics' kelimesinden alınmıştır. Bu akım, kalıtsal özellikleri geliştirme ya da bozuklukları düzeltme amacıyla genetik kompozisyonun özel birtakım yöntemler kullanılarak değiştirilmesini ve insan varlığını iyileştirmeyi savunur.⁵²

İlk olarak Platon'un ortaya attığı bu görüşe göre, güçlü devlet ve mükemmel toplumun temelini oluşturacak sağlıklı bir nesil için evrimleşme savunulmalıdır. Ona göre güçlü bir nesil için gen açısından erkek ve kadınlar da seçilmeli, bu iş topluma bırakılmamalıdır. Aksi halde iyi cins kuş ve köpeklerin cinslerinin bozulacağı gibi insan nesli de bozulur. Ancak yararlı olan evliliklerin kutsal sayılabileceğini söyleyen Platon, en kötülerin değil en iyilerin çocuklarının yetiştirilmesi ve böylece cinsin bozulmaması gerektiği görüşünü taşır ki, ona göre bunun da yolu, kötülerin az ve iyilerin ise daha fazla çiftleşmesiyle gerçekleşebilir.⁵³ Bu görüşleriyle o, transhümanizmin hedeflerinden olan modern öjeninin temellerini atmıştır.

Nitekim 20. yüzyılda üstün ırk Cermenleri yetiştirmek için insan haraları kuran Hitler, burada mavi gözlü, sarı saçlı Almanlarla kadınları çiftleştirerek, doğacak çocuklarla üstün Alman ırkını oluşturmak istemiştir. Yine 1933 yılında çıkardığı kanunla, sağlıklı insanları hastalardan ayırmış ve 74 bin akıl hastasını öldürmüştür. Aynı dönemde aşağı ulus ve ırktan sayılan 12 milyon insan da öldürülmüştür.⁵⁴

Genetik mühendislik ve klonlama ile birlikte seçilmiş insanları transhumana dönüştürmek için kullanılan öjeni, doğuştan üstün canlılar meydana getirmek için 'insan ırkının ıslahı'nı hedef alır.⁵⁵ İki dünya savaşı arasında öjeninin bıraktığı kötü izlere rağmen, günümüzde biyoteknolojinin de ilerlemesiyle, bu konu tekrar önem kazanmıştır. Bilimsel gelişmeler, öjeninin bir devlet politikası olma ihtimalini taşımaktadır. Nitekim Kanada, İskandinav ülkeleri, otuz ABD eyaleti ve Almanya, suçluların ve 'zekâ özürülüler'in istekleri dışında kısırlaştırılmasına izin vermiştir.⁵⁶ 30 yıldan fazla süredir Çin'in öjeni çalışmaları yaptığı, gelecek neslin IQ seviyelerini artıracak kimi çalışmalarda bulunduğu ve küresel rekabet yarışında Avrupa ile ABD'nin de Çin devletini örnek alması gerektiği yüksek sesle dile getirilmektedir.⁵⁷

Transhümanistler, sentetik genler tasarlama ya da genlerin kontrol edilmesiyle insan değişiminin gerçekleşebileceği hatta balina ya da filin genleriyle insan

⁵² Daniel J. Kevles, *In The Name of Eugenics, Genetics and The Uses of Human Heredity* (USA: University of California Press, 1985), X.

⁵³ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimgöz (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010), 161-162.

⁵⁴ Necla Mora, *Alman Kültüründe Düşman İmgesi* (Altıkitap, 2009), 29-30.

⁵⁵ Dağ, "Hümanizmin Radikalleşmesi", 59.

⁵⁶ Steven Pinker, *Boş Sayfa*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016), 32.

⁵⁷ Abdurrahman Ali Yıldırım, *Tıp Hukuku Bağlamında İnsanı Geliştiren Biyoteknoloji Uygulamaları* (İstanbul: Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 80-81.

genlerinin zenginleştirilebileceğini düşünmektedir. Amerika’da 2004 yılında yapılan bir ankette, Amerikalıların yüzde 28’inin ‘güç veya zekâ’, yüzde 58’inin yetiştirilmede kansere yakalanmayı engellemek ve yüzde 68’inin de çocuklukta ölümcül hastalıklardan kaçınmak için embriyo seçimini onayladığı ortaya çıkmıştır.⁵⁸ 3 Şubat 2015 yılında da İngiltere Parlamentosu’nda “üç ebeveynli embriyo” adlı yasa geçmiş ve bu konuda uygulanacak olan tedavi ve araştırmaların önü açılmıştır.⁵⁹

İnsanların kendi genetik özelliklerini belirleyebileceğini savunan transhümanistler, hamilelik süresi ve ergenlik zamanı gibi dönemlere de hâkim olabileceklerine inanmaktadırlar. Tüm bu düşüncelerin nedenini ise genetik kaynaklı hastalıkları yok etmek, daha sağlıklı nesillere sahip olmak ve insan ömrünü uzatmak oluşturmaktadır.⁶⁰

Transhümanizmin önemli temsilcilerinden olan ve genetik bilimini kullanarak insanların daha üstün bir hâle dönüştürüleceğine inanan Haldane (1892-1964), hayatın kalitesini ve performansını daha da artırmak için sentetik gıdaların üretimini ve kimyasal maddelerin kullanımını savunurken⁶¹, Fukuyama (doğ. 1952) da bebeklerin tasarımlarının anne-babalarına bırakılmasının daha iyi olacağını ifade etmektedir.⁶²

Öjeni, bir devlet veya devlet başkanının hoşlanmadığı bir halkın biyolojik yapısına müdahale etmesi, onları çocuk sahibi olmaya yönlendirmesi veya çocuk yapma heveslerini kırması, kimi zaman bu kararı onların elinden alması ve kimi zaman da halkı doğrudan öldürerek müdahale etmesidir.⁶³ Bu anlamda tarihte öjeniyi -ilkel ve vahşi şekilde- ilk uygulayanlardan biri, İsrailoğullarından bir çocuğun tahtına geçeceği endişesiyle İsrailoğullarının bütün erkek çocuklarını öldüren Firavun’dur.

Günümüzde tıp ve genetik mühendisliği alanındaki gelişmelerle gündemi işgal eden neslin ıslahı konusundaki çalışmalar, aslında insanlık tarihi kadar eskidir. İnsanoğlu her zaman daha üstün, daha güçlü ya da daha asil bir nesle sahip olmayı istemiştir. Örneğin Âişe, cahiliye dönemindeki nikâh çeşitlerinden bahsederken şöyle demiştir: “Bir diğer nikâh şekli şöyle idi: Erkek, temizlendiği zaman hanımına: “Soylulardan falana git, ondan seninle cinsel ilişkiye girmesini iste” derdi. Hanımını gönderdiği erkekte hamile kaldığı kesinleşinceye kadar ona dokunmazdı. Hanımının hamileliği belli olunca, dilerse kocası onunla ilişkide bulunurdu. Nikâhu’l-istibda adlı bu teklif, çocuğun asil bir kan taşıması için yapılırdı.”⁶⁴

Beden ve ruh açısından insana büyük bir değer veren İslam, evlenmeyi teşvik ederken gelecek nesillerin de daha sağlıklı ve uygun ortamlarda yetişmelerini

⁵⁸ Nick Bostrom, *Süper Zekâ*, çev. Ferit Budak Aydar (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2020), 61-62.

⁵⁹ Yıldırım, *Tıp Hukuku Bağlamında*, 82.

⁶⁰ Ahmet Dağ, “Yaratılışa Müdahale ve Yeni Bir Evrimci Neo-Darwinist Bir Yaklaşım Olarak Transhümanizm”, *FLSF* 27 (2019), 165.

⁶¹ Ahmet Dağ, *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 141.

⁶² Francis Fukuyama, *İnsan Ötesi Geleceğimiz: Bioteknoloji Devriminin Sonuçları*, çev. Çiğdem Aksoy (Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık, 2003), 109.

⁶³ Pinker, *Boş Sayfa*, 175.

⁶⁴ Buhârî, “Nikâh”, 37.

tavsiye etmiştir. Kuşkusuz hastalıkların yaygın olmadığı ve gıdaların sağlığa uygun olduğu aile ve ortamlarda yetişen nesiller, daha güçlü bir gelecek oluştururlar. Sağlıklı bir nesil için Arapların yeni doğan çocukları Mekke'nin ağır ve kötü havasından uzaklaştırmaları, fasih dili kaynağından öğrenmeleri ve salgın hastalıkların bulunmadığı yerlerde daha sağlıklı ve temiz bir ortamda yetişmeleri için sütannelere verme geleneği de bunun bir yansımasıdır.⁶⁵ Hz. Peygamber, Medine'de sütanesi Halime tarafından bakılmış, o da Mariye'den olan oğlu İbrahim'i sütannelik yapması için Ümmü Bürde'ye vermiştir.⁶⁶ Arap toplumundaki bu gelenek İslam toplumunda da devam etmiş, ancak neslin daha iyi olması için gösterilen çaba, evlenmek için seçilen aday veya çocuğun yaşayacağı ortam ile sınırlandırılmış, doğum öncesi ya da anne rahminde herhangi bir müdahaleye izin verilmemiştir. Hz. Peygamber, "Kadın ile şu dört özellik için evlenilir: Malı, asaleti, güzelliği ve dindarlığı için. Sen dindar olanı seç ki, bereket bulasın"⁶⁷ ve "Dünyanın en hayırlı varlığı salih bir kadındır"⁶⁸ diyerek neslin daha iyi olmasının ancak Allah'ın rızasına uygun bir evlilik kurmakla mümkün olacağına, bunun yolunun da mütedeyyin bir kadınla evlenmekten geçtiğine işaret etmiştir.

Tanrılık iddiasında bulunan transhümanizm, öjeni veya genler üzerinde modifikasyonlarla insanın daha mükemmel bir varlık hâlini kazanabileceğini iddia ederken, İslam'a göre kusursuz ve belli bir ölçü ile yaratılmış dünya ve insanoğlunun ıslahı⁶⁹, ancak fitratı korumakla mümkündür.⁷⁰ İslam'a göre neslin ıslahı, dinin ve ahlâkın öncelik kazandığı aile kurumu ile başlar. Örneğin Hz. Peygamber'in "Dininden ve ahlâkından hoşlandığınız biri sizden kız istemeye gelirse, verin! Vermezseniz, yeryüzünde fitne ve büyük bir bozgunculuk çıkar."⁷¹ hadisi, bozgunculuk ya da yeryüzünde daha güzel bir yaşama ilişkin İslam'ın farklı bakış açısını yansıtır.

Diğer yandan transhümanizmin öjeni ile peşine düştüğü daha güçlü, daha zeki ve daha asil neslin aksine İslam'a göre en üstün ve değerli, en zeki ya da en güçlü olan ancak Allah'tan en çok korkup sakınandır.⁷² Zekâ ya da güç olsun, tüm insanî özellikler ancak Allah'a kulluğa vesile olması durumunda değerlidir ve bu anlamda İslam'ın bu niteliklere bakışı da farklıdır. Örneğin güçlü ve kuvvetli olmak, transhümanizmin hedeflediği gibi beş yaşındaki bir çocuğun olimpiyat sporcusunun bedenine sahip olması ya da zeki kimsenin, karşısındaki yapay zekâyâ sahip bilgisayarları satrançta yenmesi değildir. İslam, sadece sahip olduğu kabiliyetlerle değil, Allah'a olan yakınlığıyla da insanı değerlendirir. Örneğin, "Kuvvetli kimse, güreşte hasmını yenen pehlivan değil, öfkelenmediği zaman nefsinı yenen kimsedir."⁷³

⁶⁵ Âmâl Karâmî, *el-İhtilâf fi's-sekâfeti'l-Arabiyyeti'l-İslamiyye: Dirâse cenderiyye* (Tunus: Dâru'l-Medâri'l-İslâmi, 2007), 117.

⁶⁶ Müslim, "Fedâil" 2316; Ebu Cafer b. Habib el-Bağdadî, *el-Muhabber*, thk. Elisa Lihten Shtaytr (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1431), 429.

⁶⁷ Buhârî, "Nikâh" 16; Müslim, "Radâ" 1466.

⁶⁸ Müslim, "Radâ" 1467; Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid b. Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd. (B.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Nikâh" 5.

⁶⁹ er-Ra'd 13/8; el-Kamer 54/49.

⁷⁰ er-Rûm 30/30.

⁷¹ Tirmizî, "Nikâh" 3; İbn Mâce, "Nikâh" 46.

⁷² el-Hucurat 49/13.

⁷³ Buhârî, "Edeb" 76; Müslim, "Birr ve's-Sıla" 2609.

Ya da zeki kişi, sadece on basamaklı iki sayıyı zihninden çarpan değil, aynı zamanda “Zeki kimse kendisini hesaba çeken ve ölümden sonrası için çalışandır. Âciz kişi ise arzularına uyup bir de Allah’tan (bağışlanma) umandır.”⁷⁴ Bu ve benzeri hadisler, güç ya da zekâ kabiliyetlerinin bilinen anlamını yadsımamakta, ancak transhümanizmin ihmal ettiği üzere bu kabiliyetlerin manevî bir yönünün olduğuna da işaret etmektedir. Dolayısıyla İslam’da ‘daha güçlü’, ‘daha zeki’ ve ‘daha iyi’ ifadeleri, sadece materyalist değil aynı zamanda dinî ve ahlâkî bir değerdir.

Hız Peygamber’in evlenilecek kadına bakılmasını emretmesi⁷⁵, taraflar arasında önceliğin ‘gen eşitliği’ değil sevgi ve muhabbete dayandırılması esası da neslin daha iyi olmasını sağlayacak unsurlardandır. İslam’da ‘insan neslinin ıslahı’ ya da daha doğru bir ifadeyle ‘hayırlı nesil’, dindar bir eşin tercih edilmesi ve eşlerin cinsel ilişkide bulunurken bile şeytandan Allah’a sığınmasıyla başlar. Müslümanların, hayırlı bir nesil için: “*Ey Rabbimiz! Eşlerimizi ve çocuklarımızı bize göz aydınlığı kıl ve bizi Allah’a karşı gelmekten sakınanlara önder eyle*”⁷⁶ şeklinde dua etmeleri de, transhümanizmin fizyolojik ya da biyolojik açıdan üstün insan özlemi yerine, öncelikle iman ve takva sahibi bir neslin peşinde olduklarını gösterir.

İslam, neslin ıslahı konusunda transhümanizmin peşinde olduğu, daha zeki ya da güçlü çocuk sahibi olmak isteyenlere sperm bankaları aracılığıyla güzellik kraliçelerinin, dâhilerin ya da güçlü kimselerin spermlerinin satılıp suni döllenme yapılmasına karşıdır. Bunun yanında istenen özelliklere sahip kişiliklerin kopyalanmasına (klonlama), eşler arasındaki sevgi ve muhabbeti göz ardı ederek, bireyleri çiftleştirilmesi gereken hayvanlar seviyesinde değerlendiren genetik danışmanlıklara da karşıdır.⁷⁷ Transhümanizmin ‘daha zeki’, ‘daha güçlü’, ‘daha iyi’ arzuları, İslam’ın ‘daha’ idealiyle çelişir. Her şeyin bir üstünü ifade eden ‘daha’ kelimesi, İslam’da ancak Allah’a yaklaştırdığı sürece makbuldür ve bunu karşılayan en güzel ifade ‘hayırlı’ kelimesidir.

Transhümanizmin başta kadın ve aile kurumu olmak üzere genleri ve bireyleri hedef alan tüm bu çalışmaları, “O, dönüp gitti mi (yahut bir iş başına geçti mi) yeryüzünde ortalığı fesada vermek ve ekinleri tahrip edip nesilleri bozmak için çalışır.”⁷⁸ âyetinde geçtiği üzere ‘ekini ve nesli bozmak’ olarak değerlendirilebilir. Nitekim müfessirlerden birçoğu, ‘nesil’ kelimesini ‘insanoğlunun soyu’⁷⁹ veya ‘her dişiden çıkan yavru’⁸⁰; ‘ekin’ kelimesini de “Kadınlarınız sizin için bir tarladır”⁸¹ âyetinin delâletiyle ‘kadınlar’ olarak açıklamıştır.⁸² Bunun yanı sıra ekini bozma işi,

⁷⁴ İbn Mâce, “Zühd” 31; Tirmizî, “Kiyamet” 25.

⁷⁵ Müslim, “Nikâh” 1424.

⁷⁶ el-Furkan 25/74.

⁷⁷ Merhaba, İsmail Gâzi, “*Tahsinu’n-nesl (Eugenics)*” *Dirasetun Tıbbiyyetun Fıkhiyye* (B.y.: y.y., trs.), 272.

⁷⁸ el-Bakara 2/205.

⁷⁹ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vil-i âyi’l-Kur’an* (Mekke: Dâru’t-Terbiye ve’t-Turas, trs.), 4/240; Ebu Mansur Muhammed el-Maturidî, *Te’vilatu ehli’s-sünne*, thk. Mecdi Bâslûm (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 1/280.

⁸⁰ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’an*, thk. Ahmed el-Berdûnî vd. (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısıriyye, 1964), 3/17; Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fi ilmi’t-tefsir*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1422), 1/171.

⁸¹ el-Bakara 2/223.

⁸² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/241; Maturidî, *Te’vilatu ehli’s-sünne*, 2/101; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 5/347;

tarım ürünlerine yapılan müdahale ve nesli bozma işi de embriyolara yapılan genetik müdahale olarak değerlendirilebilir. Beslendiği gıdanın genetiğini değiştirerek onu zehirli bir GDO'ya çevirenler, genlere de müdahale etmeye kalkışmakta ve bunu yaparken de, tıpkı âyette geçtiği gibi, ıslahta bulduklarını iddia etmektedir: "Kendilerine: "Yeryüzünde bozgunculuk yapmayın" denildiği zaman, "Bizler sadece islah edicileriz" derler."⁸³

Öjeni, kürtaj ve genetik bilimi ile insan ya da bitki olsun canlıların genlerine, kısaca Allah'ın yarattığı fitrata müdahale etmeye çalışan transhümanizm, şeytanî bir dünyanın inşası peşindedir. "Size rızık olarak verdiğimiz iyi ve temiz şeylerden iyinin ama bunda ölçüyü aşmayın"⁸⁴ ilahî emri gereğince temiz ve helâl yiyeceklerle beslenmesi gereken nesil, hibrit tohumlarla yetişen bitkiler, sentetik ve suni yiyecekler, hazır gıdalarla zehirlenmekte, haram yiyecek ve içeceklerle fitratları ya da genetikleri değiştirilmektedir.

Kadın ve aile kurumu ile ilgili olarak transhümanizm, ilerleyen zamanlarda ortaya çıkartılması hedeflenen 'posthuman' türünde cinsiyet için bir sınır düşünmemekte, hatta cinsiyetler arası geçişlerin gerçekleşebileceği ve cinsiyeti olmayan cinsiyet üstü varlıkların ortaya çıkacağını ileri sürmektedir.⁸⁵ "Neden sıfır cinsiyet ya da sonsuz sayıda cinsiyet olmasın?" sorusunu soran transhümanizmin hedefinde, kadın ve aile kurumunu ortadan kaldırmak vardır. Kadın ve erkek cinsi yerine nötr bir cinsiyetten yana olan postcinsiyetçilik (postgenderizm)⁸⁶ düşüncesi de, transhümanizmin hedefleri arasındadır. Bu akımın önde gelenlerinden Amerikalı feminist-akademisyen Haraway'a (doğ. 1944) göre kadınlar, ancak üreme yükümlülüklerinden vazgeçtiklerinde kurtulabileceklerdir.⁸⁷ İkili cinsiyet anlayışının bireylerin ve toplumun zararına olup gelecekte insanların isterse biyoteknoloji yoluyla üreme teknolojileri kullanarak cinsiyetlerinden kurtulmayı seçmelerini öne süren akım, yapay rahimler yoluyla 'kadınları üreme biyolojilerinin zorbalığından' kurtarma söyleminde⁸⁸ bulunmaktadır.

Allah, huzur bulmaları için insanlığı erkekler ve kadınlar şeklinde yaratmış, aralarında sevgi ve merhameti var etmiş, evlenmeyi ve nesil sahibi olmayı emretmişken, insanı sadece bedeniyle değerlendiren transhümanizm ise fitrata aykırı şekilde toplumsal cinsiyet eşitliğini ve yalnız yaşamayı empoze etmektedir. Maalesef anlık hız ve hazların peşinde olan nesiller, bu düşüncelerin etkisinde arzularının ve fitratlarının zıddına hareket etmeye, evliliği ilkel bir birliktelik şekli olarak

→

Ebu Muhammed Abdulhakk İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-veciz fi tefsir-i Kitabı'l-aziz*, thk. Abdusselam Abdüşşafi (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422), 1/280.

⁸³ el-Bakara 2/11.

⁸⁴ Taha 20/81.

⁸⁵ İsmail Kurt, *Transhümanizm ve Tekillik Bağlamında Dinin Geleceği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 27.

⁸⁶ Postcinsiyetçilik (postgenderizm): Toplumsal cinsiyetin biyoteknoloji ve üreme teknolojilerindeki son gelişmeler sayesinde gönüllü olarak ortadan kaldırılmasını savunan toplumsal, siyasi ve kültürel bir harekettir. (Slavoj Žižek, *Cinsel Olan Politik Midir?*, çev. Bahadır Turan (İstanbul: Encore Yayınları, 2018), 68).

⁸⁷ Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women* (New York: Routledge, 1991), 149-181.

⁸⁸ Shulamith Firestone, *Cinselliğin Diyalektiği*, çev. Yurdanur Salman (İstanbul: Payel Yayınları, 1993), 19-21.

görmeye başlamıştır. Yaşam ve ölüm hakkında söz sahibi olmaya çalışan transhümanizm, cinsiyet ayrımını kaldırmakla erkek ve kadının, yapay rahimler ve öjeniyle de doğacak nesillerin geleceğini tehlikeye atarak fitratı ortadan kaldırma-ya çalışmaktadır.

3. Modifikasyonlar: Allah'ın Yarattığını Değiştirme

Transhümanizmin birçok iddiası, Allah'ın emir ve yasaklarına karşı bir düzen kurmaya, fitratı ve yeryüzündeki dengeyi değiştirmeye çalışan şeytanın Kur'an'da geçen iddialarında görüldüğünden dolayı genel anlamda İslam ile transhümanizmin uzlaşma ihtimali yoktur. Transhümanizmin vaatleri ile şeytanın hedefleri arasında bir paralellik bulunduğu iddiasına bilimsel olmadığı yönünde itirazlar olabilir, ancak konuya zaten İslamî açıdan bakıldığı için bu şekilde değerlendirmekte bir sakınca yoktur. Nitekim tarih boyunca Allah'ın yarattığı düzene, fitrata ve kâinattaki dengeye karşı çıkan tüm hareketler İslam'a göre şeytanî bir yön taşır.

İnsanın ve dünyanın kusurlu şekilde yaratılmış olduğunu ve bunun sorumlusunu Tanrı olarak görmeleri, doğal olarak çoğunluğunu ateist ve natüralistlerin oluşturduğu birçok transhümanistin şeytanı haklı görmesine ve bunu açıkça itiraf etmesine de neden olmuştur. Max More (doğ. 1964), "Şeytan (Lucifer), aklın, zekânın, eleştirel düşüncenin somutlaşmış halidir. Tanrı'nın dogmasına ve diğer tüm dogmalara karşı durur. Yeni fikirlerin keşfini temsil eder... Bana katılın, Şeytan'a katılın! Zihnimiz, irademiz ve cesaretimizle, Tanrı ve entropik güçlere karşı savaşa katılın!"⁸⁹ der. O, kör bir şekilde itaat etmekten kaçınan, takip edecek değerleri için karar verme yeteneğini elde etmek isteyen Âdem ve Havva'nın tek günahlarının, bilgi ağacının meyvesini yemek olduğunu, onlara bu ilhamı da 'ışık-getiren' Lucifer'in verdiğini ve semavî dinlerde yer alan Âdem ile Havva kıssasının sadece Tanrı'ya inananların bakış açısından anlatıldığını söyler. Peki, gerçekten transhümanizmin ve şeytanın iddiaları arasında bir benzerlik var mıdır?

Kur'an'a göre şeytanın insana karşı mücadelesi yedi şekilde gerçekleşir. Bunlardan dördü, Nisa sûresinin 119. âyetinde ve diğer üçü de A'raf sûresinin 16-17. âyetlerinde geçer. Şeytan, hidayetden dalâlete ve İslam'dan küfre sevk ederek, Allah'ın kullarından nasibini alacağını, "*Onları mutlaka saptıracağım...*"⁹⁰ sözüyle belirtmiştir. İlk olarak Âdem'i itaatsizliğe sürüklemek için onu saptırmış, bu konuda başarıya ulaşıncı insanoğlunu da aynı şekilde yoldan çıkaracağını, "*...ben de onları saptırmak için senin doğru yolunun üstüne oturacağım. Sonra (pusu kurup) onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağım...*"⁹¹ âyetinde ifade etmiştir. Tarih boyunca da bu çabasını bir an olsun bırakmamıştır.

İkinci olarak şeytan, "*...mutlaka onları kuruntulara sokacağım...*" iddiasında bulunmuştur. Bununla kastedilen diriliş, cennet ve cehennem olmadığı⁹², dünya-

⁸⁹ Max More, "In Praise of The Devil", *Atheist Notes* (London: Libertarin Alliance, 1991), 1-2.

⁹⁰ en-Nisa 4/119.

⁹¹ el-A'raf 7/16-17.

⁹² Ebu'l-Hasen Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukatil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate

da tül-u emel sahibi olup dünyayı âhirete tercih etme⁹³, tevbeyi geciktirme⁹⁴, şeytanın insanları Allah'a itaatten ve tevhidden uzaklaştırıp kendisine itaat etmeye çağırması veya insanları arzularına göre hareket etmelerini⁹⁵ teşvik eden kuruntulardır. Transhümanizmin dünyayı cennete çevirme çabası, ölümsüzlük ve ihtiyarlılığı geciktirme vaatleri de bu kuruntulardandır.

Yine cahiliye döneminde gerçekleşen, "...ve onlara emredeceğim de (putlara adak için) hayvanların kulaklarını yaracaklar..." ifadesi de şeytanın üçüncü vaadidir. Nitekim cahiliye Arapları bir dişi deve beşinci kez doğduğunda ve doğan yavru erkek olduğunda, o devenin kulaklarını yarar ve ondan faydalanmaya son verirlerdi. Onunla ne su taşır ve ne de meraya götürürlerdi. O deve ile karşılaşan insanlar da ona binmezdi.⁹⁶ Şeytanın emriyle Arapların arasında yaygınlaşan bu gelenek, onların en saçma fiillerindendi. Bu hayvanlar, insanların kendilerinden faydalanması için yaratılmış olmasına rağmen, onlar bu faydadan kendilerini mahrum ederek Allah'ın yarattığı fitrata ve onun hükmüne karşı çıkıyorlardı. Oysa doğacak yavrunun erkek ya da dişi olmasında en ufak bir yetkileri bulunmuyordu. Buna rağmen şeytanın kendilerine yaptıklarını süslü/mantıklı gösterdiği bu saçma fiili bir inanç meselesi haline getirmişlerdi ki, bu da şeytanın sözünü yerine getirdiğini göstermektedir.

Dördüncü ve son olarak -transhümanizm, ölümsüz ya da kusursuz bir insan yaratacağını iddia etse de- şeytan dahi bir şey yaratamayacağını farkında olarak, insanlara sadece Allah'ın yarattığını değiştirmelerini emredeceğini şu sözle ifade etmiştir: "Yine onlara emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler."⁹⁷ Âyette, 'Allah'ın yarattığını değiştirme' ifadesi ile neyin kastedildiği hakkında üç görüş vardır:

a. Sahabe, tabiîn ve klasik dönem müfessirlerinden bir topluluğa göre, 'Allah'ın yarattığını değiştirme' ile kastedilen 'Allah'ın dini'ni değiştirmektir. İbn Abbas (ö. 68/687-88), Said b. Müseyyeb (ö. 94/713), Said b. Cübeyr (ö. 94/713), İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Mücahid (ö. 103/721), İkrime (ö. 105/723), Dahhâk (ö. 105/723), bir rivayete göre Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Katâde (ö. 117/735), Süddî (ö. 127/745), Atâ el-Horasanî (ö. 135/752), İbn Ebî Talha (ö. 143/760), Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767), Süfyan-ı Sevrî (ö. 161/778) ve İbn Zeyd (ö. 182/798) bu görüştedir.⁹⁸

→

(Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423), 1/408; Ebu Muhammed Huseyn b. Mes'ud el-Begâvî, *Meâlimu't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Abdurrezzak el-Mehdi (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 1/703; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/474.

⁹³ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdilmaksud (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, trs.), 1/530.

⁹⁴ İbn Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/474.

⁹⁵ Begâvî, *Meâlimu't-tenzil*, 1/703.

⁹⁶ Ebu İshak İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'rabuh*, thk. Abdulcelil Abde (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 2/109-110.

⁹⁷ en-Nisa 4/119.

⁹⁸ Ebu'l-Haccac Mücahid b. Cebr, *Tefsir-u Mücahid*, thk. Dr. Muhammed Abdusselâm (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslamî, 1989), 292; Mukatil, *Tefsir-u Mukatil*, 1/408; Ebu Abdillah Süfyan b. Said es-Sevrî, *Tefsiru's-Sevrî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 97; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/218-220; Ebu Muhammed Abdurrahman b. Ebi Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (S.

→

b. Aralarında İbn Abbas, Rebi' b. Enes (ö. 53/673), İbn Ömer (ö. 73/693), Enes b. Malik (ö. 93/711-12), Şehr b. Havşeb (ö. 100/718), İkrime, Ebu Salih (ö. 101/719-20), Said b. Müseyyeb ve Sevrî'nin de bulunduğu diğer bir topluluğa göre de bu ifade ile kastedilen evcil/çiftlik hayvanlarını iğdiş etmek/kısırlaştırmaktır.⁹⁹

c. Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652-53)¹⁰⁰ ve Hasan-ı Basrî¹⁰¹ ise, bu ifadeyi dövme yaparak Allah'ın yarattığını değiştirmek olarak açıklamışlardır.

Tüm görüşler bir araya getirildiğinde, müfessirlerden bir bölümünün 'Allah'ın yarattığını değiştirme'yi *manevî* olarak Allah'ın dinini değiştirme ve bir bölümünün de âyette geçen '*hayvanların kulaklarını yaracaklar*' ifadesinden dolayı insan ya da hayvan bedeni üzerinde gerçekleşen *maddî* bir değişiklikte açıkladıkları görülür. İlk bakışta birbirine zıt iki görüş olduğu izlenimi uyandırır da aslında maddî değişikliğin de manevî değişikliğin kapsamında yer aldığı görülür.

Taberî (ö. 310/923), "*Allah'ın yaratışında değişme yoktur; işte dosdoğru din budur, fakat insanların çoğu bilmezler.*"¹⁰² âyetinin delâletinden dolayı 'Allah'ın yarattığını değiştirme' ile kastedilenin Allah'ın dini olduğu görüşünü tercih etmiştir.¹⁰³ Ona göre anlamın 'din' olması hâlinde iğdiş etme, dövme gibi Allah'ın yasaklamış olduğu tüm fiilleri yapmak ve Allah'ın emrettiği tüm fiilleri de terk etmek bu anlama dâhil olur. Çünkü şeytan, Allah'a isyan olan her şeye çağrıda bulunurken, O'na itaat olan her fiilden de alikoyar. Böylelikle Allah'ın din olarak ortaya koyduğunu değiştirmekle insanlardan belirli bir pay alma iddiasını gerçekleştirmiş olur.¹⁰⁴

Zeccâc da (ö. 311/923), 'Allah'ın yarattığını değiştirme' ifadesini 'din' olarak açıklar. Ona göre, "*Şeytan, kendilerine yaptıklarını süslü göstermiş...*"¹⁰⁵ olduğundan dolayı insanlar, binneleri ve etlerinden faydalanmaları için yaratılan hayvanları kendilerine haram kılmış, güneş ve ayın yaratılış nedenini unutup onlara ibadet etmeye başlamış, böylece Allah'ın yarattığını yani dini değiştirmeye kalkışmışlardır. Oysa Allah, henüz Âdem'in sulbünde iken insanları İslam üzere yaratmış, Rableri olduğuna dair kendilerinden söz almıştır; bunu inkâr eden kimse, Allah'ın fitratını değiştirmeye kalkışmıştır.¹⁰⁶

Dolayısıyla Taberî ve Zeccac'a göre kişinin kendi bedeni ya da hayvanlar üzerinde dilediği değişikliği yapabilme yetkisine sahip olduğuna inanıp buna göre fiilde bulunması, dinin emir ve yasaklarına uymamak anlamına geldiğinden, değiştirilmeye çalışılan şey Allah'ın dini olmaktadır. Nitekim 'Allah'ın yarattığını değiştirme' ifadesini fitrata aykırı tüm fiiller olarak açıklayan Vahidî'ye (ö. 468/1076)

→

Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa, 1419), 4/1069; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vahidî, *el-Vasît fî tefsiri'l-Kur'ani'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/118; İbn Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/474.

⁹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/215-217; İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 4/1069.

¹⁰⁰ Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 1/530.

¹⁰¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/221; İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 4/1069.

¹⁰² er-Rûm 30/30.

¹⁰³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/502.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/222-223.

¹⁰⁵ en-Neml 27/24.

¹⁰⁶ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 2/110.

göre haramı helâl ve helâli de haram ile değiştirmek Allah'ın yarattığını değiştirmektir. Buna göre sakıncalı ya da yasaklanmış bir fiil işleyen, Allah'ın dinini değiştirmiş olur.¹⁰⁷

Râzî (ö. 606/1210) ise buradaki 'değiştirme'nin zâhire taalluk eden tüm hal-ler anlamına geldiğini söyler. Hadiste geçen peruk takan ve taktıran, dövme yapan ve yaptıran kadınların; Enes'ten nakledilen koçların iğdiş edilmesi; İbn Zeyd'den nakledilen erkeğe benzemeye çalışan kadın ve kadına benzemeye çalışan erkeğin bu kapsamda yer aldığını belirtir. Şeytanın, karıştırma, eksiltme ve bozma yoluyla bir şeye müdahale edeceğini söyler.¹⁰⁸

Hemen hemen bütün müfessirler 'Allah'ın yarattığını değiştirme' ile kastedilenin 'Allah'ın dini' olduğu konusunda ittifak etmiş olmalarına rağmen, ikinci bir görüş olarak saç ekleme ve cinsel açıdan erkeklerin erkeklerle, kadınların da kadınlarla birlikte olmayı tercih etmesi¹⁰⁹, nesepleri karıştırma ya da yasaklandığı halde saçları siyaha boyamak¹¹⁰, köleleri iğdiş etmek, dövme yaptırmak, dişleri törpülemek, âzâları ve güçleri, nefse herhangi bir kemâl kazandırmayan ve Allah'a yakınlığa vesile olmayan yerlerde kullanmak¹¹¹ gibi bedensel değişikliklere de işaret ettiğini açıklamışlardır.

'Allah'ın yarattığını değiştirme' ifadesinin maddî bir değişim olarak açıklanmasının nedeni, bedende estetik adına yapılan zahirî değişikliklerle ilgili İbn Mes'ud'dan nakledilen rivayettir.¹¹² Rivayete göre Abdullah b. Mes'ud'un, "Allah, dövme yaptıran ve yapanları, güzellik için ön dişlerinin arasını açanları, tüylerini yolduranları ve Allah'ın yaratmış olduğu yaratılışı değiştirenleri lanetlemiştir" sözü, Ümmü Yakub denilen Esed kabilesinden bir kadına ulaştı: "Ey Ebu Abdurrahman! Bana, şunu şunu lanetlediğin haberi geldi" dedi. Bunun üzerine Abdullah: "Rasûlullah'ın (sav) lanetlemiş olduğunu ve Allah'ın Kitabı'nda mevcut olan şeyi niye lanetlemeyeyim ki?" cevabını verdi. Kadın: "Ben iki kapak arasını okumaktayım ve öyle bir şey görmemekteyim" deyince: "Eğer okumuş olsaydın görürdün. Sen: *"Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının"*¹¹³ âyetini okumadın mı?" dedi. Kadın: "Evet, okudum" deyince: "Rasûlullah (sav) bunları yasakladı" dedi. Kadın: "Senin hanımın da bunlardan bazılarını yapmaktadır" deyince, Abdullah: "Git ve bak bakalım, öyle bir şey yapıyor mu?" dedi. Kadın gidip baktığında öyle bir şey olmadığını gördü ve gelip: "Böyle bir şey görmedim" dedi. Bunun üzerine Abdullah: "Eğer öyle bir şey olsaydı, o yanımızda bu-

¹⁰⁷ Vahidî, *el-Vasît fî tefsiri'l-Kur'an*, 2/118.

¹⁰⁸ Râzî, *Mefatihü'l-ğayb*, 11/223.

¹⁰⁹ Şemsuddin Muhammed Hatib eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-münîr* (Kahire: Matbaatu Bûlak, 1285), 1/333.

¹¹⁰ Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsiru'l-Kur'an*, thk. Yasir b. İbrahim (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/481.

¹¹¹ Nasiruddin Ebu Said el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esraru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru lhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1418), 2/98.

¹¹² Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 1/530; Beğâvî, *Meâlimu't-tenzîl*, 5/57; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/114; Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 5/392; Ebu'l-Fida İsmail b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, thk. Muhammed Huseyn Şemsuddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 2/367.

¹¹³ el-Haşr 53/7.

lunamazdı” dedi.¹¹⁴

Çağdaş müfessirlerden İbn Âşûr (ö. 1973), hadislerde geçen güzellik için saç ekleme ya da dişlerin arasını ayırma gibi fiillerin yasaklanmasının te’vilinde müşkil olduğunu söyler. Ona göre bunların yasaklanmasının nedeni, o dönemde ahlâksız ya da müşrik kadınların bu fiillerde bulunmasıdır. Yasaklanmış olsa bile, bunun laneti hak edecek bir seviyeye ulaşamayacağını belirten İbn Âşûr, âyetin bağlamı dikkate alındığında bu fiillerin ancak şeytana itaat kapsamına girmesi durumunda bir günah olacağını belirtir.¹¹⁵ Bu görüşün doğru kabul edilmesi hâlinde, insanların söz konusu fiilleri şeytana itaat için yapıp yapmadıklarını sorgulamak gerekir ki, bunun da kapsamına aslında tüm fiiller girer (haç takmak, zünnar bağlamak gibi). Bu durum ise İslam’ın zâhire göre hükmettiği ilkesini ortadan kaldıracağı gibi Hz. Peygamber’in aslında din bağlamında değerlendirilmesi gereken bedenle ilgili konularda teşrîde bulunamayacağı ve sakıncalı fiilleri işleyenleri lanetleyemeyeceği gibi yanlış bir inancı zihinlere düşürür.

Oysa bu fiillerin laneti hak etmesi konusunda mütekaddim müfessirler arasında herhangi bir problem yoktur. Müfessirlerin, ‘Allah’ın yarattığını değiştirme’ ile kastedilenin ‘Allah’ın dinini değiştirmek’ olduğunu ifade ederken bu rivayeti nakletmeleri, insan veya hayvan bedeni üzerinde gerçekleştirilen değişikliklerin de ‘din’ kapsamına girdiğini gösterir. Buna göre ‘Allah’ın yarattığını değiştirme’ ifadesi, hem maddî ve hem de manevî değişimin her ikisine de şamildir. Öte yandan merhamet sahibi olan Allah’ın ve Rasûlü’nün emrettiklerini yerine getirmenin rahmete, lanetlenmiş şeytanın fiillerini işlemenin de lanete neden olmasında anlaşılacak bir durum yoktur.

Rivayette söz konusu fiilleri yapanların Allah’ın yarattığını değiştirdiği ve laneti hak ettiğine dair açıklama İbn Mes’ud’a ait olup merfû bir hadis değildir. Bununla birlikte birçok müfessir, âyetin tefsirinde bu rivayeti nakletmiştir ki, bu da fitratın Yahudileşme veya Hristiyanlaşma yoluyla değiştirilmesinin manevî/dinî bir değişim iken, beden üzerinde dinin emir vermediği değişiklikleri yapmanın ise maddî bir değişim olarak kabul edildiğini gösterir. Böylece şeytan, maddî ve manevî her iki değişimi de gerçekleştireceğini iddia etmiştir. Birincisi, Allah’ın, insanları üzerinde yarattığı temiz fitratı ve imanı küfür ile değiştirme, diğeri ise güzel sûretleri yarmak, kesmek ve değiştirme yoluyla onları değiştirmedir. Böylece İslam fitratını şirk ve bedenleri de müdahalelerle değiştirmiş olmaktadır.

Muhammed Abduh (ö. 1905) ise, hadiste geçen bu ağır ifadelerin sebebinin Arapların bu konuda aşırıya kaçmaları olarak yorumlar. Dişlerin törpülenerek ayrılmasını, insan bedenini çirkin kılmayan bir değişiklik olarak değerlendirir ve bu fiili, saç ile tırnak kesmeye benzetir. Ona göre kınamayı hak eden zahirî değişiklikler, tahrif etme ve şekil bozma nitelikli değişikliklerdir.¹¹⁶ Oysa Abduh’un burada değişiklikleri insan bedenini çirkin kılan ve kılmayan diye ikiye ayırması tamamen

¹¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/152; Buhârî, “Tefsiru’l-Kur’an” 147; “Libas” 164; Müslim, “Libas” 2125.

¹¹⁵ İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir, *et-Tahrir ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru’t-Tûnisyye, 1984), 5/205.

¹¹⁶ Reşid Rıza, *Tefsiru’l-menâr* (el-Hey’etu’l-Mısıriyye, 1990), 5/350.

göreceli ve önu alınamayacak bir husustur. Öte yandan bu tür bir değişimi, Hz. Peygamber'in "On şey fitrattandır"¹¹⁷ hadisinde geçen saç ile tırnak kesmeye benzetmesi, hadisin bağlamına girmediği gibi izahtan da vârestedir.

Allah'ın yarattığını değiştirme, bedende kalıcı iz bırakan değişikliklerle de sınırlı değildir. Bunun kapsamına Allah'ın din olarak ortaya koymuş olduğu tüm emir ve yasakların aksini yapmak da girer. Rağib el-İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), tüm bu zikredilenleri şöyle özetler: "Bu ifadede, Allah'ın yarattığı her şeyi mükemmel yaptığına ve insanın ise, şeytanın yanlış yönlendirmesiyle mükemmel olanı eksik kıldığına bir işaret vardır. Bunun nedeni, insanın sahip olduğu bir güçle yaratılmış olmasıdır. Allah ona, nefsinin ve içine işleyen şeyleri tezkiye etmesi için eğitmişken, o aşağılık bir hâle gelmiştir. Allah'ın yarattığını değiştirme, Allah'ın fazilet olarak var ettiği her şeyi, insanın ahlâksız bir şey için kullanması ve onun yaratılış amacını değiştirmesidir. Bunun kapsamına, Allah'ın insana bahşetmiş olduğu ve üreme için neden kıldığı cinsel ilişki arzusu da girer. Ancak insan bu dürtüyü, evlilik dışı cinsel ilişki ve livata için kullanmaya kalkmıştır. İşte bu, Allah'ın yarattığı şeyi değiştirmektir. Kadınsı hareketlerde bulunan bir erkeğin sakalını koparması ve kadın kılığına girmesi, genç bir kızın erkekleri taklit ederek onlara benzemeye çalışması da bu kapsamdadır. Allah'ın helâl kıldıklarını haram ve haram kıldıklarını helâl kılmak da bu anlamdadır."¹¹⁸

Transhümanizmin ayak sesleri olarak değerlendirebileceğimiz, günümüzde müslümanların arasında estetik ameliyatlar ve zarurî olmayan cerrahi operasyonların gittikçe artması, rivayette geçen kadının söyleminin yaygınlaştığını göstermektedir. Naklettiğimiz rivayette 'Kur'an bize yeter' anlayışının tipik bir yansıması olarak değerlendirebileceğimiz bu tutumda kadın, Kur'an'da yer almadığından dolayı yasağa karşı çıkmakta, İbn Mes'ud ise Hz. Peygamber'in (sav) emredip yasakladığı hususların yani sünnetin de din olduğu yönünde ona hatırlatmada bulunmaktadır. Onun bu açıklaması, özellikle transhümanizm tehlikesi karşısında durumuzu şekillendirecek hususların Kur'an'dan ziyade sünnette yer aldığı gerçeğini de vurgulamaktadır. Hayatın her alanına karışan bir dinin varlığına rağmen, 'Kur'an'da geçmiyor' iddiasıyla sadece Kur'an ile yetinip sünnete karşı müstağni olmak, müslümanları yaklaşımakta olan tehlike karşısında çaresiz bırakacak ya da şeytanın söyleminin yayılmasına neden olacaktır. Bu noktada özellikle hadislerde yer alan süslenme ve güzellik ile ilgili sakıncalı hususların mütalaa edilip kriter olarak kabul edilmesi, müslümanların transhümanizm tehlikesine karşı savunma hattını oluşturacaktır.

Transhümanizmin süslü bir şekilde kulağa fısıldadığı, modifikasyonlarla sürekli genç ve güzel kalma ve bu amaçla bedene müdahale etme tarih boyu varlığını korumuştur. Kalp ve ruh güzelliğini bir kenara koyup insana bir nesne olarak ba-

¹¹⁷ Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "On şey fitrattandır: Bıyığın kesilmesi, sakalın uzatılması, misvak kullanmak, istinşak ve mazmaza yapmak, tırnakları kesmek, parmak mafsallarını yıkama, koltuk altını yolmak, etek traşı olmak ve istinca yapmak." Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 41/507; Müslim, "Taharet" 261.

¹¹⁸ Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed el-İsfehânî, *Tefsiru'r-Râğib el-İsfefehânî*, thk. Hind binti Muhammed (Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 2001), 4/164.

kan transhümanizm, ‘bedenim bana aittir’ söylemi üzerinden zihinleri işgal etmiştir. Güzelliğin geçici olduğu kuralına karşı çıkılırken, bilim ve teknolojinin ortaya koyduğu tüm gelişmelerden faydalanılarak gösterilen ideal bedenlere sahip olma yarışı hızla sürdürülmektedir. Sağlık ya da zarurî durumlarda uygulanması gereken ve tıp ilminin bir kolu olan estetik, güzellik merkezlerinin geçim kaynağı olmuş durumdadır. Kalbini modern dünyanın çalkantılarına kaptırmış müslüman da, günümüzde kalbini mutmain kılacak amellerden ziyade seküler hazların peşine düşmüş, güzelliğinin kalıcı olması için çaba göstermektedir. Oysa, “Allah sizin dış görünüşünüze ve mallarınıza bakmaz; kalplerinize ve amellerinize bakar.”¹¹⁹

Özellikle estetik ameliyatlara artık yaşlılık, engellilik durumu gibi algılanmakta, yüzde oluşan her kırışıklığı gidermek için tıbbın imkânlarından faydalanılmakta, erkek ve kadın bedeni, kapitalizmin istediği ölçülerde yeniden kurgulanmaktadır. Genetikten fizikî görüntüye, genetiğiyle oynanmış yiyeceklerden ömrü uzatmaya kadar transhümanizmin tüm çabaları, aslında dünyanın ebedî olabileceği kanaatini insanlarda uyandırmaktır. ‘Allah’ın yarattığını değiştirme’ iddiasındaki şeytan, DNA’ların ve genlerin peşine düşmüştür. Kristal çocuklar ya da erkenden büyüüp hızlı bir şekilde yaşlanan ‘indigo’lar da bunun bir örneğidir.

Sonuç

İnsanın ve dünyanın dönüşümünü hedefleyen transhümanizm, şeytan ile dostları tarafından kâinatın eşsiz dengesine ve insan fitratına gerçekleştirilen saldırıların bütünü ya da insanın asıl yurdu olan cennete ulaşmasını engelleyip bu dünyada sahte bir cennet vaat eden ve insana bu cennetin Tanrısı rolünü veren yeni bir din olarak ifade edilebilir. İnsanlığın atası olan Âdem’e, kusursuz bir hayat olan cennette ebedî kalabilmesi ve melekleşebilmesi için yasak ağaca yaklaşmasını fısıldayarak onu kandırmış olan şeytan, şimdi de dünya yolculuğumuz sırasında altında sadece gölgelenmemiz gereken ağaca sımsıkı sarılmamızı tüm iletişim araçlarıyla haykırmaktadır.

Ne şekilde tarif edilirse edilsin, transhümanizm aslında insanlığa karşı şeytanın planlarının sadece güncellenmiş hâli ve insana secde etmeyen İblis’in, transhümanizmin vaatleriyle insanlığı kendisine secde ettirmeye kalkışmasıdır. İnsanı topraktan ve fitrattan ayıran, dünyanın dengesini değiştirmeye çalışan bu din, yapay rahimlerden üstün ırkı ortaya çıkarmanın peşindedir. Ölümsüzlük, yaşlanmayı geciktirme, öjeni ve Allah’ın yarattığını değiştirme iddialarıyla tamamen dünyevîliğin peşinde olan transhümanizm, elde ettiği baş döndürücü teknolojik ve tıbbî gelişmeler sayesinde, günümüzde müslümanların zihinlerinde de birtakım şüphelere neden olmakta, Allah’ın kadir-i mutlak olup her şeyi bir kader üzere yarattığı ve insan bedeninin bir emanet olduğu inancını zayıflatmaktadır.

İnsanın teknolojiden uzak kalması mümkün olmadığı gibi İslam da, bilim ve teknolojik gelişmelere karşı değildir. Allah’ın yarattığı fitrata ve vahyin öğretilerine uygun olan gelişmeler tasvip edilirken, insan bedeni üzerinde zarurî olmadığı hal-

¹¹⁹ Müslim, “Birr” 2564; İbn Mâce, “Zühd” 9.

de kalıcı değişiklikler yapılmasına, tabiattaki dengeyi bozduğu halde insan yaşamını kolaylaştıran gelişmelere pragmatist bir bakış açısıyla izin verilmez. Çünkü meleklerin haklı olarak itiraz ettiği gibi bilgi, hikmetten ve vahiyden ayrıldığı zaman yeryüzünde fesada neden olur.

Her şeyin fâni olduğu ve bâkî olanın Allah olacağı, kıyametin ve âhiretin kesinlikle gerçekleşeceği İslam dininin temel inanç ilkelerindedir. Ömrün uzun ya da kısa olması da tamamen Allah'ın takdirine bağlı olup kader inancının bir tecellisidir. Neslin ıslahı ve Allah'ın yarattığını değiştirme konusunda da, -sağlık ve zarurî durumlar dışında- insana ne genlere ve ne de DNA'lara müdahale etme hakkı tanınmamıştır. İnsana düşen, Allah'ın yarattığı şekilde fitratı ve dünyadaki dengeyi bozmadan yaratılış amacına uygun şekilde hayat serüvenini tamamlamak, fitrat ve dengeyi korumaktır.

Diğer beşerî düşünceler ve ideolojilerle karşılaştırıldığında, belki de transhümanizm insanlığın ortaya attığı en tehlikeli fikirlerden biridir. Çünkü ilk kez insanlık, şeytanın Allah'ın yarattığını değiştirme söylemini dahi aşarak yaratıcılık iddiasında bulunmuştur. Bu fikrin asıl tehlikesi ise dile getirdiklerinin yapılabileceğine olan inanç değil, özellikle genç nesillerin dimağlarına bıraktığı şüpheler ve oluşturduğu iman zaafıdır. İnsanoğlu henüz kansere dahi çözüm bulamamış iken, transhümanistlerin dünyaya ve insana daha mükemmel bir yaşam sunabileceklerini iddia etmeleri ancak bir azgınlıkla nitelendirilebilir. Robotları bile hâlâ kusurlu kabul ettikleri insana benzetmeye çalışmaları, bir yandan onların taklitçiliklerini diğer yandan onların yaşam ve ölüm konusunda kendilerine itaat edilmesi gereken sahte tanrı olma çabalarını göstermektedir.

Teknolojinin, tıbbın ve bilimin insanlığı dönüştürmeye çalışan transhümanizm gibi bir güce dönüşmemesi ve fitrata uygun bir halde ilerlemesi için Kur'an ve sünnette yer alan ilkelere göre İslamî bir tavır ortaya konulmalı, yeni gelişmelere ve ilerlemelere karşı İslam'ın cevabı verilmelidir. Aksi halde şimdiden cep telefonu, tablet ve bilgisayar bağımlılığıyla ya da üzerinde taşıdığı teknolojik aygıtlarla (i-watch, Google glass vs.) insanlığın yeni tapınakları teknomarketlerin önünde yarı cyborga dönüşmüş neslin transhümanist derneklere üye olmaları ve bu vaatlerin peşinde koşturmaları, dünyada var oluş amaçlarından saparak sahte güçlere hizmet eden bireylere dönüşmeleri ve yakın bir zamanda 'Bir hologram ile evlenmek caiz midir?' şeklinde tuhaf sorular sormaları şaşırtıcı olmayacaktır. Bu nedenle henüz İslam dünyasının çok tepki vermediği ve gündemini yeterince işgal etmediği bu harekete karşı, karşılaşıcağımız muhtemel problemler için acilen bir fıkıh oluşturulması gerekmektedir ki, bu konuda en büyük sorumluluk fıkıh, hadis ya da din eğitimi alanları olsun, İlahiyat fakültelerindeki akademisyenlere düşmektedir. Aksi halde bedenlerde ve inançlarda başlayan bu dönüşümün önü alınamayacak ve geri dönüşü mümkün olmayan sonuçlarla karşılaşmamıza neden olacaktır.

Sonuç olarak teknolojik ve bilimsel gelişmeler sayesinde insanın seviye atlayıp artık 'İnsan 2.0' olarak nitelendirilmesi gerektiğini söyleyenlerin bilmesi gereken tek gerçek şudur: Tarih boyunca endişeleri, korkuları, ümitleri ve arzuları açısından ilk insan ile günümüzdeki insan arasında hiçbir fark yoktur. Ancak günü-

müzde transhümanizmin vaatlerini insanın kulağına fısıldayan ve müslümanlara karşı komplolarını güncelleyen şeytan, teknoloji ile birlikte artık 'Şeytan 2.0' versiyonuna geçmiştir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 45 Cilt. b.y.: Müessesetu'r-Risale, 2001.
- Beğâvî, Ebu Muhammed Huseyn. *Meâlimu't-tenzil fî tefsiri'l-Kur'an*. thk. Abdurrezzak el-Mehdi. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1420.
- Beydâvî, Nasiruddin Ebu Said. *Envâru't-tenzil ve esraru't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1418.
- Beyhâkî, Ahmed b. Huseyn. *el-Kadâ ve'l-kader*. thk. Muhammed b. Abdillâh. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 2000.
- Bostrom, Nick. "A History of Transhumanist Thought". *Journal of Evolution and Technology* 14/1 (2005), 1-30.
- Bostrom, Nick. *Süper Zekâ*. çev. Ferit Budak Aydar. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Bostrom, Nick. "Transhumanist Values, Ethical Issues for the 21st Century". *Review of Contemporary Philosophy* 4 (May 2005), 1-12.
- Braidotti, Rosi. *İnsan Sonrası*. İstanbul: Kolektif Kitap, 2013.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zuheyr. 9 Cilt. B.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Dağ, Ahmet. "Hümanizmin Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm". *Felsefî Düşün* 9 (Ekim 2017), 46-68.
- Dağ, Ahmet. *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Dağ, Ahmet. "Yaratılışa Müdahale ve Yeni Bir Evrimci Neo-Darwinist Bir Yaklaşım Olarak Transhümanizm", *FLSF* 27 (2019), 153-168.
- Demir, Aysel. "Ölümsüzlük ve Yapay Zekâ Bağlamında Transhümanizm". *Online Academic Journal of Information Technology* 9/30 (2018), 95-104. doi: 10.5824/1309-1581.2018.1.006.x
- Edgar, Andrew. "The Hermeneutic Challenge of Genetic Engineering: Habermas and the Transhumanists". *Medical Health Care Philosophy* 12(2) (June 2009), 157-67. doi: 10.1007/s11019-009-9188-9
- Firestone, Shulamith. *Cinselliğin Diyalektiği*. çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Payel Yayınları, 1993.
- Fukuyama, Francis. *İnsan Ötesi Geleceğimiz: Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları*. çev. Çiğdem Aksoy. Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık, 2003.
- Goldberg, Steven. "Does The Wall Still Stand? The Implications Of Transhumanism For The Separation Of Church And State". *Georgetown Public Law Research Paper* 09-10 (2009), 1-7.
- Hans-Jörg Kreowski. "Transhumanism and Nanotechnology-Will Old Myths Come True?". *Proceedings* 1 (June 2017), 1-3. doi:10.3390/IS4SI-2017-03965
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus Yarının Kısa Bir Tarihi*. İstanbul: Kolektif Kitap, 2016.
- Haraway, Donna J. *Simians, Cyborgs and Women*. New York: Routledge, 1991.
- Harrison, Peter- Wolyniak, Joseph. The History of "Transhumanism", *Notes and Queries* 62/3 (September 2015), 465-467. <https://doi.org/10.1093/notesj/gjv080>

- Hava Tirosh-Samuelson, Kenneth L. Lossman. *Building Better Humans: Refocusing the Debate on Transhumanism*. Frankfurt: Peter Lang, 2011.
- Hughes, James J., "The Politics of Transhumanism and the Techno-Millennial Imagination 1626-2030". *Zygon* 47/4 (December 2012), 760-768. doi.org/10.1111/j.1467-9744.2012.01289.x
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir, *et-Tahrir ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhakk. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsir-i Kitâbi'l-aziz*. thk. Abdusselam Abdüşşâfi. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebu Muhammed Abdurrahman. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. S. Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa, 1419.
- İbn Habîb, Ebu Cafer el-Bağdadî. *el-Muhabber*. thk. Elisa Lihten Schtaytr. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1431.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İmaduddin. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*. 9 Cilt. thk. Muhammed Huseyn Şemsuddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Mâce, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. 5 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsir*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422.
- Kaku, Michio. *Geleceğin Fizikçi*. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2016.
- Kaku, Michio. *Zihnin Geleceği*. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2014.
- Karâmî, Âmâl. *el-İhtilâf fi's-sekâfeti'l-Arabiyyeti'l-İslamiyye: Dirâse Cenderiyye*. Tunus: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2007.
- Kevles, Daniel J. *In The Name of Eugenics, Genetics and The Uses of Human Heredity*. USA: University of California Press, 1985.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrııcı vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Kurt, İsmail. *Transhümanizm ve Tekillik Bağlamında Dinin Geleceği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kurtûbî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî vd. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kurzweil, Ray. *İnsanlık 2.0*. çev. Mine Şengel. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Maturidî, Ebu Mansur Muhammed. *Te'vilatu ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali. *en-Nüketu ve'l-uyûn*. thk. Seyyid b. Abdilmaksud. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs.
- Merhaba, İsmail Gâzi. "Tahsînu'n-nesl (Eugenics). Dirasetun Tıbbiyyetun Fıkhiyye". *Hawliyat Kulliyat Daru'l-Ulûm, al-Qahirah* (2012), 249-296.
- Mora, Necla. *Alman Kültüründe Düşman İmgesi*. b.y.: Altkitap, 2009.
- More, Max. "In Praise of The Devil". *Atheist Notes*. London: Libertarin Alliance, 1991.
- Mukatil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen. *Tefsir-u Mukatil b. Süleyman*. thk. Abdullah Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423.
- Mücahid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc. *Tefsir-u Mücahid*. thk. Dr. Muhammed Abdusselâm. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Haccac el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, trs.
- Nesefî, Ömer. *Metn-i Akâid*. çev. H. Tahsin Feyizli. İstanbul, 1988.
- Pinker, Steven. *Boş Sayfa*. çev. Mehmet Doğan. 3. Basım. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimgöz. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010.
- Rağîb el-İsfehânî, Ebu'l-Kasım Huseyn. *Tefsiru'r-Rağîb el-İsfefehânî*. thk. Hind binti Muhammed. 5 Cilt. Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 2001.
- Ranisch, Robert- Sorgner, Stefan Lorenz (ed.). *Post-and Transhumanism*. Frankfurt: Peter Lang, 2014.
- Râzî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Marife 21/1 (2021): 11-36

- Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Reşid Rıza. *Tefsiru'l-menâr*. 12 Cilt. b.y.: el-Hey'etu'l-Misriyye, 1990.
- Sem'anî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr. *Tefsiru'l-Kur'an*. thk. Yasir b. İbrahim. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Sevrî, Ebu Abdillâh Süfyan b. Said. *Tefsiru's-Sevrî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Şirbînî, Şemsuddin Muhammed Hatib. *es-Sirâcu'l-münîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu Bûlak, 1285.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'an*. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Turâs, trs.
- Taftezânî, Mes'ud b. Ömer b. Sadeddin. *Şerhu'l-makâsîd*. thk. Dr. Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998.
- Tayalisî, Ebu Davud Süleyman b. Davud. *el-Müsned*. thk. Dr. Muhammed b. Abdilmuhsin. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hecer, 1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenu't-Tirmizî*. thk. Beşşar Avvâd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1998.
- Vahidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasît ff tefsiri'l-Kur'ani'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Yıldırım, Abdurrahman Ali. *Tıp Hukuku Bağlamında İnsanı Geliştiren Biyoteknoloji Uygulamaları*. İstanbul: Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'an ve i'rabuh*. thk. Abdulcelil Abde. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- Zizek, Slavoj. *Cinsel Olan Politik Midir?*. çev. Bahadır Turan. İstanbul: Encore Yayınları, 2018.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

Türkiye’de Çağdaş İslâm’ın Düşünce Ekonomisi ve Değer Üretmenin Zorlukları

Contemporary Thinking Economy in Islam in Turkey and Challenges of the Production of Value

Muhammet Özdemir



Doç. Dr., Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Bilim Dalı

Assoc. Prof., Mersin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Philosophy

Mersin / Turkey

muhammetozdemir2012@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-8465-1924>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 16.01.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 29.03.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

DOI: 10.33420/marife.861900

Cite as / Atıf: Özdemir, Muhammet. “Türkiye’de Çağdaş İslâm’ın Düşünce Ekonomisi ve Değer Üretmenin Zorlukları”. *Marife* 21/1 (2021), 37-57. <https://doi.org/10.33420/marife.861900>

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



Copyright / Telif Hakkı: “This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License.” / “Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır.”

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Türkiye’de Çağdaş İslâm’ın Düşünce Ekonomisi ve Değer Üretmenin Zorlukları

Özet

Bu makalede, dijital kapitalizm çağında bir analiz bağlamı içeren “düşünce ekonomisi” kavramı ve ekonomi ve para felsefesinde kullanılan ilişkilendirme mantığı yöntemi uygulanarak çağdaş Türk-İslâm düşüncesinin değer üretme içeriği ölçülmeye çalışılmıştır. Küresel kapitalizm çağında yerli kültürlerin ürettikleri düşüncelerin ekonomisi bu kavram ve mantığın yanı sıra post-kolonyal teori bünyesinde değerlendirilmektedir. Adam Smith’in ekonomik analizlerinden beri olduğu kadar özellikle son on yıllarda gelişmiş felsefi ekonomi literatüründe paranın yaratımına yönelik düşünce üretme süreçleri ile paranın dağıtımı ve bölüşümüne yönelik düşünce üretme süreçleri birbirinden ayrıtırılmaktadır. Makalede önce bu yöntem ve ilişkilendirme mantığının olgusal ve felsefi içeriğine, sonra gelişmekte olan ekonomi toplumlarında üretilmiş düşünceler ile irtibatına ve son olarak çağdaş İslâm düşüncesinin mevcut ekonomik değer yönelimine yer verilmiştir. Gelişmekte olan ekonomilerde üretilmiş ve üretilmekte olan düşüncelerin özelliği, değer yaratmak yerine oluşmuş küresel değerleri yerli piyasaya aktarmak ve dolaşıma sunmak şeklindedir. Çağdaş Türk-İslâm düşüncesini temsil etmek üzere sivil ve resmi seviyeden Kur’ân-ı Kerîm merkezli üretilmiş düşüncelerin ekonomisi analiz edilmiştir.

Genel çerçevesi yukarıdaki gibi olan çalışmada ekonomi ve para felsefesinde kullanılan ilişkilendirme mantığının Türk-İslâm düşüncesine uygulanmasının nedeni spekülâtif düşüncenin nesnel standartlarda ölçülebilmesi gereksinimidir. Bu bağlamda post-kolonyal düşüncenin ve Türkiye’deki çağdaş İslâm düşüncesinin ekonomik değer özellikleri saptanmaya çalışılmaktadır. Adam Smith’in yanı sıra Karl Marks, John Maynard Keynes, Georg Simmel ve Ludwig von Mises’in ekonomik düşüncelerine temas edilerek, hem değer yaratma ekonomisi ile tüketim ekonomisi arasındaki farka, hem ekonominin tabiat ve onun zorunlu bir parçası olan insan yaşamındaki matematiksel geçerliliğine ve hem de düşünce ekonomisinin değer yaratma ekonomisi ve tüketim ekonomisi ile nesnel ilişkisine yer verilmektedir. Nimi Wariboko ve Jürgen von Hagen ile Michael Welker’in çalışmaları, çağdaş küresel kapitalizm toplumunda paranın ikametinin anlaşılabilmesi için kullanılmaktadır. Wariboko’nun ilişkilendirme mantığı, insana ait her mevcudiyetin ve nihayet düşüncenin ekonomik ve parasal bir aritmetiğe sahip olduğunu, hatta teolojinin bile bunun bir parçası olduğunu göstermektedir. Jürgen von Hagen ve Michael Welker’in çalışmaları, insanlar arası bütün ilişkileri ve bu ilişkilerin dolaylılarını ekonomik ve parasal bir hesapla nesnel kılarken meselenin eleştirel bir yönüne yoğunlaşmaktadır. Vivek Chibber’in çalışması, “düşünce ekonomisi” kavramını açıkça anmadığı halde madun çalışmalarının ekonomik değerini ve etkisini değerlendirerek bazı saptamalarda bulunmaktadır. Buna göre, gelişmekte olan ekonomi toplumlarında yaratıcı düşünce üretilmemektedir. Türkiye’den ilk defa Oya Safinaz Erdoğan tarafından Türkçe bir metinde ifade edilmiş olan “düşünce ekonomisi”, dijital çağ kapitalizm toplumunda nesnel bir değerlendirme içeriği olarak öne çıkmaktadır.

“Türkiye’deki çağdaş İslâm düşüncesi” veya “Türk-İslâm düşüncesi”, Kur’ân-ı Kerîm merkezli düşünce geliştiren iki filozofun temel argümanları bir örneklem niteliğinde kullanılarak değerlendirilmektedir. İsmet Özel, sivil düşünce ortamlarında eserleri okunan ve yorumlanan bir Türk-İslâm filozofudur. İlhami Güler, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde görev yapan ve resmi Ankara Okulu düşüncesini paylaşan bir filozoftur. Özel’in argümanları, entelektüel toplumu teknoloji ve medeniyete karşı bilinçlendirmesi görevi ve Müslüman kimliğin teknoloji ve medeniyet yoluyla yabancılaştığı şeklinde saptanabilir. Bu iki argüman da çağdaş Fransız filozof Jean-Paul Sartre’in Marksist varoluşçu analizlerinin yerli düşünceye uyarlanmasıdır. Özel bu şekilde değer üretmiş olmamaktadır. Güler’in argümanı, Kur’ân-ı Kerîm’in mesajının ahlaki ilkeler bakımından evrensel olduğu, hukuki bakımdan ise bağlamsal (tarihsel) olduğu şeklindedir. Bu argüman, Fazlur Rahman’dan alıp geliştirilmiş bir argüman olarak Müslüman özneyi sürekli geçmişe ve bir metne hapsedtiği için bir değer üretemektedir. İki filozof da, düşünce ekonomisi açısından paranın kaynağına yönelik bir tartışma yerine paranın dolaşım ve bölüşümüne yönelik bir tartışmaya girişmektedirler. Bunun anlamı, üretilmiş söylemi benimseyenlerin ekonomik yaşamlarında bir değişim olması yerine bu söylemi dile getirenlerin ekonomik yaşamlarında bir değişim olmasıdır. Bu vaka, Türk-İslâm filozoflarının paranın yaratılabilmesine inanmadıklarını göstermektedir. Makale, bu sorunun bertaraf edilmesinin yolunu, öze dönüş ve medeniyet kurma söylemleri yerine

nedensellikçi bir dünyevi yaşama yoğunlaşılması gereğinde bulunmaktadır. Buna göre, temelde dini açılara dayanan Türk-İslâm düşüncesi ya dünyevi ve salt maddi nitelikli yaşamdan bütünü çekilmeli ve salt inanç ve ahlak olarak kalmalıdır veya dünyevi kurallar belirleninceye değin dünyayı dinselştirmekten uzak durmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslâm Düşüncesi, Ekonomi Metafiziği, Küresel Kapitalizm, Düşünce Ekonomisi, Post-kolonyalizm.

Contemporary Thinking Economy in Islam in Turkey and Challenges of the Production of Value

Summary

This article aims to evaluate the content of producing value in Turkish-Islamic philosophy by referring to the concept of “thinking economy” which involves an analytical and verification method in the age of digital capitalism and the method of relational logic which is used in the philosophy of economics and the philosophy of money. In the age of global capitalism, the thinking economy produced by indigenous cultures is evaluated within the framework of post-colonial theory like in both methods. Since the economic analysis of Adam Smith, especially in the philosophical economics literature developed in the last decades, the processes of thought generation for the creation of money and the processes of thinking about the distribution and allocation of money have been distinguished from each other. The article firstly describes the factual and philosophical content of this method and the relational logic, then secondly determines its connection with the ideas produced in developing economic societies, and finally identifies the current economic value orientation of contemporary Islamic thought. The characteristic of the ideas produced and in production in developing economies is to transfer the created global values to the domestic market and to offer them circulation instead of creating value. To represent the contemporary Turkish-Islamic philosophy, the economics of the ideas produced at the public and the official level centered on the Quran are analyzed.

The reason why the method of relational logic used in economics and the philosophy of money is applied to Turkish-Islamic thought in the study whose general framework is as mentioned above the need to measure the speculative thought in objective standards. In this context, it is attempted to identify the economic value and characteristics of post-colonial thought and contemporary Islamic thought in Turkey. The difference between the creative economy and the sharing economy is expounded with reference to the economic thoughts of Karl Marx, John Maynard Keynes, Georg Simmel and Ludwig von Mises as well as Adam Smith. In addition, the mathematical applications of the economy in nature and human life, which is an essential part of objective relationship between creative thinking economy and the sharing economy, are included. The works of Nimi Wariboko and Jürgen von Hagen and Michael Welker are used to understand the location of money in the contemporary global capitalist society. Wariboko’s method of relational logic shows that every human being and thought has economic and monetary arithmetic, even theology is a part of it. The work of Jürgen von Hagen and Michael Welker focuses on critical aspects of the issue while making all relations between people and their consequences objective through an economic and monetary calculation. Vivek Chibber’s work makes some determinations by evaluating the economic value and impact of subaltern studies, although he does not evidently mention the concept of “thinking economy”. Accordingly, creative thinking cannot be produced in developing economic societies. The concept of “thinking economy”, which has been first stated by Oya Safinaz Erdoğan in a Turkish text, has come forward as the content of objective evaluation in the society of digital era capitalism.

“Contemporary Islamic thought in Turkey” or “Turkish-Islamic thought” has been evaluated by using a sample contains the main arguments of two philosophers, rest upon Quran-centered thoughts. İsmet Özel is a Turkish-Islamic philosopher whose works are read and interpreted in civic thought. İlhami Güler is a philosopher who works at Ankara University Faculty of Divinity and shares the idea of the official Ankara School. The arguments of Özel can be expressed the duty of the intellectual to raise awareness of the society against the technology and the civilization and alienation of the Muslim identity happens through the technology and the civilization. These two arguments are based on the adaptation of the Marxist existentialist analyzes of the contemporary French philosopher Jean-Paul Sartre to indigenous thought. Özel does not produce the value in this way. Güler’s argument is that the message of the Quran is universal in terms of moral principles, and that it is contextual (historical) in legal terms. This argument, as an argument developed and taken from Fazlur Rahman, cannot produce value because it constantly imprisons the Muslim subject in the historical past and the text of

Qoran. Both philosophers engage in a discussion of the circulation and distribution of the money rather than a discussion of the source of the money in terms of "thinking economy". This means that instead of a positive change in the economic lives of those who adopt the produced discourse, there is a positive change in the economic lives of those who express this discourse. This fact shows that the Turkish-Islamic philosophers do not believe that money can be created. This article finds way to overcome this problem by focusing on a causal worldly life rather than a discourse having return to the essence and the civilization. Accordingly, Turkish-Islamic thought which contains especially religious aspects should either withdraw from secular life altogether and persist on with faith and morality only, or refrain from religiousizing the world until worldly rules settled.

Keywords: Turkish-Islamic Thought, the Metaphysics of Economy, Global Capitalism, Thinking Economy, Post-colonialism.

Giriş

Bu çalışmada Türkiye’de resmî kurumlar ve sivil toplum örgütleri yoluyla üretilmiş ve üretilmekte olan çağdaş İslâmî düşünce ekonomisinin analizi amaçlanmaktadır. Türkiye başta olmak üzere İslâm dünyası ve küresel kapitalizm şartlarının geçerli olduğu bütün coğrafyalarda İslâm düşüncesini temsil eden ve üreten insanların ve bu üretimi tüketen paydaşların paranın kaynağına yönelik tartışmalar yerine belirli bir sınırdan onun dağıtımını ve bölüşümüyle ilgili tartışmalarla meşgul oldukları görülmektedir (Ökte, 2010, 181-182; Özdemir, 2016, 61-62; Mert, 2019, 222-223). Bu genel ve karakteristik olgu salt düşünce veya spekülâtif felsefenin diliyle değerlendirildiğinde onu anlamak ve analiz etmek mümkün olmamaktadır. Nitekim olgu da kendini –tıpkı 15. ve 16. yüzyıl Batı Avrupa doğa felsefesi tartışmalarında olduğu gibi- spekülâtif dilin elverişsizliğini kötüye kullanarak gizleyebilmektedir. Ama doğa felsefesinde matematiği öneren ekonomik dilin sosyal bilimler veya burada Türk-İslâm düşüncesinin değerlendirilmesinde kullanılması insan zihninin olgudaki zaman, mekân ve nesne bilincini yeterince fark edebilmesine olanak tanıyabilmektedir. Nitekim hem son zamanlarda oluşmuş ekonomi metafiziği literatürünün ve hem de gelişmekte olan ekonomi toplumları özelinde bu metafiziğin uygulandığı yeni post-kolonyal çalışmalar literatürünün temel bağlamı ve sorunlaştırma mantığı bu şekilde görünür olmaktadır (Von Hagen vd., 2014; Mitra vd., 2017).

Küresel kapitalizm ve daha özel olarak onun daha yeni bir aşaması olan dijital kapitalizm çağında insan yaşamındaki en belirgin değişim, insanlar arası her türlü sosyal ilişkinin mübadele veya takas ekonomisinin somut aracı olan paraya konu edilmiş olmasıyla meydana gelmiştir. Modern ekonominin babası Adam Smith’in eleştirmeni Karl Marks’ın kapitalizm analizlerinde kültürün büyük ölçüde ekonominin zorunlu bir ürünü olduğu teması korunmuşken; ekonomi ile kültür arasındaki ilişki zamanla kültürden insanın özgür iradesi ve kişiliğini de içerecek bir analize doğru evrilmiş, nihayet kitle iletişim araçlarının gelişimi yoluyla insanın sosyal karakterinin ve bütün toplumsal ilişkilerin parayla ölçülebilir ve takip edilebilir olduğu görülmüştür (Hénaff, 2010, 16-17; Chibber, 2013, 109, 207, 215, 218). Günümüzde insan yaşamının neredeyse bütün unsurlarının parayla bir ilişkisi vardır ve belki tüm dünyada duygusal veya psikolojik bir netice olarak insanların genelde mutsuz görünmelerinin nedeni paraya veya yeni tarzda mübadeleye dayalı bu toplumsal ilişkinin kendini bireylere dayatmasıdır (Graham, 2009, 146-

151). Böyle bir gelişmenin ortasında yerli toplumlar veya gelişmekte olan ekonomiler açısından iki verimsiz düşünsel olgu vardır. Bir tanesi, yabancı dillerden edinilmiş kavramların anlamsal içeriğini yerli insana onu baskılayacak tarzda dayatmaktır. Bu, salt mantıksal seviyede ve kavramlardan olgulara inen bir baskılama yoluyla gerçekleşmekte olup, yerli olguyu anlamak yerine onun üzerini örtmektedir. İkincisi, insani içerim itibarıyla çok geçmişte kalmış kavramları benzer bir baskılama aracı olarak bugünkü olgulara yedirmeye çabalamaktır. Kendi özüne dönme görüntüsü altında bu defa başka bir tarihe ait kavramlar, bu kavramların temel dünya bağlamının kapsamadığı ve ilişkisiz olduğu güncel aktif iş yaşamına bir ahlak oluşturma ve düşünce açılımı yaratmak taahhüdü ile eklenmeye çalışılmaktadır. Her ikisi de eldeki küresel kapitalizm ve dijital çağ ekonomisinin gerçeklerine göre bir düşünce üretmeye mani olabilmektedir. Modern öncesi İslâm tarihinden hareketle yapıldığında ikincisi sanal ve gerçekliği olmayan bir düşünce ekonomisine yol açabilmektedir ve yaşanılan dünyada ve yerli toplumda İslâm’ın yerine karar vermek zorlaşmaktadır (Noor, 2008, 65-70). Türkiye’de tedavülde bulunan İslâm düşüncesi hareketliliği ve onun içerimlerinin çoğunluğu, bilinçli bir tarzda paranın kaynaklarına yönelik bir tartışma yerine onun bölüşümü ve dağıtımını ilgilendiren tartışmalarla meşgul olmakta ve aktif iş yaşamındaki insan ilişkileriyle İslâm dininin modern öncesi toplumsal, hukuki ve ahlaki içeriği neredeyse büsbütün ilişkisiz olmasına karşın ilkinin ikincisiyle zorunlu bir inançsal ilişkiye sahipmiş gibi göstererek kendi para kaynaklarını garantiye almakla yetinmektedir (An-Na’im, 2008, 132, 183, 190-191, 200). Küresel kapitalizm dönemi yerli bütün kayıt-dışı ekonomi unsurları ve değer üretmeye dayalı olmayan bütün yerli düşünce girişimlerini suiistimal etmekte başarılı olduğu için sürekli Türkiye’nin ekonomisinin aleyhine dönen bu durumun ekonomik ve parasal nitelikli bir dile çevrilererek yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu makale tam olarak bu analize girişmektedir.

Makalede önce modernizm ve çağdaşlıkta ekonomi ve paranın insan yaşamıyla ilişkisi ve gelişmekte olan ekonomileri imleyen post-kolonyal düşüncenin genel özelliklerine yer verilecektir. Bu meyanda düşünce ekonomisi kavramının içeriği ve literatürdeki yeri de somutlaştırılacaktır. İkinci olarak, çağdaş İslâmî düşüncenin ekonomik içeriği ve onun girişimcilikle ilişkisine Kur’ân-ı Kerîm merkezli okuma ve yorumlama tartışmaları örneği üzerinden temas edilecek; üçüncü olarak, üretime dayalı olmayan bir düşünce ekonomisi olarak çağdaş İslâm düşüncesinde paranın kaynaklarına yönelik bir girişimin ne kadar meşru görünebildiği ve ne kadar engellendiği değerlendirilecektir. Makalenin sonunda paranın kaynaklarına veya değer üretmeye yönelmiş bir İslâmî düşüncenin nasıl olabileceğine dair bir takım çıkarımlarda bulunulması amaçlanmaktadır.

1. Post-kolonyal Düşünce Ekonomisinin Genel Özellikleri

Öncelikle ekonomi metafiziğinin modern ve çağdaş içeriği ile tabiat ve onun bir parçası olan insan yaşamı arasındaki karşılıklı nedensel ilişkilerin açığa çıkarılması faydalı olacaktır. Bundan sonra düşünce ekonomisi kavramının literatürdeki yeri ve post-kolonyal düşünce ekonomisinin analizine yer verilebilir. Küresel

kapitalizmin yeni bir aşaması olan dijital kapitalizm çağında ortaya çıkmış olan düşünce ekonomisi kavramsallaştırmasının yeterince anlaşılabilmesi için kapitalist ekonominin tabiat ve insan yaşamına ilişkin saptamaları önemlidir.

Modern literatürde ekonomi metafiziği bağlamında Adam Smith, Karl Marks ve John Maynard Keynes'in (1883-1946) yanı sıra özellikle Georg Simmel (1858-1918) ve Ludwig von Mises'in (1881-1973) analizleri önemlidir. Çünkü Smith, Marks ve Keynes, son üç yüzyıl içerisinde insanlar arası alışverişin doğru kurallarını saptamaya çalışmışken, Simmel, modern kapitalizmin yarattığı para ekonomisi ile insan bilinci arasındaki psikolojik ve sosyal nitelikli ilişkilerin doğasını aydınlatmaya çalışmıştır (Skousen, 2007, ix-xi; Simmel, 2004, 31-38). Von Mises ise, bütün insan etkinliklerinin ekonomi üzerinden okunması gereğini prakseoloji kavramını en geniş kapsamıyla ve felsefe ve sosyolojiyi genişleterek çözümlemeye çalışmıştır (Von Mises, 2003, 15-18, 198).

Ekonomi felsefesi veya ekonomi metafiziğinden hareketle bakıldığında, tabiata ekonominin egemen olduğu saptanabilir. Açık bir deyişle, onda gözle görünen ve görünmeyen varlıkların birbirleriyle ilişkisi, bir alışveriş niteliğinde gerçekleşmektedir ve tabiat, bu alışverişlerde nedensel ilişkide karşılıklılığı koruyanlar içinde kolay ve az maliyetli olanları diğerlerine tercih etmektedir. İnsanlar arası ilişkiler, tabiatın bu ekonomik işleyişinin bir parçası olarak, tabiatın olanakları, insan emeği ve makinelerin birlikte kullanımını içeren bir ekonomik örgütlenmeden meydana gelmektedir. Tabiatın karşılıklı nedensel ilişkilerin toplamı ve kolaya eğilimli oluşu ile insanlar arası ilişkilerin tabiata zorunlu katılımı, ekonomi metafiziğinin odak noktası olup, insan icadı bir değişken olarak para, bu metafiziğin ilişkileri izlemesine yarayan, somut ve insan yaşamını düzenleyen bir araçtır. Özellikle çağdaş dönemde para, insanlar arası ilişkilerin ve bu ilişkilerin tabiatla bağlantısındaki içeriğin nedensel belirlenimi için en önemli ölçüt durumuna gelmiştir (Rosenberg, 1995, 354; Von Hagen, 2014, 19-32). Bu ölçüt, Smith'in insanların gereksinimlerini giderme içeriği veya aracı anlamındaki "kullanım değeri" ile bu içerik veya araçların birbiriyle değiş tokuşunu imleyen "değişim değeri" kavramlarını birlikte karşılayacak nitelikte bütün insani ilişkilerin belirleyici etkeni konumdadır (Smith, 1977, 48). Marks, Simmel ve çağdaş araştırmacıların ortak görüşlerine göre, tabiatın ve insanın ekonomik gerçekliği ve bu iki gerçekliğin insani tarafında paranın konumu nedeniyle, onun dolaşımı üzerinden insanın, kültürün ve nihayet düşüncenin analiz edilmesi meselelerin çözümlenmesi için kolaylık sağlayabilmektedir. Çünkü hem insan zihninin ve sosyal koşullanmasının temeli parada bulunabilmektedir, hem de para, ödeme ve karşı ödeme arasında sürekli nesnel bir değer temsili yapabilmektedir. Ayrıca Simmel'in saptamasına göre, arzulan bir nesne olarak paranın tarafların eline geçebilmesi ve birikmesi, insanların ona yönelik tutkularından bağımsız gerçekleşebilmektedir. Marks'ın teşhisine göre, para, kendisini yaratanın lehine olmayacak şekilde bir devinime sahiptir, ama onun bu eleştirel saptaması, paranın merkezi konumunu teyit etmektedir. Buna ek olarak, para, insanın bireysel özgürlüğünü artırabilen birtakım sosyal varoluş olanakları ve bireyselliğini olabildiğince koruyabildiği toplumsal ilişkiler sağlayabilmektedir. Böylece paranın insanlar arası münasebetleri kendisiyle ilişkilendirmeye

elverişli ve kimi zaman zorunlu bir mübadele ve kazanç aracı olduğu anlaşılabilir (Marx, 1990, 162-163, 210-220, 240-244; Simmel, 2004, 292-295; Wariboko, 2008, 73-90, 105-112). Bu vakiadan hareketle Von Mises, günümüzde bilgi felsefesi veya sosyal felsefe olarak nitelendirilebilecek bir bağlamda paranın, insana dair her şeyin bir ortak ölçme ve değerlendirme dili olarak kabul edilebileceğini saptamaktadır (Von Mises, 2003, 93-94).

Çağdaş dönemde ekonomi metafiziği bağlamında para ile sosyal yaşamı oluşturan din, teoloji, siyaset, hukuk ve ahlak gibi temel insani kavramlar arasındaki ilişkileri inceleyen bazı araştırmalar kaleme alınmıştır. Örneğin Nimi Wariboko’nun kitabı (2008) ile Jürgen von Hagen ve Michael Welker’in ortak editörlüğünde yayınlanan kitabın (2014) analizine göre, insanın bireysel ve toplumsal varlığı, psikolojisi, sosyal ilişkileri, inançları, bilimsel bilgileri, kişisel gelişimi ve ilgileri paranın etkisinde gerçekleşmektedir. Ayrıca düşünce, felsefe, bilim ve din gibi sosyal yaşamı ilgilendiren ve yeni gelişmelere sürekli gereksinim duyan alanların değerlendirilmeleri, en verimli şekilde, bunlara dair önerilerin ekonomi metafiziği ve özellikle para felsefesinin dili üzerinden analiz yoluyla yapılabilir. Çünkü insan dilinde üretilen bütün entelektüel süreçler bir çeşit ilişkilendirme mantığı ile geliştirilebilmekte ve gerekçelendirilebilmektedir. İlişkilendirme mantığının matematik ile birlikte sınanabileceği ve nesnel değerlendirilebileceği en önemli ölçme araçları, ekonomi ve onun somut karşılığı olan paradır. Wariboko, ekonominin ve paranın diline uyarlanmış bir ölçme ve değerlendirme mantığı geliştirmiş ve Adam Smith’in sermayenin birikimi için şart koştuğu üretken emeğin veya değer üretiminin içeriğini parayla güncellemiştir. Buna göre, düşünce ve felsefeler, paranın yaratımı veya kaynağına yönelik analizler ile paranın dağıtımı ve bölüşümüne yönelik analizler olarak ikiye ayrılmaktadır. Değerin çağdaş ve somut karşılığı olarak parayı yaratan veya onun kaynağını bulan düşüncelere üretken düşünceler, paranın dağıtımı ve bölüşümünü içeren düşüncelere ise tüketici veya geliştirici düşünceler denilebilir. Gelişmiş ekonomiler ile gelişmekte olan ekonomileri ayırt eden olgu böylelikle daha belirgin görülebilmektedir. Gelişmiş ekonomilerde temelde üretken düşünceler bilimsel çalışmaları baskımlarken, gelişmekte olan ekonomilerde tüketici veya sonraki aşamada gereksinim olan geliştirici düşünceler bilimsel çalışmalara hâkim olmaktadır. Bir düşüncenin yatırım yapılmaya ve tartışılmaya değer olup olmaması, ilişkilendirme mantığı yoluyla onu paranın yaratımı veya kaynağıyla ölçtükten sonra saptanabilir (Smith, 1977, 438-439; Wariboko, 2008, 112-118, 125-151; Von Hagen vd., 2014, 19-41, 440-441).

Ekonomi metafiziğinin ve hatta ekonomi alanında uzman akademisyenlerin münhasıran “düşünce ekonomisi” (“thinking economy”) kavramsallaştırmasını telaffuz etmeye başlamaları hem dünyada ve hem de Türkiye’de yenidir ve hâlihazırda içerisinde bulunulan dijital çağla ilişkilidir (Rust, Huang, 2021, 23-24). Türkiye’de ve Türkçede ilk defa Oya Safnaz Erdoğan tarafından kullanılmış olan “düşünce ekonomisi” kavramsallaştırması, metaların internetini içeren dijital çağda, insan düşüncesinin ve özellikle de Türkiye’de üretilen spekülâtif düşüncenin yenedünyaya ne kadar hazır olduğunun ölçülmesi amacıyla kullanılmıştır. Varolan her şeyin ekonomik bir niteliğe dönüştüğü yeni iletişim ve ekonomi dünyasında, işgü-

cünden daha fazla düşünce sermayesi belirleyici bir rol oynamaktadır. Erdoğan'ın deyişiyle, "beşeri sermaye" ile dijital çağın rekabet koşullarına uygun düşüncelerin üretimi büyük ölçüde eşanlamlıdır ve "peki, Türkiye bu resmin neresinde yer alacaktır?" (Erdoğan, 2014, 1-3). Erdoğan'ın Türkiye kapsamındaki sorusunun anlamı, maddi bütün nesnelere birer fikir ürettiği bir sosyal dünya içeriğinde Türkçede üretilmiş ve üretilen düşüncenin küresel kapitalizm veya dijital kapitalizm ekonomisinde edinebileceği yerle ilgilidir. Doğrudan düşünce ekonomisine yapılmış atıflarda dijital çağ kavrayışı ve üretim odaklılık ölçütü açıklanmakta ve yukarıda modern iktisat tarihi ve ekonomi metafiziği kapsamında yer verilmiş bulunan klasik fikirlerin yeniden değerlendirilmesine yoğunlaşmaktadır (Wittel, 2016, 68-104; Qesado, 2016). Hatta Mariano Zukerfeld, entelektüel etkinlik veya düşünceyi bir madde ve sermaye olarak alımlamakta ve Antik Yunan ve onun Hıristiyan mirasından Taoizm, Çin felsefesi, Hinduizm ve İslam felsefesine değin bütün kültürel mirasın, dijital kapitalizm çağında nasıl bir ekonominin parçası olduğuna yer vermektedir (Zukerfeld, 2017, 11-30). Wariboko, von Hagen ve Welker'in yukarıdaki analizleri böyle bir dijital çağ kapitalizmi arka planı ve düşünce ekonomisi kavrayışında geçerli ve işlevsel olmaktadır. Düşünce ekonomisi, tam olarak dijital çağda insan düşüncesinin üretkenlik niteliği ve onun sosyal gereksinimlerle karşılıklılığını ekonomi ve para üzerinden ölçerek belirlemeyi amaçlayan bir kavramdır. Bu kavram sosyal bilimlerin birçok alanında uygulanmaktadır (Neufeind vd., 2018; (Rust, Huang, 2021, 23-24).

Gelişmekte olan ekonomilerin araştırıldığı post-kolonyal çalışmalar alanında adını duyuran Vivek Chibber, Wariboko, Von Hagen ve Welker'in yaptığı saptamaları ve ekonomik dile uyarlayarak değerlendirme mantığını daha ziyade sosyal kavramlar üzerinden Hindistan örneğinde uygulamayı denemektedir. Chibber'in kitabı (2013), yukarıdaki ilişkilendirme mantığını açıkça anmamakta ve içermektedir, ama küresel kapitalizm ile yerli felsefi düşünce arasındaki dolaylı saptamaların yanı sıra geç 20. yüzyıl Hindistan'ı ve Amerikan akademisinde büyük yankı uyandırmış madun çalışmaları literatürünün sınanmasına yoğunlaşmaktadır. Chibber, madun çalışmalarının paranın yaratımıyla ilişkisiz oluşu nedeniyle başarısız olmasını, onun, küresel kapitalizmi doğru saptayıp kuramda işleyememesine ve Doğu'ya ilişkin sömürgeci ve oryantalist temsil eleştirisini yanlış argümanlaştırarak sömürgeciler ve oryantalistlerin yaptıklarını teşvik ediyor olmasına bağlamaktadır (Chibber, 2013, 25-26). Chibber, kitabının sonunda, madun çalışmaları alanının kıdemli ve ünlü aydınlarından birisi olan Dipesh Chakrabarty'nin "Avrupa'nın taşralaştırılması" tezini veya analizini post-kolonyal teorinin temel bir hedefi olarak işlemekte ve bunun mümkün olmadığını, hatta bu entelektüel ve akademik girişimin yeni bir "Avrupa-merkezcilik" ürettiğini, yani Batılı bir merkez ve dilde üretilmiş olanı yerli dile çevirerek tüketmenin yeniden tekrarlanmış olduğunu saptamaktadır. Ona göre, bu vakianın önemli nedenlerinden birisi, post-kolonyal teoride, Marksizm'in Doğu'yu Batı'nın "bulanık yansıması" olarak resmeden okumasının, bir tür "Aydınlanmacı gelenek karşıtlığı" altında alımlanmış olmasıdır. Oysa Marksizm, Aydınlanmacı geleneğin bir parçasıdır ve ona yaslanarak Avrupa-merkezcilik sürekli yeniden tekrarlanmaktadır. Chibber, Avrupa'nın taşra-

laştırılması niyetinin, yani ekonomide onları aşmayı içeren bir post-kolonyal iradenin, takdire şayan olduğunu, ama söylemi böyle oluşturmakla Avrupa’nın taşra-laştırılmayacağını, üretken bir söylemin bundan ibaret olmaması gerektiğini dile getirmektedir (Chibber, 2013, 290-293).

Chibber’in madun çalışmalarını Chakrabarty örneği üzerinden analizi, Türkiye’de futbol maçlarında seyircilerin ağzından dökülen “Avrupa Avrupa, duy se simizi, bu gelen, Türklerin ayak sesleri!” sloganıyla örneklenebilir. Orta Çağda Müslüman Türklerin Avrupa’ya ayak basmaları ile Avrupa’nın taşralaştırılması arasında ekonomik, askeri, siyasi ve kültürel bir ilişki bulunmaktadır ve Chakrabarty’nin tezi ile Türkiye’deki futbol maçlarında sahalarda duyulabilen yukarıdaki söz bütünüyle bu tarihsel ilişkiye geri dönmektedir. Chibber’in değerlendirmesine göre, Orta Çağdaki gelişme günümüzde tatlı bir hatıra olabilir, ama toplumsal bir gerçeklik sevinç verici sözcüklerin bir araya getirilmesi ve bir cümlede sıralanmasıyla başlatılabilirse de yaratılamaz ve tamamlanamaz. Gelişmiş ekonomilerle rekabet gücüne girişebilmenin iki önemli koşulu bulunmaktadır. Birincisi, yerli akademi ve aydınların Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’ya ait dillerden çeviriler yaparak veya tarihte sürekli geçmişe dönüp güncel dile uyarlama ve çeviriler yaparak bilimsel statüler elde etmelerine izin verilmemelidir (Chibber, 2013, 288-290). İkincisi ise, “Avrupa’nın taşralaştırılması” gibi hedeflerin bütünüyle maddi, ekonomik ve parasal değer üretme olgusal süreçleriyle devam ettirilerek sınanması ve ölçülmesidir. Daha açık bir deyişle, gelişmiş ekonomilerin yerli ekonomileri sömürmelerine karşı çıkmak söylemi ile medeniyet ve estetizm söylemlerinin beraber olmaması ve ikisinin arasına bütünüyle maddi ve hatta ekonomik dünyevi çalışma ve emek üretme süreçlerinin eklenmesi gerekmektedir (Özdemir, 2017, 277-278).

“Gelişmekte olan ekonomiler” kavramsallaştırmasını analiz ederek ekonomi metafiziğini dünya milletlerine uygulayan Daron Acemoğlu ve James A. Robinson, ekonomik gelişmenin sadece bir “sonuç” olmadığını, aynı zamanda onun öncelikle hâlâ fakirlik içerisinde yaşayan milyarlarca insan için ilk adım olarak “daha iyi fikirler yaratmak” olduğunu saptamaktadırlar. ABD ile Meksika ve Afrika toplumları arasındaki farklılık, basitçe bir tarafın zengin ve güçlü, diğer tarafın fakir ve güçsüz olması değildir. Bunun yerine iki taraf arasında düşüncelerin ekonomisi bakımından bir farklılık bulunmaktadır (Acemoğlu-Robinson, 2012, 53-54). Düşüncenin ekonomik desteklenmesi ve teşviki, onun için elverişli bir siyasi, hukuki ve ahlaki iletişim gerektirmektedir. Ama öncelikle paranın yaratımına koşullanmış düşüncenin mevcudiyeti, ilk olarak üretkenliğe yoğunlaşmak ve sonraki aşamalarda işlevsel olabilecek tüketici ve geliştirici düşüncelerle –paranın doğru iş bölümü ve adil paylaşımıyla kurumsallaştırılması- doğru sıralanması ile mümkün kılınabilir. Post-kolonyal düşüncenin modern ve çağdaş dönemlerdeki genel özelliği bu sıralamayı ihlal etmesi ve sadece ikincisiyle meşgul olmasıdır. İkincisiyle meşgul olmak demek, paranın gelişmiş ekonomilerden hazır gelerek yaratılmış bulunduğunu, çözümlenmesi gereken sorunun ise, onun dağıtımı ve bölüştürülmesiyle ilgili olduğunu kabul ederek düşünce üretmek demektir. Anlaşılabilirliğine göre bu durum, post-kolonyal düşüncenin paranın yaratımıyla ilgili geride ve içte gizli bir inançsızlığa sahip olduğunu göstermektedir. Post-kolonyal karakterde yerli kaynaklı bir eko-

nomi ve paranın yaratılamayacağına dair inanç, onun dağıtımı ve bölüştürülmesiyle meşgul olmayan düşünce girişimlerini yanlış ve tehlikeli bulabilecek psikolojik koşullanmalara dahî yol açabilmektedir. Bu nedenle post-kolonyal düşünce ekonomisinin verimli gelişmeye yönelik seyrinin üretken düşünceyi koşullayacak ve teşvik edecek nitelikte kurumsallaştırılması gerekmektedir. Esas itibarıyla demokratikleşme kavramı sosyal yaşam kadar üretken düşüncenin önünü açacak kurumsallaşmalara karşılık gelmektedir (Acemoğlu-Robinson, 2012, 293-313, 325-348; Özkan, 2019, 62, 83-87).

2. Çağdaş Türkiye’de İslâmî Düşünce Ekonomisi ve Girişimcilik

İngiltere’de İslâm tarihi ve düşüncesi uzmanı olarak tanınmış olan akademisyen Carool Kersten, çağdaş İslâm coğrafyasını “post-kolonyal bölge” olarak nitelendiren ve bu bölgede üretilmiş düşünce örneklerini temel akımlar, bu akımlarda öne çıkarılan temalar ve sorun alanlarını içeren bir kitap çalışması yapmıştır (Kersten, 2019, 14). Kersten’in çalışmasına göre, modern dönemde İslâm düşüncesindeki ortak sorun, modern öncesi İslâm tarihi ve medeniyetine ait miras ve İslâm inancının, bunların tümünü mümkün kılan İlahî bir metin olarak Kur’ân-ı Kerîm’in Batı’nın yarattığı ve hâkim olduğu dünyevi kültürle uyuşturulup uyusturulamayacağıdır. Bu sorunun çözülmesi, İslâm’ın bütün zamanları içerdiği ve ilgilendirdiği, Kur’ân-ı Kerîm’in bütün insanlara her zaman hitap ettiği temasıyla belirlenmiştir. Ekonomi metafiziğiyle ilgili olarak bu dönemde –sonraları çağdaş döneme sarkacak seviyede- sosyo-ekonomik eşitlik tartışmalarının dikkat çektiği görülmektedir (Kersten, 2019, 119-120). Kitabın çağdaş dönemde saptadığı ortak sorun, liberalizm, demokratikleşme, çevre duyarlılığı, her türlü farklılığın hak ve fırsat eşitliliği ve bireysellik gibi Amerikan Rüyasıyla ilişkili yeni kavramlar ile İslâm’ın ve Kur’ân-ı Kerîm’in uzlaştırılıp uzlaştırılmayacağı sorunudur. Bu sorunun çözümü, özgürlük ve eşitlik başta olmak üzere bütün sorun alanlarının modern öncesi İslâm tarihi ile ilişkilendirilerek sahiplenilmesi şeklindedir. Küreselleşen 21. yüzyıl dünyasında Müslüman aydınlar, Kur’ân-ı Kerîm’deki inanan kuşatıcı toplumu içeren ümmet kavramı ile yerel farklılıklar arasında benzer yönleri öne çıkarmakta, İslâm’ı tarihsel bir olgu ve bir medeniyet olarak işlemektedirler. İslâm’ın sekülerizm ile uyumlu olup olmadığı, kitle iletişim araçları ve çevre etiği gibi çağdaş araç ve çözümlerin beraberlerinde sekülerliği de getiriyor olması vakıası Kur’ân-ı Kerîm açısından değerlendirilmektedir (Kersten, 2019, 176-183).

Kersten’in kitabında Türkiye’ye de yer verilmekte ve sosyal ve siyasi hareketler ile kişisel bazı aydın örneklerinin anılmasının yanı sıra bir düşünce akımı olarak özellikle Ankara Okulu’ndan söz edilmektedir. Kersten, Ankara Okulu’nun Türkiye İlahiyatçı akademisyen ve aydınları arasında öne çıktığını ve bu akımın kökeninin ve başlangıcının iki kaynaktan bulunabileceğini saptamaktadır. Birinci kaynak, 1980’li yıllarda Peygamber’in bıraktığı miras içinden sadece Kur’ân-ı Kerîm’in İslâm’ın kaynağı olarak işletilebileceği görüşünü öne süren Edip Yüksel’in fikirleridir. Yüksel kendini “Kur’âncılar” arasında saymış olan bir yazardır. İkinci kaynak, 1990’lı yıllarda dindarlık ile tarihsel geçerliliğin arasına bir ayırım koyarak İslâm’a yaklaşan Fazlur Rahman’ın bağlamsal Kur’ân-ı Kerîm okumasıdır. Bu iki

kaynağı birleştirerek Kur’ân-ı Kerîm’in tarihselci bir okumasını yapan görüş, Türkiye’deki Müslüman akademisyen ve filozoflar arasında bir karşılık bulmuş ve yayılmıştır (Kersten, 2019, 44-45). Kersten’in Türkiye’nin resmi kurumları ve sivil toplum örgütlerinde üretilmiş ve yayılmış fikri akımlar içinde özellikle Ankara Okulu’nu küresel bir dilde anmış olması önemlidir. Çünkü kitabının başında çağdaş İslâm düşüncesi, aydınları ve filozofları ile ilgili geçmiş sınıflamalara atıfta bulunan Kersten, “geleneksel ve toplumsal olarak muhafazakâr”, “reaksiyoner” ve “ilerici İslâmî söylemler” şeklinde kendi sosyolojik sınıflamasını geliştirmekte ve Türkiye’den içerisinde Rasim Özdenören ve İsmet Özel gibi aydınların da bulunduğu birtakım düşünürleri ilericiler arasında örnek vermektedir. Buradaki analize göre, Ankara Okulu’nun fikirleri de yenilikçi ve ilerici olarak kabul edilebilir. Çünkü yazara göre, modern öncesi İslâm mirasını çağdaş dönemdeki insani gereksinimleri gözeterik özgürleştirici nitelikte yorumlamak ilerici niteliğin temel belirtisidir. Burada çağdaş insanın gereksinimleri merkeze alınarak yeni yorumlarda bulunmaktadır (Kersten, 2019, 6-23).

Kersten’in bu saptamasından hareketle bir çağdaş Müslüman Türk aydını olarak İsmet Özel ve kurumsal bir Müslüman Türk düşüncesi olarak da Ankara Okulu tarihselciliği, post-kolonyal düşünce ekonomisinin Türkiye’deki çağdaş iki örneği olarak değerlendirilebilir. Özel’in felsefesi, Türkiye’deki sivil toplum örgütlerinin ürettiği düşünceleri büyük ölçüde metafiziksel seviyede içerdiği için; Ankara Okulu’nun Kur’ân-ı Kerîm’in tarihsel okunması önerisi de resmi bir kurum olarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ni düşüncenin merkezi niteliğinde içerdiği için, bu iki örnek üzerinden yapılacak bir analiz, Türkiye’deki resmi ve sivil İslâm düşüncesini doğru ve kapsayıcı bir temsilde değerlendirmiş olabilir. Esas itibarıyla Özel’in düşüncesi, birbiriyle rekabet ve mücadele deneyimlerine sahip iki farklı tarihin -Türk-İslâm ve Avrupa- karşılaşmasını savunmacı bir koşullanma ile analiz etmektedir (Özel, 1995, 7-9). Ankara Okulu’nun düşüncesi, bu Okul’un kurucu kuramcılarında birisi olan İlhami Güler’in eserlerinden anlaşılabilir. Onun yöneme ilişkin ifadelerinden anlaşılabilen temel amaç, ‘seçkin dindarlığı’ ile ‘halk dindarlığı’nı Kur’ân-ı Kerîm’in üslubu ve yorumlanmasına dair Fazlur Rahmancı okumayı işleterek sosyal ve ahlaki yaşam pratiklerinde ayırtırmaktır (Güler, 1998, 5-6). Her iki düşüncenin de psikolojik ve felsefi arka planında Kur’ân-ı Kerîm’in bulunduğunu saptamak gerekmektedir, çünkü her iki düşünce ekonomisinin merkezinde bu İlahî hitabın dünyada geçerli ve işlevsel olduğu fikri korunmaktadır. Aslında bütün çeşitliliğine rağmen İslâm modernizmi büyük ölçüde Kur’ân-ı Kerîm’in yeniden okunması ve yorumlanması entelektüel etkinliğine indirgenebilir (Kersten, 2019, 4, 58).

İlk olarak Özel’in kitaplarında modern öncesi İslâm kimliği ve tarihinin modernleşme döneminde yanlış temsil edildiği ve çağdaş Müslüman insanın varoluş, bilinç ve davranışlar bakımından ‘doğru’ olmadığı fikri savunulmakta ve işlenmektedir. Ona göre, “Bütün doğrular Kur’ân-ı Kerîm’dedir ve Kur’ân dışında “doğru” yoktur.” Modern Müslümanlar ve özel olarak Türkiye’deki Türkler, bu hakikati yeterince anlayamamışlar ve bütün zamanlara hitap eden İslâm’a yabancılaşmışlardır. Bu yabancılaşmanın kaynağı, önce modern Avrupa medeniyeti ve sonra İs-

lâm'ın yanlış anlaşılıyor olmasıdır. Hem Avrupalılar hem de Müslüman Türkler insanlığın özüne yabancılaşmışlardır. Bu yabancılaşmanın görünür maddi kapsamı günümüzdeki uygar dünyadır ve onun aracı teknolojidir. İnsan, teknolojiyle uygarlık üretirken kendine yabancılaşmış, Müslüman da bu tarz bir serüvenin hikmetli olduğunu düşünerek kendi doğru tarihine yabancılaşmıştır. Çoğu zaman Müslüman ve Türk'ü birbiriyle eşanlamli kullanan Özel kendi düşüncesini, "neyim, ne yapıyorum, ne ile yapıyorum diye sorduğumuz zaman karşımıza yabancılaşma, medeniyet, teknoloji çıkıyor" cümlesiyle özetlemektedir. Ona göre, Müslüman, modern medeniyete katılmaya çalışan yabancılaşmış insandır ve bunu teknolojiyi özümseyerek yapmaktadır. Özel, temel eseri ve fikirlerinin ana argümanının bulunabileceği Üç Mesele adlı kitabında dile getirdiklerini zamanla yeniden değerlendirmeyi ihmal etmemiştir (Özel, 2011, 7-15).

Özel, kendi yaşamöyküsü ve düşünsel evrimini de dışarıda bırakmayacak şekilde yazılarında çağdaş Müslümanın yanlış bir yolda olduğunu, Batılı-gibi olmaya karşı durmak gerektiğini ve bunun için de eldeki Türk ve Müslüman tarihlerinin ve dillerinin edilgen olgu ve anlamlardan arındırılarak temizlenmesi gerektiğini belirtmektedir. Onun temel fikri, Türk ve İslâm tarihinde modern ve çağdaş tarihin yanlış olduğu ve özünü gürleştirmek isteyen bu tarihin aslında Batı medeniyetiyle bir mücadele içinde olduğudur (Özel, 2004; 2009a; 2009b). Özel, Müslümanların Batı medeniyetine bir fayda elde edebilme ümidiyle yöneldiklerini, ama yaptıkları eyleme yukarıdan veya sonradan bakma olanakları olduğunda bu yönelişin yanlış olduğunu kavrayabileceklerini dile getirmektedir (Özel, 1995, 36-37). İslâm'ın doğru anlaşılabilmesi için öze dönüşmesi gerektiğini öneren ve Müslümanları kendilerine bir öteki olarak bakanlara özenmekle eleştiren Özel'in, 2003 yılında Milliyet gazetesine ve Zaman gazetesine verdiği röportajlarda, Türkiye'deki Müslümanlara öz arayışında olan birer özne yerine önceliği çıkar olan, bütün davası pastadan pay edinmek olan, insanlara konum teklif ederek onları ikna eden ve sıkıştıktıklarında İslâm'dan vazgeçen birer nesne olarak yaklaşması ilginçtir. O, bu röportajlarında Müslümanlardan umudunu kesmiş olduğunu ve kendisine maddi olarak yeterince saygı göstermediklerini ifade ederken, nesneleştirdiği insanların kendi yazdıklarını okumuş olduklarını, öze dönüş önerisiyle asıl amacının maddi refah olduğunu ve fikirlerine saygıyı korumak için kişisel bilinç durumu ve emeklerini anmak zorunda kaldığını göz ardı etmektedir (Milliyet, 02 Aralık 2020; İstiklal Marşı Derneği, 02 Aralık 2020).

Özel'in yukarıdaki önerilerini içeren kitaplarına kapsamlı bakıldığında, onun güçlü argümanlarının çağdaş Fransız felsefelerinde bulunan Marksist-varoluşçu analizlerden ve özellikle de Jean- Paul Sartre'in görüşlerinden mülhem olduğu fark edilebilir. Örneğin en önde gelen eserlerinden biri olup onun felsefesini büyük ölçüde içeren Üç Mesele incelendiğinde, Özel'in temelde iki argümanının bulunduğu ve birinci argümanın, özüne yabancılaşmış modern Müslüman aydın olduğu görülebilir. Özel, bu argümanında modern Alman filozoflar G. W. F. Hegel, Johann Gottlieb Fichte, Ludwig Feuerbach ve Karl Marks başta olmak üzere felsefe tarihinde yer alan düşünürlerin görüşlerinden yaptığı alıntılarla –yer yer bunları da eleştirerek- toplumun gerçek özüne yabancılaşan ve toplumun da yabancılaşmasına

yol açan aydını ve onun etkisindeki insanın yanlış bir yolda olduğunu saptamaktadır (Özel, 2011, 83-99). Bu yabancılaşmanın nedeni, modern dönemde hep varolan zararlı teknolojidir. Çünkü Osmanlı Devleti’ndeki aydınlar yabancılaşmaya yol açmayan teknolojilere karşı çıkmamışlardır (Özel, 2011, 157-59). Özel’in toplumda aydına verdiği rol ve onu analiz içeriği Sartre’in entelektüelin toplumdaki görevine ilişkin görüşüyle birebir örtüşmektedir. Çünkü Sartre, bir entelektüelin toplumdaki görevinin bir taraftan insanların yaşamsal memnuniyetsizliklerini saptamak ve dile getirmek olduğunu, diğer taraftan da onun teknolojiye dayanarak toplumda pratik bilgileri sağlayan teknisyenlerin yol açtıkları yabancılaşmayı eleştirmesi gerektiğini ifade etmektedir (Culbertson, 2007, 94).

Özel’in ikinci temel argümanı, öze dönmek için Avrupa-merkezci tarihyazımını reddetmek gereği, bu reddetme işlemi teknoloji ile insan yaşamı arasındaki modern ilişkinin yabancılaştırıcı etkisi nedeniyle teknolojinin yadsınması gereği ve birçok farklı medeniyette ortak olan maddi gelişmişlikten ayrı olarak sadece İslâm’a has olan bir kabule –“yeryüzünde ademoğlunun mevcudiyetine bir yorum getirişi hadisesi”ne- yönelme gereğini içermektedir. Böylece her türlü medeniyet reddedilmelidir ve Müslüman aydın ve insan kendi özüne, yani İslâm’ın yeryüzünde insana verdiği manevi bilince dönmelidir. İslâm medeniyetinde de bu bilincin unutulduğu zamanlar vardır ve onlara değil, “devr-i saadet, dört halife devri ve Osmanlı Devleti’nin ilk iki yüzyılı”na dönülmelidir, çünkü bu devirler medeni devirler değildir (Özel, 2011, 105-107; 145-147). Bu ikinci argüman da öze dönüşü çağdaş dönemde öneren Frantz Fanon gibi başka benzer birçok post-kolonyal aydında da izlenebileceği üzere, Sartre’in Marksist-varoluşçu felsefesinden, daha özel olarak onun praksis epistemolojisinden mülhemdir. Sartre’in Alman filozof Edmund Husserl’in vizyon veya görüş epistemolojisinden alarak geliştirdiği bu epistemolojiye göre, bireyin kendi özüne ait bir farkındalığı bulunmaktadır ve bu farkındalık teknolojiye yaslanmış modern Batı medeniyeti tarafından örselenmektedir (Flynn, 1986, 105-106). Sartre’in Varlık ve Hiçlik adlı eserinde belirttiği üzere, “insan özgürdür, çünkü o sadece bir benlik değil, aynı zamanda kendine bir mevcudiyettir” ve modern yaşamda teknolojik toplumda oluşan bir sosyal evrende o, kendi özüne ait meseleyi unutmaktadır. Açıkça belirtildiğinde, toplumsal yaşamdaki varoluşsal değer, ekonomi ile teknoloji arasında kurulmuş bir determinizmin neticesinde bireyin yabancılaşması ve kendi özünden uzaklaşması yoluyla gerçekleşmektedir (Flynn, 1986, 9, 25, 206; Sartre, 1978, 310-311, 440). Nitekim Üç Mesele’de geçen “...dolayimleri (médiation)...” kavramı, birey ve toplumun eyleminin temelinde öze ait bulunan unsurları ve onlardan ayrışmayı içeren bağlama işaret eden bir kavram olarak Sartre’a aittir (Özel, 2011, 50; Flynn, 1986, 93, 95, 100; Sartre, 1978, 19-20, 39).

Özel, Türk-İslâm düşüncesinin çağdaş sorunlarını Marksizm ve çağdaş Fransız felsefesinin sorunlarıyla özdeşleştirmekte; yabancı dilden okuduklarına bir post-kolonyal aydın olarak katılıp onları Türkçeleştirmeye çalışmaktadır. Chibber’in madun çalışmaları literatürü için yaptığı analizten isabetli sonucu Özel’in felsefesi için de geçerlidir. Post-kolonyal teorinin ilk kuramcıları bu vakıayı, ‘gelişmekte olan ekonomi aydınının entelektüel ve felsefi etkinliği, merkezi yabancı dil-

den okuduklarını yerli dile tercüme etmek ve uyarlamaktır' saptamasıyla dile getirmektedirler. Bunu yaparken eldeki insanın yanlış olduğunu iddia eden ve öze dönüşü öneren post-kolonyal aydın, çağdaş Marksizm'den ve postmodernizm ve post-yapısalcılığı yaratan Fransız felsefelerinden faydalanmaktadır (Ashcroft vd., 2002, 82, 87, 165, 171). Özel'in felsefesi, argümanını merkezi dilden edindiği ve onu yerli dile aktarıırken dönülecek özün maddi içerimini göz ardı ettiği için 2003 yılında eleştirdiği sosyal düzenin veya ekonomik paylaşımın aynı zamanda kendi önerilerinin ürünü olduğunu fark edememektedir. Bu durum onun düşünce ekonomisinde Chibber, Acemoğlu ve Robinson'un işaret ettikleri üretken düşünce ekonomisinin bulunmamasından kaynaklanmaktadır.

İkinci olarak Ankara Okulu'nun kurucu kuramcılarında biri olan Güler'in kitaplarında Türkiye'deki Müslüman insanların İslâm'ı ve insanlığı yanlış anladıkları ve bu nedenle Müslümanca yaşamak sanarak yanlış bir hayatı yaşadıkları fikri savunulmakta ve işlenmektedir. Onun okumuş uzmanlar ve din bilimlerinde yetkin olmayan insanlar (halk) şeklindeki bir ayrımı işlettiği, birincileri ikincilerin yanlış zihniyet ve dini hayatlarını meşrulaştıracak bir kolaycılığa ve kendi akıllarını kullanmamaya alışmaktan dolayı eleştirdiği söylenilebilir. Güler'in temel argümanı, modern ve çağdaş Müslüman bilginlerin teolojik, ahlaki ve siyasi bir otorite olarak Eş'arî kelamını aşamıyor oluşları nedeniyle İslâm hukukunu güncelleştiremedikleri ve bu nedenle İslâm dünyasının geri kalmış olduğu şeklinde özetlenebilir. Osmanlılarda modern öncesi Eş'arî kelamının önce Ehlisünnet vel-Cemaat ile sonra da İslâm vahyi ile özdeşleştirilmesi sonucunda Maturidilik ve Mutezile gibi inanç okullarının akılcı, insani ve özgürlükçü bakış açıları reddedilmiş ve böylelikle İslâm tarihinde üretken düşünce sekteye uğramıştır. Yaşanılan evrende Allah'ı dahî bağlayan ahlaki kurallar vardır ve O'nun istisnai kılınışı üzerinden gitgide meşrulaştırılan dünyevi keyfilik, kadercilik fikri yoluyla Müslümanlar arasında bilimsel ve felsefi faaliyetlerin akamete uğramasına ve tembelliğe yol açmıştır. Bu sorunu çözenin yolu, Kur'ân-ı Kerîm'e tarihselci yaklaşmak ve modern öncesi İslâm bilginlerinin yanlış bakış açılarından farklı olarak onu ahlaki ilkeler bakımından işlevsel kılmaktır. Bunun anlamı, Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinden bilim, hukuk, ekonomi ve siyaseti ilgilendirenlerinin bağlamsal ve geçici surette geçerli olduğu, tabiatın ve çağın gereklerine bağlı kalarak yeni bağlam ve geçerliliklerin söz konusu olabileceği, bu bakımdan dinin sabit, şeriatın (İslam hukuku) ise dinamik olduğudur. Güler'in Fazlur Rahman'ın yaklaşımını kendi yorumunda gösterdiği yer burasıdır ve ona göre, Kur'ân-ı Kerîm'in lafızcı ve literal okunuşu, bu kitabın doğru yorumuna en büyük engel olup İslam hukukunu donuklaştırmaktadır. Evrene yayılmış ahlaki kuralların öğretimi Kur'ân-ı Kerîm'in bütün insani zaman ve mekânlarda geçerli bir amacı olup, insan iyilik ve kötülüğe yönelmek bakımından özgürdür. Ahlaksızlık ve zulmü içerecek nitelikte iyiliğin ve kötülüğün kaynağının Allah olduğunun kabul edilmesi, O'nun iyi ve adil olduğuna yönelik kabulle çelişmektedir. Dolayısıyla tarih Allah'ın iradesiyle değil, insanın iradesiyle vardır ve İslâm düşüncesi kendisini zorunlu bir tarih ve bu zorunlu tarihi önceden belirlemiş olan bir Kur'ân-ı Kerîm yorumu ile sınırlandırmamalıdır. Güler'in "kader" kavramı yerine "sünnetullah" (Allah'ın kuralları) kavramını önerdiği, ama ikisinin de insan aklını

ve yaşamını sınırlandırmakta benzer olmasına karşın ikincisini insan açısından akılcı ve özgürlükçü bulduğu belirtilmelidir (Güler, 1998; 2002; 2015).

Güler’in görüş ve argümanları, Ankara Okulu’nun ortak görüş ve argümanlarıdır. Hatta onun Eş’arîlik eleştirisi ve Maturidilik ile Mutezile’yi akılcı ve insancıl özellikleriyle öne çıkarması, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ndeki öğretim üyelerinin daha yoğunlukla görünür olan ortak görüşlerini yansıtmaktadır. Özel’in felsefe ve sosyal bilimlerin diliyle İslâm düşüncesi içerisinde bir büyük anlatı oluşturma girişimine Güler de din bilimlerinin içerisinde ve bizzat İslam tarihini etüt ederek bir büyük anlatı oluşturma girişimiyle katılmaktadır. Bununla birlikte Güler’in görüşlerinde de bazı açmazlar bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, güncel sorunların çözümünün tarihsel geçmişteki seçeneklere götürülüyor olmasıdır. Açık bir deyişle, Güler’in argümanları şimdiki zamanda değil de geçmiş zamanlarda yaşamaktadır. Bunun nedeni olan ikinci açmaz, onun, İlahiyat Fakültelerinin yükseköğretimdeki amaç ve işlevlerinin felsefe, sosyoloji, psikoloji, iktisat, hukuk ve siyaset bilimi gibi çalışma alanlarının sorularına çözüm bulmayı kapsamadığını göz ardı etmesidir. Çünkü çağımızda aktif iş yaşamını ilgilendiren temel uzmanlaşma alanları başta olmak üzere güncel ve pratik bilimlerde Kur’ân-ı Kerîm’in ahlaki ilkeleri bile temel ve bağlayıcı bir başvuru kaynağı olmayıp ancak zaman zaman tamamlayıcı ve ikna edici bir kaynak olarak iş görmektedir. Güler’in argümanları yoluyla, güncel sorunlarla yakından ilgilenen araştırma alanları Kur’ân-ı Kerîm’e yönelemezler. Üçüncüsü, Güler, çağdaş kapitalizm döneminde büyük ölçüde eleştirilmiş olan 18. yüzyıl Fransız rasyonalizmi ve aydınlanmasını modern öncesi İslam tarihinde yaratmaya çabalamaktadır. Bunu yaparken mantıksal ve kavramsal analizler dışında herhangi deneysel bir analize de başvurmamaktadır. Böylelikle gerçek olguların varlığı kavramların belirli olmayan anlamsal aidiyetleri kapsamında kaybolabilmektedir. Sözelimi siyaset ve ekonomi ile bilimlerin birbirlerini karşılıklı olarak etkilemeleri çağımızda en çok teslim edilen insani ve medeni olgulardan birisi iken (Foucault, 1972), Güler’in modern öncesi İslam bilginlerinden (ulemâ) bu zorunlu ilişkiyi reddederek ve bu ilişkinin içerimlerini göz ardı ederek düşünceler üretmelerini talep etmesi insan gerçekliğine uygun değildir (Güler, 2015, 37-39). Bu, amaçları bakımından doğru, ama içeriği bakımından indirgemeci ve zayıf bir argüman izlenimine yol açabilmektedir. Dördüncü bir açmaz, ilk üç açmazı koşullayacak nitelikte, Güler’in para yaratmaya değil de paranın dağıtımını ve bölüşümüne dair bir tartışma ve analize girişmiş olmasıdır. Çünkü bu tartışma ve analiz sadece Kur’ân-ı Kerîm’i bir bilgi kaynağı olarak kabul eden ve üstelik aktif iş yaşamında onun yerine çağdaş seküler bir hukuk ve sosyal yaşam düzenini esas alan insanlara hitap eden bir argüman üretmektedir. Bu da İslam tarihinin çağdaş mirasçılarından Kur’ân-ı Kerîm’i esas almayanları dışarıda bırakmaktadır. Birçok Kur’ân yorumuna kıyasla Ankara Okulu’nun ve Güler’in yorumu yeni olduğu için tercih edilebilir, ama bu yorum, ekonomik olarak teolojik bir seçenektir beslenenler için bile sadece sözel seviyede değerlendirilebilecek bir yorumdur. Aslında salt mantıksal ve kavramsal nitelikli tartışmalara girişmek İslam dininin ortaya çıkma ve yayılma serüveniyle örtüşmemektedir. Çünkü İslam Peygamberi ve modern öncesi İslam pratiği, önce para ve alternatif ekonomiyi yaratacak yollar ürettiği için

insanlar bu ikisine yönelmişlerdir (Hazleton, 2013, 80).

Anlaşılabilirliğine göre, gelişmekte olan düşünce ekonomisinin izlenebildiği post-kolonyal aydın ve post-kolonyal düşünce okullarının kapsamı ve işlevi, paranın yaratımı niteliğinde bir değer üretimine yoğunlaşmış değildir. Bunun yerine devam eden dünyevi ilişkileri yeniden onaylayacak ve bunun daha istikrarlı olmasını sağlayacak nitelikte bir düşünce ekonomisi koşullanmasını içermektedir. Paranın yaratımı etkinliğinin gelişmekte olan ekonominin dışında bir etkinlik olduğu ve onun kendine gelen paranın dağıtımı ve bölüşümüyle ilgili yeni bir öneride bulunmak üzere yabancı dilden okunmuş olanı yerli dile aktarmak etkinliği ile tanımlanabilecek bir entelektüel ve felsefi işlevle sınırlandırılmış kabul ettiği söylenilebilir. Bu, gelişmekte olan düşünce ekonomisi üzerine araştırmalarda bulunmuş olan Abhijit V. Banerjee ve Esther Duflo'nun yorumuna göre, gerçek anlamda bir girişimcilik örneği olmayıp, belki eski ekonomik ilişkilerde yeni aktörlerin paradan pay edinmesi anlamında girişimcilikle nitelendirilebilir (Banerjee-Duflo, 2011, 149, 151, 185). Türkiye örneğinde Özel'in felsefesi ve Ankara Okulu'nu temsilen Güler'in analizlerinden böyle bir ana fikre ulaşmak mümkün görünmektedir. Çünkü iki felsefi girişimden ilki, varolanın yanlış olduğunu ve durumun düzeltilmesi için onu reddetmeyi ve onunla mücadeleyi, ikincisi, varolanın yanlış olduğunu ve bunu düzeltmek için tarihte geçmişe dönmeyi ve ona dair güncel dinsel kabullerin değiştirilmesini içeren önerilerde bulunmaktadırlar. Her ikisinde güncel insanın yaşamına dair olumsal kavrayışlar ve onun gereksinimlerine göre eksikleri giderici analizler eksiktir. Bu da modern öncesine dair tarihsel bir işaret olarak İslâm ile güncel küreselleşme olgusu arasındaki ilişkilere dinsel cevap üretme ekonomisi içinde bir yer edinmek dışında kapsayıcı bir ekonomik girişime karşılık gelmemektedir.

3. Değer Üretmenin Zorlukları

Girişimcilik ile yaratıcı ekonomik üretim arasındaki düşünsel ilişkileri analiz eden Robert C. Allen, iki önemli soruya cevap aramaktadır. Birincisi, "Dünya, neden [toplumlar arasında] eşitliği içermeyen bir tarzda büyümektedir?" sorusudur. Allen'in buna verdiği cevap mantıksal ve kavramsal bir cevap olup, tarih, coğrafya, kurumlar ve kültürlerin temellerine işaret etmektedir (Allen, 2011, 14-16). İkinci soru, Batı Avrupa ve ABD'nin nasıl geliştiklerine ilişkin daha kapsayıcı bir sorudur ve bu sorunun cevabında o, her iki tarihsel ve ekonomik aktörün de, parayı yaratan düşünce ekonomilerine yatırım yapmasına yer vermektedir. Batılılar, insanların gerçek gereksinimlerini gidermeye öncelik veren bir düşünce ve emek bütünleşmesini istikrarlı sosyal bir düzen niteliğinde oluşturabildikleri andan itibaren fark yaratmaya başlamışlardır (Allen, 2011, 1-13).

Allen'in cevabı işletildiğinde, gelişmekte olan ekonomi düşüncesinde sürekli tarihe geri dönen ve üretici girişimi güncellik yerine onun dışında ve salt mantıksal ve kavramsal seviyede uygulamaya döken genel özelliğinin yanlışlığı anlaşılabilir. Hindistanlı post-kolonyal aydınlarda olduğu gibi Türkiye'de de benzer bir yanlış yönelim vardır. Allen, ekonomi bilimi ve felsefenin kuşatıcı söylem oluşturmasının yeterince deneysel veriye dayanamıyor olması nedeniyle tarihin ta-

mamını bağlayan birinci sorusunun cevabında mantıksal ve kavramsal nitelikte yetinmektedir. Ama o, modern dönem ve Batı’nın gelişimini içeren ikinci soruya cevabında deneysel ve istatistiksel veriye ulaşabildiği için mantıksal ve kavramsal nitelikte sınırlı bir argümandan kaçınmaktadır. Gelişmekte olan düşünce ekonomisi ve özel olarak Türk-İslam düşünce ekonomisinde mantıksal ve kavramsal yaklaşım ile güncel yaşamı içeren verilerin bir araya getirilmemesi bir açmaz olarak dikkat çekmektedir. Bu açmazın önemli bir nedeni, tarihten gelen miras ile yerli insanın güncel gereksinimleri arasındaki karşılaşmaların tehlikeli bulunması ve bunlar hakkında sessiz kalınıyor olmasıdır. Türkiye’ye ilişkin örnek bağlamda, dini düşünce dünyaya öncelik verdiğinde kendi sınırlı ekonomisini kaybetmekten çekinmekte ve güncel insana dair parametreleri biriktiren pratik bilimler de dini düşünceyle beraber olduklarında kendi ekonomik ortamlarını kaybetmekten endişe etmektedirler. Ayrıca tarafları birlikte koşullayan ortak kabule göre, gelişmekte olan düşünce ekonomisi parayı yaratamaz ve bu nedenle onun dağıtımına yönelmediğinde ekonominin dışında kalabilir. Böylece gelişmekte olan düşünce ekonomisinde sorunun temel ögesinin veya yönünün dinde değil de onunla düşünce üretmeye çalışan veya onun dışında kalarak düşünce üretmeye çalışan bütün insanlarda ortak olduğu fark edilebilmektedir. Bu nedenle post-kolonyalizm düşüncesi ihmal edilmiş kendi özü argümanı ile dünyada alternatif bir ekonomi geliştirmeyi değil, yerli ekonomide özü bir söylem olarak tüketen yeni bir ekonomik dağıtım kalemi oluşturmaya yönelmiştir. Böyle bir dünyevi koşul kümesinin içinde gerçek anlamda girişimci olan yönelimler ve deneyimler oturmuş toplumsal alışkanlıklara uymadıkları için sakıncalı bulunabilir ve engellenebilirler. Değer üretmek açısından bu sadece düşünsel değil, aynı zamanda varoluşsal bir handikaptır. Gelişmekte olan düşünce ekonomisinde üretken ve istikrarlı bir ortak yönelime mâni olan bu handikap giderilmelidir (Dirlik, 1998, 186-239; Jilberto vd., 2018; Stenner, 2019, 192-205).

Sonuç

Tarih boyunca olduğu gibi özellikle küresel kapitalizm çağında önce tabiata sonra onun bir parçası olan insan yaşamına ekonomi hâkimdir. Bu çalışmada ekonomi metafiziğinin söz konusu kabulü gelişmekte olan ekonomi düşüncesine çağdaş Türk-İslâm düşüncesi örneğinde uygulanmış ve ‘düşünce ekonomisi’ kavramı felsefe ve düşüncelerin sına, ölçme ve değerlendirme aracı olarak kullanılmıştır. Yeni Çağda doğa felsefesine dair Avrupalı düşünce ve analizlerin spekülâtif nitelikli ve çoğunlukla verimli bir netice vermeyen içerikleri nasıl matematiksel dilin sına, ölçme ve değerlendirmesine başvurularak bir seçilime tabi tutulduysa, benzer şekilde tabiattaki bu matematiksel dili de koşullayan ekonomik dile başvurularak gelişmekte olan düşüncelerin değerlendirilmesi seçilime tabi tutulabilir. Tabiat ekonomisinde karşılıklı işlevsellik ve küreselleşme dönemi insan yaşamının ekonomisinde de para, sözü edilen değerlendirmenin somut iki ölçütüdür.

Türkiye ekonomisi gelişmekte olan bir ekonomi olup literatürde post-kolonyal çalışmalar çerçevesinde incelenmektedir. Bu ekonominin gelişmiş ekonomilerle ilişkisinde fark yaratabilmesi, onlardan almadığı ve bu arada vakit de

kaybetmediği düşünce ekonomilerini içermesi oranında mümkün olabilmektedir. Türkiye'deki İslâm düşüncesinin kapsamında bulunan tartışmalar, Kur'ân-ı Kerîm merkezli tartışmalar olup, burada üretilen düşünceler, tarihte bulunmaya çalışılan özlerin çağdaş insan gerçekliğine uygun veya karşıt gösterilmesi yoluyla paranın yaratılmasına değil de, onun dağıtımı ve bölüşümüne yönelik bir dünya koşullamaktadır. Tabiat ve tarihin Kur'ân-ı Kerîm'den ibaret olup olmadığına veya Kur'ân-ı Kerîm'in dünya ve tarihi bütünüyle içerip içermediğinin ölçütü onun tabiat ve insanlara yeni ve alternatif bir ekonomi ve para sağlayıp sağlamadığıyla anlaşılabilir. Nitekim İslâm tarihinin başlangıcı ve onun verilmiş yoğun el ve beyin emekleriyle bir medeniyet haline gelebilmesi –tıpkı geçmişte Roma, Pers, Sasani ve modern dönemde Batı Avrupa ve ABD'de görülebildiği üzere- yarattığı ekonomi ve parayla mümkün olabilmektedir. Düşünce ekonomisinin niteliği, onu üreten zihniyetin bir değer kaynağı olarak paranın yaratımına veya dağıtım ve bölüşümüne yönelik arka plandaki amacına göre farklılık gösterebilmektedir. Bu şartlarda Türkiye'deki İslâm düşüncesinin güncel insan meselelerinin ekonomisine yeni ulusal bir değer kaynağı sağlamak yerine ondan tüketici bir pay alabilmek için girdiği görülmektedir.

Anlaşılabilirliği kadarıyla gelişmekte olan ekonomi düşüncesi veya burada Türkiye'deki İslâm düşüncesi, yerli tarihin içinden bugün konuşanların bir değer kaynağı olarak parayı yaratamayacaklarına ve bunların ancak dünyadan hazır alınmış bir parayı dağıtmak ve bölüştürmek bakımından bir rol üstlenebileceklerine inanmaktadır. Dünyadan hazır alınmış bir para yoksa veya tükendiyse bu dağıtım ve bölüşüm bağlamı boşlukta kalmakta ya da içeride faydasız mücadelelere yol açabilmektedir. Bu nedenle hangi düşünsel kaynaktan alınmış olursa olsun paranın dağıtımı ve bölüşümünü içeren düşünce ekonomilerini terk etmek gerekmektedir.

Bu çalışmanın önerisi, gelişmekte olan yerli düşünce ekonomisinin gelişmiş ekonomiye kimlik ve kültür bağlamında karşı çıkmak ve kendi tarihsel geçmişinin içeriklerinden mülhem bir tasarımla medeni ve estetik düşünce girişiminde bulunmak yerine bu ikisinin arasına doğrudan dünyevi ve maddi nitelikli insan gerçekliğini içeren geniş sorun alanlarıyla bir muhasebeyi eklemesidir. Bu muhasebe parayı yaratmaya koşullanmış bir düşünce ekonomisini tetikleyebilir. Böyle bir muhasebede bütün sınama, ölçme ve değerlendirme süreçlerinin ekonomi ve para tarafından yapılması zorunludur. Ayrıca muhasebede eleştirinin etkinliği kesinlikle bir dünyayı devirmek ve bütünüyle değiştirmek olmayıp, aksine ona olumsal yaklaşarak onu tamamlamak ve geliştirmek yönünde olmalıdır. Bu bakımdan eldeki Türk-İslâm düşüncesi ekonomisi tamamen reddedilip değiştirilmeye çalışılmamalı; ondaki paranın yaratımına yönelik koşullanma eksikliğinin giderilmesi ve böylece değer üretebilecek bir düşünce ekonomisine uygun olacak nitelikte onu tamamlamaya yönelik olmalıdır. Düşünce ekonomisinin temel dinamizmi onun bozucu ve devirici niteliklerinde değil, aksine yapıcı, tamamlayıcı ve geliştirici özelliklerinde bulunabilir. Bu yönüyle modern Batı Avrupa ve çağdaş Amerikan Rüyası ve dijital çağa evrilmiş küresel kapitalizm düşünsel ekonomisinin başarısı bunların tamamlayıcı ve geliştirici işlevlerinde aranmalıdır.

Sonuçta daha somut ifade etmek gerekirse, post-kolonyal düşünce ekonomi-

lerinde ve özellikle Türkiye’deki İslâm düşünce ekonomisinde kimlik ve medeniyet bağlamındaki entelektüel arayışlar paranın yaratımına koşullanmış düşünceler üretmemektedir. Bunun yerine ilk aşama olan kimlik tartışmaları ve ancak üçüncü bir sonuç aşaması olan medeniyet tartışmalarının arasına maddi ve dünyevi nitelikli insan gerçekliği araştırmalarının eklenerek, neredeyse bütün enerjinin buna yönelmesi gerekmektedir. Bu çerçevedeki araştırmalarda maddi ve dünyevi nedensellik, dinin Hıristiyanlıktaki gibi salt bir inanç olarak anlaşıldığı zihinsel şemalardan uzak tutulmalıdır. Ayrıca gelişmiş ekonomilerden tesadüfi seçme yöntemiyle edinilmiş şemalar da post-kolonyal özneye birinci dereceden etkide bulunmamalıdır. Dünya zengin nedenler ve çoklu sonuçlardan oluşan salt maddi nitelikli bir insan yaşamı seçenekleri olarak işletilmelidir. Kavram ve düşünceler olgulardan kaynaklanmalı ve ekonomik olarak yeterince deneyime ulaşılabildiğinde kavram ve düşünceler oluşabilmelidir. Bu arada düşünce ekonomisine bir uygulamalı deneyim olanağı sunan yerli sosyal evrenlerde gelişmiş ekonomilerin kurallı toplumsal düzenlerinin ekonomik garantileri ve konfor olanakları gerçekte emek veriler ve zamanla erişilebilecek maddi olanaklar olarak işlenmelidir. Küresel kapitalizm ve dijital kapitalizmin salt iyilikleri ve salt kötülükleri yerine ekonomik niteliğini öne çıkartarak avantajları ve dezavantajları nötr bir olgu durumu olarak temsil edilmelidir. Transhümanizm ve posthümanizm gibi insanın duygusal durumu ve manevi gereksinimlerinden kaynaklanan öznel öngörülemezliklerin ekonomi açısından risksizleştirilmeye çalışıldığı bir kavramsal şema bağlamını içeren dijital kapitalizm çağında düşünce olabildiğince maddi nitelikli ve optimal olmalıdır. Kişisel inanç olarak din ile toplumsal bir inanç olarak din aynı şey değildir ve kişilerin toplumu baskıladığı ve aslında yine maddi nitelikli olan inançlar yerine bütünüyle izlenebilen ve paraya endeksli ekonomik muhasebesi tutulabilen bilgi deneyimleriyle meşgul olunmalıdır. Özellikle makineler arası iletişimin bir düşünce ekonomisi yarattığı bir insan yaşamında yetişmiş insanların çoğunluğunun buna uygun olmaması, manevi yönü yoğun zihin alışkanlıklarında ısrar için bir mazeret olmamalıdır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Acemoğlu, Daron-Robinson, James A. *Economic Origins of Dictatorship and Democracy*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2006.
- Acemoğlu, Daron-Robinson James A. *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*. New York: Crown Publishers (e-book), 2012.
- Allen, Robert C. *Global Economic History: A Very Short Introduction*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2011.
- An-Na’im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari’a*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2008.
- Ashcroft, Bill vd. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*.

- London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2. Basım, 2002.
- Banerjee, Abhijit V.-Duflo, Esther. *Poor Economics: A Radical Rethinking of the Way to Fight Global Poverty*. New York: Vintage Books Public Affairs, 2011.
- Chibber, Vivek. *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. London, New York: Verso, 2013.
- Culbertson, Len. "Unhappy Consciousness': Reflexivity and Contradiction in Jean-Paul Sartre's Changing Conception of the Role of the Intellectual". *Marxism, Intellectuals and Politics*. ed. David Bates. 86-106. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Dirlik, Arif. *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Oxford: Westview Press, 1998.
- Erdoğan, Oya S. "Metaların İnterneti, Fikir/Düşünce Ekonomisi ve Kaynakların Dağılımı". Erişim 16 Aralık 2020. <http://www.tek.org.tr/files/forum/t40.pdf>
- Flynn, Thomass R. *Sartre and Marxist Existentialism: the test case of collective responsibility*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2. Basım, 1986.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*. çev. A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1972.
- Graham, Carol. *Happiness around the World: The Paradox of happy peasants and miserable millionaires*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009.
- Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu: Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Hazleton, Lesley. *The First Muslim: The Story of Muhammad*. New York: Reverhead Books, Penguin Group (e-book), 2013.
- Hénaff, Marcel. *The Price of Truth: Gift, Money, and Philosophy*. çev. Jean-Louis Morhange. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.
- İstiklal Marşı Derneği. "İslami Medyada Tenezzülen Yazdım Benim Onlara Tek Kuruş Borcum Yok (Zaman 14-17-19.2003)". Erişim 02 Aralık 2020. <http://www.istiklalmarsiderneği.org.tr/Yazi.aspx?YID=480&KID=38&PGID=0>
- Jilberto, Alex E. Fernández-Mommen, André (ed.). *Regionalization and Globalization in the Modern World Economy: Perspectives on the Third World and Transnational Economies*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018.
- Kersten, Carool. *Contemporary Thought in the Muslim World: Trends, Themes, and Issues*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2019.
- Marx, Karl. *Capital Volume 1*. çev. Ben Fowkes. London, New York: Penguin Books, 2. Basım, 1990.
- Mert, Mehmet Ali. *Milli Görüş Hareketinde Din-Devlet İlişkisi ve Laiklik Algısı*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Bilimi Doktora Programı, Doktora Tezi, 2019.
- Milliyet. "İslami Kesimin Önceliği Çıkar". Erişim 02 Aralık 2020. <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/islami-kesimin-ocneligi-cikar-5161374>
- Mitra, Iman Kumar vd. *Accumulation in Post-colonial Capitalism*. Singapore: Springer Science+Business Media Singapore Pte Ltd., 2017.
- Neufeind, Max vd. *Work in the Digital Age: Challenges of the Fourth Industrial Revolution*. London and New York: Rowman & Littlefield International, 2018.
- Noor, Farish A. "Where is the "Islam" in the "Islamic State"?. *Islam and the Rule of Law: Between Sharia and Secularization*. ed. Birgit Krawietz. 65-70. Berlin: Konrad Adenauer Shifting, 2008.
- Ökte, Mehmet Kutluğhan Savaş. "Fundamentals of Islamic Economy and Finance: Theory and Practice". *Electronic Journal of Social Sciences Winter*. 9/31 (2010), 180-208.
- Özdemir, Muhammet. "Modern Türkçede Hayali Bilgi Sorunu ve İslâm Düşüncesinin Tarih-dışılığı". *Mizânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi 1 (2016)*, 59-82.
- Özdemir, Muhammet. *Post-kolonyalizm Nedir? Dünyalar Arasında ve Türkiye'de Bilim, Kavram ve Teorilerin İşlevleri*. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.
- Özel, İsmet. *Neyi Kaybettiğini Hatırla*. İstanbul: İklim Yayınları, 1995.

- Özel, İsmet. *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*. İstanbul: Şûle Yayınları. 10. Basım, 2004.
- Özel, İsmet. *Tahrir Vazifeleri*. İstanbul: Şûle Yayınları. 2. Basım, 2009a.
- Özel, İsmet. *Kalın Türk*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2009b.
- Özel, İsmet. *Üç Mesele*. İstanbul: Şûle Yayınları, 16. Basım, 2011.
- Özkan, Devrim. “Modern Politika Felsefesinde Yönetimin Etkili Hale Getirilmesi Meselesi: Devlet, Güç ve Özgürlük”. *Amme İdaresi Dergisi*. 52/4 (2019), 59-90.
- Rosenberg, Alex. “The Metaphysics of Microeconomics”. *The Monist*. 78/3. *The Metaphysics of Economics July (1995)*, 352-367.
- Rust, Poland T., Huang, Ming-Hui. *The Feeling Economy: How Artificial Intelligence Is Creating the Era of Empathy*. Cham/Switzerland: The Palgrave Macmillan/Springer, 2021.
- Quesado, Francisco Jaime. “The Thinking Economy”, 2016. Erişim 16 Aralık 2020. <https://www.neweurope.eu/article/the-thinking-economy/>
- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*. New York: Pocket Books, 1978.
- Simmel, Georg. *The Philosophy of Money*. çev. Tom Bottomore, David Frisby. London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 3. Basım, 2004.
- Skousen, Mark. *The Big Three in Economics: Adam Smith Karl Marx and John Maynard Keynes*. New York, London: M. E. Sharpe, 2007.
- Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. ed. Edwin Cannan. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- Stenner, David. *Globalizing Morocco: Transnational Activism and the Postcolonial State*. Stanford, California: Stanford University Press, 2019.
- Von Hagen, Jürgen. “Microfoundations of the Uses of Money”. *Money as God? The Monetisation of the Market and Its Impact on Religion, Politics, Law and Ethics*. ed. Jürgen von Hagen, Michael Welker. 19-41. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Von Hagen, Jürgen-Michael Welker (ed.). *Money as God? The Monetisation of the Market and Its Impact on Religion, Politics, Law and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Von Mises, Ludwig. *Epistemological Problems of Economics*. çev. George Reisman. New York: New York University Press, 3. Basım, 2003.
- Wariboko, Nimi. *God and Money: A Theology of Money in a Globalizing World*. Lanham, New York, Plymouth: Lexington Books, A Division of Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2008.
- Wittel, Andreas. “Digital Marx: Toward a Political Economy of Distributed Media”. *Marx in the Age of Digital Capitalism*. ed. Christians Fuchs-Vincent Mosco. 68-104. Leiden, Boston: Brill, 2016.
- Zuckerfeld, Mariano. *Knowledge in the Age of Digital Capitalism: An Introduction to Cognitive Materialism*. çev. Suzanna Wylie. London: University of Westminster Press, 2017.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

İslâmî Kaynaklarda ve Oryantalist Metinlerde Besmeleye Yaklaşımlar

Approaches to Basmala in Islamic Sources and Orientalist Texts

İshak Kızılaslan



Öğr. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı
Lecturer PhD., Marmara University, Faculty of Theology,
Department of Quran Reading and Recitation Science
İstanbul, Turkey

ishakkizilaslan@yahoo.com | <https://orcid.org/0000-0001-5272-1078>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.913335

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 11.04.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 25.05.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Kızılaslan, İshak. "İslâmî Kaynaklarda ve Oryantalist Metinlerde Besmeleye Yaklaşımlar". *Marife* 21/1 (2021), 59-77. <https://doi.org/10.33420/marife.913335>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

İslâmî Kaynaklarda ve Oryantalist Metinlerde Besmeleye Yaklaşımlar

Özet

Besmele hakkında erken dönemlerden itibaren birçok eser te'lif edilmiştir. Bu kitaplar hem teknik anlamda besmelenin ilm-i kıraat ve İslâm Hukuku'ndaki konumunu tespit etmeye çalışmakta hem de Müslüman bireyler ve İslâm toplulukları üzerindeki etkisini belirgin kılmayı amaçlamaktadır. Makalede öncelikle ilmî, teknik, sanatsal ve aktüel önemi açısından İslâmî kaynaklarda besmelenin konumu Ebû Şâme el-Makdisî'nin ö. (665/1267) Kitâbü'l-Besmele isimli kitabı ve diğer temsil değeri yüksek te'lifler çerçevesinde; oryantalist yaklaşım ise Nöldeke'nin ö. (1930) *The History of the Qur'an* isimli, çağdaş oryantalist Kur'an, kıraat ve Mushaf çalışmalarında başucu kitabı haline gelmiş kitabının İngilizce tercümesi ve diğer kaynaklar ele alınıp incelenecektir. Kur'an-ı Kerim ile doğrudan bağlantısı nedeniyle 'ulümü'l-Kur'an, ilimlerin en şerefli ve değerlisi kabul edilmiştir. Bundan dolayı İslâm ulemâsı erken dönemlerden itibaren Kur'an ve Kur'ânî ilimlere dair birçok eser kaleme almıştır. Çağımızda ilimleri bir bütün olarak kapsayan araştırmalar yapmak hayli zorlaştığından, branşlaşmak ve ilimleri dallara ayırmak ve sınıflandırmak suretiyle ihtisaslaşmak zorunlu hale gelmiştir. Bu çalışmada, esasında her Müslümanın bildiği ve gündelik hayatının bir parçası kıldığı besmele konusu İslâmî kaynaklar ve özellikle Ebû Şâme'nin Kitâbü'l-Besmele isimli eseri merkeze alınarak incelenecektir. Ebû Şâme'nin kitabı, kendisinden önce bu konuda oluşmuş literatüre de hâkim olması ve konuyu hem kıraat ulemasının kriterlerini hem de fakihlerin yaklaşımlarını vermek suretiyle incelemesi açısından temsil değeri yüksek çalışmalardandır. Haddizatında kendisinden sonra bu konudaki te'lifât onun kitabına müracaatı görev bilmiştir. Çalışmada aynı zamanda, özellikle Rönesans ve Reform hareketlerini müteakip İslâmî ve Kur'ânî konu ve kavramlara dair ciddi araştırmalar yapan oryantalist yaklaşım ile bir mukayese imkânı da verilmek istenmiştir. Bu manada diğer oryantalist eserler yanında kendisinden sonra söz konusu incelemelere hem konu hem de metod ve yaklaşım açısından büyük etkiye bulunmuş Nöldeke'nin kitabı merkeze alınmıştır. Burada kitabın İngilizce tercümesi kullanılacaktır. Çağdaş dönem oryantalist çalışmalarda bu konunun Nöldeke'nin çalışması temele alınarak değerlendirildiği görülmüştür. Makale, oryantalist değerlendirme tarzının İslâmî yaklaşımdan farklı bir hedef ve usule sahip olduğunu da ortaya koymak istemektedir. Bu minvalde oryantalist metinlerin, İslâmî rivâyetler arasında şâz olanları öne çıkarmak suretiyle Kur'an'ı beşer katında oluşmuş bir kitap olarak değerlendirme şeklinde genellenebilecek tutumlarının besmele konusunda da mevcut olup olmadığı araştırılacaktır. Çağdaş oryantalistin yeni bir yaklaşım teklif edip etmediği de tahlil edilecektir. Nöldeke kitabında, besmele konusunda Müslümanlar arasındaki muhalif tavrı ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. Dolayısıyla böyle bir mukayesenin yapılması konuyu sahil bir şekilde değerlendirme için elzemdir. Çalışmanın bir diğer gayesi, İslâm ulemasının, ilmî faaliyetlerini İslâm'a hizmet etmenin bir yolu olarak gördüklerine dair bir örnek sunmaktır. Kur'an'ın bütün sûrelerinin kendisi ile başlatıldığı bir nevi giriş anahtarı konumunda olması besmelenin İslâm uleması ve Müslümanlar arasında sahip olduğu konunun sebebini anlamak için yeterli olacaktır. Ayrıca Ebû Şâme'nin eseri çerçevesinde besmelenin akaid, kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, lügat, siyer, tarih gibi açılardan konumu kısa ve öz olarak sunulacaktır. Nöldeke'nin kitabı merkeze alınmakla birlikte gerektiğinde diğer oryantalist metinlerde de bu konuya yaklaşım incelenecektir. Oryantalist anlayışın genel Kur'an yaklaşımları ile besmele hakkındaki tavırlarının benzerlikleri, varsa farklılıkları kaydedilecektir. Aynı zamanda İslâmî nakle dayalı aktarım ve anlatım tarzı ile beşer mahsülü bir eser olarak ele alınması manasında istisrâkî inceleme tarzının karşılaştırılması yapılmaya çalışılacaktır. Ayrıca, besmelenin Müslümanların bilgi ve hayat kaynakları olan Kur'an ile onun pratize edilmiş şekli olan sünnetteki müessis rolünün tekrar gündeme taşınması da amaçlanmaktadır. Araştırma, İslâmî kaynakları en üst düzeyde temsil ettiği düşünülen Ebû Şâme'nin ve oryantalist yaklaşımı belirleyici bir fonksiyona sahip olması açısından Nöldeke'nin eseri çerçevesinde gerçekleştirilecektir. Konunun çerçevesinin çizilmesinde bu iki kitaptaki alt başlıklar esas alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi, Besmele, İslâmî Kaynaklar ve Oryantalist Metinler, Ebû Şâme ve Kitâbü'l-Besmele, Nöldeke ve Kur'an Tarihi.

Approaches to Basmala in Islamic Sources and Orientalist Texts

Summary

Many works on basmala have been written since the early ages. These works both try to determine the position of the basmala in the Knowledge of Readings of Qur'an ('ilm al-qiraat) and Islamic Law in the technical sense, as well as the effect of it on both Muslim individuals and Islamic societies. In this article, the position of the basmala in Islamic sources in terms of its scientific, technical, artistic and actual significance is mentioned. Besides other works of high representation value, the work of Abu Shama al-Makdisi d. (665/1267) Kitābu'l-Basmala is particularly worth mentioning. In addition, the orientalist approach will be tried to be revealed by going to the texts. Among these works, the most important one is Geschichte des Qorāns (The History of The Qur'an), which was written by Nöldeke d. (1930) on the history of the Qur'an and became the bedside book of contemporary orientalism's Qur'anic studies. Due to its direct connection with the Qur'an, the ulūmü'l-Qur'an was accepted as the most honorable and valuable of the sciences. Therefore, Islamic scholars have written many works on the Qur'an and Qur'anic sciences since the early ages. In our age, it has become very difficult to conduct studies that cover the sciences as a whole, so it has become common to specialize by branching and classifying the sciences. In this article, the subject of basmalah that every Muslim knows and makes a part of his daily life will be examined by taking Islamic sources and especially Abū Shāma's work named Kitābü'l-Basmalah to the center. Abū Shāma's book is one of the works with high representation value in terms of having a command of the literature that was formed on this subject before him and examining the subject by giving both the criteria of the Qur'an scholars and the approaches of the jurists. Works written after him frequently made references to his work. In this study, it is also aimed to give an opportunity to compare with the orientalist approach, which has produced serious works on Islamic and Qur'anic issues and concepts, especially after the Renaissance and Reform movements. In addition to the orientalist works put forward in this sense, the work of Nöldeke, who has had a great impact in terms of both subject, method and approach in these studies after him, was taken into the center. The English translation of the work will be used here. In contemporary orientalist studies, it has been seen that this issue is evaluated on the basis of Nöldeke's work. The article also wants to reveal that the orientalist evaluation style has a different purpose and method than the Islamic approach. In his work, Nöldeke aimed to reveal the opposing attitude among Muslims on the issue of basmala. Therefore, making such a comparison is essential for an accurate assessment of the issue. Another purpose of the study is to provide an example of what Islamic scholars see their scholarly works as a way of serving Islam. The fact that all the surahs of the Qur'an are initiated with it is a kind of entry key will be enough to understand the reason of the position that the basmalah has among Islamic scholars and Muslims. In addition, within the framework of the work of Abū Shāma, the position of the basmala in terms such as 'akāid, qiraat, tafsir, hadith, fiqh, grammar, sirah, history will be presented briefly. Approach to this subject will be examined in other orientalist texts when necessary, centered on Nöldeke's work. This will be tried to be carried out by comparing both the similarities and differences, if any, of the orientalist approach to the general Qur'anic approaches and the attitudes about the basmala, as well as the Islamic narrative and narrative style based on the Islamic narration, and the consultative study style in the sense that it is treated as a human product. This examination and comparison will be carried out within the framework of the work of Abū Shāma, who represents the Islamic sources at the highest level, and in terms of the representation of the orientalist approach, Nöldeke. In drawing the frame of the subject, the subtitles in these two works were taken as a basis.

Keywords: Recitation of the Qur'an and The Science of Qiraat, Basmala, Islamic Sources and Orientalist Texts, Abū Shāma al-Makdisi and Kitābu'l-Basmala, Nöldeke and The History of the Qur'an.

Giriş

Kur'an-ı Kerim'in nüzûlünden itibaren, ona muhatap olacak kadar Kur'an'ı taniyan insanlar genel olarak iki şey arasında karar vermek mecburiyeti altında kalmışlardır. Bunlar; Kur'an ile belirlenmiş itikat, düşünce ve hayat yolu ile Kur'an'a muhalefet ile ortaya çıkan inanç, fikir ve hayat alanıdır. İşte bu iki hayat tarzının ilmî sahada temsilcileri, ilimler tarihi sahnesinde her zaman buluşmak ve

bir şekilde etkileşmek zorunluluğu altında kalmışlardır. Bu etkileşim çağdaş araştırmacıların çalıştıkları konularda, kavramlarda ve hatta yöntemlerinde de ziyadesiyle kendini göstermektedir. Bazı önyargıların ve peşin hükümlerin ispatına yönelik araştırmaların yanında salt ilmî sâiklerle de olsa Kur'ân ve Kur'ân etrafında gelişen ilimler gayr-i Müslimlerin, özellikle batılıların sürekli ilgi alanı içerisinde kalmıştır. Bu minvalde, genel ya da özel İslâmî ve Kur'ânî kavramlar hakkında sayısız araştırmalar gerçekleştirilmiştir.¹ Bu çalışmada, bu bahsedilen konulardan hem İslam uleması arasında bir şekilde farklı görüşlerin doğmasına sebebiyet vermiş hem de oryantalist çalışmaların ihtilaflı bir konu olmasının da verdiği ivme ile ilgisini çekmiş husûsî bir konu; "besmele" ele alınmıştır. Öncelikle konunun İslam uleması arasındaki değerlendiriliş tarzının ortaya konması ve sonrasında oryantalist bakış açısının en üst düzeyde temsilini sağlayan eserler çerçevesinde yaklaşımının billurlaştırılması amaçlanmıştır.² İslam uleması arasında en kapsamlı bir şekilde ele alındığı eserler ve özellikle de Makdisî'nin konuya hasredilmiş kitabı merkeze alınmıştır. Oryantalist yaklaşımda ise klasik dönemin yanında modern/çağdaş dönem yaklaşım tarzı ve bu tarzın belirlenmesinde en büyük etkiye sahip Nöldeke'nin eseri çerçeveyi belirlemiştir. Bu konu özelinde mukayeseli bir çalışma eksikliği ve gerekliliği makalenin hazırlanmasındaki müessir etkenlerdendir. Bu noktası ile nev'i şahsına münhasır bir durum arz etmektedir.

1. Sûre Başlarında Bulunan Besmele Âyet midir?

Mushaf'ta her sûreye giriş olarak yazılması, kıraat, tefsir ve fıkıh uleması arasında bismelenin üç şekilde değerlendirilmesine yol açmıştır: İslam ulemâsı arasında besmeleyi sûrelerin bir âyeti olarak kabul edenler vardır. Bununla beraber ikinci bir ulemâ sınıfı onu müstakil bir âyet olarak kabul etmektedir. Üçüncü grupta ise bu iki kabulün dışında besmeleyi teberrüken yazılmış bir başlangıç ifadesi olarak gören âlimler vardır. Yani son kesimdeki ulemâya göre besmele âyet değildir. Bu başlık altında yukarıda kaydedilen üç farklı yaklaşıma sahip ulemanın görüşleri incelenecektir.

¹ Ebû Şâme'nin eserinin muhakkiki 65 adedi matbu diğerleri el yazması şeklinde Besmele hakkında yazılmış 111 kiap ve müellifinin listesini vermektedir. bk. Ebû Şâme Abdurrahmân b. İsmail b. İbrahim ed-Dimeşkî el-Makdisî, *Kitâbü'l-Besmele*, thk. Adnân b. Abdürrazzâk el-Hamevî el-Çulebî (Abu Dabi: El-Mecme'u's-Sekâfi, 1425/2004), 72-80. Muhakkikin buradaki listede ismini vermediği ve eserde tarih belirtilmediğinden konuyu ele alan yazar tarafından farklı karinelerle 1988'de tab' edilmiş olması muhtemel olan ve Fahreddin er-Râzî'ye ö. (606/1210) atfedilen besmele ve ahkâmına dair "أحكام البسملة وما يتعلق بها من الأحكام (كذا) والمعاني واختلاف العلماء" isimli Mısırlı Mecdî es-Seyyid İbrahim tarafından Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye'deki bir nüshaya (Teymûr 125) istinaden tahkik edilip Kahire'de *Mektebetü'l-Kur'ân* yayınevi tarafından basılan eserin Fahreddin er-Râzîye nisbet edilmesinin yanlışlığı ve aslında bu çalışmanın Ebû Şâme'ye ait *Kitâbü'l-Besmele es-Sağîr* olduğunu iddia eden bir çalışma için bk. Abdü'l-Hakîm Enîs, "Ahkâmü'l-Besmele" *Leyse Li'l-Fahri'r-Râzî*, 1434/2013, https://İslâmsyria.com/site/show_library/377.

² Buna bir örnek olması açısından son dönem Kur'ân çalışmalarının kendisinde yoğunlaştığı ansiklopedi olarak *Encyclopaedia of the Qur'ân*'daki "basmala" maddesine bakılabilir. William Alexander Graham, "Basmala", ed. Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of The Qur'ân* (Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001), 1/210 vd.

1.1. Ebû Şâme'nin Eserinde Bismelinin Âyet Olması Meselesi

Ebû Şâme, İslâmî kaynaklarda bismelinin müstakil veya sûrenin bir parçası olma anlamında bir âyet olup olmadığının önemli bir yer tuttuğunu vurgulamış ve bu konudaki yaklaşımları verdikten sonra kendi konumunu belirlemiştir. Öncelikle, Neml sûresinde geçen³ bismelinin dışında bu konuda ulema arasında farklı görüşler olduğu bilinmektedir. Mezhepler arasında da farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bununla beraber Mesâhif-i Osman'da Tevbe (Berâe) sûresi hariç diğer bütün sûrelerin başında bismelinin yazıldığı (mersûm) hususunda ittifak vardır. İhtilaf, bu besmelelerin başlı başına bir âyet olup olmaması noktasında vuku bulmuştur. Mesela, konuyu ele aldığı yerde Süyûtî'nin belirttiği üzere İmam Şâfi'ye ö. (204/820) göre besmele hem Fâtiha hem de diğer sûrelerin bir âyetidir.⁴ Mâlikîler ise Neml sûresinde bulunan dışında Kur'ân'daki besmelelerin âyet olmadığı görüşündedirler. Bundan dolayı onlara göre namazda ne gizli ne de açık besmele çekmek gerekmez. Onlar, Medîne, Şam ve Basra kıraat imamlarının okudukları gibi "انعمت عليهم" ifadesini âyet sonu olarak almak suretiyle Fâtiha'nın yedi âyet olduğunu kabul etmektedirler. Dolayısıyla yedinci âyet, "غير المغضوب" ile başlayan bölüm olmaktadır.⁵ Onlar bu hususta kıraat imamlarının tercihini asıl kabul etmişlerdir. Hanefiler de Mâlikîler gibi bismelinin ne açıktan ne de gizli olarak okunmasını namazın şartlarından görmektedirler. Onlara göre besmele, Fâtiha'nın veya diğer sûrelerin bir âyeti değildir. Bununla beraber müstakil bir âyet olup olmadığında ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe ö. (150/767) besmeleyi Fâtiha'dan veya diğer sûrelerden bir âyet olarak kabul etmezken Hanefî mezhebinde sûre başlarında besmelelerin müstakil birer âyet olduğu kabul edilmiştir. Ebû Şâme, bu farklılıkları, Mushaflarda resmedilmemekle beraber okunuşta farklılıkları olan kıraat ihtilaflarına ("بسط", "بسطة", "مصيطر" vb) benzetmekte ve bunda bir beis görmemektedir. Ayrıca bunu kıraat farklılıkları gibi Kur'ân'ın yedi harf üzere inzal olmasının bir neticesi olarak değerlendirmektedir. Yani ona göre bütün bu görüşler sahihtir.⁶ Dolayısıyla bugün elimizde bulunan Mushaflarda Fâtiha'nın bir âyeti olarak bismelinin resmedilmiş olması, fıkıh mezhep imamlarının değil kurrâ'nın tercihinin istinad etmektedir. Bazı şâz kıraatler hariç, kıraat imamlarının çoğu, Fâtiha'nın başındaki bismelinin sûrenin ilk âyeti olduğunu kabul etmişlerdir.⁷ Günümüzdeki

³ en-Neml 27/30.

⁴ Süyûtî ö. (911/1505) de Âyetü'l-Kürsî'nin bir âyet olduğu nasıl muhkem ise bismelinin de Kur'ân'dan olduğu aynen sâbit ve muhkemdir görüşündedir. Ona göre bütün sahih kıraatlerde bu aynen geçerlidir. Bu değerlendirmeler için bk. Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Celâleddîn es-Süyûtî, *Mizânü'l-Ma'dele fî Şe'ni'l-Besmele*, thk. Abdül-Hakîm el-Enîs (Dubâi: Şebeketü'l-Elûke, 1438/2016), 225-226.

⁵ Klasik İslâm ulemasının bu ihtilafına dair ayrıca bk. Ebû'l-Kâsim Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, tlk. Hafîl Me'mûn Şihâ (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2009), 25. Burada Zemaşerî ö. (538/1144), bunun Araplar arasında her türlü hayırlı işte teberrüken kullanılagelen bir ifade olduğunu söyler. Yani ona göre Kur'ân sûrelerinin besmele ile başlıyor olması bu âdetin bir gereğidir. Aynı yerde farklı vecihleri ele almak suretiyle bunun güzel bir başlangıcın ifadesi olduğu ve bir kutsallık atfetmenin şart olmadığını iddia eder.

⁶ Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'l-Besmele*, 111-122.

⁷ Bu konuya dair farklı görüşlerin ortaya çıkmasında "addü'l-ây" meselesinde yapılan tercihin yattığı anlaşılmaktadır. Mevzuuyu özel başlık altında ele aldığı yerde Mekkî b. Ebî Tâlib'in ö. (437/1045)

Mushaflar “addü'l-ây” meselesinde tercih edilen ekole göre yazılmaktadır. Süyûti de Fâtiha sûresini tefsir ederken sûrenin başındaki bismelenin Fâtiha'dan bir âyet olduğuna dair birçok farklı rivâyeti zikrederek kendisi de bismelenin Fâtiha'nın bir âyeti olduğu şeklindeki bu nakillere katıldığını belirtmektedir.⁸ İki sûre arasında geçiş yapılacak olursa bismelenin okunup okunmayacağı da kıraat uleması arasında farklı görüşlere yol açmıştır. Nahl sûresi 98. âyetinde emredildiği üzere gerek sûrenin başından gerekse ortasından kıraate başlansın *isti'âze* vücûbiyeti hususunda kıraat uleması arasında bir ittifak olmakla beraber⁹ bir başka sûreye devam edilecek olursa bismelenin okunup okunmayacağı konusu ihtilafıdır.¹⁰ Bismelenin kıraatin başında veya ortasında, özellikle iki sûre arasındaki geçişlerde okunmasının hem kıraat ulemasının kriterleri hem de fukahâ açısından vücûbiyeti hakkında birçok ihtilaf meydana gelmiştir. Bunun en önemli nedeni olarak Mesâhif-i Osman'da sûre başlarında kitâbeten konulmuş yani resmî Osmânî'de yer almış olması gösterilmiştir. Sorunun kaynağı, bunun vücûbiyet mi ifade ettiği yoksa sahâbenin bir sünneti olarak teberrüken mi konulduğunda yatmaktadır.¹¹

→

belirttiği üzere Kûfe ve Mekke ekolü Fâtiha'nın başındaki besmeleyi âyet olarak kabul ederken Basra, Şam ve Medine ekolü onu sûrenin başında bir âyet olarak almamaktadır. Mekkî'nin kendisinin, besmeleyi sûre başlarında teberrüken okunan bir başlangıç ifadesi olarak kabul ettiği, bununla beraber hem fıkıh hem de kıraat ulemasının tercihlerinin verildiği değerlendirmeleri için bk. Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Kesf 'an vücûhi'l-kirâ'âti's-seb'* ve *'ilelihâ ve hücecihâ*, thk. Muhyiddîn Ramazan, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 13-24.

⁸ Kaynaklarda konuyla alakalı rivâyetleri ve ulemanın değerlendirmeleri için bk. Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Celâleddîn es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsiri'l-Me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1433/2011), 1/11, 12, 19-24. İki sûre arasında geçiş yapılacak olursa bismelenin okunup okunmayacağı da kıraat uleması arasında farklı görüşlere müncedir. Bu konudaki farklı okuyuş şekillerini görmek için bk. *Dürü'l-Mensûr*, 130-131. Ayrıca bk. Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Mer'aşî, *Cühdü'l-Mukıl*, thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed (Ammân: Dâru Ammâr, 1429/2008), 319-320. Saçaklızâde ö. (1145/1732), “Dâni'nin açıkladığı üzere Fâtiha icmâ ile 7 âyettir” demektedir. Fakat bismelenin ondan bir âyet olup olmadığı hakkında fıkıh ulemâsı arasında ihtilaf vardır. Saçaklızâde bu ihtilafı değinmekte ve kendisi hangisini tercih ettiğini belirtmeksizin Neml sûresinin bir âyeti olduğunda hiçbir ihtilaf yoktur demektedir. Saçaklızâde el-Mer'aşî, *Cühdü'l-Mukıl*, 320.

⁹ Ebû Şâme'ye göre burada kastedilen fikhî anlamda değil lûgat'ın gerektirdiği anlamda vücûbiyettir. Ebû Şâme Abdurrahmân b. İsmail b. İbrahim ed-Dimeskî el-Makdisî, *İbrâzü'l-Me'ânî min Hirzi'l-Emânî*, thk. İbrahim Atve 'Avad (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), 61. “Kitâbü'l-İsti'âze” başlığı altında o, kıraat imamlarına göre isti'âzeden maksadın tilâvetle başlamadan önce okunan “Allahım beni koru!” anlamında bir dua olduğunu belirtir. Buna göre besmeleden farklı olarak bazı şâz kıraatler dışarıda bırakılacak olursa bütün selef ulemasına göre kıraate nereden başlarsa başlansın isti'âze çekmek vaciptir. İsti'âze'nin şekli, kıraat imamlarının tercihleri, konuya mahsus te'lîf edilmiş eserler ve bu konuda vârid olmuş bütün rivâyetlerin zikredilerek geniş bir şekilde değerlendirilmesi için bk. Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-Me'ânî min Hirzi'l-Emânî*, 61-64.

¹⁰ Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'l-Besmele*, 130-131. Mesela iki sûre arası vâsiledildiğinde acaba besmele ile mi yoksa besmesiz ve kıraat imamlarından Hamza'nın ö. (156/773) yaptığı gibi sekte ile mi geçiş yapılacağı konusunda imamlar arasında özellikle Verş ö. (197/812), İbn Âmir ö. (118/736) ve Ebû Amr ö. (154/771) farklı görüşlere sahiptir. Ebû Şâme'ye göre ihtilafın sebebi, bu imamlardan bu konuya dair bir metnin ulaşmamış olmasından kaynaklıdır. bk. Makdisî, *İbrâzü'l-Me'ânî min Hirzi'l-Emânî*, 66. Konu Kur'an tilâvet âdâbı bahsinde de ele alınmıştır. Bunun için bk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, *el-Müeyesser fi 'ilmi't-Tecvid* (Cidde: Merkezü'd-Dirâsâti vel-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye, 1430/2009), 18-19.

¹¹ Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Kesf 'an vücûhi'l-kirâ'âti's-seb'*, 14. Benzer bir değerlendirme için bk. Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-Me'ânî min Hirzi'l-Emânî*, 65. Aynı yerde bahsedilen resmolunmuşluk sebebi ile kıraat ulemasının nasıl bir icthâda gittikleri tek tek belirtilmektedir.

İbnü'l-Cezerî ö. (833/1429) *en-Neşr*'de besmelenin kıraat ve fıkıh imamları arasında Kur'ân'ın bir âyeti olarak kabul edilip edilmemesine dair hususları beş başlık altında ele almaktadır. Ona göre bu yaklaşımlar nefy ve isbât'a râcîdir ve her iki görüş de sahihtir. Konuya dair söylenenler haklıdır. O, bahsedilen ihtilâfların kıraat farklılıkları gibi olduğu görüşündedir.¹² İbnü'l-Cezerî'nin aktardığı üzere Sehâvî, Fâtiha'nın başındaki *besmele* konusunda kurrânın ittifak ettiğini söyler. O devamla, İbn Kesîr, 'Âsım, Kisâfî ve onları takip edenlerin besmeleyi Fâtiha'dan ve bütün sûrelerden bir âyet olduğunu söylediklerini belirtir. Hamza da özellikle Fâtiha konusunda onlara muvâfakat etmiştir. Ebû Amr, Kâlûn ve Medine kurrâsından ona tabi olanlar besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olmadığı görüşündedirler.¹³

Tevbe sûresinin başında besmelenin yer almıyor oluşu İslâmî gelenekte genel olarak iki şekilde anlaşılmıştır: 1- Esasında Enfâl ve *Tevbe* sûreleri tek bir sûre idi, daha sonra böyle bir ayrıma gidildi. 2- *Berâe* (*Tevbe*) sûresi kılıçla inmiş bir sûredir. Bundan dolayı merhametin sembolleştirilmiş şekli olan besmele ile başlaması olası bir şey değildir.¹⁴ Klasik dönem müfessirleri genelde eserlerinin ilgili yerinde konu ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuşlardır.¹⁵ Konu hakkında farklı yaklaşımları da verdiği yerde Kurtubî ö. (671/1273), Araplar arasında câhiliyede bir anlaşma nakzedileceğinde besmele yazmamanın bir âdet olduğunu belirtir. Bu sözlerden besmelenin İslâm öncesinde de bilinen ve kullanılan bir teberrük cümlesi olduğu neticesine ulaşmak mümkündür. Bu yaygın gelenek dolayısıyla, Müslümanların müşriklerle arasındaki ahdi nakzeden bu sûrenin başında besmele konulmamıştır.¹⁶ Besmeleye dair yazdığı müstakil eserde Ali el-Kârî ö. (1014/1605) de kurrâ imamları arasında *Tevbe* sûresinin besmele ile başlamadığında ittifak olduğunu bildirir. Aynı zamanda bu sûrenin dışındaki bütün sûrelerin başında bes-

¹² Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, nşr. Muhammed Ali ed-Debbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 270.

¹³ Bu beş görüş olarak da şunları vermektedir: "1- *Besmele*, sadece Fâtiha'nın bir âyetidir. Bu Mekke, Küfe (kıraat imamlarının) ve onlara muvafakat edenlerin görüşüdür. Bu konuda Şâfiî'den de bir görüş rivâyet edilmiştir. 2- Onun Fâtiha'nın ve bütün diğer sûrelerin evvelinde bir âyet olduğu şeklindeki Şâfiîlerin ve ona muvafakat edenlerin genel görüşüdür. Bu konuda Ahmed'den de bir rivâyet vardır ve yine bu görüş Ebû Hanîfe'ye de nisbet edilmiştir. 3- Şâfiî'ye ait ikinci bir görüşe göre o, Fâtiha'nın başında bir âyettir ve onun dışındaki sûrelerin de bir âyetidir. 4- Besmelenin her sûrenin başında o sûreden olmayan müstakil bir âyet olduğu fikrinde olanlar. Bu, Ahmed (b. Hanbel)'in meşhur görüşüdür. Dâvûd ve takipçileri de bu görüştedir. Ebûbekir er-Râzî, Ebû Hanîfe'nin takipçilerinin ileri gelenlerinden Hasan el-Kerhî'den de buna dair bir rivâyet nakletmiştir. 5- Bir görüşe göre de besmele, ne Fâtiha'nın ne de diğer sûrelerin başında bir âyettir. O bir âyet değildir. Teberrükten ve güzel bir başlangıç için yazılmıştır. Bu, Mâlik, Ebû Hanîfe, Sevrî ve ona uyanların görüşüdür. Onlar, besmelenin Neml Sûresi'nden bir âyetin bir kısmı olduğu ve besmelenin bir kısmının Fâtiha'dan bir âyet olduğunda ittifak etmişlerdir." İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 270-271. Süyûtî de Fâtiha'ya nisbet edilmesi noktasında besmelenin konumunu sahih kıraatlerdeki harf ve kelimelerin konumu gibi görmektedir. Süyûtî, *Mizânü'l-Ma'dele*, 230.

¹⁴ İbnü'l-Cezerî'ye göre *Berâe* (*Tevbe*) sûrenin evvelinde besmelenin yer almadığı noktasında kıraat imamları arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Ebü'l-Hayr İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 264.

¹⁵ Mesela bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 421.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyin limâ Tedamenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, thk. Abdullah b. Abdül-Muhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), X/93.

melenin okunacağına dair de kurrâ arasında ittifak vardır. Fakat iki sûre arasında (Tevbe hariç) okunup okunmayacağına dair ihtilaf vardır. İtimad edilen görüş ise ona göre caiz olmadığıdır.¹⁷

Oryantalist yaklaşımın kendisi ile temellendiği eserinde Nöldeke'nin belirttiğine göre ise, ortaya konulan sebepler arasında sahabenin Enfâl ve Tevbe sûrelerinin ayrı mı tek mi olduğu arasında ihtilaf etmiş olmalarını en güçlü neden olarak görür.¹⁸ Bundan dolayı onlar, bu iki sûreyi besmeleyi koymaksızın birbirinden ayırmışlardır. Ona göre birbirinden kronolojik olarak uzak ve mâhiyetleri farklı ve ayrıca dokuzuncu sûrenin ilk âyetinin tamamı ile ayrı bir konuyu ele alıyor olması dolayısıyla sahabenin bu iki sûreyi birbiri ile irtibatlandırmaya çalışıyor olmaları anlaşılabilir bir durum değildir. Kur'ân'ın editörleri olarak isimlendirdiği müstensihlerin bu meseleyi çözmek için kendilerinden yardım aldıkları noktaların da muğlak ve önemsiz olduğu kanaatindedir. Nöldeke, bunun ya Hz. Osman zamanında yapılan istinsah esnasında meydana gelen bir yazı hatası ya da hâricî nedenlerden kaynaklanan bir eksiklik olduğu kanaatindedir. Sonra gelenler bunu bilseler de Kur'ân'da bir değişiklik yapıyor olmak gibi bir itham ile karşılaşmamak için böyle bir düzeltme yapmaya yanaşmamışlardır.¹⁹

Modern/çağdaş oryantalistlerden Wansbrough ö. (2002) bu konuyu ele aldığı yerde meseleye İbn Arabî'nin ö. (543/1148) ahkâm âyetlerinin tefsirine dair eseri *Ahkâmü'l-Kur'ân*²⁰ penceresinden yaklaşmaktadır. Ona göre elimizdeki kabul edilmiş olan Kur'ân metni her zaman gerekçelendirilebilir ve hatta bir avantaja

¹⁷ Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, *el-Mes'ele fi'l-Besmele*, thk. Abdül-Hakîm el-Enîs (Dubâi: Şebeketü'l-Elûke, 1434/2012), 23.

¹⁸ Nöldeke'nin buradaki tercihi, Kurtubî'de sıralanan beş görüşten dördüncüsüne tekâbülmektedir. Kurtubî burada bu görüşte olanların Ebû İsm'e ve başkaları olduğunu söyler. Buna göre Hz. Osman zamanında Mushaf yazıldığında sahabe bu iki sûrenin ayrı mı aynı mı olduğunda ihtilaf etmiştir. Bu iki görüş sahibinin de razı olmaları için iki sûre arasına bir boşluk bırakıldı. Ona göre bu şekilde ayrı sûre olduğunu iddia edenler tatmin oldu. Başına besmele konulmamak suretiyle de bunların tek sûre olduğunu iddia edenler razı olmuş oldu. Bu iki şekli ile Mushafa konu. Bu değerlendirmeleri için bk. Ebû Abdillâh EbEi Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi'*, X/95.

¹⁹ Nöldeke, İbranice İncil'in metinsel formundaki birçok gelişmenin de aynı kaderi paylaştığı ve değişime uğradığı kanaatindedir. Theodor Nöldeke vd., *The History of the Qur'ân*, ed. - çev. Wolfgang H. Behn (Leiden-Boston: Brill, 2013), 278. Bunun salt bir metin yazımı hatası olduğu iddiasının tekrarı için ayrıca bk. Nöldeke vd., *The History of the Qur'ân*, 246.

²⁰ İbnü'l-Arabî, besmelenin düşürülmesine dair başlığı altında âlimlerin bu konuda 4 grup oluşturduklarını söyleyerek bunları şu şekilde sıralamaktadır: Mâlik ö. (179/795) ve İbn Aclân'dan ö. (148/765) gelen bir görüşe göre Tevbe sûresi Bakara'ya muadil bir uzunlukta idi fakat sonradan bir kısmı alındı. İşte bu sırada onun ilk bölümü ile beraber besmele de gitmiş oldu. İkinci görüşe göre *Berâe* bir kızgınlık iken besmele bir rahmettir ve bu ikisinin arası cem olmaz. Üçüncü görüşe göre *Berâe* (Tevbe) sûresi emân'ın kaldırılması ile nazil oldu; besmele ise emân demektir. İbnü'l-Arabî, bütün bunların uzak veya yakın ihtimaller olduğunu söyler. Bunların en uzak ihtimal olanı ise onun küfrün zikredilmesi ile başlatıldığı görüşüdür. Zira bu şekilde başlayan ve başında besmele bulunan birçok başka sûre vardır. Ona göre en doğru olan görüş; Yezîd el-Fârisî'nin İbn Abbâs'dan ö. (68/687-88) rivâyetle bildirdiği bir haber ile sabit olan görüştür. Buna göre Hz. Osman'a ö. (35/656) mushafa besmeleyi niçin almadığı sorulduğunda o, Enfâl'in ilk inzal olunan Tevbe'nin ise son nazil olanlar arasında olduğunu ve Rasûlullah da vefat edip bu konuda bir açıklama yapmadığından, bu iki sûredeki konuların benzerliği dolayısıyla ben *Berâe*'nin Enfâl'den olduğunu sandım ve o ikisini bir araya aldım demiştir. Ebûbekir Muhammed b. Abdullâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thr. - tlk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2002), 2/445.

çevrilebilir. O, fikrine destek vermek üzere Enfâl sûresi ile Tevbe sûresi arasında bismelenin olmamasını bir örnek olarak sunar. Ona göre İbnü'l-Arabî meseleyi, sadece bu iki sûre arasındaki konu benzerliği dolayısıyla değil kıyasın ilâhî kökenine dair bir delil olarak ele almaktadır. Ona göre İbnü'l-Arabî'nin argümanı, bir *nass* olmadığında, sahabenin başlangıçta ayrı olan iki vahyin kıyâsî olarak yan yana koymasına neden olduğu idi (*sahabe kıyâsî*). Wansbrough'a göre bu çözüm, Nöldeke-Schwally'nin, cihad buyrukları tartışıldığından dolayı bu iki sûrenin aynı olduğunu kabul etmelerinden daha az mantıklı değildir. Hatta Wansbrough, Cessâs'ın ö. (370/981) görüşüne göre, yalnızca kıyas değil, diğer tüm kanıtlayıcı yöntemlerin de kutsal metinlerden türetilbileceği iddiasında bulunmuştur.²¹

1.2. Oryantalist Metinlerde Bismelenin Bir Âyet Olarak Değerlendirilmesi

Oryantalist metinler, klasik İslâmî kaynaklarda bulunan ve bismelenin bilinen geleneksel şekline benzerliği ile ona bir nevi öncülük ettiği söylenen kelime yapılarına dikkat kesilir. Zemaşşerî'nin "Lât veya 'Uzzâ'nın ismi ile başlarım" şeklinde bir formülün varlığını zikretmesi bunlardandır.²² Burada İslâm öncesi Arap bölgelerinde kullanılan kavramların ve yine putlara hitap şeklinin İslâmî söylem ve eyleme büyük katkıları olduğu ve hatta oradan aktarma olduğu fikri merkeze alınır. Sadece İslâm öncesi Arap kültüründe var olan şekillere değil aynı zamanda Kur'ân öncesi dînî metinlerdeki kullanımlara bakılır. Nöldeke, Fâtiha sûresinde kullanılan çoğu kavramın Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerinde yer alan İbrânicice ifade şekillerinin bir tekrarı olduğunu ve orijinal olmadıklarını iddia eder. Ona göre farklı kıraat imamları ve fakihler arasında Fâtiha sûresinin yedi âyet olarak bölümlenmesinde yaşanan ihtilaflar da bundan dolayıdır. Yani aslında "عليهم" şeklinde bir fâsıla akışla uyuşmamakta ve bundan dolayı bir çıkış yolu olarak besmele bir âyet olarak kabul edilmektedir. Bu da ona göre, sonradan gerçekleştirilmiş bir uyarlama faaliyetidir. Nöldeke'ye göre Zemaşşerî ve Beyzâvî'nin ö. (685/1286) de söyledikleri üzere bu sûrenin âyet sayısı hakkında sadece yedi âyet kararı yoktur; daha çok veya az sayıda âyet sayısı belirten görüşler de vardır. Nöldeke, şayet altı sayısı kabul edilecek olsa "seb'u'l-mesânî" anlayışının yıkılacağını savunur. Yine o, diğer birçok Kur'ânî kavram için uyguladığı üzere bismelenin Eski ve Yeni Ahid'in "Tanrı'nın adı ile başlarım" şeklindeki formülasyonun bir neticesi olduğunu iddia eder.²³ Besmele maddesinde Graham'ın belirttiği üzere Lüb-

²¹ John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, çev. Andrew Rippin (New York: Prometheus Books, 2004), 190.

²² Bu ifade için bk. Zemaşşerî, *Keşşâf*, 25.

²³ "Arapların "tesmiye" veya genel olarak "besmele" olarak adlandırdıkları "Tanrı Adına" şeklinde başlayan giriş kelimelerinin izleri İncil'in söyleyiş tarzına (telaffuz) kadar sürülebilir." Nöldeke vd., *The History of the Qur'ân*, 92-94. Ona göre ihtilaflı olduğu için sûre başları dışarıda bırakılırsa Kur'ân'da Fâtiha ve Neml sûrelerinde geçen besmele Yahudi kaynaklarına kadar geri götürülebilecek bir başlangıç cümlesidir ve hiçbir orijinallik söz konusu değildir (özellikle revizyonist ekolde yankısını çok daha güçlü bulacak bir şekilde oryantalist yaklaşımda Kur'ân'ın kendisinden önceki kutsal metinlerden hem anlam hem de kavram olarak çok şey aldığı ve onların ucuz bir taklidi olduğu yargısı hâkimdir). Nöldeke'ye göre her ne kadar Hz. Peygamber bizzat kendisi bir şekilde bismelenin vahyin bir parçası olduğunu belirtmişse de gelenek, bunu vahyin en eski parçası olarak kabul etmektedir. Yani bu anlayış içerisinde gelenek, yeni bir şekillenme içerisinde değerlendirilmektedir.

nanlı Fransız papaz, hayatını Hristiyanlık ile İslâm arasında (dinler arası) diyaloga adanmış İslâmci, Arapça uzmanı ve oryantalistlerin ileri gelenlerinden Louis Massignon'un ö. (1962) talebesi olan Youakim Moubarac ö. (1995) da Allah, Rahmân, Rahîm üçlemesinin arkasında Yahudi-Hristiyan ve Güney Arap putperestlerinin kavram ve anlayışlarının bir koalisyonunu görmektedir.²⁴

Oryantalist metinlerde ilk dönem kaynaklarında besmelenin namazlarda Fâtiha'nın başında açıktan okunup okunmayacağına dair Fikhî ekoller arasındaki ihtilafların bir benzerinin aslında hem besmelenin hem de Fâtiha'nın Kur'ân'ın bir parçası olup olmadığı konusunda da var olduğu iddia edilir.²⁵ Acaba bunlar Kur'ân'dan mıdır yoksa sadece Hz. Peygamberin dua mahiyetinde okumuş olduğu şeyler midir? Nöldeke, eserinin özel başlık ayrılmış bölümünde sûre başlarında bulunan besmeleleri yine sûre başlarında bulunan hurûf-i mukatta'a ile karşılaştırarak ele alır. Her ne kadar bu harfler sûrenin ilk âyetleri olarak kabul edilmiş ise de Nöldeke İslâmî ekoller arasında besmeleye dair farklılıkları zikreder. Bu farklılıklar şunlardır: Mekke ve Kûfe kıraat imamaları onları ayrı birer âyet olarak kabul etmektedirler. Medine ile Şam kıraat imamaları ise besmeleyi sûreleri birbirinden ayıran, teberrüken konulmuş, bununla beraber ayrı bir âyet olmayan başlangıç ifadeleri olarak almışlardır. Buradan onun da besmele meselesini kıraat imamalarının yaklaşımı doğrultusunda ele aldığı anlaşılmaktadır. Bu konuda belirleyici unsur fikhî mezhepler değil kıraat imamalarının yaklaşımı olmuştur. Bundan dolayı Nöldeke, bunun Hz. Hafsa ö. (45/665 [?]) ve Hz. Osman öncesi sahabe Mushaflarında yer almış bir şey olduğu kanaatine varmıştır. Bu yaklaşıma ulaşmasında, besmelenin Mushaflara ilk olarak Hz. Osman tarafından konulmuş bir şey olduğuna dair herhangi bir rivâyet gelmemesi etkili olmuştur.²⁶ Hz. Peygamberin Hudeybiye musâlahasının başına besmeleyi koymuş olması onun zaten bunu kullandığını gösterirken acaba şu anda kullanılan formu başından itibaren muhafaza edilmiş tarz mı idi yoksa farklılıklar geçirmiş midir konusunda farklı rivâyetlere ulaşmak mümkündür. Ona göre putpereset, Yahudi ve Hristiyan Araplar arasında birçok mektup ve risaleye bu şekilde başlandığı bilinmektedir.²⁷ Graham, Mecûsîler arasında "pad nâm î yazdan" ("tanrı(lar)ın adı ile") şeklinde bir başlangıç şeklinin Paikuli'de üçüncü asırdan itibaren kullanımda olduğunu bildirir.²⁸

→

bk. Nöldeke vd., *The History of the Qur'ân*, 95.

²⁴ Graham, "Basmala", 208; Moubarac'ın bu değerlendirmelerinin yer aldığı orijinal eseri için bk. Youakim Moubarac, *Les études d'épigraphie sud-sémitique et la naissance de l'Islam: Eléments de bibliographie et lignes de recherches* (Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1957), 58-61.

²⁵ Nöldeke, Fâtiha'nın Yahudi ve Hristiyan âyinsel metinlerine bağlılığı ile dikkat çektiğini iddia eder. Nöldeke vd., *The History of the Qur'ân*, 246.

²⁶ Nöldeke, istinsah öncesi Mushaflarda sûrelerin birbirinden boşluk bırakılmak suretiyle mi, bir işaret konularak mı ayrıldığı noktasında kesin bir kanıtımızın olmadığını iddia eder. Mesela Zemahşerî'ye göre Übey İbn Kâ'b'ın ö. (33/654 [?]) mushafında Fîl ve Kureyş sûreleri fâsılasız yani tek sûre olarak kaydedilmiştir. Eğer bu doğru kabul edilirse diğer sûrelerin besmele ile birbirinden ayrıldıkları da zımnen kabul edilmiş olur ki bu durumda diğer Mushafların da kendisine istinad ettiği Hafsa mushafında sûrelerin başında besmelenin konulmuş olduğu kabul edilmesi gerekir. Nöldeke vd., *The History of the Qur'ân*, 249.

²⁷ Değerlendirmeler için bk. Nöldeke vd., *The History of the Qur'ân*, 277.

²⁸ Graham, "Basmala", 208.

Graham'ın bildirdiği üzere Régis Blachère'e ö. (1973) göre besmele, Hz. Peygamber tarafından mektupları ve yaptığı anlaşmaları kendisi ile başlattığı bir başlangıç ifadesidir. Bundan dolayı sûrelerin başlangıçlarını da bu şekilde başlatmayı uygun görmüştür. Yani besmele, Peygamber tarafından icad edilmiş bir şeydir. Yine Graham'dan öğrendiğimize göre R. Paret ö. (1983) ise "es-seb'u'l-mesâni" ifadesinin yerini bulması için besmelenin Fâtiha sûresine bir âyet olarak sonradan ilave edildiğini iddia eder. Angelika Neuwirth d. (1943) ise Hristiyan ve Yahudi ayinsel formlarından ve Fâtiha'nın kendi yapısal özelliklerinden ve mâhiyetinden yola çıkarak yaptığı değerlendirmede besmelenin Fâtiha sûresinin bir âyeti olmadığı kanaatine varmıştır.²⁹ Açe Müslümanları üzerine yaptığı çalışmasında John Bowen d. (1951), Fâtiha'nın başında besmelenin açıktan okunması meselesinin Açe'de bulunan Gayo topluluğu arasında gelenekselci ve modernist ayrımını belirleyecek derecede ciddi bir anahtar kavram haline geldiğini belirtir.³⁰ Nöldeke ve günümüze kadar onu takip eden diğer oryantalistlerde bunun ilahi bir özünün olmadığı, ancak kendisinden önce benzerlerine bir öykünme veya sonradan durumu kurtarmaya yönelik İslâm ulemasının bir ihdası olduğu şeklinde bir yaklaşım görülmektedir

2.Besmelenin Anlamı

Klasik kaynaklar, besmelenin anlamı, "besmele" veya "tesmiye" şeklinde isimlendirilmesi, besmele cümlesinde geçen kavramların manası, iştikâkı, kökeni gibi konulara yer vermişlerdir. Bunun yanında, İslam öncesi dönemlerde ve farklı kültürlerde aynı kullanımın veya benzerinin bulunup bulunmadığı da ayrı bir inceleme konusu yapılmıştır.³¹

2.1.İslâmî Kaynaklarda ve Oryantalist Yaklaşımında Besmele Kavramı

Besmele öncelikle Kur'ân'da birçok başka yemin şekli ve ifadelerinin arasında Kur'ân elifbâsı'nın ikinci harfi olan "bâ" harf-i ceri'nin ismin başına gelmesi ile oluşturulmuş bir yemin şeklidir. *بِسْمِ اللّٰهِ* kelimesi fiilin mastarıdır. Nasıl ki kelime-i tevhidin söylenişi için kısaltılmış bir şekilde "tehlîl" ve yine Allah'a hamd etme sözü olarak "Elhamdü lillâh" için kısaltılmış bir şekilde "hamdele" deniyorsa bu da "Bismillâh" kelimesinin kısaltılmışı olarak türetilmiş bir kullanımdır.³² Bes-

²⁹ Bu bilgiler için bk. Graham, "Basmala", 210. Bu ansiklopedi maddesinde Graham'ın Râzî'ye atfedilen *Ahkâmü'l-Besmele* isimli eseri kaynakları arasına alması, eserin Râzî'ye aidiyeti noktasındaki tenkitlerden haberdar olmadığı şeklinde yorumlanabilir.

³⁰ John R. Bowen, *Muslims through Discourse Religion and Ritual in Gayo Society* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 306-309.

³¹ Anlamı ve kökenine dair bir inceleme için mesela bk. Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâ'âtî's-seb'*, 14.

³² Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzû'l-Me'ânî min Hırzî'l-Emânî*, 64. Besmele'nin manaları üzerine kısa bir eser kaleme almış olan lügat, nahv ve tefsir âlimi İbrahim İbnü's-Serî ez-Zeccâc (ö. 311), manası, kökeni, iştikâkı, irabı ve tertibi gibi konularda 80 soru olduğunu söyler. Bunlardan 40'ü بِسْمِ ile 20'si اللّٰه lafzı ile 20'si de الرحمن الرحيم isimleri ile ilgilidir. Bu sorulardan bazıları şunlardır: "Bâ" niçin harf-i cer olarak isimlendirilmiştir? Cümledeki konumu nedir? İştikâkı, ismi, vezni nedir? "Elif" niçin hafzedilmiş "sin" niçin sakın kılınmıştır? "Allah" lafzı isim midir sıfat mıdır, iştikâkı var mıdır, varsa

mele bugün de kullanılan şeklini alıncaya kadar bazı form değişiklikleri geçirmiştir. İslâm öncesinde olduğu gibi İslâm'ın ilk devirlerinde de “بِسْمِ اللّٰهِ” ibaresi kullanılmıştır. Besmele Hûd sûresinde geçen “بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرِيًا” âyetinden³³ sonra Hz. Peygamber'in emriyle “بِسْمِ اللّٰهِ” şeklinde yazılıp söylenmiş ve bu şekil besmelenin en kısa ifadesi olarak günümüze kadar ulaşan geniş bir kullanıma sahip olmuştur.³⁴

Oryantalist metinlerde de “besmele”nin kavramsallaştırılmasında, esasında klasik Arapçada aynen “tesbîh”, “tekbîr”, “tahmîd”, “tehlîl” ve “teavvud”da olduğu gibi fiilin mastarından oluşturulan ismin tercih edildiği belirtilir. Bu manada besmele, “bismillah”ın sessiz ilk dört harfinin kullanılması ile oluşturulmuştur ve alışıldık olmayan bir isimlendirme şeklidir. Besmeleyi ve bununla ilişkili fiil biçimlerini türetmek için bu kök kullanılmıştır. Bu şekilde kullanıldığında anlam “besmeleyi okumak” şekline girmektedir. “Tahmîd” yerine “hamdele” denilebiliyor olması, gerektiğinde birden fazla sessiz harfin kullanımı ile aynı işlemin gerçekleştirilebileceğini göstermektedir.³⁵

2.2. Besmelenin Kişi ve Toplum İçin Anlamı

Onun diğer Kur'ânî yemin şekilleri gibi olmaktan ziyade İslâm geleneğinde esasında “billâh” yani “Allah ile” anlamında bir dua olarak tercüme edildiği de görülmektedir. Buradan yola çıkarak besmelenin, bir dünya tasavvuruna yönelmiş bir dünya görüşünün içerisine sığdırıldığı bir yol haritasıdır denebilir.³⁶ Bu hassa-

→

nedir, ona “elif” ve “lam” niçin dâhil olmuştur? “Rahmân ve Rahîm” isim midir sıfat mıdır, iştikâki var mıdır varsa nedir? vb. 80 soru sorulup cevapları verilmiştir. Değerlendirmeler için bk. İbrahim İbnü's-Serî ez-Zeccâc, *el-İbânetü ve't-Tefhîmü 'an Me'âni bismillâhırrahmânirrahîm*, thk. Abdülfettâh es-Seyyid Selîm (Ammân: The Prince Ghazi Trust for Qur'anic Thought), 55-59.

³³ Hûd 11/41.

³⁴ Bu bilgileri ve besmelenin hem söyleniş anlamında hem de hat noktasında geçirdiği aşamaları görmek için bk. Mustafa Uğur Derman - Mustafa İsmet Uzun, “Besmele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/532-537. Burada şu bilgiler de verilmektedir: “Neml sûresinin “innehu min Süleymâne ve innehu bismi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ

” (27/30) âyetini takiben son şeklini almış, hat sanatının ilerlemesiyle bilhassa istifi yazılarda “innehu min Süleymâne ve innehu” ibaresi de besmelenin yanında yazılmıştır. Besmelenin baş tarafına istiâze “eûzü billâhi mineşşeytânirracîm أعوذ بالله من الشيطان الرجيم” cümlesinin yazılması da bir âdettir ve örnekleri de az değildir. Bazen da besmelenin sonuna “ve bihi nestaîn وبه نستعين” veya “ve bihi'l-avn وبه العون” ibaresi ilâve edilmiştir”.

³⁵ Bu görüşler için bk. John A. Haywood - Halil M. Nahmad, *A New Arabic Grammar of the Written Language* (London: Lund Humphries, 1965), 263.

³⁶ Sufi bir hayat açısından besmelenin anlamına dair bir yaklaşım için bk. Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, Indiana: World Wisdom, 2008, 36. Burada Hz. Ali'den ö. (40/661) besmelenin hüviyetinin ilk harf “bâ”da ortaya çıktığı ve onun altındaki noktanın da tevhîdi remz ettiği nakledilir. İslâm ve Bahâî inancı üzerine kaleme aldığı eserinde Momen, Taberî'den nakledilen bir haberle bu inancın kendisine dayanak bulduğunu söyler. Rasûlullah haber vermiştir: Hz. Meryem, Hz. İsa'yı eğitimi için bir hocaya getirmiş. Hoca ondan “bism” yazmasını istemiş. Hz. İsa bunun ne anlama geldiğini sorunca hoca bilmediğini söylemiş. Bunun üzerine Hz. İsa; “Bâ, Allah'ın yüceliğidir (Baha'u'llah-the glory of Allah); “Sîn”, O'nun nûru'dur (His Sana); “Mîm”, O'nun mülküdür (His Mamlakah)” şeklinde söylemiştir. Bu alıntı için bk. Moojan Momen, *Islam and the Bahâ'î Faith*

→

siyeti, Kur'ân harflerini öğrenecek bir çocuğun, eğitiminin başlangıcında yapılan seremoniye “bed-i besmele” denmesinde görmek mümkündür.³⁷ Klasik İslâmî anlayışta yer bulduğu şekli ile esasında besmeleden önce isti'âze'nin şart oluşu, İslam şahsiyetinin önceliklerini gösteren hususlar olarak görmek mümkündür.³⁸ Allah'ın herşeyden önce kendi isimlerini peygamberine öğretmiş olması Taberî'ye ö. (310/923) göre bütün işlerden önce Allah'ın geldiğini ona göstermek içindir.³⁹ Kur'ân tilavetinin besmele ile başlatılması, dört yerde⁴⁰ بِسْمِ رَبِّكَ şeklinde Allah'ı tesbîh etmenin istenmesi, onüç yerde Allah'ı hatırlamanın (*zikr*) emredilmesi de bu hassasiyetin ifadeleridir. Taberî, Arapların fiillerden master elde etmede farklı yollar kullandıklarını söyleyerek “tesmiye” şeklinde masterlaşmış olan bu fiilin besmelede “ism” kelimesi ile temsil edildiğini vurgulamaktadır. Ona göre bu, “ben okumaya Allah'ın ismi ile başlıyorum” anlamına gelmektedir.⁴¹

3. Ebû Şâme'de Rahmân ve Rahîm Kelimelerinin Anlam Kapsamı

Besmelenin oluşturuca unsurlarından “Rahmân” ve “Rahîm” kelimelerinin Allah'ın birbirine paralel sıfatlarından olduğu söylenmiştir. İngilizce'de “Allah, the Merciful, the Compassionate”⁴², “the Most Merciful God”⁴³, “the merciful and compassionate God”⁴⁴ gibi birbiri yerine kullanılabilir sıfat ve tanımlamalarla karşılaşmıştır. İslâmî kaynaklar bu iki kelimenin aynı kökten türemiş iki kelime olduğunu belirtirler. Her ne kadar farklı telaffuzda olsalar da bu, onların farklı master yapıları almaları dolayısıyladır. İkisinin de “rahmet” kavramından türemiş olmaları dolayısıyla tekrar edilmelerinin gereksiz olduğu söylenecek olursa, aynı kök'e sahip olsalar da benzerlikleri kadar farklılıkları da olduğu söylenerek bir cevap verilmiştir. Bunlar, birbirini desteklemek üzere getirilmiş kavramlar olarak

→

(Oxford: George Ronald Publication, 2000), 242. (274. sayfada 330 numaralı dipnotta burada verilen naklin Taberî, İbn Kesîr ve Süyûtî'nin tefsirlerinden yerleri de belirtilmektedir). Zeccâc ö. (311/923), sorular halinde besmele'ye dair yazdığı risâlede Hz. İsa ile alakalı bu rivâyete yer vermektedir. ez-Zeccâc, *el-lbâne*, 58-59.

³⁷ İbn Kesîr ö. (774/1373), tefsirinde Kur'ân'ın daha küçükken eğitiminin verilmesini hususi bir başlık altında incelemiştir. İsmail İbn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Dâru Tayyibe, 1420/1999), 1/74-75.

³⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli'l-Kur'ân (Tefsîru't-Taberî)*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin e't-Türki, (Kahire: Dâru Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2008), 1/109. Aynı yerde (*Tefsîru'l-İsti'âze*) Taberî, Şeytan'ın Arap keliminde cin, ins, hayvan her şeyin azgımına verilen isim olduğunu bildirir.

³⁹ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 111. Taberî, İbn Abbâs'tan rivâyet edilen bir sözde onun Cebrâil aleyhisselâm'ın Rasûlullâh'a ilk öğrettiği şeyin ne olduğunu şu şekilde bildiriyor: “Cebrâil'in Muhammed aleyhisselâm'a ilk şunu indirdi. Geldi ve 'Ey Muhammed *استعِذْ بِالسَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ* de' dedi. Sonra da *بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* de' dedi. Cibrîl ona *بِسْمِ اللَّهِ يَا مُحَمَّدُ* dedi. [İbn Abbâs] der ki: 'Rabbini

zikrederek oku, kalk ve Allah'ın zikri ile otur.'" Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 112-114.

⁴⁰ el-Vâkıa 56/74, 96; el-Hâkka 69/52; el-A'lâ 87/1.

⁴¹ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 115. “Teklîm” yerine “kelâm”, “i'tâ” yerine “atâ” kullanıldığı gibi besmelede “tesmiye” yerine “ism” kullanılmıştır.

⁴² Richard Bell, *The Qur'ân*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1939), 1/10. Bu sayfa Fâtiha sûresinin başlangıcıdır. Diğer sûreler de aynı tercüme ile başlatılmaktadır.

⁴³ George Sale, *The Koran*, 1. Erişim 1 Şubat 2005 <http://eaaooa.com/resources/quran.pdf>.

⁴⁴ Edward Henry Palmer, *The Qur'ân*, (Oxford: Clarendon Press, 1880), 1/1.

değerlendirilemez. Klasik kaynaklarda lugavî olarak iki kelimenin de iştikâki verildikten sonra “Rahmân” kelimesinin üzerine binâ edildiği kök ve mastar açısından “Rahîm” kelimesinden daha kapsamlı olduğu Arap dilinin kuralları ile açıklanır. Rivâyetlere bakıldığında “Rahmân” kavramı dünyada bütün mahlûkatı muhtevi iken “Rahîm” kavramı âhirette Müminlere has olan Allah’ın rahmeti anlamında daha dar bir kapsamdadır.⁴⁵ Rahmân isminin mübâlağa içerdiği Rahîm’in ise binasında bu manaya sahip olmadığını söyleyerek Zemahşerî bu fazlalığı “kelimenin binasındaki ziyâdelik, mana açısından da daha geniş olması manasınadır” fehvasınca değerlendirmiştir. Dolayısıyla Rahmân kelimesinin mana kapsamı Rahîm kelimesinden fazla olmaktadır.⁴⁶

Besmelede ve Fâtiha sûresinde الرحمن الرحيم isimlerinin peş peşe zikredilmiş olmasını Mekkî ve aslında ondan da önce Taberî besmelenin Fâtiha’nın bir âyeti olmadığı delili olarak sunmaktadırlar. Zira onlara göre aynı manayı taşıyan kelimelerin birbiri ardınca konulmuş olması doğru değildir. Kur’ân’da bu şekilde bir kullanım yoktur. Araya bir fasıla girdikten sonra aynı kelimelerin kullanıldığı vâkîdir fakat peş peşe getirilmesi söz konusu değildir. Ebû Şâme bu yaklaşımı Mekkî’nin görüşüne reddiye şeklinde açtığı özel bir bâbda eleştirmektedir. Ona göre Kur’ân’da bu şekilde aynı manayı taşıyan kelime ve hatta cümlelerin birbirine komşu bir şekilde art arda getirildiği çok âyet vardır.⁴⁷ Yine ona göre şayet Mekkî b. Ebî Tâlib ve Taberî’nin iddiaları geçerli kabul edilecek olsa bile besmeledeki الحمد لله رب العالمين ile Fâtiha sûresindeki ikinci âyet arasında zaten birinci âyet (الحمد لله رب العالمين) vardır. Yani bu şart zaten yerine gelmiştir. Ebû Şâme, Mekkî’nin bu muhtemel itirazın önüne geçmek üzere aslında birinci ve ikinci âyet arasında Kur’ân’da başka yerlerde de sıkça başvurulan bir takdim-te’hîr işlemi gerçekleştiğini ve bu iki âyetin الحمد لله الرحمن الرحيم رب العالمين şeklinde okunması gerektiğini ifade ettiğini belirtir. Ona göre zaten “رَبُّ الْعَالَمِينَ” ile “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” de mülkün sahibi olma anlamında aynı manayı taşımaktadır. Dolayısı ile takdim ve te’hîr işlemi ile bu intizamsızlıktan da korunulmuş oldu. Kur’ân’da bu şekilde uygulama çoktur. Ebû Şâme, Mekkî’nin bahsettiği türden takdim ve te’hîr işlemine kelâmın muktezası gereği başvurulduğunu ve fakat burada böyle bir ihtiyacın söz konusu olmadığını ‘Hocamız’ diyerek Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Hemedânî’nin ö. (569/1173) tefsirinde bu konuyu ele aldığı yeri zikrederek belirtir. O, Mekkî’ye karşı çıkmış ve her bir sıfatın bulunduğu yerde en güzel konumunda olduğunu belirtmiştir. Burada bir takdim-te’hîrden bahsetmek söz konusu değildir. Besmelede bulunan Rahmân ve Rahîm

⁴⁵ Taberî’nin bu meyanda getirdiği bir rivâyette Rasûlullâh: “Meryem oğlu İsa: ‘Rahmân, âhiret ve dünyanın Rahmânı; Rahîm ise âhiretin Rahimidir’ buyurmuştur. Dolayısıyla Allah’ın Rahmân olması, yarattığı bütün mahlûkatına şâmil iken Rahîm olması sadece Müminlere mahsustur. Taberî, 125-126; ayrıca bk. Süyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, 24. Aynı yerde besmelenin nasıl yazılacağına dair Rasûlullâh’ın öğretileri, direktifleri, besmele ile işe başlamanın hikmet ve değeri, yine nerede besmele ile başlanamayacağı (şiiir yazarken mesela) vb konular işlenmektedir.

⁴⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 26.

⁴⁷ Mesela bk. ez-Zâriyât 50-51; es-Saff 2-3; el-Hâkka 1-3; el-Kâria 1-3; en-Nûr 58-59; el-Müddessir 18-20; en-Nebe’ 4-5; et-Tekâsür 3-4; el-İsrâ 93, 94, 95.

isimleri Allah'ın isimleri ile bir yardım dilenmek anlamında teberrüken getirilmiş iken Fâtiha'nın ikinci âyetinde bulunan bu isimler bütün mahlûkâta şâmil bir şekilde getirilmişlerdir.⁴⁸

4. Nöldeke'nin Rahmân ve Rahîm Kelimelerine Yaklaşımı

Her ne kadar Müslüman ve gayri Müslim yaklaşımlarda bu iki kavramın birbirinin anlam yakınlığı ile ele alındığı görülmekte ise de aslında bu kavramların birbirine zıt bir anlam çerçevesine sahip olduğu da özellikle vurgulanmıştır. Zaten yukarıda buna dair İslâmî kaynaklardaki yaklaşıma birkaç örnek verilmiştir. Bu iki kavramın Allah'ın ismi/sıfatı olarak besmele dışında Kur'ân'da dört kez daha beraber kullanıldığı görülmektedir.⁴⁹ "Rahmân" kelimesi Kur'ân'da elli yedi âyette marifelik takısı olan ال (الرحمن) geçerken "Rahîm" kelimesi çoğunluğu "Ğafûr" ismi ile beraber seksen bir âyette ve tamamı da nekra bir şekilde kullanılmaktadır. Yine "Rahîm" ismi besmelenin dışında dört defa "er-Rahmân" ismi ile ve "el-'Azîz", "el-Ğafûr", "et-Tevvâb" gibi diğer isimlerle beraber toplam otuz iki âyette marifeli bir şekilde "er-Rahîm" olarak geçmektedir.

Nöldeke; İbn Hişâm ö. (218/833) ve Taberî'den delil getirerek "Rahmân" isminin (ki kendisi dipnotta bu ismi açık elif ile رحمان şeklinde yazmaktadır) Mekkelilere tamamen yeni olan bir isim ve kullanım olduğunu söyler. Her ne kadar bu isim Araplar için yeni olsa da Hz. Peygamber zamanında yaşamış olan Müseylimetülkezzâb'ın ö. (12/633) kendi Tanrısını bu isimle "Rahmân" olarak tanıttığını belirtir.⁵⁰ Nöldeke, peygamber Müseylime şeklinde yer verdiği bu sahte kişiliğin Güney Arabistanlı rakibi Esved'in kendisini "The Rahmân al-Yaman" olarak tanıtmaya karşılık olarak kendisini "The Rahmân al-Yamâma" şeklinde isimlendirdiğini Taberî, İbn Hişâm, Belâzurî ö. (279/892-93), İbnü'l-Esîr ö. (630/1233) ve Zemahşerî gibi klasik İslâm tarihi kaynaklarına dayanarak verir.⁵¹ Kur'ânî kelimelerin İslâm öncesi köklerine/asıllarına ve İslâm'ın esasına dair yazdığı eserinde Arthur Jeffery ö. (1959) الرحمن şeklinde marife hali ile Allah'ın ismini alırken "er-Rahîm" ismine yer vermemiştir. Kur'ân'da altmış beşten fazla geçtiğini söylediği bu kelimenin Allah'ın bir ismi ve nerede ise özel ismi olacak şekilde kullanıldığını belirtir. Nöldeke gibi o da Süyûtî ve Zeccâc'dan aktararak Müberred ö. (286/900) ve

⁴⁸ Bu açıklamalar için bk. Makdisî, *Kitâbü'l-Besmele*, 259-263.

⁴⁹ el-Fâtiha 1/3; el-Bakara 2/163; el-Fussilet 41/2; el-Haşr 59/22.

⁵⁰ Süyûtî bunu Sa'lebî ve Taberânî'den naklen Mekke'de Rasûlullâh'ın *besmele*'yi açıktan değil de gizli bir şekilde söylemesinin sebebi olarak zikreder. Zira Rasûlullâh "Rahmân" ve "Rahîm" isimleri ile beraber *besmele*'yi açıktan söylediğinde Mekkeliler Müseylime'nin de ilahını "Rahmân" olarak isimlendiriyor olmasından dolayı 'Muhammed, Yemâme'nin ilahına çağırıyor' diye nümayiş yapmaya başladılar. Bunun üzerine Rasûlullâh *besmele*'nin açıktan söylenmesini yasakladı ve ölünceye kadar da böyle devam etti. Süyûtî burada *besmele*'nin namazda cehrî değil de hafi söylenmesi gerektiğine dair farklı rivâyetleri vermektedir. Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 29-30.

⁵¹ Nöldeke vd., *The History of the Qur'ân*, 91-92, dp. 163/III. Nöldeke, İslâm öncesi Sâbiî kitabelerinde "Rahmân" isminin kullanıldığı altı belgeye sahip olduğumuzu söyler. Ona göre Aramice kullanan erken dönem Hristiyan metinlerde bu kullanım nadir iken Süryanice kullanımına benzer bir şekilde ilk dönem İbranice Talmud'da bu isim çok yaygındır. Yani bu ismin kökeni Süryanice'dir. Nöldeke bu fikrine Süyûtî'nin el-İtkân'da عبراني واصله بالخاء المعجمة da demesini delil olarak getirir.

Sa'leb ö. (291/904) gibi erken dönem İslâm ulemasının bu ismin aslının İbranice olduğunu söylediklerini nakleder. Onun da selefi Nöldeke gibi bu kelimenin Arapça "Rahîm" in de içerisinde olduğu birkaç formu olmakla beraber Arapçaya yabancı bir kelime olduğunu ve İbranice asla sahip olduğunu delillendirmeye çalıştığı görülmektedir. Nöldeke'yi de zikrederek bu kavramın kökenine dair araştırmaların sonucunda Yahudi kaynaklı değil daha ziyade Hristiyan kaynaklı bir kelime gibi görünmesini Müseylime ve Esved örneğini vererek iddia etmektedir.⁵² Nöldeke, kendi tasnifine göre "Rahmân" isminin birinci dönemde yalnızca bir defa kullanılmış iken özellikle ikinci dönemde çok sık kullanıldığını ve üçüncü Medine döneminde ise kullanımının nerede ise tamamen terkedildiğini söyler. Kur'ân âyetleri ona göre tamamı ile seslendiği dönem ve kişilerin durumuna göre şekillenmiştir. O, kendi sözleri ile Peygamberin bu kullanımı son dönemde terk etmiş olmasının hem Allah hem de Rahmân isminde iki ayrı tanrıya tapıyormuş gibi bir şüpheye yer açmamak olabileceği iddiasında bulunmaktadır.⁵³ Bu ifadelerden, onun, Kur'an'ın ilâhî kelimeler olmadığını ispata gayret ettiği anlaşılmaktadır.

5. Bismelenin Müslümanların Hayatındaki Yeri ve Etkisi

Müslümanların gündelik hayatta en çok tekrar ettikleri sözlerden biri şüphesiz besmeledir. İslâm öncesinde Araplar arasında bir işe başlarken Lât, Menât, Uzza gibi ilahları adına başlamak adet idi. Bundan dolayı İslâm'ın zuhuru ile muvahhid müminlerin işlerine Allah adına anarak başlamaları hem bir gereklilik hem de bitmeyen bir gelenek ve itiyad oldu.⁵⁴ Câhiliye döneminde Araplar arasında bir işe başlayacakları zaman "بِسْمِكَ اللَّهُمَّ" dendiği rivâyetleri de vardır.⁵⁵ Besmelesiz

başlayan işin güdük ve bereketsiz olacağı, her işe besmele ile başlayanın cennete ulaşacağı yönündeki rivâyetler ve değerlendirmeler İslâm ulemâsı arasında sıklıkla yapılmıştır. Ebû Şâme Allah'ın, Peygamberine yapacağı her işin önünde kendi ismini zikretmeyi öğreterek onu te'dib ettiğini belirtir. Bundan dolayı her Müslümanın bu sünneti takip etmesi gerekmektedir. Müslümanlar da bütün meselelerinin, eserlerinin, ihtiyaçlarının ve tüm işlerinin evvelinde daima besmele çekmektedirler. Aynı yerde hayvan boğazlarken bismelenin şart kılınmasının bir nevi rahmet sıfatına muğayir olup olmadığı meselesi incelenmiştir. Burada çok ince bir fikir geliştirilerek Allah'ın yarattığı her şeye merhamet etme hususunda herkesten hem daha layık hem de çok daha üstün olduğu vurgulanır. Nihayetinde her canlının bir ölümü olduğu ve bir hayvan için de esasında Allah yolunda kurban edilmesinin en mütesahil ölüm şekli olduğu belirtilir. Aynı zamanda "her acı veren şeyin zım-nında -bazen gizli- bir menfaat vardır" genel kaidesi burada da işletilmektedir. Yine Hz. Peygamberin Allah'ın adının anılmadığı yemeğe şeytanın ortak olacağını belirtmesi ve Müslümanları bir şey yerken, içerken besmeleye teşvik etmesi de müşriklerin yapacakları işlerde putlarının adını anmaya bir muhalefete ve hak

⁵² Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'ân* (Baroda: Oriental Institute - Gaekwad's Oriental Series, 1938), 79/140-141.

⁵³ Nöldeke vd., *The History of the Qur'ân*, 99.

⁵⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 25.

⁵⁵ Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'l-Besmele*, 131.

üzere davranışı öğretmek olarak takdim edilmiştir.⁵⁶

Sûfî ve Şîfî gelenekte de besmele özel bir yer tutmuştur. Oryantalist ilginin daha ziyade bu noktada merkezileştiği de söylenebilir. İbn Arabî'ye göre besmele her sûrenin anahtarıdır. Graham'ın kaydettiği üzere Vladimir Ivanov ö. (1970) tarafından erken dönem İsmailîleri üzerine yapılan çalışmada kozmolojik terimlerle bismelenin şifreli yapısı incelenir. Yine ona göre besmelede yer alan harflerin gizemi de sûfî keşf açısından çok önemlidir. Hatta bütün kutsal kitapların bismelenin başında bulunan "ba" harfinde toplandığı söylenmiştir. Cafer-i Sâdık ve diğer Şîfî ulemasına göre de Kur'ân'daki en önemli âyet besmele âyetidir.⁵⁷

Sonuç

Hakkında müstakil birçok eserin meydana getirilmiş olması bismelenin İslâm ulemâsı ve Müslümanlar arasında tuttuğu yeri göstermektedir. Bu eserlerde konu sadece aktüel yönü ile değil, ilmî, fikhî ve kavramların kökeni, asıllarının nereye dayandığı gibi teknik yönleri ile de değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Burada özellikle onun Kur'ân'ın bir âyeti olması meselesinin merkezde yer aldığı görülmektedir. Diğer Kur'ânî ve İslâmî ilimlere gösterilen ilgiye nazaran oryantalist yaklaşımda besmele hakkında Nöldeke'nin yaptığı tesbitlerin ötesinde ciddi ve derin araştırma ve değerlendirmelerde bulunulduğunu söylemek zordur. Çağdaş oryantalizmde bu konu üzerinde yetkin çalışmalar yapılmamıştır. Buradan oryantalizmin İslâmî konuları Kur'ân'ı ve İslâm'ı beşer katında olup bitmiş bir hadise olarak görmek şeklindeki ana kavrayış ve hedeflerine götürmede çok faydası olacağı düşünülmemiş olması gösterilebilir.

Kıraat imamlarının bismelenin vücûbiyeti şeklinde geliştirdikleri kavram-sallaştırma fikhî bir neticenin tahsili değil kendi umdeleri içerisinde bir değerlendirmedir. Dolayısıyla kıraat ulemasından vâcib şeklinde bir söz duymak kıraat usulleri ve bahsedilen kıraat imamının tercihi anlamında ele alınması daha uygun görülmektedir. Kur'ân'da açıkça emredilen bir şeklinin varlığı dolayısıyla isti'âzenin vücûbiyeti hakkında kıraat imamları arasında herhangi bir tartışma söz konusu değilken bismelenin vücûbiyeti konusunda meydana gelen tartışmaların büyük oranda açık bir emir olmamakla beraber Osman Mushafında her sûrenin başında resmedilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Acaba bu bir vücûbiyyet mi ifade etmektedir yoksa sahâbenin bir sünneti olarak mı kabul edilecektir. Bununla beraber bismelenin ne şekilde telaffuz edileceği konusunda vârid olan rivâyetler dolayısıyla ciddi bir ihtilaftan bahsetmek mümkün değildir.

Oryantalistlerin diğer Kur'ânî ilimlerin incelemesinde yaptıkları gibi bu konuda da Müslüman âlimler arasında var olduğu görülen ihtilaflardan yola çıkarak

⁵⁶ Makdisî, *Kitâbü'l-Besmele*, 699-700. Burada Ebû Şâme, bismelenin üç yerde vücûbiyetine dair ulemâ arasında ihtilaf olduğunu belirtir. Bunlar da a- Namazda Fâtiha'nın başında okunması b- Abdest alırken söylenmesi ve c- Kurban keserken zikredilmesi. Buralarda fikhen vâcib olması ulemâ tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir.

⁵⁷ Bu değerlendirmeler ve yine hat sanatı açısından, özellikle de Osmanlı'da Karahisârî'nin başını çektiği hatlarda bismelenin konumu açısından bk. Graham, "Basmala", 211.

konuyu ele aldıkları müşahede edilmektedir. Klasik İslâmi eserlerin bir kısmında zikredilen rivâyetler esas alınmak suretiyle değerlendirilmedi bulunulmaktadır. Kur'ân'ın otantikliğine dair yapılan üst belirlenimin burada da işletildiği görülmektedir. Oryantalist yaklaşıma göre besmelenin bir benzerine İslâm öncesi kutsal metinlerde rastlamak mümkündür. Bu anlayışa besmelede geçen Allah'ın iki isminin kökenine dair yapılan değerlendirmelerle ulaşılmaya çalışılmaktadır. Çağdaş dönem oryantalist yaklaşımda da çokça yer verilen Kur'ân'da bulunan yabancı kelimeler kavramsallaştırmasının burada işletildiği görülmektedir. Bundan dolayı çağdaş dönem oryantalist eserlerde besmele konusunun hususi bir yere sahip olmadığı görülmektedir. Bunun çağdaş dönemde, Nöldeke'nin eserinin ve yaklaşımının yeterli görüldüğü şeklinde bir yargıya ulaşmayı mümkün hale getiren bir tutum olduğu söylenebilir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Bowen, John R. *Muslims through Discourse Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh li'l-Buhârî*. I. Kahire/Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 1433/2012.
- Burckhardt, Titus. *Introduction to Sufi Doctrine*. Indiana: World Wisdom, 2008.
- Bell, Richard. *The Qur'ân*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1939, I/10.
- Derman, Mustafa Uğur, Uzun, Mustafa İsmet. "Besmele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/532-537. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ebû Şâme ed-Dimeşkî el-Makdisî, Abdurrahmân b. İsmail b. İbrahim. *Kitâbü'l-Besmele*. thk. Adnân b. Abdürrazzâk el-Hamevî el-Ğulebî. Abu Dabi: el-Mecme'u's-Sekâfî, 1425/2004.
- Ebû Şâme ed-Dimeşkî el-Makdisî. *İbrâzü'l-Me'ânî min Hırzî'l-Emânî*. thk. İbrahim Atve 'Avad. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Enîs, Abdül-Hakîm. "Ahkâmü'l-Besmele Leyse Li'l-Fahri'r-Râzî". Erişim 31 Aralık 2016. https://İslâmsyria.com/site/show_library/377.
- Graham, William A. "Basmala", ed. Jane Dammen McAuliffe. *Encyclopaedia of The Qur'ân*. I/207-212, Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001.
- Hamed, Gânim Kaddûri. *el-Müyyesser fî 'ilmi't-Tecvid*. Cidde: Merkezü'd-Dirâsâti ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye, 1430/2009.
- Haywood, John A ve Nahmad, Halil M. *A New Arabic Grammar of the Written Language*. London: Lund Humphries, 1965.
- İbnü'l-Arabî, Ebûbekir Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Muhammed Abdülkadir Atâ (thr. ve tlk.). II, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2002.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî'l-kır'âti'l-aşr*. nşr. Muhammed Ali ed-Debbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-'Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. I-II, Kahire: Dâru'l-Kütübi's-Selefiyye, 1939/1348.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. I, Dâru Tayyibe, 1420/1999.

- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*. 79 Cilt. Baroda: Oriental Institute (Gaekwad's Oriental Series), 1938.
- Kârî, Ali b. Sultan Muhammed. *el-Mes'ele fi'l-Besmele*. thk. Abdül-Hakîm el-Enîs. Dubâî: Şebeketü'l-Elûke, 1434/2012.
- Kaysî, Mekki b. Ebî Tâlib. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve hücecihâ*, thk. Muhyiddîn Ramazan. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an ve'l-Mübeyyin limâ Tedammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*. thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Momen, Moojan. *Islam and the Bahá'í Faith*. Oxford: George Ronald Publication, 2000.
- Moubarac, Youakim. *Les études d'épigraphie sud-sémitique et la naissance de l'Islam: Eléments de bibliographie et lignes de recherches*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1957.
- Nöldeke, Theodor vd.. *The History of the Qur'an*. ed. – çev. Wolfgang H. Behn. Leiden-Boston: Brill, 2013.
- Palmer, Edward Henry. *The Qur'an*. Oxford: Clarendon Press, 1880), I.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekr el-Mer'aşî. *Cühdü'l-Mukıl*. thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed. Ammân: Dâru Ammâr, 1429/2008.
- Sale, George. *The Koran*. Erişim 1 Şubat 2005. <http://eaaooa.com/resources/quran.pdf>.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Celâleddîn. *el-Mizânü'l-Ma'dele fi Şe'ni'l-Besmele*. thk. Abdü'l-Hakîm el-Enîs. Dubâî: Şebeketü'l-Elûke, 1438/2016.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Celâleddîn. *el-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*. I, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1433/2011.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli'l-Kur'an (Tefsîru't-Taberî)*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin e't-Türkî. I, Kahire: Dâru Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2008.
- Wansbrough, John. *Qurānic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. çev. Andrew Rippin. New York: Prometheus Books, 2004.
- Zeccâc, İbrahim İbnü's-Seriyye. *el-İbânetü ve't-Tefhîmü 'an Me'âni Bismillâhirrahmânirrahîm*. thk. Abdülfettâh es-Seyyid Selîm. Ammân: The Prince Ghazi Trust for Qur'anic Thought.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsim Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru'l-Keşşâf*. tlk. Halîl Me'mûn Şihâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2009.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

İmkan ve Sınırlar, Sorunlar ve Çözüm Önerileri Bağlamında Cami Rehberliği Hizmeti

*Mosque Guidance Practice in the Context of Possibilities
and Boundaries, Problems and Solution Proposals*

Mustafa Fatih Ay 

Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Bilim Dalı

Assist. Prof., Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Religious Education

Antalya / Turkey

mustafafatihay@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0433-318X>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.874871

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 5.02.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 01.05.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Ay, Mustafa Fatih. "İmkan ve Sınırlar, Sorunlar ve Çözüm Önerileri Bağlamında Cami Rehberliği Hizmeti". *Marife* 21/1 (2021), 79-103. <https://doi.org/10.33420/marife.874871>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atınlı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

İmkan ve Sınırlar, Sorunlar ve Çözüm Önerileri Bağlamında Cami Rehberliği Hizmeti

Özet

Cami Rehberliği ilk defa dönemin, Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan sorumlu Başbakan Yardımcısı Bekir Bozdağ tarafından 2012 yılında gündeme getirilmiştir. Bu hizmet alanı halen Diyanet İşleri Başkanlığı, Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü bünyesinde Cami Hizmetleri Daire Başkanlığı tarafından Cami Rehberliği Hizmetleri adıyla sürdürülmektedir. Bu çalışmada genel olarak cami rehberliği hizmeti ele alınmıştır. Bu çerçevede altın da ise, cami rehberliği hizmetinin ortaya çıkışı, amacı ve kurumsallaşma süreci, hizmeti yürüten personelin uygulamaya ilişkin değerlendirmeleri ele alınmıştır. Böylelikle de cami rehberliği hizmetinin uygulama sürecine ilişkin durum değerlendirmesi yapılması amaçlanmaktadır. Bu çerçevede cami rehberleri ile yapılan görüşmelerde, cami rehberliğine yükledikleri anlam, görevleri süresince karşılaştıkları sorunlar, kendilerini en çok sorulan sorular, desteğe ihtiyaç hissettikleri konular, cami rehberliği hizmetinin geliştirilmesi için neler yapılabileceği, kişi veya kurumlardan hangi katkıların gelebileceği konuları merkeze alınmıştır. Veri toplama sürecinde yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirildiği için görüşmeler sırasında gerekli görülen konular da ele alınmıştır. Nitel araştırma yaklaşımlarından fenomenolojik araştırma olarak kurgulanan bu çalışma ile cami rehberlerinin, cami rehberliği hizmetine ilişkin algı ve deneyimlerinin nasıl olduğu ilk elden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede Antalya İl Müftülüğü bünyesinde çeşitli İlçe Müftülüklerine bağlı olarak görevlendirme ile bu hizmeti yürüten 7 cami rehberi çalışma grubu olarak belirlenmiştir. Görüşmeler bizzat araştırmacı tarafından 2019 yılı Eylül ayı içerisinde, katılımcılar ile randevu alınarak yüzyüze gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmış ve 30-45 dakika arasında süren görüşmelerin çözümlemeleri araştırmacı tarafından yapılmıştır. Cami rehberliği uygulamasını konu edinen ilk araştırma olması nedeniyle cami rehberlerinin saha tecrübesini ortaya koymaya yarayacak sorulardan elde edilen verilerin betimsel analiz tekniği ile analizi uygun görülmüştür. Bu çerçevede çözümlenen görüşme verileri Nvivo 12 Plus programına yüklenmiştir. Bu program yardımıyla tekrar tekrar okunan görüşme verileri, cami rehberlerinin saha tecrübesini yansıtacak şekilde düzenlenmiştir. Daha sonra elde edilen kod ve temalar tekrar gözden geçirilmiş ve bazı kod-tema değişiklikleri yapılmış ve son şekli verilmiştir. Elde edilen yapılar ise gerekli görülen yerlerde katılımcı görüşlerinden ilgili yapıyı en iyi açıkladığı düşünülenlere, ifadelerindeki dil ve anlatıma müdahale edilmeden bulgur kısmında yer verilmiştir. Cami rehberlerine hangi alanlarda desteğe ihtiyaçları olduğu ve cami rehberlerinin hangi konuları bilmelerinin iyi olacağını düşündükleri sorulduğunda verdikleri cevaplar çerçevesinde öne çıkan hususların, dinler tarihi bilgisi, dil ve iletişim becerisi, rehberlik yöntemi, sanat tarihi ve mimari, yabancı dilde terminoloji bilgisi alanlarının öne çıktığı görülmüştür. Cami rehberlerinin sorun olarak gördükleri hususlar ise kadro ve istihdam sorunu, materyal sorunu ve turizm rehberleri ile yaşanan sorunlar şeklindedir. Cami rehberlerine en çok sorulan soruları, cami rehberliğine ilişkin sorular, güncel politik sorular, İslam dini ile ilgili sorular şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Buradan anlaşıldığı üzere cami rehberliği konusunda turistlerin bilgi sahibi olmadığı görülmektedir. Bu nedenle hizmetin tanıtımı konusunda havalimanları, oteller ve turistlere yönelik hizmet alanlarında bu hizmetin tanıtımı yapılabilir. Ayrıca Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından hazırlanan rehber ve broşürlere cami rehberliği hizmeti de eklenebilir. İslam dini ve güncel politik sorular konusunda da bir saha çalışması yapılarak gelen soruların toplanması ve bir çalışma grubu tarafından değerlendirilerek, geliştirilen cevaplar konusunda cami rehberlerine bilgilendirmeler yapılabilir. Ayrıca, cami rehberliği hizmeti uluslararası alanda İslamofobi ile mücadele, İslam dini ve ülkemizin tanıtımı gibi konularda önemli bir hizmet alanıdır. Disiplinlerarası özelliği nedeniyle kurumlar arası işbirliği ile çalışmalar yapılarak hizmetin kalitesinin yükseltilmesi önemlidir. Cami rehberlerinin daha spesifik alanlarda saha tecrübelerinin detaylı bir şekilde araştırıldığı çalışmaların yanı sıra hizmet alan turistlerin de cami rehberliği hizmetine ilişkin memnuniyet ve beklentilerinin ele alındığı çalışmalar yapılabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Cami Rehberliği, Din Hizmetleri, Cami Hizmetleri.

Mosque Guidance Practice in the Context of Possibilities and Boundaries, Problems and Solution Proposals

Summary

In this study, generally mosque counseling service has been discussed. It is aimed to take the mosque guidance service to the academic ground and to make a situation assessment regarding the implementation process. In this context, in the interviews with mosque guides, the meaning they attribute to mosque guidance, the problems they encountered during their duties, the questions they were asked the most, the issues they needed support, what could be done to improve the mosque guidance service, and what contributions could come from individuals or institutions were examined. Since semi-structured interviews were conducted during the data collection process, issues deemed necessary were also discussed during the interviews.

With this study, which was designed as a phenomenological research, one of the qualitative research approaches. In this context, 7 mosque guides carrying out this service were interviewed in the Antalya Provincial Mufti Office.

The questions were prepared in accordance with the semi-structured interview in order to provide flexibility during the interview. The interviews were conducted face-to-face by the researcher, by making an appointment with the participants. The interviews were recorded with a voice recorder. The interviews lasted between 30-45 minutes. The analyzes of the interviews were made by the researcher. The data obtained were analyzed with the descriptive analysis technique. Interview data analyzed within this framework were uploaded to the Nvivo 12 Plus program. With the help of this program, the interview data, which were read again and again, were organized in the form of themes and codes to reflect the field experience of mosque guides. Then, the obtained code and themes were reviewed and some code-theme changes were made and the final shape was given. The structures obtained were visualized with the help of figures and, where deemed necessary, the opinions of the participants that were thought to be explained best were included in the findings section without interfering with the language and expression in their expressions.

When asked in which areas mosque guides need support and what they think it would be good for mosque guides to know, it was seen that the prominent issues within the framework of their answers were the knowledge of the history of religions, language and communication skills, guidance method, art history and architecture, and terminology knowledge in foreign languages.

The issues that mosque guides see as a problem are the problem of staff and employment, material problems and problems with tourism guides. It is possible to categorize the most frequently asked questions to mosque guides as questions about mosque guidance, current political questions, and questions about Islam.

As a result; mosque guidance service is an important service area in matters such as the fight against Islamophobia in the international arena, the religion of Islam and the promotion of our country. Due to its interdisciplinary nature, it is important to increase the quality of the service by working with inter-institutional cooperation. In addition to the studies where the field experiences of mosque guides in more specific areas are investigated in detail, studies can also be carried out to address the satisfaction and expectations of the tourists who receive service from the mosque guidance service.

Keywords: Religious Education, the Presidency of Religious Affairs, Mosque Guidance, Religious Services, Mosque Services.

Giriş

Diyaret İşleri Başkanlığı, din hizmetleri faaliyetlerini yürütmek için anayasal bir temelde görevlendirilmiş tek kurumdur. Görev çerçevesi “İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek”¹ şeklinde çizilen Diyaret İşleri Başkanlığı yeni gelişen şartlar ve ihtiyaçlara göre hizmet alanlarına yeni birimler ekle-

¹ Diyaret İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (DİBKGHK), *Resmî Gazete* 12038 (2 Temmuz 1965), Kanun No. 633, md. 1.

mektedir. Bu hizmet alanlarından biri de Cami Rehberliği hizmetidir. İlk defa 2012 yılında dönemin Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan sorumlu Başbakan Yardımcısı Bekir Bozdağ tarafından gündeme getirilen² bu hizmet alanı halen Başkanlığın Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü bünyesinde Cami Hizmetleri Daire Başkanlığı'nın bir hizmeti olarak Cami Rehberliği Hizmetleri adıyla sürdürülmektedir.³ Ancak başkanlığın yeterliklerini belirlemiş olduğu personel grubu içerisinde cami rehberleri yer almamaktadır.⁴ Bu çalışmada genel olarak cami rehberliği hizmeti ele alınırken özelde ise a) cami rehberliği hizmetinin teorik çerçevesi bağlamında ortaya çıkışı, amacı ve kurumsallaşma süreci, b) cami rehberliği hizmetini yürüten görevli personelin uygulamaya ilişkin değerlendirmeleri ele alınmıştır. Böylelikle de cami rehberliği hizmetinin akademik zemine taşınarak ele alınması ve uygulama sürecine ilişkin bir durum değerlendirmesi yapılması amaçlanmaktadır.

Cami rehberliği kadrosunu ilk defa gündeme getiren Bekir Bozdağ, tarihi camilerin tanıtımının konuyu iyi bilen kişilerce yapılması için böyle bir kadronun ihdas edildiğini, farklı ülkelerde dini mekanların (kilise, sinagoga vb.) mekanları bilen ve bu alanda eğitim almış kişiler tarafından yapıldığını belirterek benzer bir uygulamanın amaçlandığını açıklamıştır.⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurumsal internet sitesinde yer alan hizmet hiyerarşisinde yer verilen Cami Rehberliği Hizmetleri başlığı altında ise bu hizmetin gerekçesine yönelik açıklamalar yer almaktadır. Bu bilgiler her ne kadar 2018 yılında eklenmiş olsa da cami rehberliğinin ne'liğine ilişkin Başkanlığın bakışını ve bu hizmetin hangi ihtiyacı karşılamak için tesis edildiğini göstermektedir. Bu açıklamaya göre⁶, Başkanlığın 2017 yılında yaptığı araştırma sonucunda Mayıs-Ekim aylarını kapsayan 6 aylık sürede çoğunluğu İstanbul, Bursa, Konya ve Antalya illerinde olmak üzere toplam 13.177 camiyi yaklaşık 12.2 milyon yerli, 3.8 milyon yabancı turist ziyaret etmiştir. Turistlerin en çok konuştukları dillerin ise İngilizce, Arapça, Rusça ve Almanca olduğu tespit edilmiştir. Oldukça yüksek sayıda gerçekleşen bu ziyaretlerde cami rehberlerinin görevi İslam dini, tarihi, mimarisi ve sanatına dair doğru ve güvenilir bilgilendirmeler yapmak olarak ifade edilmiştir. Bu hedefler çerçevesinde ihdas edilen cami rehberinin görevleri Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görev ve çalışma yönergesinde şu şekilde sıralanmıştır;

- a) Cami ziyaretlerinin cami adabına uygun olarak yapılmasını sağlamak.
- b) Ziyaretleri, ilgili caminin görevlileri ile koordineli olarak gerçekleştirmek.
- c) İslam Dini ile tarihi veya özellik arz eden camiler hakkında araştırmalar yapmak.
- ç) Yerli ve yabancı ziyaretçilere, ziyaret edilen cami ve İslam dini hakkında doğru ve sahih bilgiler vermek.
- d) Görev yaptığı camide, inceleme, araştırma veya haber yapmak isteyen,

² Memurlar (M), "Camileri Özel Rehber Tanıtacak, Bu Amaçla 250 Kişi Alınacak" (Erişim 19 Ocak 2020).

³ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Cami Rehberliği Hizmetleri" (Erişim 19 Ocak 2020).

⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri" (Erişim 19 Ocak 2020).

⁵ M, "Camileri Özel Rehber Tanıtacak, Bu Amaçla 250 Kişi Alınacak".

⁶ DİB, "Cami Rehberliği Hizmetleri".

araştırmacı, televizyoncu veya sinemacılar ile film veya fotoğraf çekmek isteyen ziyaretçilerin Diyanet İşleri Başkanlığınca İdare Olunan Cami ve Mescitlerdeki Teberrükât Eşyası Hakkında Yönetmelikte belirtilen usul ve esaslar çerçevesinde hareket etmesini sağlamak.

e) Görev alanı ile ilgili konularda verilen diğer görevleri yapmak.⁷

Cami rehberinin görevlerine ilişkin ifadeler çerçevesinde, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın camileri ziyaret eden kişilerin her zaman müracaat edebileceği bir görevli bulmasını hedeflediği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu görevliden, yurtdışından gelen ziyaretçiler ile lisan problemi yaşamadan iletişim kurabilmesi, onlara doğru bilgi aktarabilmesi ve cami içerisindeki hareketliliği koordine etmesi gibi hizmetler beklenildiği anlaşılmaktadır. Bu görevi yerine getirecek personelin alımı için Diyanet İşleri Başkanlığı'nın alım ilanı ilk defa 2013 yılında gerçekleşmiştir.⁸

4 Haziran 2013 tarihinde yayınlanan ilanda 100 kişilik kontenjan olduğu duyurulmuştur. Bu ilanda memuriyet için gerekli teknik şartların yanı sıra hali hazırda asaleten görev yapan Başkanlık personelinden en az İmam Hatip Lisesi düzeyinde dini öğrenim görmüş olanlar ile son 5 yılda KPDS/YDS veya muadili bir uluslararası bir sınavdan Almanca, Arapça, Fransızca, İngilizce ve Rusça dillerinden birisinde en az 70 veya dengi puan almış olma şartını sağlayanların başvurabileceği ve sınavın sözlü olacağı belirtilmiştir.⁹ Sözlü sınavın kapsamına ilişkin bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak, bu sınav kapsamında cami rehberliği hizmetine ilişkin olarak camilerin tanıtılması hedefi çerçevesinde din alanının yanı sıra sanat tarihi ve rehberlik gibi alanlardan sorular sorulmasının beklendiği söylenebilir. Başkanlığın 2013 yılı faaliyet raporunda yer alan bilgiye göre sınava 23 kişi müracaat etmiş bunlardan 4'ü başarılı olmuştur.¹⁰ Personel sayılarının verildiği sayfa incelendiğinde ise cami rehberi sayısı 3 olarak belirtilmektedir.¹¹ Buna göre sınavı kazanan 4 kişiden 3'ünün göreve başladığı tahmin edilmektedir. 2014 yılı faaliyet raporunda cami rehberi sayısına ilişkin bir bilgi bulunmazken¹², 2015, 2016, 2017, 2018 ve 2019 yıllarına ait faaliyet raporlarında ise 1 cami rehberi olduğu görülmektedir.¹³ Kadrolu olarak görevine devam eden bir cami rehberinin de İstanbul Müftülüğü bünyesinde Sultanahmet Cami'sinde olduğu anlaşılmaktadır. Kadrolu olarak istih-

⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönergesi" (Erişim 19 Ocak 2020).

⁸ Memurlar (M), "Diyanet İşleri Başkanlığı Cami Rehberi Alım İlanı" (Erişim 19 Ocak 2020).

⁹ M, "Diyanet İşleri Başkanlığı Cami Rehberi Alım İlanı".

¹⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı (DİBSGB), *2013 Yılı Faaliyet Raporu* (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2014), 66.

¹¹ DİBSGB, *2013 Yılı Faaliyet Raporu*, 15.

¹² Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı (DİBSGB), *2014 Yılı Faaliyet Raporu* (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2015), 1-111.

¹³ Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı (DİBSGB), *2015 Yılı Faaliyet Raporu* (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2016), 14; Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı (DİBSGB), *2016 Yılı Faaliyet Raporu* (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2017), 13; Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı (DİBSGB), *2017 Yılı Faaliyet Raporu* (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, Tarihsiz), 16; Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı (DİBSGB), *2018 Yılı Faaliyet Raporu* (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, Tarihsiz), 14; Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı (DİBSGB), *2019 Yılı Faaliyet Raporu* (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, Tarihsiz), 20.

dam edilen cami rehberi sayısı 1 kişi olsa da Antalya Müftülüğü bünyesinde halen görevlendirme ile çalışan 7 cami rehberi bulunmaktadır.¹⁴ Bu durum, cami rehberliği hizmetinin önemli bir faaliyet alanı olarak görüldüğü, bu nedenle de istenilen yeterlikte personel istihdamı yapılamamış olsa da mümkün olan çerçevede sürdürülmesi arzusunun göstergesi olarak yorumlanabilir.

Cami rehberliğine ilişkin olarak Başkanlığın 2016 yılı faaliyet raporu ve Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün 2016 yılı faaliyet raporundan 08-09 Mart 2016 tarihinde Ankara'da "Cami Rehberliği Çalıştayı" yapıldığı anlaşılmaktadır. Çalıştayı gerekçesi ise "yerli ve yabancı turistlerce gerçekleştirilen cami ziyaretlerinde ve ziyaretçilere sunulan rehberlik hizmetlerinde karşılaşılan sorunları ve çözüm yollarını tespit etmek, rehberlik hizmetlerinin verimliliğini artırmak ve alanda ihtiyaç duyulan düzenlemeleri görüşmek olarak ifade edilmiştir.¹⁵ Çalıştaya bazı ilçe müftüleri, vaizler, tarihi ve turistik nitelikteki camilerin din görevlileri ve cami rehberlerinin katıldığı belirtilmektedir.¹⁶ 2016 yılında kadrolu olarak bir adet cami rehberi çalıştığı düşünüldüğünde buradan görevlendirme ile çalışan cami rehberlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Çalıştay sonuç raporunun ise ilgili birimlere gönderildiği belirtilmektedir. Yayınlanmış bir sonuç raporu bulunmadığı da düşünüldüğünde, çalıştay raporunun kurum içerisinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte sözkonusu çalıştaya ilişkin Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün faaliyet raporunda, çalıştayda ele alınan konu başlıklarının Bir Din Hizmeti Olarak Cami Rehberliğinin Önemi ve Yöntemi, Cami Ziyaretlerinde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri, Cami Rehberliğinde Paydaş Kurum/Kuruluşlar ve İşbirliği İmkanları, Cami Rehberliğinde Yayın ve Materyal İhtiyacı, Cami Rehberlerinin İstihdamı ve Özlük Hakları, Cami Rehberlerinin Eğitimi şeklinde olduğu belirtilmiştir.¹⁷ Bu bilgiler ışığında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın cami rehberliği hizmetini çok yönlü olarak ele aldığı anlaşılmaktadır. Ancak 2016 yılından sonra başkanlığın cami rehberliği konusunda bir faaliyetine rastlanmamıştır. Benzer şekilde akademik literatürde cami rehberliği hizmetini ele alan bir çalışmaya da rastlanmamıştır. Bu çalışma ile cami rehberlerinin saha tecrübesinin derlenmesi ve uygulamaya ilişkin değerlendirmelerinin alınması cami rehberliği hizmetinin geliştirilmesi için önemli katkılar sunması beklenmektedir.

Bu çerçevede çalışmanın amacı cami rehberlerinin, cami rehberliğine yükledikleri anlam, görevleri süresince karşılaştıkları sorunlar, kendilerini en çok sorulan sorular, desteğe ihtiyaç hissettikleri konular, cami rehberliği hizmetinin geliştirilmesi için neler yapılabileceği, kişi veya kurumlardan hangi katkıların gelebileceği hususlarını ortaya koymak olarak belirlenmiştir. Problem cümlesi ise cami rehberlerinin, cami rehberliği hizmeti deneyimleri nasıldır? şeklinde belirlenmiştir.

¹⁴ İstanbul Müftülüğü (İM), "Personelimiz" (Erişim 19 Ocak 2020).

¹⁵ DİBSGB, *2016 Yılı Faaliyet Raporu*, 37; Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü (DİBHGM), *Faaliyet Raporu 2016* (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2017), 107.

¹⁶ DİBHGM, *Faaliyet Raporu 2016*, 107-108.

¹⁷ DİBHGM, *Faaliyet Raporu 2016*, 108.

1. Yöntem

1.1. Araştırma Deseni

Nitel araştırma yaklaşımlarından fenomenolojik araştırma olarak kurgulanan bu çalışma ile cami rehberlerinin, cami rehberliği hizmetine ilişkin algı ve deneyimlerinin nasıl olduğu ilk elden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Fenomenolojik araştırma; birkaç kişinin bir fenomen veya kavramla ilgili yaşanmış deneyimlerinin ortak anlamını ifade etmektedir.¹⁸ Böylelikle cami rehberlerinin, cami rehberliğine ilişkin yaşadıkları deneyimlerin anlaşılması hedeflenmiştir.

1.2. Çalışma Grubu

Fenomeni deneyimleyen kişiler olarak cami rehberleri hedef kişiler olarak belirlenmiştir. Bu çerçevede Antalya İl Müftülüğü bünyesinde çeşitli İlçe Müftülüklerine bağlı olarak görevlendirme ile bu hizmeti yürüten 7 cami rehberi çalışma grubu olarak belirlenmiştir. Araştırmanın saha araştırması yapıldığı sırada (Eylül 2019) Türkiye genelinde kadrolu olarak 1 cami rehberi İstanbul'da görev yapmakta olup Antalya'da ise görevlendirme ile 7 cami rehberi görev yapmaktadır.¹⁹ Katılımcılara ilişkin görev yeri, öğrenim durumu ve hizmet verdiği yabancı dil bilgileri aşağıda tablo da verilmiştir. Katılımcıların isimlerinin gizli kalması amacıyla verilen kod isimler ile katılımcı bilgileri tabloda eşleştirilmemiştir. Kod isimlerin verilmesinde ise katılımcının kısaltması olarak kullanılan "K" yerine cami rehberini ifade etmesi için rehberin ilk harfi olan "R" kullanılmıştır.

Tablo 1. Katılımcılara İlişkin Bilgiler

Görev Yaptığı Cami	Görev Yaptığı İlçe	Eğitim Durumu	Yabancı Dili
Develili İbrahim Buğday Cami	Aksu	İslam Hukuku ve Medeniyeti (Yurt Dışı)	İngilizce
Huzur Cami	Kemer	İlahiyat Fakültesi	Rusça
Yivli Minare Cami	Muratpaşa	İlahiyat Meslek Yüksek Okulu - İşletme Lisans	Almanca
Alanya Kale Cami	Alanya	Turizm ve Otel İşletmeciliği - İşletme Lisans	İngilizce
Küllüye Cami	Manavgat	İlahiyat Ön Lisans	Almanca
Kadriye Mahallesi Dinler Bahçesi Cami	Serik	Turizm Rehberliği - İlahiyat Fakültesi	İngilizce
Belek Mahallesi Cami	Serik	Kazak Dili (Yurt Dışı) - İlahiyat Ön Lisans	Rusça - Kazakça

¹⁸ John. W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015), 77.

¹⁹ İÜ, "Personelimiz"; DİBSGB, *2019 Yılı Faaliyet Raporu*, 20.

1.3. Verilerin Toplanması

Cami rehberliği hizmetine ilişkin literatür taraması yapılmış özellikle basın-da yer alan tartışmalar ve resmi makamlar tarafından yapılan açıklamalar ince-lenerek katılımcılar ile yapılacak görüşmeler için sorular hazırlanmıştır. Bu sorular ilk olarak katılımcılardan biri ile yapılan pilot görüşmede sorulmuş ve son düzenlemeleri yapılmıştır. Sorular, görüşme sırasında esneklik sağlaması açısından yarı yapılandırılmış görüşmeye uygun şekilde hazırlanmıştır. Görüşmeler bizzat araş-tırmacı tarafından 2019 yılı Eylül Ayı içerisinde, katılımcılardan randevu alınarak yüzyüze gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmış ve 30-45 dakika arasında süren görüşmelerin çözümlemeleri araştırmacı tarafından yapılmıştır.

1.4. Verilerin Analizi

Cami rehberliği hizmetini konu edinen ilk araştırma olması nedeniyle cami rehberlerinin saha tecrübesini ortaya koymaya yarayacak sorulardan elde edilen verilerin betimsel analiz tekniği ile analizi uygun görülmüştür.²⁰ Bu çerçevede çö-zümlenen görüşme verileri Nvivo 12 Plus programına yüklenmiştir. Bu program yardımıyla tekrar tekrar okunan görüşme veriler, cami rehberlerinin saha tecrübe-sini yansıtacak şekilde tema ve kodlar şeklinde düzenlenmiştir. Daha sonra elde edilen kod ve temalar tekrar gözden geçirilmiş ve bazı kod-tema değişiklikleri ya-pılmış ve son şekli verilmiştir. Elde edilen yapıları, gerekli görülen yerlerde katılımcı görüşlerinden en iyi açıkladığı düşünülenlere, ifadelerindeki dil ve anlatıma müdahale edilmeden bulgular kısmında yer verilmiştir.

2. Bulgular

2.1. Cami Rehberliğine Yüklenen Anlam

Katılımcılara cami rehberliğini nasıl anlamlandırdıkları konusundaki görüş-lerinin sorulduğu soruya bazı katılımcılar “Cami hakkında İslam hakkında tanıtım ve bilgilendirme yapmaktır.”²¹ R6 ise “Cami kültürünü, İslam kültür ve medeniye-tini merak ettiklerini anlatıyoruz.”²² şeklinde kısa ifadeler ile cevap verirken bazı cami rehberleri ise benzetmeler ve yeni kavramsallaştırmalar yaparak geniş bir çerçevede açıklamıştır. Örneğin R3 cami rehberliğinin, caminin tanıtımı ve İslam dininin anlatımından daha geniş bir çerçevede olduğunu, Türk toplumunun tanı-tılmasının da bu hizmet içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini şu sözlerle anlat-maktadır: “Gelen yabancılara sıcak bir lisan, bir adım lazım. Bizi kendi ülkelerin-den, dışarıdan yanlış görüyorlar, yanlış tanıyorlar. Sadece İslam anlatmıyoruz. Ge-

²⁰ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006), 224.

²¹ R7, Kişisel Görüşme, 18 Eylül 2019.

²² R6, Kişisel Görüşme, 10 Eylül 2019.

leneklerimizi, göreneklerimizi, alışkanlıklarımızdan toplumuzdan anlatıyoruz. Toplumumuzun aynasıyız. Çok farklı milletlerden gelenler var. Onların adres gördüğü kişi olarak, görüyor. Şehirle ilgili başka şeylerde soruyorlar, ilgilerini çeken şeyleri de soruyorlar. Toplumdaki birisinin bir davranışının nedenini de bize soruyorlar.”²³

Cami rehberliği hizmetini İslamofobi sorununa karşı bir imaj faaliyeti olarak nitelendiren R2 ise bu konuda şunları söylemektedir: “Bir tavır bu imaj make up diye bir şey bu. Biliyorsunuz İslamofobi mi dersiniz korku mu dersiniz tehlike olarak adlandırılan bu kötü propaganda neticesinde İslam’ın ve Türk milletinin imajı ciddi manada oynanıyor yani bir yerlerde bir laboratuvarlarda gün be gün bu konularda kötü propaganda yapılıyor ve buraya gelenlerden de biz bunu hissediyoruz. Sordukları soru, merak ettikleri şeyler, bir şekilde biz image makerlık yapıyoruz. Yani Türkiye’nin ve İslam’ın bozulan imajıyla ilgili düzeltmelerin peşindeyiz. Yani mimariden de anlatıyoruz ama bizim önceliğimiz mimari değil mimarinin iç dünyası, maneviyatı burada yapılan faaliyetler bizi ilgilendiren esas o.”²⁴ R2’nin imaj düzeltme olarak nitelediği durumu, R3 şu örnek ile desteklemektedir: “İnsanların bizim dinimizi ahlaki şeylerimizi öğrenmeleri gerekir. Dışarıdan bizi kötü görüyorlar. Norveçli bir aile biz sizi böyle tanı mıyorduk, basında, televizyonda sizi böyle tanıtmıyorlar, burada sizleri görünce anladık bunu diyorlar.”²⁵

Bu çerçevede cami rehberliği hizmeti cami rehberleri tarafından cami ve İslam dininin tanıtımının yanı sıra Türk ve Müslüman imajının düzeltilmesi ve İslamofobi ile mücadele etme hizmeti şeklinde anlamlandırıldığı söylenebilir. Ek olarak R2’nin şu sözleri: “Diyamet dışındaki bir kişinin buraya alınması söz konusu değil. Alınmamalı da çünkü bu kurumun ve dini hassasiyetlerin farkında olamazlar diğerleri.”²⁶ Cami rehberliğinin Diyanet İşleri Başkanlığı personeli tarafından alanında uzman kişiler tarafından verilmesi gereken bir hizmet olarak görüldüğünü göstermektedir.

2.2. Cami Rehberlerinin Desteğe İhtiyaç Duyduğu Konular

Cami rehberlerine hangi alanlarda desteğe ihtiyaçları olduğu ve cami rehberlerinin hangi konuları bilmelerinin iyi olacağını düşündükleri sorulduğunda verdikleri cevaplar çerçevesinde öne çıkan hususların; dinler tarihi bilgisi, dil ve iletişim becerisi, rehberlik yöntemi, sanat tarihi ve mimari, yabancı dilde terminoloji bilgisi olduğu görülmüştür.

2.2.1. Dinler Tarihi Bilgisi

Dinler tarihi konusunda daha fazla bilgiye ihtiyacı olduğunu belirten R6 bu durumu şu sözleri ile açıklamaktadır: “Dinler tarihi konusunda eksikliklerimiz var. İlahiyatta her ne kadar dersi alsak da eksiklerimiz var. Muhatap olduğumuz kişile-

²³ R3, Kişisel Görüşme, 5 Eylül 2019.

²⁴ R2, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2019

²⁵ R3, Kişisel Görüşme, 5 Eylül 2019.

²⁶ R2, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2019.

rin dinlerini bilmemiz gerekiyor. O konuda eksiklerim var. Eğitim alsak güzel olur yani.”²⁷ Katılımcının ifadesinden anlaşıldığı üzere, farklı dinlere mensup kişiler ile muhatap olan cami rehberi, muhatap olduğu kişilerin dinleri hakkında bilgi sahibi olmanın kendisine faydalı olacağını düşünmektedir. Farklı dinlere ait kavramları biliyor olmaları cami rehberlerinin, muhatapları ile daha başarılı iletişim kurmalarına imkân tanıyacağı düşünülmektedir.

Bir diğer katılımcı ise cami rehberlerinde bulunması gereken özellikler üzerinden, bir mesleki eğitim düzenlenmesi durumunda gereken içeriği sıralarken, mukayeseli bir şekilde dinler tarihini ve farklı dinlerin mezheplerinin öğretilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. “Okumaya meraklı bir insan olacak, mukayeseli okumalar yapacak İslam buna ne dedi “Kur’an buna ne dedi İncil de ne var Tevrat’ta ne var gibi onların argümanlarını onarın mahallelerini onların duygularını onların davranışlarını Hıristiyanların ibadetlerini bunları şunları bilecek yani. Dinler tarihini bilecek. Dinler tarihini mezhepler tarihini de bilecek. Yani Katolikliği, Ortodoksluğu, Yahovayı, Protestanlığı bunları bilecek yani. Süryaniliği ya da Yezidiliği bunları karşılığı ne bunları bilmek zorunda. Kendi İslam mezhepler tarihini de bilecek yani teoloji ve mezhepler tarihi ile ilgili okumalar yapacak. Eğer bir meslek eğitimi verilecekse onun içinde bunlar da olmalı, niye bu bizim burada iki dakikalık konuşmamıza içinde iki tane cümle sığdırabiliriz ki o iki cümlenin arka planı belki iki bin sayfadır. Ama tam legonun uygun parçası gibi oraya luk oturur. Sonrasını konuşmanıza gerek yok. Yani batılılar bu konu da çoğunluğu bu muhabbeti yapıyorsa anlayış düzeyi yüksektir.”²⁸

2.2.2. Dil ve İletişim Becerisi

Dil ve iletişim konusu da katılımcıların görevlerini yaptıkları süreçte önemli olduğunu vurguladıkları hususlar arasındadır. Bu alanda katılımcıların görüşlerini iki boyuta ayırmak mümkündür bunlardan birincisi beden dili, jest ve mimik kullanımını iken, diğeri ise iletişimde kültürel kodların farkına varmadır. Beden dili kullanımının önemine ilişkin katılımcı görüşleri şu şekildedir: “Beden dili etkileşimi çok önemli; yüzünüzdeki halleri, mimikleri çok iyi inceledikleri için inandırıcılık ve doğru söyleyip söylemediğinizi kendilerince çıkarımda bulunuyorlar. Bu da inandırıcılığı etkiliyor. Muhatabınızla aranızdaki sohbetin yönüne şekil veriyor bu yüzden bu özellikler önemlidir.”²⁹

“Görgü eğitiminin olmasını isterim. Kesinlikle el kol hareketleri, şan bunların olmazsa olmazı var. Ses, sesi kontrol etme yani vücut dilini kullanma, yurt dışı olmazsa olmaz. Her sene bir veya iki ay bizim teşkilatlarımız var dünyada. Dünya da her sene değişik ülkelere bu arkadaşların minimum bir ay, iki ay gönderilerek orada yoğun gözlem ve konuşma, muhabbet olayı yerinde görme onların yaşantılarını, bakkalda pazarda nasıl yaşadıklarını görmek zorundalar ki burada o kısıcık dakikalara en değerli sunumları sığdırabilsinler. Böyle televizyondan seyretmekle

²⁷ R6, Kişisel Görüşme, 10 Eylül 2019.

²⁸ R2, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2019.

²⁹ R4, Kişisel Görüşme, 26 Eylül 2019.

olacak bir şey değil. Yani dil puanından 100 alan bir adam burada süper rehberlik yapamaz yani usul bilmiyorsa, erkân bilmiyorsa. Her yerde öyledir usulsüz vusul olmaz der atalar. Bu adamların dünyasını bilmiyorsa ki önerimiz oydu rehberin yılın en az bir buçuk iki ayında kış döneminde yurt dışındaki diyanetin merkezlerinde tecrübe eğitimine dil eğitimine gönderilmesiydi. Bizim projelerimizden birisi onların her sene geri geldiğinde daha zinde daha yenilenmiş olarak turizm sezonuna girmesini sağlayıcı bir teklifti.”³⁰

R2'nin vurguladığı ikinci husus ise iletişimde kültürel kodların önemidir. Bu kodların rehberler tarafından öğrenilebilmesi için R2 kendi yurtdışı tecrübesinin önemini vurgulamakta ve bu tecrübenin geliştirilebilmesi için Diyanet İşleri Başkanlığı'nın imkanlar sunmasının faydalı olacağını belirtmektedir. Kültürel kodların iletişimdeki rolünü vurgulayan bir diğer katılımcı ise R6'dır. O da muhatabın talepte bulunmaması halinde ısrarcı olunmaması konusuna şu ifadeler ile dikkat çekmektedir: “Talep etmiyorsa veya detay istemiyorsa onlar için iletişim konusunda aşmaya gerek yok.”³¹ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere muhatabın beden dilinden anlamak önemlidir. Bilgi talep edenin fark edilmesi kadar, talepte bulunmayanın da rahatsız edilmemesi için bu konu önemlidir.

2.2.3. Rehberlik Yöntemi

Cami rehberlerinin vurguladığı bir diğer husus ise doğrudan bir hizmet faaliyeti olarak bu işin bir yöntemi olması gerektiği ve bu yöntem konusunda destek almalarının faydalı olacağıdır. Bu konuda rehberler tarafından ilk etapta farklı bir dinden olan muhataba İslam dini hakkında hangi bilgilerin verilmesi gerektiği konusudur. Örneğin R6 “Bir Hristiyana en başta İslam adına verilmesi gereken bilgi nedir bunu düşünmemiz lazım. Savaşlardan önce peygamber efendimizin güzel huylarını, tüm huyları güzel de barıştan yana olduğu tarafları vermemiz lazım”³² şeklinde hem sorunu hem de kendi bulduğu çözümü aktarmaktadır.

Bir diğer rehber ise bu konuda yöntem eksikliğinden ve arayışlarının sonuçsuz kaldığından bahsetmektedir: “Rehber arkadaşlarla yabancı dilde diğer dinleri de kapsayıcı insan psikolojisiyle ilgili hizmet içi eğitimlere tabi tutulsak yararlı olurdu. Ama böyle bir metodoloji yok. Bence olması gerekir. Biz Müslümanlar, özellikle de cami rehberleri, yabancı biriyle ilk önce ne gibi konulardan başlanması gerektiğinin bir eğitiminin verilmesi gerekir. İslam'ın birçok mesajı var. Mesela, biz konuşurken ilk başta namazdan giriyoruz. İlk önce namazdan mı başlamak lazım? Yoksa kelime-i şehadetten mi başlamak lazım? İmanın şartlarından mı başlamak lazım? Bununla ilgili bir metot yok. Bugün en basit bir din eğitiminde bile bir metodoloji var. Ama din gibi insanlık tarihiyle var olan bir olgunun insanlara nasıl anlatılması gerektiğinin bir metodolojisi yok. Bakıyoruz kitaplara, Hz. Peygamber'e Hira Mağarası'nda vahiy geldi. 622'de böyle oldu. 610'da şu oldu. Bunlar zaten o dönemin tarihselliği. Ama Hz. Peygamber'in ilk neyi öğretmeye başladığıyla ilgili

³⁰ R2, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2019.

³¹ R6, Kişisel Görüşme, 10 Eylül 2019.

³² R6, Kişisel Görüşme, 10 Eylül 2019.

çok fazla bir bilgi yok. Mesela, buraya bir İslam tarihi hocası geldi. “Biz yabancılarla muhatabız. İslam’ın ana mesajını ileten bir kitap var mı?” diye sordum. Bana bir kitap göndermiş. Aynı siyer ve İslam tarihi gibi bir kitap.”³³

Yine R5’in dikkat çektiği bir diğer husus da yöntem eksikliğinin bir konuşma gündemi oluşturmaya engel olduğunu, suni gündemlere göre hareket ettiklerinden yakınmaktadır: “Biz suni gündemlerle insanlara bilgi paylaşıyoruz. Bu da insanlarda kalıcı olmuyor. Çünkü karşımızdaki insanın psikolojisini, bilgiyi nasıl vermemiz gerektiğini, hangi bilgiden başlamamız gerektiğini bilmiyoruz. Bununla ilgili çalışma yapılması lazım.”³⁴

Rehberlik yöntemi konusunda rehberlerin dikkat çektiği bir diğer husus da muhatabın seviyesine ve tercihinine uygun bir yöntem kullanılmasıdır. R2 bu konuda muhatap ile zamanın sınırlı olduğunu ve muhatabının İslam dini konusunda bilgi sahibi olmadığından hareketle ne söylemesi gerektiği konusunda zorlandığını anlatmaktadır: “Gelen insanın hiçbir şey bilmediğini birçok şeyi yanlış bildiğini bilerek ona bir ilkokul çağı çocuğu seviyesinde yaklaşmak durumundayız. Yani rahat bir kafayla işe başlamak zorunda buradaki kişi yani sinirli stres buna benzer gerginlik... Bu iş tamamen psikolojiyle yapılan bir iş bunu biliyorum. Bir adam şöyle düşünür dışarıdan birisi geldi size bir dakikasını ayırdı sadece bir dakika size üç dakikasını ya da beş dakikasını ayırdı ortalama budur. Siz bir üç beş dakikaya öyle şeyler sıgdırmalısınız ki tam nokta atışı olmalı ve geri çekilmelisiniz. Beyin öyle bir çalışma yapıyor o süreçle ilgili o bir dakika benim normal hayattaki yaklaşık iki saate bedel. O kadar yoruluyor beyin ben acaba neyi söylememeliyim kesinlikle acaba neyi söylemeliyim kesinlikle.”³⁵

R5 ise bu konuda şunları söylemektedir: “Buraya öyle gruplar geliyor ki, ilkokul seviyesinden profesör düzeyine dek. Kişinin profilini iyi bir şekilde anlayıp ona göre bilginizi paylaşmanız lazım. Yoksa çok sağlıklı bir bilgi veremezsiniz.”³⁶ Terminolojiyi doğru kullanmanın nitelikli bir iletişimi sağlamaya yeterli olmadığını, bazen muhatabın anlayacağı şekilde konuyu açmak gerektiği konusuna dikkat çeken R5 yaşadığı örneği şu sözlerle anlatmaktadır: “Örneğin; içlerinde bir İngiliz profesörün olduğu bir grup camiye gelmişti. Ben “Bismillahirrahmanirrahim”in anlamını verdiğimde boş boş bakıyorlardı. Acaba kelimeyi yanlış mı telaffuz ediyorum diye düşündüm. Her yerden kontrol ediyorum ama doğru söylüyorum. Sonradan bir yabancı dil uzmanına sorduğumda “Bu kelime evet senin çevirdiğin gibi geçiyor. Ama senin bunu açarak anlatman lazım. Yoksa karşındaki kişi bunu anlamaz.” dedi.”³⁷ Bu örnekten anlaşılacağı üzere doğru bir şekilde ifade edilmesi için gayret edildiğinde gündelik dil kullanan ve alanda uzman olmayan kişilerin anlayacağı dilden uzaklaşmaktadır. Bu noktada hem terminolojiyi doğru kullanmak hem de basit bir dille anlatımın anlaşılabilirliğini sağlayacak yöntemler geliştirmek

³³ R5, Kişisel Görüşme, 3 Eylül 2019.

³⁴ R5, Kişisel Görüşme, 3 Eylül 2019.

³⁵ R2, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2019.

³⁶ R5, Kişisel Görüşme, 3 Eylül 2019.

³⁷ R5, Kişisel Görüşme, 3 Eylül 2019.

önemli görünmektedir.

2.2.4. Sanat Tarihi ve Mimari

Rehberlerin muhatapları ile iletişimde destek ihtiyacı hissettiklerini belirttiği diğer bir konuda sanat tarihi ve mimari konusudur. Bu konuda muhataplarının cami ile genelde karşılaştırma yapmalarından dolayı, kilise mimarisi ve iç düzeni hakkında bilgi sahibi olmanın gerekli olduğunu düşünen R6 bu konuda şunları söylemektedir: “Kilise ile camiyi karşılaştırıyorlar, namaz kılınan yerin özelliklerini soruyorlar. Onlarda ibadet resimlerin ne derler ikonaların önünde oluyor, ibadet yapılıyor. O yüzden ikonaları tanımamız gerekiyor. Kilise kültüründe ikonalar neden önemli bilmemiz gerekiyor. Önemli şahsiyetlerin resimleri vs. bu konuda bilgi sahibi olmalıyız.”³⁸

Bir diğer rehber ise cami konusunda anlatım yaparken görev yaptığı caminin mimarisi hakkında detaylı bilgi sahibi olma ihtiyacından bahsetmektedir. “Cami dizayn ve dekorasyonu ile ilgili. Benim camimde dizayn dekorasyon başka camideki ile ilgili aynı değil. Benim camimde Selçuklu, Osmanlı ve yeni Türk modern stil var bu konuda eğitim almamız gerekiyor. Adı çeşitli olabilir ama eğitim almamız gerekiyor”.³⁹

2.2.5. Yabancı Dilde Terminoloji Bilgisi

Cami rehberliği hizmetinin, İslam dininin farklı dil ve dinlerde muhataplara anlatılmasını içerdiği düşünüldüğünde, öne çıkması kaçınılmaz olan bir konu da yabancı dilde dini terminoloji sorunu olduğu görülmektedir. Bu konuda teoloji ve dinsel terminolojinin dil bilmekten öte bir şey olduğunu vurgulayan R2 şunları söylemektedir: “Şimdi siz bir dinden bahsederken o dinin terminolojisinin yabancı dildeki uygun olan karşılığını bulacaksınız. Bu çok kolay bir şey değil. Birisinin de öğretmenlik yapmasını istiyorum. Aradığım günler oluyor. Yani keşke birisine danışabilsem, birisiyle bu konuyu görüşebilsem, birisinden akıl alabilsem diye birçok defa aradığım oldu. Çünkü birçok defa çetin kelami tartışmalar yapıyoruz buraya papaz da geliyor her şey geliyor bilmiyorsun kim olduğunu. Teoloji profesörü geliyor, Berlin bu konuda iyidir yani. Almanya teoloji şarkiyat enstitüleri, Türkoloji enstitüleri, teoloji enstitüleri Almanya'nın hatırı sayılırdır. Öyle uyduruktan teyyare değil. O zaman diyorum ki şu kelimelerimin yetmediğini hissediyorum açık söyleyeyim. Bu gocunacak bir taraf yok bunun eğitimini almadık biz. Kelimeler yetmiyor. Türkçe anlatsam problem yok ama rastgele bir kelimedede anlatamazsınız ki çünkü İslam terminolojisindeki bir kelimenin aynı içsel manası duygusuyla birlikte Almancada yok. Siz birkaç kelimeyle onu anlatmak durumundasınız. Hep bu örneği veriyorum secde meselesini anlatırken karşılığı sihboygendir (Sich beugen) şuur-suzca kendini yere atmak diye geçer sözlükte. Siz secdeyi sihboygen (Sich beugen) deyin gülüyorlar. Yani kendini şuur-suzca kendini yere atınca ne yapmış oluyorsun

³⁸ R6, Kişisel Görüşme, 10 Eylül 2019.

³⁹ R7, Kişisel Görüşme, 18 Eylül 2019.

ki diyor doğal olarak. Ama o secdeyi Allah ile en yoğun muhabbetin olduğu mekân demek için kullandığınız kelimelere bir bakın ve onu hissettirmeniz lazım. O zaman ihtiyaç hissediyorum. Keşke bir atölyemiz olsa bu atölye de daha iyi bilenlerle saha tecrübeleri olanlar bu konu da hem usul hem içerik hem sunum üzerine böyle thinktank diyorlar ya fikir alışverişleriyle birlikte biz zihnimizi ve günümüzü ve güncelimizi sürekli aktüel hale getirebilsek.⁴⁰

R2 geniş bir şekilde açıkladığı terminoloji problemi, oldukça önemlidir. Zira tarih boyunca dil, kültür ve dinin karşılıklı etkileşimi sonucunda ortaya çıkan kavramlar ve ifadelerin farklı bir din, kültür ve din kapsamında ifade edilmesi oldukça güçtür. Bu noktada R2'nin de vurguladığı gibi ciddi çalışmalar yapılması ve uygun ifade etme konusunda İlahiyat fakülteleri ilgili yabancı dil bölümleri veya uzmanlarının işbirliği yapması elzemdir.

2.3. Cami Rehberlerinin Sorun Olarak Gördükleri Hususlar

Cami rehberlerinin sorun olarak gördükleri hususlar ise kadro ve istihdam sorunu, materyal sorunu ve turizm rehberleri ile yaşanan sorunlar şeklindedir.

2.3.1 Kadro ve İstihdam Sorunu

Rehberlerin sorun olarak gördükleri konular sorulduğunda öne çıkardıkları hususlardan biri cami rehberi kadrosunda değil de görevlendirme usulü ile çalışmaları olmuştur. Kadro sıkıntısı konusunda önemli bir engel olarak görülen hususun, şartlar arasında yer alan 70 yabancı dil puanı olduğu söylenebilir. Bu konuda R3 şunları söylemektedir: “Görevlendirme olarak çalışıyoruz. 70 puan şartı var. Yds 40-45, günlük yaşamda sorunum yok herşeyi anlatırım, ama toprak, tarım, ekonomi anlat desen anlatamam camiiyi anlatırım, insanlardan teşekkür de aldım, müftülükten ve yerel kurum ve kuruluşlardan dinimiz ve camimizi anlatmakta sorun yaşamıyorum. Ezanı dini, camiye İslamı yüzde 90 anlatabiliyorum. 100 de 100 değil manevi kelimeleri anlatmak zor o konuda eksiklerimiz var. Turistler konuşurken net olarak anlaşabiliyorum. Saatlerce oturup konuşabiliyorum.”⁴¹ R3'e göre, yabancı dil puanı istenilen sınavlar, cami rehberliği faaliyetinde kullanılan dil becerisini ölçmemektedir.

Görevlendirmeden kaynaklı bir diğer sorunu ise R7 şu şekilde ifade etmektedir: “Biz bu konuda mağduruz, 12-18 kilometreden gelip gidiyoruz, aylık mazot masrafım var aracımın yıpranması hariç. Bizim görevlendirmeler, işte yolluksuz, yevmiyesiz ve harç almadan diye başlar, bu büyük mağduriyettir.”⁴²

2.3.2. Materyal Sorunu

Cami rehberlerinin sorunlar konusunda en çok vurguladıkları sorun alanlarından biri de materyal konusundaki sorunlardır. Bu noktada ilk dikkat çektikleri

⁴⁰ R2, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2019.

⁴¹ R3, Kişisel Görüşme, 5 Eylül 2019.

⁴² R7, Kişisel Görüşme, 18 Eylül 2019.

husus yabancılara yönelik hazırlanmış, özet, detaya girmeyen, dikkat çekici yazılı materyallere olan ihtiyaçtır. Bu konuda cami rehberlerinin görüşleri şu şekildedir: “Yabancılara yönelik, hazırlanması gerek, kitaplar var ama yabancılar yönelik değil. Teferruata girmeden ana hatlarıyla anlatan kitaplara ihtiyaç var. İmam hatip okullarında okutulan kitapları çevirip onlara vermemiz uygun değildir. Müslümanlar için yazılmış bir kitabı onlara vermenin, siyer kitabını çevirip vermenin. Bakıyoruz siyer kitaplarında Hz Peygamberin savaşları anlatılıyor. Savaşları anlatan kitabı vermenin bir anlamı yok. İslam ahlakını, barışı ele alan kitaplar gerekli. Bir Hristiyana en başta İslam adına verilmesi gereken bilgi nedir bunu düşünmemiz lazım. Savaşlardan önce peygamber efendimizin güzel huylarını, tüm huyları güzel de barıştan yana olduğu tarafları vermemiz lazım.”⁴³

“Bakıyoruz kitaplara, Hz. Peygamber’e Hira Mağarası’nda vahiy geldi. 622’de böyle oldu. 610’da şu oldu. Bunlar zaten o dönemin tarihselliği. Ama Hz. Peygamber’in ilk neyi öğretmeye başladığıyla ilgili çok fazla bir bilgi yok. Mesela, buraya bir İslam tarihi hocası geldi. “Biz yabancılarla muhatabız. İslam’ın ana mesajını ileten bir kitap var mı?” diye sordum. Bana bir kitap göndermiş. Aynı siyer ve İslam tarihi gibi bir kitap.”⁴⁴

“Çok uzun metinlere ihtiyacımız yok. Yani öyle bir şeyler yazıyorlar ki buna ihtiyaç yok yani. Muhataplarımızın ilk karşılaştıklarında bıkmayacakları sıkılmayacakları bir cümle sayısına ihtiyaçları var. İki üç cümle ile bir şey anlatacaksınız çok şey yazarak anlatamazsınız adam sonuna geldiğinde başındakini unutuyorsa o iyi bir şey yapmıyorsunuz. Bolivya’ya gittiniz. Size Bolivya kendi dinlerini anlatıyor. Ne kadar konsantre olabilirsiniz? Bir yere kadar. Bir yer de aaah dersiniz biter. O yüzden materyalin içindeki mesaj kısa, öz ve dikkat çekici anlatıcıdan ziyade dikkat çekici sloganlarda olmalı. Anlatma meselesi internet çağında size düşmüyor. Altına bir sayfa yazarsınız ve ve ve diye isteyen oradan girsin, bulur. İstemeyen zaten senden orada da istemiyor, internete girmeyecek zaten. Bu konuda biraz daha detay bilgi, tabi sahadan kesinlikle destek alınmalı. Bu atölyede çalışan akademisyenlerimiz hocalarımız sahanın filtresinden geçirmeli her şeylerini. Çünkü bizim yaşadıklarımızı onların yaşama ihtimali yok. Az demiyorum yok.”⁴⁵ “R2” saha tecrübesinin de materyal hazırlanması konusunda muhakkak sürece dahil edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Materyallere ilişkin öne çıkan bir diğer husus ise gelen sorulara akademik bir destekle cevaplar hazırlanması ve bunların iyi birer çeviri ile materyal haline getirilmesidir. Bu konuya dikkat çeken R2’nin görüşleri ise şu şekildedir: “Mesela bu yüz soru var ya, biz yüz soru dedik belki yüz elli belki doksan. Fark etmiyor. Bu yüz soruya bir komisyon akademik dilde cevap bulmalı. Cevapları bütün dillere yine akademik literatürde çevirmeli. Çevirilerimizin birçoğu da problemlidir.”⁴⁶

⁴³ R6, Kişisel Görüşme, 10 Eylül 2019.

⁴⁴ R5, Kişisel Görüşme, 3 Eylül 2019.

⁴⁵ R2, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2019.

⁴⁶ R2, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2019.

2.3.3. Turizm Rehberleri ile Yaşanan Sorunlar

Cami rehberliği uygulamasının gündeme gelmesi ile başlayan tartışmalardan biri de turizm rehberleri ile ilgilidir. Bu konunun cami rehberlerinin çalışmalarına da yansdığı görülmektedir. Cami rehberleri çalışmaları sırasında karşılaştıkları sorunlar arasında turizm rehberleri ile yaşadıkları sorunlara da temas etmişlerdir. Bu konuda, faaliyet alanı olarak zamanla turizm rehberi ve cami rehberliği alanının ayrıştığını ve kendi görev alanlarının oluştuğunu belirtirken, en çok vurgulanan husus ise turizm rehberlerinin hatalı veya eksik bilgiler vermesi olarak ifade edilmiştir. Bu konuda cami rehberlerinin görüşleri ise şu şekildedir:

“İlk dönem bizi yanlış anladılar, yanlış anlamaları acaba bizi camiye sokmayacaklar mı bizim yapacağımız işi mi yapıyorlar falan diye ama biz hiçbir zaman onların yolunu kesmeyi amaçlamadık çünkü ayrı şeyler onlar sadece yanlış anladılar ya da antipropagandaya kurban oldular. Onlara hep dedik ki sizin camideki danışmanınız olmayı hedefliyoruz, yani sizin dini bilgileriniz, dini bilgilerinizin sağlığı ve güncelliği konusunda bizi ve bizim ürettiğimiz kaynakları değerlendirseniz eğer sizde kendinizi aktüel hale getirmiş olursunuz, güncellemiş olursunuz. Böyle yaklaşımlarla burada konuştuktan sonra Antalya çok önemli bu cami de yıllık bir milyona yakın turist var ve benim görebildiğim rehber sayısı yaklaşık bir 300 civarı bunların birçoğu hafızamızda var arkadaş olduk yani bizi yanlış anlayanlar sonra bizimle muhabbet etmeyi istediler. Buradaki kitapçıklardan onları faydalandırdık ondan sonra camiye geldiklerinde eğer dini bir mesele varsa direk bize sorun doğru bilgiyi alın sizde rahat edersiniz kaliteniz artar muhataplarınız açısından ondan sonra pek bir problem olmadı ama her yerde olduğu gibi art niyetli, marjinal kişilerin varlığını da inkâr etmeyiz. Bunlarla ilgili bir çalışma yapılmalı bunlar ülkenin imajına leke süren zihniyetler. Yani kendi ülkesini ve dinini, dininin aleyhinde çalışan zihniyetler. Bu anlaşılabilir bir şey değil. Bunu bir ülke kendi kendini beslemesi akıl alır bir şey değil zaten. Ona biz vatandaş olarak da görevli olarak da tepki koyuyoruz. Yani söylediğin yanlış diyoruz. Bazı rehberleri dinliyorum kendimi tanıtmadan bilgilerinin kontrol etmeye çalışıyorum. Ne yapıyor bunlar hangi dinden neden bahsediyor.⁴⁷

“Bazı şeyleri yanlış söylüyorlar. Başörtüsünü sordu turist, Araplardan gelme diye anlatıyor. Ben müdahale etmek zorunda kaldım. İslam Arabistan’dan yayıldığı için öyle zannetmiş olabilir. Ama bu dinimizin gereğidir diye izah ettim. Öyle rehberler var 5 vakit namazı anlatamıyor, abdesti anlatamıyor. Bayan erkek farklı yerlerde namaz kılmasını anlatamıyor.⁴⁸ Kubbede yer alan dört halifenin isimlerini Allah’ın isimleri olarak tanıtıyorlar cami hakkında bilgileri yok malesef.⁴⁹

2.4. Cami Rehberlerine En Çok Sorulan Sorular

Cami rehberlerine en çok sorulan soruları, cami rehberliğine ilişkin sorular,

⁴⁷ R2, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2019.

⁴⁸ R3, Kişisel Görüşme, 5 Eylül 2019.

⁴⁹ R7, Kişisel Görüşme, 18 Eylül 2019.

güncel politik sorular, İslam dini ile ilgili sorular şeklinde sınıflandırmak mümkündür.

2.4.1. Cami Rehberliğine İlişkin Sorular

Cami rehberlerine en çok sorulan sorular arasında cami rehberliği hizmetine ilişkin sorular da yer almaktadır. Genel de hizmetin ücretsiz olup olmadığını sorulduğunu belirten cami rehberleri, zaman zaman da kendilerine yönelik soruların sorulduğunu da ifade etmişlerdir: “Ücretsiz mi diye soruyorlar. Endişeliler, onu da merak edenler var. Ücretsiz olduğunu söyleyince rahatlıyorlar. Bu konuda yazı da yazacağız.”⁵⁰

Cami rehberlerine yönelik sordukları soruların ise görevlinin alandaki yetkinliğini öğrenmek maksatlı olduğu görülmektedir. Bu sorulara örnek olarak R5’in açıklamaları şu şekildedir: “Eğitim profili yüksek olan ziyaretçilerimiz geldiğinde “Cami rehberliği için ne kadar zaman harcadın?” diye soruyor.”⁵¹

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere cami rehberliği hizmeti konusunda turistler bilgi sahibi değildir. Genel bir güvensizlik hali ile birlikte cami rehberi olarak karşılaştıkları kişi hakkında bilgi sahibi olmak istemektedirler.

2.4.2. Güncel Politik Sorular

Cami rehberlerine sorulan önemli sayıda soruyu güncel politik sorular olarak tasnif etmek mümkündür. Bu konudaki soruların çoğunlukla başta batı ülkeleri olmak üzere yurtdışındaki ülkelerdeki İslam algısı, güncel siyasi olaylar, terörizm gibi konulardan kaynaklandığı söylenebilir. Bu konuları dile getiren cami rehberlerinin ifadeleri ise şu şekildedir: “Güncel siyasi sorular sıklıkla soruluyor. Ben o insanlara “İslam, sevgiyle beslenen bir adalet dini” desem de “Sizin Müslümanlar kafa kesiyor. Nasıl oluyor bu?” diyorlar.”⁵²

“En dikkat çekici olan, günlük propagandalara çok dikkat ediyorlar. Mesela radikalizm çok sorulan bir soru. Dört kadınla evlilik, çarşaf, boşanma, herkes namaz kılmak zorunda mı, çocuklara zorla mı namaz kıldırıyorsunuz? Buna benzer niye kaç kere namaz kılıyorsunuz günde, niye kadın örtünüyor, kız çocukları özgür mü, genelde bildiklerinden dolayı değil propagandaların yansımaları görüyoruz burada. Yani Batı’ya öyle bir Müslüman, Türk imajı gidiyor bilhassa Türk değil de Müslüman imajı gidiyor o imajı burada yansıtmaya çalışıyorlar. Günlük politikaya biraz girmek istiyorlar bizim pek girmek istemediğimiz. Ama global politika üzerine konuşmak istiyorlar, dünya işte emperyalizmin yaptıkları şunlar bunları seviyorlar. “Mesela bazı marjinal gruplar siyasetten bahsetmeyi seviyor. Şiilik, Sünnilik meselesi, Alevilik meselesi. Böyle sinir uçları konularında meraklılar. Böyle muhataplarına da böyle bir şeyler yapıyor. O yüzden bazıları geliyor burası Şii Camisi mi Sünni Camisi mi diyor. Bende direkt diyorum burası Müslüman

⁵⁰ R6, Kişisel Görüşme, 10 Eylül 2019.

⁵¹ R5, Kişisel Görüşme, 3 Eylül 2019.

⁵² R5, Kişisel Görüşme, 3 Eylül 2019.

Camisi. Hatta diyorum ki insan ibadethanesi.”⁵³

Güncel politik olarak gruplandırılan sorular incelendiğinde, turistlerin bir ön bilgi veya yargılar ile geldikleri anlaşılmaktadır. Sahip oldukları yargılar üzerinden geliştirdikleri soruları ise cami rehberlerine yönelttikleri görülmektedir.

2.4.3. İslam Dini ile İlgili Sorular

Cami rehberlerine sorulan soruların önemli bir kısmı ise beklendiği gibi İslam dini ile ilgili sorular olduğu görülmektedir. Bu konuda cami rehberlerinin ifadeleri şu şekildedir. “Başörtüsü, abdest soranlar oluyor. Bayan erkek neden ayrı kılıyorlar. Ramazanda orucu çok soruyorlar. Anlatınca, yazın denk geldi ise ben sabahtan akşama kadar aç duramam bu çok zor. Nasıl dayanıyorsunuz diye soruyorlar.”⁵⁴

“Minare sayılarını özellikle soruyorlar. Minareyi, ezanın anlamını, namaz vakitlerini, beş vakit namazı kılmakta zorlanıp zorlanmadığını soruyorlar insanların. Çalışan insanların nasıl namaz kıldığını soruyorlar. Onlar kendi ayinlerinin uzun sürdüğünden hareketle namazın da uzun olduğunu düşünüyorlar. Bir vakit namazın 10 dk içinde kılındığını söylediğimde rahatlıyorlar.”⁵⁵

“Mesela yarıyıl tatillerinde, sezon tatillerinde çocuklarıyla gelenler çocuklarına İslamı ve onun kültürünü tanıtmaya dair çaba içinde olan aileleri de görüyoruz. Bu okulda mukayeseli dersleri var onların. Karma dersleri Müslümanlarla Hıristiyanların beraberce yaptıkları dersler vardır. Yılda iki defa. O derslerde Hıristiyanlar Müslümanlığı, Müslümanlar Hıristiyanlığı öğrenir. O derslerin alt yapısı için düşünüyorlar çocukları. Çocuklar soru soruyor.”⁵⁶

Sonuç ve Öneriler

Cami rehberliği hizmetini akademik çalışmaların bir konusu haline getirme ve şu ana kadar olan sürecine ilişkin saha faaliyetinin anlaşılabilmesini amaçlayan bu çalışmada ulaşılan sonuç ve önerileri şu şekilde sıralamak mümkündür.

Cami rehberleri, cami rehberliği hizmetini, İslam kültür ve medeniyeti ve cami hakkında bilgilendirme yapmanın yanı sıra İslamofobi ile mücadele ve uluslararası alanda ülkemizin imajına katkı sağlamak olarak anlamlandırmaktadır. Cami rehberlerine sorulan sorular da bu durumu destekler niteliktedir. Soruların çoğunlukla, güncel politik ve İslam dini ile ilgili sorular olduğu tespit edilmiştir. Bu soruların arkaplanına bakıldığında İslamofobi ile ilişkili olduğu görülmektedir. Görmez'e göre İslamofobi geniş bir çerçevede ele alınan üç boyutlu bir olgudur. Bu boyutlardan birincisi, İslam dininden bağımsız olarak oluşan ve özellikle Batı ülkelerinde halk nezdinde gelişen, İslam karşısında kaygılı olma halidir. İkincisi, çoğunlukla siyasal alanda sistematik bir şekilde kendini üstün Müslümanları aşağı görme

⁵³ R2, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2019.

⁵⁴ R3, Kişisel Görüşme, 5 Eylül 2019.

⁵⁵ R6, Kişisel Görüşme, 10 Eylül 2019.

⁵⁶ R2, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2019.

ve Müslümanları soyut, kültürel işkenceye maruz bırakma hali olarak ifade edilebilecek İslam karşıtlığıdır. Son olarak da çoğunlukla medya gücüyle, İslam korkusu olarak nitelendirilebilecek bir karşıtlık üretme çabası, İslam korkusu üretimidir.⁵⁷ İslamofobinin sahaya yansımaları olarak değerlendirilen söz ve eylemlere bakıldığında ise, kökenleri Batı'nın ortaçağdan beri İslam algısını oluşturan ve günümüzde İslamofobinin fikri temelini oluşturan konuların özellikle İslam kılıç, şiddet dindir, İslam şehvet ve nefse düşkünlüğü öğretiyor olarak ifade edilen kadın konusu olduğu görülmektedir.⁵⁸ Şiddet dini algısının çeşitli terör örgütlerinin eylemleri üzerinden Müslümanlara ve İslam'a yöneltildiği bilinen bir gerçekliktir. İslam hakkında bilgisi medyanın sunduğu kadar olan kişilerin ise İslam şiddet ilişkisini sormaları olağan görünmektedir. Soruların yoğunlaştığı bir diğer alan da kadın konusudur. Bu konuda sıklıkla sorulan soruların, çarşaf, örtünme, çok eşle evlilik vb. olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan tesettür ve çarşaf konusunun oryantalist bakış açısının bir yansıması olduğu söylenebilir. Bu bakış açısına göre tesettür, kadın özgürlüğünü kısıtlayan, bir baskı aracıdır. Bu baskı aracından, kadının kurtarılması da sömürgecilğe meşruiyet zemini olarak sunulmaktadır.⁵⁹ Ayrıca, Avrupa'da Müslüman kadın üzerinden İslam'ı okuma çabası sonucunda kadının şahitliği ve mirastaki payı, çok eşle evlilik, nikâhta veli şartı, kadının dayak ile cezalandırılması gibi klasik konular, bir sonraki adımda töre ve namus cinayetleri, zorla ve küçük yaşta evlilikler, kız çocuklarının okutulmaması gibi güncel meselelere kaymaktadır. Aslında bunun anlamı İslam'ın temel referanslarına ait bazı ifadelerin bağlamından koparılarak ele alındıktan sonra etnik ve kültürel kodlarla harmanlanarak sunulması, bir diğer ifadeyle, geleneğin sağlam dinî verileri gölgede bırakmasına izin verilmesidir.⁶⁰ Beslenme kaynağı neresi olursa olsun, bu tarz soruların sorulması, İslamofobi'nin etki alanını göstermektedir. Bu nedenle cami rehberliğinin, İslamofobi konusunda önemli bir rol üstelendiği rahatlıkla söylenebilir. Çünkü, cami rehberlerine sorulan sorular incelendiğinde, İslamofobi ile ilişkili konu ve kavramların sorulduğu görülmektedir.

Diğer taraftan, İslamofobinin etkisinin yaygın olduğuna bir kanıt olarak 2012 yılında Allensbach Enstitüsü'nün yapmış olduğu Almanların İslam'a Karşı Yaklaşımları araştırmasının sonuçları gösterilebilir. Bu çalışmanın Frankfurter Allgemeine Zeitung'ta yayınlanan sonuçlarına göre katılımcıların %83'ü İslam'ın kadınlara karşı ayrımcılık yaptığını düşünürken, %77'sinin köktenci inanç ve düşüncelere bağlılık ile ilgili olduğu, %70'lik bir kısmın ise köktenci inanç ve düşüncenin fanatizm ve radikalizmle alakalı olduğu görüşünü taşıdığı görülmüştür. Araştırma sonuçlarına göre katılımcıların %64'ü İslam'ın şiddet ile özdeş olduğu, %60'lık bir kesimi ise İslam'ın intikam alma ve cezalandırma ile özdeş olduğu kanaatini taşımaktadır. Katılımcıların sadece %13'lük bir kısmı İslam'ı "komşularını

⁵⁷ Mehmet Görmez, "Başyazı", *Diyanet Aylık Dergi* 262 (Ekim 2012), 1.

⁵⁸ Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın (Ankara: Hülbe Yayınları, 1982), 21-22.

⁵⁹ Nilüfer Göle, *İç içe Geçişler: İslam ve Avrupa*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 165.

⁶⁰ Huriye Mert, "İslamofobi ve Avrupa'da Müslüman Kadın İmajı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2018), 41.

sevmek” olarak görürken %12’lik bir kısmı ise İslam’ı hayırseverlik olarak, %7’lik bir kısmı ise şeffaf ve tolerans sahibi bir din olarak görmektedir. Bu konuda farklı araştırmaların sonuçlarının birlikte değerlendirilmesi önemlidir ancak, bu çalışma çerçevesinde katılımcıların büyük çoğunluğunun İslam’ın kadınlara yönelik ayrımcılık yaptığı ve şiddet ile özdeş bir din olduğunu düşündükleri açıktır. Bu nedenle cami rehberliğinin, İslamofobi ile mücadele konusunda önemli bir görev üstlenme potansiyelinin olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bu durum diğer taraftan da cami rehberliği hizmetinin önemli bir temellendirmesi olarak kabul edilebilir.⁶¹ Cami rehberliğinin, bir imaj düzeltme işlevinin olacağı da söylenebilir. Bu konuya turist rehberlerinin ülke imajına katkısının ele alındığı bir çalışmanın bulguları örnek olarak gösterilebilir. Güzel tarafından Alman turistlerin Türkiye algısına, turist rehberlerinin etkisinin araştırıldığı çalışmada, profesyonel turist rehberlerinin turistler üzerinde Türkiye’nin imajını geliştirebilecek birçok madde üzerinde olumlu yönde etki yaptığı gözlenmiştir.⁶² Bu anlamda, cami rehberliği hizmetinin de İslamofobi ve ülke imajı noktasında katkı sağlaması muhtemeldir. Ayrıca, bu konuda turistlerin örneklem alındığı bir çalışma ile de bu etkinin olup olmadığı da araştırılabilir.

Kendine ait bir çalışma alanı edinme potansiyeli olan bu hizmeti yapacak personelde bulunması gereken yeterliklerin Başkanlığı’nın personel yeterlikleri arasında yer almadığı görülmektedir. Bu nedenle ilk olarak bu hizmeti yerine getirecek personelin yeterliklerinin belirlenmesinin gerekli olduğu söylenebilir. Bu yeterliklerin neler olabileceği konusunda cami rehberlerinin en çok desteğe ihtiyaç duydukları konusundaki bulguların yol gösterici olacağı düşünülmektedir. Bu çerçevede cami rehberlerinin en çok desteğe ihtiyaçları olduğu ve bilmelerinin iyi olacağını düşündükleri hususlar ise dinler tarihi bilgisi, dil ve iletişim becerisi, rehberlik yöntemi, sanat tarihi ve mimari, yabancı dilde terminoloji bilgisi alanları olmuştur. Bu ve benzer konuların 2016 yılında yapılan çalıştayda da gündeme geldiği görülmektedir. Ancak daha sonraki yılların faaliyet raporlarında bu konulara rastlanmamıştır. Bu konular somutlaştırılacak olursa dinler tarihi ile ilgili konuda ilahiyat fakültelerinin ilgili bilim dallarından destek alınarak çalışmalar yapılabilir. Dil ve iletişim becerisi konusunda ise Furat tarafından yapılan ve ilahiyat öğrencilerinin, nitelikli din görevlisi yetiştirme açısından ilahiyat eğitimini değerlendirdikleri çalışmada, “Din görevliliğinin gerektirdiği düzeyde) iletişim bilgi ve becerisine sahip olma konusunda fakültede verilen eğitim yeterlidir” ifadesine öğrencilerin %25,3’ü tamamen katılmıyorum, %11’i kısmen katılmıyorum, %18,7’si emin değilim, %28,6 kısmen katılıyorum, %16,5 tamamen katılıyorum şeklinde yanıt vermiştir.⁶³ Bu bulgular çerçevesinde öğrencilerin, %36,3’ünün iletişim bilgi ve bece-

⁶¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung (Faz), “Die Furcht vor dem Morgenland im Abendland” (18 Nisan 2021).

⁶² F. Özlem Güzel, *Türkiye İmajının Geliştirilmesinde Profesyonel Turist Rehberlerinin Rolü (Alman Turistler Üzerine Bir Araştırma)* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 147.

⁶³ Ayşe Zişan Furat, “Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Konu

risi konusunda ilahiyat eğitiminin yeterli olmadığını düşündüğü söylenebilir. Buradan hareketle de ilahiyat eğitiminin ötesinde, cami rehberliği hizmetini yerine getirecek personelden bu konuda ilahiyat eğitiminin ötesinde farklı eğitimler istenmesi yerinde olacaktır. Halihazırda görev yapanlara ise üniversitelerin yabancı diller birimleri ve iletişim fakülteleri ile özellikle de kültürlerarası iletişim konusunda uzmanlardan destek sağlanabilir.

Cami rehberlerinin bu konularda kendilerini geliştirebilmeleri için hâkim oldukları yabancı dilin konuşulduğu ülkelerde görevlendirilerek dil ve kültüre yönelik kendilerini geliştirmelerine imkan tanınabilir. Sanat tarihi ve mimari alanında yine üniversitelerin ilgili bölüm ve birimlerinden destek alınması önerilebilir. Zira başta Ayasofya-i Kebîr Cami-i Şerîfi olmak üzere tarihi ve mimari açıdan öne çıkan camilerin tanıtımı noktasında bu durum daha da önemli hale gelmektedir. Yabancı dilde terminoloji konusunda ise başta Türkiye'deki ilahiyat fakülteleri ve yabancı dil bölümleri olmak üzere İslam dışı dinler konusunda uzman isimlerin de katılımıyla çalışmalar yapılarak bu konularda çözümler üretilebilir. Ayrıca, ilahiyat fakültelerinde bölümleşme çabaları arasında yer alan İngilizce İlahiyat, uluslararası ilahiyat ve dünya dinleri bölümlerinin bu hizmet alanı için kaynak program olarak konulması düşünülebilir.⁶⁴ Bu bölümlerin amaçları incelendiğinde cami rehberliği hizmeti ile uyumlu olduğu görülmektedir. Örneğin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde bulunan Dünya Dinleri bölümünün amacının ifade edildiği sayfada "...ülkemizin çeşitli kurumlarının dünya dinleri alanında uzmanlara gereksinimlerinin olacağı düşünülmektedir. Özellikle dış ilişkilerde, ilişkide bulunan toplumun dinsel yapısı hakkında bilgi sahibi olmak ilgili kültürü tanıma adına önemlidir." ifadeleri dikkate çekmektedir. Gerek farklı dinlere ait derinlikli bilgilerin öğrenilmesi, gerekse İngilizce olarak terminolojinin öğrenilmesi cami rehberliği hizmetinin niteliğini artıracaktır. Bu konuya ek bir öneri olarak da farklı dillerde ilahiyat bölümlerinin kurulması da bir öneri olarak getirilebilir.⁶⁵

Cami rehberlerinin hizmet faaliyeti sürecinde yaşadıkları sorunların, kadro ve istihdam sorunu, materyal sorunu ve turizm rehberleri ile yaşanan sorunlar şeklinde olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte 100 kişilik kadro için çıkılan ilana 23 kişinin başvuru yapmış olması her ne kadar gerekli şartları sağlayan kişi sayısının azlığına işaret etse de bir başka açıdan cami rehberliğinin yeterince anlaşılmadığı veya cazip hale getirilemediği şeklinde de yorumlanabilir. Bu noktada istihdam ve özlük haklarının iyileştirilmesi konusunda kurum içi çalışmaların yapılması ve cami rehberliğinin nitelikli kişiler için gerek çalışma şartları gerekse maddi gelir açısından arzulanır hale getirilmesi için gayret gösterilmesi yerinde olacaktır. Bu konuda Ay⁶⁶ tarafından yapılan çalışmada DİB'in kendisine adil davrandığını düşünen (örgütsel adalet algısı) din görevlilerinin mesleki doyumunun

→

Hakkındaki Düşünceleri", Marife Dini Araştırmalar Dergisi 12/1 (2012), 101.

⁶⁴ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (AÜİF), "Lisans Programları ve Bölümleri" (18 Nisan 2021).

⁶⁵ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (AÜİF), "Dünya Dinleri" (18 Nisan 2021).

⁶⁶ Mustafa Fatih Ay, "Din Görevlilerinde Mesleki Doyum ile Örgütsel Adalet Algısı İlişkisi". Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi 6/1 (Haziran 2020): 248.

da yükseldiği tespit edilmiştir. Bu nedenle din görevlilerinin, emeğinin karşılığını gördüğünü düşünmesi mesleki doyumunu dolayısıyla da hizmet kalitesini olumlu yönde etkileyecektir. Cami rehberlerinin de özlük hakları ve istihdam sorunlarının çözülmesinin, hizmetin kalitesini artıracığı söylenebilir. Ayrıca yabancı dil konusunda istenilen yeterlik düzeyinin alan sınavı şeklinde düzenlenecek bir sınav ile aranması önerilebilir.

Önemli bir sorun alanı olarak görülen materyal sorunu ise cami rehberlerinin desteğe ihtiyaç duydukları konular ile eşleşmektedir. Bu konuda görüşülen cami rehberleri Başkanlığı'nın yeterli sayıda materyal desteği verdiğini belirtmektedir. Ancak hitap edilen kesime uygun materyallerin uzman kişilerce hazırlanması gerektiğini belirtmektedir. Bu noktada hem akademik anlamda ilahiyat alanından başta dinler tarihi ve din eğitimi alanları olmak üzere destek alınarak hem kavramsal hem de eğitimsel olarak uzman kişilerce hazırlanması ve terminoloji konusunda da alan ve dil uzmanlarının desteğinin alınması kaçınılmaz görünmektedir. Ayrıca sunum olarak görsel ve nitelikli bir tasarım için reklam ve tasarım gibi alanların da desteğine ihtiyaç duyulacağı söylenebilir. Bu nedenle önemli bir sorun alanı olan materyal konusunda, saha tecrübesini temsilen cami rehberlerinin de katılımıyla, dinler tarihi, din eğitimi, yabancı dil uzmanları ve tasarım uzmanlarının yer aldığı bir çalışma grubu oluşturulabilir. Bir diğer sorun alanının ise turizm rehberleri ile yaşananlar olduğu görülmektedir. Bu konuda her iki rehberlik alanının sınırlarının iyi çizilmesi, uzmanlık gerektiren konuların işin uzmanına bırakılması ve işbirliği içerisinde faaliyetlerin yürütülebilmesi için ortak çalışmalar yapılabilir.

Cami rehberlerine en çok sorulan sorular arasında cami rehberliğine ilişkin soruların da olduğu tespit edilmiştir. Buradan anlaşıldığı üzere cami rehberliği konusunda turistlerin bilgi sahibi olmadığı görülmektedir. Bu nedenle hizmetin tanıtımı konusunda havalimanları, oteller ve turistlere yönelik hizmet alanlarında bu hizmetin tanıtımı yapılabilir. Ayrıca Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından hazırlanan rehber ve broşürlere cami rehberliği hizmeti de eklenebilir.

İslam dini ve güncel politik sorular konusunda da bir saha çalışması yapılarak gelen sorular belirli aralıklarla tekrarlanan süreçlerde toplanabilir. Toplanan bu sorular, oluşturulacak bir çalışma grubu tarafından değerlendirilerek, cevapları hazırlanarak cami rehberlerine bilgilendirmeler yapılabilir.

Cami rehberlerine sorulan sorular arasında bulunan güncel politik sorular ve İslam dini ile ilgili sorular bir anlamda cami rehberliği hizmetinin üzerine temellendirilmesi gereken alan olduğu görülmektedir. Bu soruları verilen hizmetin gerekliliği ve muhatabın hizmete olan ihtiyacı olarak iki boyutta ele almak mümkündür. Cami rehberlerine sorulan sorular arasında bulunan güncel politik sorular ve İslam dini ile ilgili sorular bir anlamda cami rehberliği hizmetinin üzerine temellendirilmesi gereken alan olduğu görülmektedir. Bu soruları verilen hizmetin gerekliliği ve muhatabın hizmete olan ihtiyacı olarak iki boyutta ele almak mümkündür.

Cami Rehberliği Yeterlik Çerçevesi Önerisi: Her ne kadar katılımcı sayısı veya cami rehberi sayısı az da olsa sahadan elde edilen bulgular çerçevesinde bir yeterlik çerçevesi oluşturmanın mümkün olduğu düşünülmektedir. Bir başka deyişle

de cami rehberi olacak kişilerin alması gerekli olan eğitimler olarak nitelendirmek mümkündür. İmam-Hatip yeterliklerine ek olarak, bu hususları genel maddeler halinde şu şekilde sıralamak mümkündür.

Alan Bilgisi;

1. Başta Hristiyanlık, Yahudilik olmak üzere diğer dinlerin inanç, ibadet, mezhep, dini mekan ve sembolleri konusunda bilgi sahibi olur.

2. Ateizm, Deizm, Agnostisizm gibi akımların temel görüşleri ve dinlere yönelik eleştirileri hakkında bilgi sahibi olur.

3. Cami rehberliği yapılan yabancı dilde, başta İslam olmak üzere Yahudilik, Hristiyanlık, diğer dinler ve Ateizm, Deizm gibi akımlara ilişkin terminolojiye hakim olur.

4. İslam sanat tarihi ve mimarisi hakkında bilgi sahibi olur.

Meslek Bilgisi;

1. Farklı din, dil ve kültürlerden kişilerle başarılı bir şekilde iletişim kurar.

2. Cami rehberliği görevini yerine getirmek için gerekli olan rehberlik becerisine sahip olur. Görev süresince ele alınan konu ve muhatabın durumunu dikkate alır.

3. Yeterli yabancı dil düzeyine sahip olur.

Ayrıntılı bir şekilde ele alınması mümkün olmakla birlikte cami rehberliği için yeterlik çerçevesinin ana hatlarının bu şekilde olabileceği söylenebilir. Bu konuda cami rehberliği için yeterlik çerçevesinin merkeze alındığı çalışmalar tasarlanarak uzman görüşleri, literatür taraması vb. çerçevesinde daha ayrıntılı sonuçlara ulaşmak mümkündür.

Sonuç olarak; cami rehberliği hizmeti uluslararası alanda İslamofobi ile mücadele, İslam dini ve ülkemizin tanıtımı gibi konularda önemli bir hizmet alanıdır. Disiplinlerarası özelliği nedeniyle kurumlar arası işbirliği ile çalışmalar yapılarak bu hizmetin kalitesinin yükseltilmesi önemlidir. Ayrıca, cami rehberlerinin daha spesifik alanlarda saha tecrübelerinin detaylı bir şekilde araştırıldığı çalışmaların yanı sıra hizmet alan turistlerin de cami rehberliği hizmetine ilişkin memnuniyet ve beklentilerinin ele alındığı çalışmalar yapılabilir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- AÜİF, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. "Dünya Dinleri". 18 Nisan 2021. http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page_id=294
- AÜİF, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. "Lisans Programları ve Bölümleri". 18 Nisan 2021. http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page_id=955
- Ay, Mustafa Fatih. "Din Görevlilerinde Mesleki Doyum ile Örgütsel Adalet Algısı İlişkisi". *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020), 231-254.

- Creswell, John. W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri". (Erişim 19 Ocak 2020). <https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/Documents/Diyaret%20%C4%B0%C5%9Fleri%20Ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Personel%20Yeterlikleri.pdf>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Cami Rehberliği Hizmetleri". Erişim 19 Ocak 2020. <https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/detay/97/cami-rehberli%C4%9Fi-hizmetleri>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönergesi". Erişim 19 Ocak 2020. <https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/Documents/Diyaret%20%C4%B0%C5%9Fleri%20Ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20G%C3%B6rev%20ve%20%C3%87al%C4%B1%C5%9Fma%20Y%C3%B6nergesi.pdf>
- DİBDHGM, Diyanet İşler Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. *Faaliyet Raporu 2016*. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2017.
- DİBKGHK, Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (Kanun No. 633, md. 1.). *Resmî Gazete* 12038 (2 Temmuz 1965). 19 Ocak 2020. https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/Documents/GÖREV_VE_ÇALIŞMA_YÖNERGESİ_4.12.2019.pdf
- DİBSGB, Diyanet İşler Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı. *2013 Yılı Faaliyet Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2014.
- DİBSGB, Diyanet İşler Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı. *2014 Yılı Faaliyet Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2015.
- DİBSGB, Diyanet İşler Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı. *2015 Yılı Faaliyet Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2016.
- DİBSGB, Diyanet İşler Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı. *2016 Yılı Faaliyet Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2017.
- DİBSGB, Diyanet İşler Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı. *2017 Yılı Faaliyet Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, Tarihsiz.
- DİBSGB, Diyanet İşler Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı. *2018 Yılı Faaliyet Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, Tarihsiz.
- DİBSGB, Diyanet İşler Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı. *2019 Yılı Faaliyet Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, Tarihsiz.
- FAZ, Frankfurter Allgemeine Zeitung. "Die Furcht vor dem Morgenland im Abendland". 18 Nisan 2021. <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/allensbach-studie-die-furcht-vor-dem-morgenland-im-abendland-11966471.html>
- Furat, Ayşe Zıvan. "Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Konu Hakkındaki Düşünceleri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/1 (2012), 83-110.
- Göle, Nilüfer. *İç içe Geçişler: İslam ve Avrupa*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Görmez, Mehmet. "Başyazı". *Diyanet Aylık Dergi* 262 (Ekim 2012), 1.
- Güzel, F. Özlem. *Türkiye İmajının Geliştirilmesinde Profesyonel Turist Rehberlerinin Rolü (Alman Turistler Üzerine Bir Araştırma)*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- İM, İstanbul Müftülüğü. "Diyanet İşleri Başkanlığı Cami Rehberi Alım İlanı". Erişim 19 Ocak 2020. <https://istanbul.diyaret.gov.tr/Sayfalar/ContentDetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal2&ContentCategory=personelimiz>
- M, Memurlar. "Camileri Özel Rehber Tanıtacak, Bu Amaçla 250 Kişi Alınacak". Erişim 19 Ocak 2020. <https://www.memurlar.net/haber/214201/camileri-ozel-rehber->

[tanitacak-bu-amacla-250-kisi-alinacak.html](https://ilan.memurlar.net/ilan/23864/diyanet-isleri-baskanligi-cami-rehberi-alim-ilani.html)

- M, Memurlar. "Diyanet İşleri Başkanlığı Cami Rehberi Alım İlanı". Erişim 19 Ocak 2020. <https://ilan.memurlar.net/ilan/23864/diyanet-isleri-baskanligi-cami-rehberi-alim-ilani.html>
- Martı, Huriye. "İslamofobi ve Avrupa'da Müslüman Kadın İmajı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2018), 36-46.
- Watt, Montgomery. *Modern Dünyada İslam Vahyi*. çev. Mehmet S. Aydın. Ankara: Hülbe Yayınları, 1982.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006.

İslâmî Bir Müzakere Etiğinin İmkânı Üzerine: Taha Abdurrahman'ın Şehâdete Dayalı İletişim Teorisi

On the Possibility of an Islamic Negotiation Ethics: Taha Abderrahmane's Theory of Communication Based on Testimony

Güldane GÜNDÜZÖZ*



Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Mysticism
Kırıkkale / Turkey
guldane Gunduzoz@kku.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-3007-6746>

*Sorumlu Yazar / Corresponding Author

Soner GÜNDÜZÖZ



Prof. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Professor, Ankara University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Ankara, Turkey
<http://gunduzoz@ankara.edu.tr> | <https://orcid.org/0000-0002-8369-3388>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.905244

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 29.03.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 11.06.2021

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2021

Cite as / Atf: Gündüzöz, Güldane - Gündüzöz, Soner. "İslâmî Bir Müzakere Etiğinin İmkânı Üzerine: Taha Abdurrahman'ın Şehâdete Dayalı İletişim Teorisi". *Marife* 21/1 (2021), 105-129.
<https://doi.org/10.33420/marife.905244>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."



İslâmî Bir Müzakere Etiğinin İmkânı Üzerine: Taha Abdurrahman'ın Şehâdete Dayalı İletişim Teorisi

Özet

Taha Abdurrahman, Arap-İslâm dünyasının yaşayan önemli filozoflarından biridir. Eserlerinde bütüncül ve çok yönlü bir İslâmî metodoloji inşa eden Taha Abdurrahman, teo-politik yazıları ile "fizikî ve metafizik bütünlük içerisinde müzakereci bir siyasal iletişim modeli ve İslâmî bir medya teorisi" önermektedir. Bu makale, Taha Abdurrahman'ın bir yönüyle etik, diğer yönüyle teo-politik olan şehâdete dayalı iletişim ve medya teorisi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Taha Abdurrahman'a göre, beşerî iletişim, metafizik boyutu esas alan bir yapı olarak, bir yönüyle beşerî ve kolektif, diğer yönüyle, ilahî ve vicdanîdir. Referansları bakımından fizik ve metafizik bütünlüğü gerektiren ve Elest Bezmi'ne ulaşan bu iletişim ağı, Taha Abdurrahman'a göre salt istidlâlin ötesine geçmekte, böylece o, iletişim alanında istidlâl ve şehâdet kavramlarını dengeli biçimde istihdam etmek suretiyle yeni bir müzakere etiği, iletişim modeli ve İslâmî bir medya teorisi oluşturmaktadır. Son tahlilde bu teori, -vicdan, burhan ve sultan (iktidar) kavramlarının bütünlükçü bir anlayışla ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece tüm beşerî ilişkilerin etik, estetik ve epistemolojik boyutta homojen bir yapı oluşturması öngörülmektedir.

Genel anlamda demokrasinin bir enstrümanı olan medya alanında ve -farklı versiyonları olmakla beraber- liberteryen teorisyenler tarafından geliştirilen müzakereci demokrasi kavramı ile ilgili birtakım iletişim teorilerinde dinî epistemolojinin etkisiz hâle getirildiği görülmektedir. Bu teorilerden biri, Taha Abdurrahman'ın, müzakereci kolektiflik özelliğine vurgusu nedeniyle inceleme ve mukayese konusu yaptığı Habermas'ın iletişim teorisidir. Aslında dine kayıtsızlık, Jürgen Habermas'ın gibi demokrasinin müzakereci demokrasiye evrilmiş sivil liberteryen yorumlarında sıkça görülen bir durumdur. Oysaki müzakereci demokraside devlet dışı müzakere alanları, bir iletişim alanı olarak görülmekte, medya, sosyal medya araçları ve dernekler gibi unsurlar, devletin resmî müzakere organı parlamento ile benzer nitelikte, toplumsal iletişimi bir paydaşı olarak değerlendirilmektedir. Buna mukabil din olgusuna kayıtsız kalınması paradoksal bir durum oluşturmaktadır.

Taha Abdurrahman, İslâmî bir iletişim modeli ve medya teorisi kurmak için müzakere demokrasinin önemli temsilcilerinden Jürgen Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinden oldukça yararlanmış, fakat aynı zamanda bu teoriye yönelik ciddi eleştirilerde bulunmuştur. Abdurrahman'ın teorisine tasavvufî bir neşve katan nevâfil hadisi, Allah'a teslimiyet ve samimi bir taat ile bağlanmış olan kulun her an yanında Allah'ın inayet ve himayesini hissedeceğini ifade eden kudsî bir hadistir ve hadis daha çok tasavvuf çevrelerinde kabul görmektedir.

Taha Abdurrahman, İslâmî kümülatif bilgi dağarcığını referans almakta ve İslâm düşüncesinin tarihsel hafıza üzerinden üretimine çalışmaktadır. Ne var ki o, bu metodunda söz konusu birikime sadece kolektif ve beşerî uzlaşya dayalı bir alan olarak bakmamaktadır. Aksine Taha Abdurrahman, insanın kendi derununda hatırasını taşıdığı metafizik hafızaya dayanmaktadır. Dolayısıyla da İslâm toplumunun bilgi üretimi ve iletişim süreçleri salt argümantasyona dayandırılmayacak şekilde vicdanî boyuta kuvvetli atıflar içeren şehâdet kavramıyla da ilgilidir. Taha Abdurrahman'ın çalışmalarına yön veren en önemli hususlardan biri de dilsel bir paradigmaya dayanan Söz-Eylem Teorisidir. Abdurrahman bu teori ile pek çok yönden Batılı kaynakları referans almış olsa da Batıdakinden oldukça farklı bir pragmatik yaklaşım inşa etmektedir. Eserlerinde bütüncül ve çok yönlü bir İslâmî metodoloji inşa eden Taha Abdurrahman, itimâniyye (ilahî sözleşme ve emanet paradigması) ve tedâvuliyye (pragmatik-söz-eylem kuramı) ekseninde bir düşünce dünyası oluşturmaktadır.

Taha Abdurrahman, tıpkı şehâdet kavramında olduğu gibi söz eylem teorisinin zeminini oluşturan bu epistemolojik alanı da iletişim modelinde bir enstrüman olarak kullanmaktadır. Bu epistemolojik alan, geleneksel şiir ve kelâmü'l-Arab şevâhidini içermenin yanı sıra, nahiv, belagat, sünnet-i nebeviyye alanlarını referans bilgi olarak görmekte, felsefe ve mantık gibi alanları ise transfer bilgi şeklinde içermektedir.

Taha Abdurrahman'ın söz eylem teorisinde temel üç alan, inanç (akide), dil (luga) ve bilgi (ma'rifet) alanlarıdır. Bu bağlamda Taha Abdurrahman'ın, Habermas'a itiraz noktası şehâdet ve haberin, dolayısıyla metafizik bilginin, Habermas tarafından dikkate alınmaması ve salt istidlâl kurallarına teslim olunmasıdır. Taha Abdurrahman entelektüelleşmiş bir seviyedeki toplumun veya kendi

tanımlamasıyla mütefakkih toplumun, bilimsel ve kültürel bir pragmatığe ve kolektif zemine dayanması gerektiğini ifade etmenin yanında, kodları şehâdete uzanan bir epistemolojik modeli de öngörmektedir. Müzakere etiği, rasyonalizmin bir modelini oluşturmaktadır. Taha Abdurrahman'ın müzakere etiğine yönelmesinin nedeni, bu anlayışın, değerleri nötraliz eden objektif eğilimli bilimsel pozitvizmin sunduğu modelden farklı olmasıdır. Aynı zamanda Taha Abdurrahman açısından müzakere etiği, İslam'ın karşı olduğu "araçsal akılcılık (instrumental rationalism)" ve ondan kaynaklanan kavrayış tarzından da başka bir şeydir.

Taha Abdurrahman, ideal bir iletişim topluluğu arayışı içindedir. Bu arayışında Taha Abdurrahman, Habermas gibi toplumu asıl, devleti fer olarak görmektedir. Ne var ki Taha Abdurrahman açısından ideal topluluk, dinî entelektüelleşmenin ifadesi olan tefakkuha bağlı bir epistemolojik difüzyondan ya da başka bir deyişle bilginin kapsamlı ve sistematik yaygınlık kazanmasından beslenir. Taha Abdurrahman'ın şehâdete dayalı iletişim tezi, akıl-nakil karşıtlığını kabul etmemekte ve akla karşılık, haberi alternatif bir unsur olarak değerlendirmemektedir. Bilakis her iki kavram alanı birbirini tamamlamaktadır. Bu doğrultuda Taha Abdurrahman'ın "şehâdet iletişimi tezi", şehâdet ve istidlâl kavramları arasında eşleşmeyi gerektirmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Taha Abdurrahman, Müzakere Etiği, Şehâdet, İ'timâniyye, Tedâvuliyye.

On the Possibility of an Islamic Negotiation Ethics: Taha Abderrahmane's Theory of Communication Based on Testimony

Summary

Taha Abderrahmane is one of the important philosophers alive today in the Arab-Islamic world. With his theo-political writings he suggested "a deliberative model of political communication and an Islamic media theory in a physical and metaphysical unity", he constructed a holistic and versatile Islamic methodology in his works. This article focuses on Taha Abderrahmane's theory -ethical in one aspect and theo-political in the other- of communication and media based on testimony. According to Taha Abderrahmane, human communication is human and collective in one aspect and divine and conscientious in the other as a structure based on metaphysical dimension. This communication network, which requires physical and metaphysical integrity in terms of its references and reaches bazm-i alast (pre-eternal covenant), goes beyond mere inference. Thus, he employs the concepts of inference and witnessing in a balanced way in the field of communication and thus he creates a new negotiation ethics, communication model and an Islamic media theory. In the final analysis, this theory emphasizes that the concepts of conscience, burhan and power should be handled with an integrative understanding. Thus, it is predicted that all human relations will form a homogeneous structure in ethical, aesthetic and epistemological dimensions.

In general, religious epistemology has been seen to be neutralized in the field of media as an instrument of democracy and in some communication theories about the concept of deliberative democracy developed by libertarian theorists. One of these theories is Habermas's theory of communication, which Taha Abderrahmane made the subject of examination and comparison due to its emphasis on the collective nature of the negotiation. Indeed, indifference towards religion is a frequent occurrence in civil libertarian interpretations of democracy that have evolved into deliberative democracy, such as that of Jürgen Habermas. However, in deliberative democracy, non-state negotiation areas are seen as a communication field. In addition, elements such as media, social media tools and associations are considered as a stakeholder of social communication, similar to the parliament, which is the official negotiating body of the state. On the other hand, indifference to the phenomenon of religion creates a paradoxical situation.

To establish an Islamic communication model and media theory, Taha Abderrahmane has benefited greatly from Jürgen Habermas's communicative action theory, one of the important representatives of negotiation democracy, but he also made serious criticism of this theory. The hadith of qurb al-nawâfil, which adds a mystical aura to Taha Abderrahmane's theory, is a holy hadith, states that the servant, who is attached to Allah with submission and sincerity, will feel the grace and protection of Allah at any moment. This hadith is mostly accepted in şüfî circles.

Taha Abderrahmane takes the Islamic knowledge base as a reference and works on the production of Islamic thought through historical memory. However, he did not regard this accumulation as a field based solely on collective and human consensus in this method. Rather, Taha Abderrahmane relied on the metaphysical memory in which man carried his memory in his own depth. Therefore, the

knowledge production and communication processes of the Islamic society are also related to the concept of witnessing, which contains strong references to the conscientious dimension, which cannot be based solely on argumentation. One of the most important aspects guiding Taha Abderrahmane's works is word-action theory, based on a linguistic paradigm. Although Abderrahmane has taken Western sources as reference in many ways with this theory, he constructs a pragmatic approach quite different from the Western one. He built a holistic and versatile Islamic methodology in his works. It constitutes a world of thought in the axis of i'timāniyya (divine contract and trust paradigm) and tadāwuliyya (pragmatic-word-action theory). Like the concept of witnessing, Taha Abderrahmane used this epistemological field, which forms the basis of the word-action theory, as an instrument in his communication model. This epistemological field includes the testimony of traditional Arabic poetry and literature and also accepted the fields of 'ilm al-naḥw, balāḡa and sunna as reference information. This epistemological field includes areas such as philosophy and logic as transfer knowledge.

The three basic fields in Taha Abderrahmane's theory are 'aḳīda (creed), luḡa (language) and ma'rifa (knowledge) fields. In this context, the point of objection of Taha Abderrahmane to Habermas is that witnessing and metaphysical knowledge are ignored by Habermas and surrendered to the rules of bringing only evidence. Taha Abderrahmane states that society should be based on a scientific and cultural pragmatic and collective ground at a level that has evolved into an intellectual situation. Taha Abderrahmane also envisioned an epistemological model whose codes stretch back to witness. Negotiation ethics constitute a model of rationalism. The reason why Taha Abderrahmane gravitates towards the ethics of negotiation is this understanding differs from the model offered by the objectively oriented scientific positivism that neutralizes values. At the same time, the ethics of negotiation is different from the instrumental rationality against which Islam is opposed and the style of conception stemming from it.

Taha Abderrahmane is in search of an ideal communication community. In this pursuit, Taha Abderrahmane regards the society as the main and the state as the second degree, like Habermas. However, in terms of Taha Abderrahmane, an ideal community feeds on an epistemological diffusion of knowledge in fiḳh, which is the expression of religious intellectualization, or in other words, the extensive and systematic dissemination of knowledge. Taha Abderrahmane's based on testimony communication thesis doesn't accept the opposition of 'aḳl-naḳl. In addition, he doesn't consider information as an alternative element in the face of reason. On the contrary, both concept areas complement each other. Accordingly, Taha Abderrahmane's "witness communication thesis" requires matching between the concepts of witnessing and inference.

Keywords: Islamic Philosophy, Taha Abderrahmane, Argument Ethics, Şahāda, I'timāniyya, Tadāwuliyya (Speech Act Theory).

Giriş

Günümüzde yoğun bir iletişim bombardımanı altındaki insanlık, eskiye göre çok daha fazla bir "medya teorisi" ve "medya etiğine" ihtiyaç duymaktadır. Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet-i nebeviyyenin, bu etiğin oluşturulmasında sağlayacağı katkı ve dinamizm inkâr edilemez. Bu doğrultuda iletişimi, mekanik bir devinim olarak görmek yerine, bilgi aktarımı ile belli değerlerin ve erdemlerin akışını sağlayan bir sistem olarak değerlendirmek gerekmektedir. Endüstri toplumlarında giderek yalnızlaşan insanların birbirlerine sınıksız bağlanmalarını, ortak kültür ve zengin bilgi temelinde birleşmelerini sağlayacak olan unsurların başında inanç, dürüstlük, ah-lâk ve hoşgörü çerçevesinde işleyen müzakereye açık bir toplum ve bir medya insanı gelmektedir. Dolayısıyla Taha Abdurrahman'a göre, müşterek bir ethostan sıyrılmayı öngören agonistik siyasetin iletişim modelleri, -Chantal Mouffe'un Carl Schmitt'e atıfla ifade ettiği gibi-kendi içerisinde liberal demokrasi terkindeki ilk kavramın bireysel özgürlükçülüğü, ikinci kavramın kolektif uzlaşmayı gerektirmesi

bağlamında bir paradoksa sürüklenir (Mouffe, 2015, 21). Bu bağlamda Taha Abdurrahman, tarihin dışında gerçekleşmiş Elest Bezmi'ndeki metafizik şehâdeti referans almak suretiyle, "din" kavramını "siyaset ve kamu yönetimi stratejisi"nden soyutlanmaz biçimde bütünlükçü bir zemine oturtmaktadır. Bunun yanında o, kamusal alanda müzakere ve iletişim olgusunu, insanın Allah ile kurduğu şehâdete dayalı bir iletişime dayandırmak suretiyle inanç, ahlâk ve eylem alanlarını birleştirmektedir.

Bu itibarla Taha Abdurrahman'a göre, beşerî iletişim, metafizik boyutu esas alan bir yapı olarak, bir yönüyle beşerî ve kolektif, diğer yönüyle, ilahî ve vicdanîdir. Referansları bakımından fizik ve metafizik bütünlüğü gerektiren ve Elest Bezmi'ne ulaşan bu iletişim ağı, Taha Abdurrahman'a göre salt istidlâlî ötesine geçmekte, böylece o, iletişim alanında istidlâl ve şehâdet kavramlarını dengeli biçimde istihdam etmek suretiyle yeni bir müzakere etiği, iletişim modeli ve İslâmî bir medya teorisi oluşturmaktadır. Son tahlilde bu teori, vicdan, burhan ve sultan (iktidar) kavramlarının bütünlükçü bir anlayışla ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece tüm beşerî ilişkilerin etik, estetik ve epistemolojik boyutta homojen bir yapı oluşturması öngörülmektedir (Abdurrahman, 2012a, 133). Taha Abdurrahman, bu noktada fizikî ve metafizik boyutların birliği ilkesinden hareket etmekte ve -metafizik âlemi kendisine referans alan bir dünya arayışı içerisinde metafizik değerlerin arzî ya da seküler boyuta aktarılmasını ifade eden "teşhîd" kavramını gündeme getirmektedir. Son tahlilde o, teşhîd; şehâdet, şuhûd, işhâd, müşahede ve istişhâd gibi aynı kökten türemiş diğer kavramlarla birbirini tamamlayan ve mekanik argümantasyonun ötesinde, insanın tüm benliğiyle iman ettiği doğruluğa matuf bir semantik daire oluşturmaktadır. O, istidlâlî, mutlak hakikate vurgusu olmayan iknâî bir yol olduğunu, oysaki şehâdetin, insanın adalet vasfı ile ilişkili olduğunu düşünmektedir (Abdurrahman, 2012a, 46, 47, 71, 208, 280-281).

Böylece insanın Allah'ın varlığı ve birliğine olan şehâdeti, onun aklî ve burhânî kavrayışının ve vahyin yönlendirmesinin yanında bizatihi ruhuna ve zihin kodlarına ezelde yerleştirilmiş bir hakikat olarak bulunmaktadır. Söz konusu şehâdet kavramı, bir taraftan Allah ile insan arasında *a-historik bir iletişim* olgusunu gündeme getirmektedir. Diğer taraftan ise bu kelimedenden türetilmiş işhâd [şahit tutma] kavramı, eyleyen bir insan olarak kulun, Allah'ın varlığına olan şehâdetinde gerek Allah'ı gerekse de Elest Bezmi'ndeki tüm diğer ruhları şahit tutmak suretiyle söz konusu tanıklığı hem *kolektif bir şahitlik* hem de *metafizik ve derunî bir iletişim boyutuna* taşımaktadır. Nihayetinde beşerin Hakk'a ve hakikate olan şehâdeti, şuhûd âlemindeki metafizik iletişim düzeyinden evirilerek, şehâdet âlemi olarak nitelenen bu dünyadaki beşerî alana aktarılmaktadır.

Taha Abdurrahman'a göre metafizik bir alana yaslanan ve bilahare insanın ruhuna kodlanmış bulunan ilk şehâdet, insanın doğru düşünmesini sağlamaya yönelik bir matriks özelliği taşımaktadır. İlahî bir potansiyel ve ruha yerleştirilmiş metafizik bir hatıra olarak bu enerji ve güç alanı, kolektiflik vasfını, ötekini şahit tutma [işhâd] hususiyetinden aldığı kadar, insanî varlığın çok katmanlı yapısına da borçludur. Bu çerçevede Taha Abdurrahman, kendi yorum yöntemi içinde İbrahim Peygamber'e atıfla bir tek insanın dahi ümmet ya da bir toplumsal yapı modeli ol-

duğunu ifade eden Kur'ân-ı Kerîm ayeti ekseninde (İbrahim 16/120), iletişimin temelini oluşturan kolektif yapının bir tek insanın iç yapısında dahi bulunduğunu söylemektedir. Ne var ki bu yapı, Freudyen referansları olan psikanalizin aksine, salt fiziksel değil, fizik ve metafizik bir bütünlük arz etmektedir. Bu itibarla insanın varlığını, “o/id”, “süper ego” ve “ego” katmanları şeklinde ele alan Freudyen yaklaşım, eksik ve hatalıdır (Abdurrahman, 2012a, 143).

Gerçekte psikanaliz, psikolojik rahatsızlıklarda, ma'şerî vicdan ve etik değerler ile kişinin kendi benliği arasında yüzeysel bir denge sağlama yoluna gitmektedir. Ne var ki psikanaliz, son tahlilde psikolojik rahatsızlığa maruz kişinin ruhundaki örselenmeye yönelik bir operasyona girişmeden, hastanın kamusal alandaki olası egemenliğini ya da tutsaklığını açığa vuran bastırılmış duygularını ona hissettirmeye çalışmakla yetinmektedir. Dolayısıyla psikanaliz, hastayı, ruhunu kasıp kavuran sıkıntılarından tamamen kurtarmayı amaçlamamaktadır. Son kertede bir iletişim modeli olarak psikanalizin yaptığı, sadece hastanın bilinci ile bilinçaltındaki çatışma vasıtalarını ortadan kaldırmaktan ibarettir. Böylece hasta, Hitler gibi ceberut biri de olsa iç dünyası ile dış dünya arasında bir ahenk yakalandığı andan itibaren problem ya marazî özelliğini yitirmekte ya da müdahalede çok geç kalmış bir travma hâlinde bir yerlerde patlamaktadır. Ayrıca psikanaliz, Sigmund Freud'un temellerini attığı andan itibaren “libido” kavramına özel bir değer atfetmiştir ki neredeyse insanın, bunu, hayatında bütünüyle kendisine referans aldığı bir kural hâline getirdiği düşünülmüştür. Dolayısıyla Freudyen yaklaşım bir iletişim kanalı olarak beşeriyete mutluluk vaadini gerçekleştirmekten çok, insanî iletişimin önünde ciddi bir barikat olarak durmaktadır (Abdurrahman, 2012a, 261-262).

İnsanlık bu durumda psikolojik alandan, beşerî iletişimde ikinci bir alan olarak kamusal alana yönelmiş ve demokratik ya da siyasî müzakere kavramını geliştirmenin peşine düşmüştür. Ne var ki siyaset alanı, nefsin, sahiplenme ve aidiyet duygusunun bir ifadesi olan “nisbet” kavramı ile maluldür. Nisbet olgusu doğrultusunda insan, eşyayı kendi zatına nisbet eden nefsanî eğilimini vasita yaparak, metafizik âlemin üst değerlerini fizikî âleme transfer ettiğini düşünmekte ve fiziksel olgulara kutsallık atfedebilmektedir. Taha Abdurrahman bu eğilimi, *teşhîd* kavramının tam zıddı olarak *tagyîb* adıyla anmaktadır (Abdurrahman, 2012a, 45, 46). Fizikî âleme metafizik değer atfı şeklindeki *tagyîb* olgusu, insanın, kamu yönetimi ve siyaset stratejisini [tedbîr], yaratıcısının idare ve müdahalesinden bağımsız görmesi ve Rabbine kul olmak ve dinî ve taabbüdî hayatını buna göre tesis etmek [taabbüd] yerine, kendi benliğine ve varlığına tapınmayı tercih etmesi şeklinde belirginleşmektedir. Aslında Taha Abdurrahman, siyasal yönetim şekilleri içinde en makul sistem olarak gördüğü demokrasinin uygulamalarından doğan farklılıkların idrakindedir. Çoğu defa demokrasilerde siyasî tanımlar, “adalet”, “özgürlük” ve “eşitlik” gibi dinî tanımlardan iktibas edilerek ortaya konulmaktadır. Diğer bir yol ise siyasal alanda içerik aynı kalmasına rağmen, dinî terimde bir ad değişikliğine gidilmesidir. Bu şekilde “tolerans”, “ihtiram”; “ötekini kabul etme”, “komşu hakkına riayet” ve “yasalar önünde eşitlik”, “dinin bütün insanlara eşit muamele etmesi” gibi olgulara kıyasla oluşturulmuştur. Aslında siyasî kavramların, -agonistik

siyasetteki müzakere sürecinde dinî birikime kayıtsız kalınmasına karşın- gerçekte meşruiyetini, dinî epistemolojiden alması gerektiği söylenebilir. Bu doğrultuda siyasî tanımlar, siyasî pratiğe özgü bir metafizikleştirme sürecine tâbi kılınmıştır. O hâlde söz konusu siyasî kavramların meşruiyeti, metafizikleştirilmiş bir meşruiyettir. Metafizikleştirilmiş meşruiyet, aslında dinî meşruiyet ile birebir aynı özelliktedir (Abdurrahman, 2012a, 152). Bu durumda dinin verili bilgi alanının müzakere-lerde ve beşerî iletişimde devre dışı bırakılması ve dinî epistemolojinin, seküler planda bir referans değeri taşımadığının düşünülmesi önemli bir iletişim hatasıdır.

Burada kastedilen, müzakere ve argümantasyonda tarafların dinî ve metafizik meşruiyet üzerinden hareket etmeleri değildir. Bilakis temel referanslarını Fransız düşünür Jean Jacques Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* adlı meşhur kitabından alan "sivil din" kavramsallaştırması çerçevesinde seküler toplumların dini dışlayıcı tutumlarının gerçeklikten uzak oluşu ve dinî olgunun argümantasyonda devre dışı bırakılması iddiasının aslında modern seküler toplumların kuruluş şeması açısından ikircikli bir vaziyet arz etmesidir. Zira seküler toplum yapısında dinî kavramların bir analogi çerçevesinde dünyevî ve kamusal alana aktarıldığı görülür. Kamusal alanda bir taraftan ladinî bir tutum, diğer taraftan dinî kavram alanının seküler bir kavram alanı oluşturacak şekilde kullanımı yeterince paradokstur. Durum böyleyken, demokratik müzakerelerde dinî bağlamından koparılarak da olsa seküler bilincin ikamesinde istihdam edilmiş bu semantik örgünün, kamusal sferdeki söz konusu tüm varlığına rağmen din olgusunun yok sayılması paradoksu daha da derinleştirmektedir.

Taha Abdurrahman'ın sivil din olgusu çerçevesinde, dinî semantik alan ile seküler kamu alanı arasında kurulan analogiye dair verdiği örnekler ilgi çekicidir. Bu bağlamda George Washington Musa Aleyhisselâm'a benzetilir. Çünkü tıpkı Musa Aleyhisselâm'ın Firavun'un despot uygulamalarından halkını kurtarmak suretiyle ilâhî inayete mazhar olması gibi, George Washington da halkını İngiliz sömürgesinden kurtarmak suretiyle ilâhî inayete mazhar olmuştur. Benzer şekilde Abraham Lincoln de Yahudilere peygamber olarak gönderilen İsa Peygamber'e benzetilir. Zira o da bir ilâhî yazgı olarak İsa Peygamber'in kullar için hayatını feda etmesi gibi ilâhî takdir sonucu köleler için hayatını feda etmiştir. Sivil dinin şehitler listesine John F. Kennedy ve Martin Luther King de eklenebilir. Benzer şekilde tıpkı Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi sivil dinin kutsal bir kitabının olduğu konusunda da hiçbir şüphe yoktur. Şöyleki "Bağımsızlık Bildirgesi" ve "Anayasa", onun kutsal kitabı niteliğindedir. Ayrıca sivil dinin, Washington Heykeli ve Lincoln Anıtı gibi birtakım tapınakları ve anıtları da olduğunu söylemek gerekir. Sivil din için vatan uğrunda canlarını feda eden vatandaşları tazim etmek ve minnettarlığın bir ifadesi olarak Gettysburg Ulusal Askerî Mezarlığı ve Meçhul Asker Anıtını da içine alan Arlington Askerî Mezarlığı gibi anıt mezarlar inşa edilmiştir. Son olarak sivil din için aynı şekilde Bağımsızlık Günü, Anma Günü (Memorial Day), Şükran Günü ve Gaziler Günü gibi kitlesele ritüeller ve bayramlar oluşturulmuştur." (Abdurrahman, 2012a, 228, 229).

Genel anlamda demokrasinin bir enstrümanı olan medya alanında ve -farklı versiyonları olmakla beraber- liberteryan teorisyenler tarafından geliştirilen mü-

zakereci demokrasi kavramı ile ilgili birtakım iletişim teorilerinde dinî epistemolojinin etkisiz hâle getirildiği görülmektedir. Bu teorilerden biri, Taha Abdurrahman'ın, müzakeredeki kolektiflik özelliğine vurgusu nedeniyle inceleme ve mukayese konusu yaptığı Habermas'ın iletişim teorisidir. Aslında dine kayıtsızlık, Jürgen Habermas'ınki gibi demokrasinin müzakereci demokrasiye evrilmiş sivil liberteryan yorumlarında sıkça görülen bir durumdur. Oysaki müzakereci demokraside devlet dışı müzakere alanları, bir iletişim alanı olarak görülmekte, medya, sosyal medya araçları ve dernekler gibi unsurlar, devletin resmî müzakere organı parlamento ile benzer nitelikte, toplumsal iletişimin bir paydaşı olarak değerlendirilmektedir. Buna mukabil din olgusuna kayıtsız kalınması paradoksal bir durum oluşturmaktadır. “Söylemsel demokrasi”, “diyalojik demokrasi” veya “müzakereci-diskürsif demokrasi” diye bilinen teorinin önde gelen temsilcilerinden biri sayılan meşhur Alman sosyolog ve filozof Jürgen Habermas, çatışmanın, “müzakere” olgusuna dönüşmesi gerektiğini düşünerek, bütün bakışını müzakere teorisine (iletişimsel eylem kuramına) çevirmiştir. Söz konusu kuramsal yaklaşım, Habermas'ın “söylem etiği” ve “iletişimsel akıl” olarak adlandırdığı rasyonelleşme olgusu üzerine temellendirilmiştir (Habermas, 2019b, 45, 69). Ne var ki ifade edildiği üzere bu teori, din olgusunun kavramsal üretimini, üstü kapalı biçimde müzakere ve iletişimin bir referansı olarak görmemek konusunda bir direnç içindedir. Tam bu noktada Taha Abdurrahman, teşhîdin gerçekleştirilmesi, yani “metafizik değerlerden doğan ahlâkî erdemlerin bu dünyada egemen kılınması” için insanın, bireysel planda, kendi fitratına yerleştirilmiş olan ilahî kodlardan yararlanmasını önermektedir. Ona göre insan, fitrî hafızasını -ruh, akıl ve beden bütünlüğü içerisinde- canlandırmalıdır. Bu doğrultuda Taha Abdurrahman, aklı istidlâlî ya da başka bir deyişle argümantasyonu dışlamadan bunun hemen yanına, fitrat ve hafızadan beslenen ve zihnin boş bir levha ya da başka bir deyişle tabula-rasa olmadığına bir ifadesi olan şehâdet kavramını yerleştirmektedir. Taha Abdurrahman, toplumsal planda ve kolektif müzakere düzleminde istidlâl kadar, şehâdetin de önemli olduğunu hatırlatarak, diyalojik demokrasiye karşı modern agonistik (çatışmacı) siyaset teorileri ile eleştirel bir bağ kurmaktadır (Abdurrahman, 2012a, 159, 160). O, bu suretle daha genel manada benimsediği emanet paradigmasına bağlı farklı bir iletişim ve medya modeli önermektedir.

Taha Abdurrahman'ın paradigmasının şehâdet kavramını ve Elest Bezmi diye bilinen ilk şehâdeti referans almasının nedenleri arasında insan zihninin birtakım bilgilerle mücehhez olması ve ilâhî isim teorisi gibi kabulleri bulunmaktadır (Abdurrahman, 2017, 1/28, 29). Bu çerçevede Taha Abdurrahman'ın, İslâmî bir iletişim modeli kurduğu iddiasıyla sunduğu paradigma aslında i'timâniyye (trustsheep paradigm) adındaki daha büyük bir paradigmanın yalnızca bileşenlerinden biridir. Bu paradigma etik, epistemolojik ve politik parametreleri beraberce içeren sistematik bir bakış sunmaktadır. Kuşkusuz bu makalenin konusunu teşkil eden Taha Abdurrahman'ın iletişim ve medya teorisi ve onun müzakere etiğine ilişkin görüşleri, sadece Habermas'ın paradigmasına bağlanamaz. Buna mukabil Abdurrahman'ın iletişim ve medya teorisinin daha net anlaşılabilmesi büyük ölçüde onun, Habermas'ınki gibi Batılı modern müzakere ve iletişim teorilerine yönelik

eleştirilerini anlamaktan geçmektedir.

1. Taha Abdurrahman'ın, Jürgen Habermas'ı Eleştirileri Bağlamında İletişimde, İstidlal ve Şehâdet Kavramlarının Birleştirilmesi Projesi

Taha Abdurrahman, İslâmî bir iletişim modeli ve medya teorisi kurmak için müzakere demokrasisinin önemli temsilcilerinden Jürgen Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinden oldukça yararlanmış, fakat aynı zamanda bu teoriye yönelik ciddi eleştirilerde bulunmuştur. Kabaca biri geniş ölçüde John Rawls, diğeri de Jürgen Habermas tarafından etkilenen iki ana okulda tasnif edilebilecek olan müzakereci demokrasinin çok sayıda versiyonu söz konusudur. Belirli bir tür Modus-Vivendi tipini eleştiren müzakereci demokrasi modeline göre, bir yönetim sürecinde kolektif karar alma süreçleri açısından meşruluk ve rasyonelliğe erişilmesi, öngörülen yönetim biçiminde herkesin ortak çıkarına olduğu kabul edilen kurumların, özgür ve eşit bireyler arasında rasyonel ve adil bir şekilde yürütülen “kolektif müzakere” süreçlerine bağlıdır (Mouffe, 2015, 89, 95). Gerçekte Jürgen Habermas'ın paradigması, Kant ve Hegel'in teorilerine kadar uzanmaktadır. Daha doğru bir tanımlama ile Habermas, fenomenolojik duygunun sınırlarında gerçekleşen transandantal varsayımlar üzerine ikame ettiği bir ahlâkî bakış ortaya koymak için Hegel'in Kant'a yönelttiği eleştirilerden yararlanmışır (Abdurrahman, 2012a, 98). Habermas'ın kuramı, ahlâkî kuralları ifade etmek üzere deontolojik, epistemolojik, formel ve evrensel özellikler olmak üzere dört öbek üzerinden bir etik geliştirmeye odaklanmışır (Mellouk, 2018, 105). Habermas'ın demokrasi ve müzakere anlayışı, insan aklının post-metafizik kavramına dayanmaktadır (Yükselbaba, 2008, 172-173). Nihayetinde Habermas, paradigmatik olarak sivil itaatsizlik kavramı üzerinden gitmekte, ne var ki bunun şiddete dayalı ya da trafiğın engellenmesi, girişlerin bloke edilmesi ve resmî kurumların ve devlet memurlarının görevlerine engel olunması gibi şiddet çağrışımı içeren türden eylemler olmaması gerektiğini ifade etmekte ve iletişimsel eylem teorisinin temelini oluşturan ikna stratejisini önermektedir (Dworkin, 2018, 154). Bu strateji, barışçıl, vicdanî ve tüm sosyal tabakaları içine alan kolektif bir dayanışmaya işaret etmektedir (Habermas, 2018d, 128-129).

Gerek Habermas'ın gerekse de Taha Abdurrahman'ın teorileri, araçsal aklın eleştirisi, devlet dışı kamusal mekân olgusu, müzakere kavramı, niyet ve özgürlük gibi birçok hususta birbiriyle uyumaktadır. Bununla beraber Taha Abdurrahman, Habermas'ın iletişimsel eylem teorisini, başka bir deyişle “argümantasyon-istidlâl iletişimi [tevâsülü'l-istidlâl]” tezini, bu teorinin birçok parametresi açısından eleştiriye tâbi tutmaktadır. Bu çerçevede Taha Abdurrahman, Elest Bezmi'ndeki iletişime dayandırdığı i'timâniyye (emanet paradigması) ve beşerî tavır ve praksis anlayışı doğrultusunda, hâkim rengini naslardan alan, fakat bir yönü ile de senkretik referans ağına sahip –kendi deyimiyle- bir şehâdet iletişimi (tevâsülü's-şehâdet) modeli geliştirmiştir. Taha Abdurrahman'ın paradigması, -Habermas'ın müzakere modelinin aksine-, müzakere bir iddiamın, hem istidlâlî yoldan, yani argümanlarla desteklenmesini gerektirmekte hem de müzakerecinin, iddiasına ve deliline şehâdette bulunmasını şart koşmaktadır (Abdurrahman, 2012a, 153, 164, 165).

Hâlbuki Habermas'ın merkezî kavramı, [bir tür istidlâl mekanizması olan] argümantasyon mantığıdır. Argümantasyon mantığı, -formel mantıkta olduğu gibi anlamsal birimler arasındaki “tumdengelim”li bağlantılarla değil-, argümanların oluşturduğu pragmatik birimler (söz eylemleri) arasındaki içsel ilişkiler ve tutarlılıkla bağlantılıdır. Aslında bu yaklaşım, [kapsamında din de bulunmak üzere her türlü] mutlaklığın yıkımıdır (Yıldırım, 2006, 260). Zira geleneksel mantık, otonom sonuçlar doğuran mutlakçılığı besleyen bir sistemdir. Müzakereci söylem ise dilin ve kültürün ayırttığı insan davranışlarını, ahlâkî bir potada [nesnelleştirilmiş bir normatif anlayış ideali içerisinde] salt argümantasyon kuralları üzerinden uzlaştırmaya koyulmaktadır (Habermas, 2019b, 755, 762, 765, 779). Düşünce alanında Habermas'a yönelik itirazlar, farklı boyutlarda dile getirilmiştir. Örneğin, Wittgenstein'in “neo-pragmatik” okunuşunu öneren Richard Rorty gerek Apel gerekse de Habermas'a itiraz ederek, dil felsefesinden evrenselci bir ahlâk felsefesi türetmenin imkânsız olduğunu ileri sürmektedir (Mouffe, 2015, 72).

Habermas'ın iletişimsel eylem kavramının çıkış noktası, Marksist emek kavramının toplumsal olarak tıkanmasıdır. Bu ise tarihsel materyalizmin yerine Habermas açısından iletişimsel eylem olgusunu gerekli kılmaktadır. “Diğer yandan bu, artık Marksizm'in araçsal akıl ile tözsel akıl arasındaki ayrımı yerine araçsal akıl ve iletişimsel akıl kavramları çerçevesinden yeni bir akılcılığın inşasıdır” (Specter, 2012, 162). Habermas'ın paradigmasının, Kant, Marx, Hegel ve Weber'e uzanan toplumsal teorik referanslarının yanında iletişim kavramı noktasında konuşmanın evrensel geçerlilik temelini oluşturmak üzere dilbilimden ve bilhassa Wittgenstein, Sellars, Austin ve Searl'in dilbilimsel kuramlarına dayandığı söylenmelidir. Bu Habermas'ın düşünsel olarak dilbilimsel bir dönüş, daha doğru bir tanımlama ile antropolojik bir dönüş yaşadığının göstergesidir (Specter, 2012, 164).

Habermas'a göre, dil (aktarılmış simgeler), emek (çalışma-üretici güçler) ve törel ilişkiler (aile ve karşılıklılık esasına dayalı eylem) diyalektiği, nesneyi ve özneyi uzlaştırır. Habermas'ın bu değerlendirmesi gerek diyalektik kavramsallaştırması açısından gerekse de gayriyet kavramı açısından Hegel'e uzanır. Habermas, öz bilinç teorisini Hegel, Fichte ve Kant dolayımında tartışır (Habermas, 2019d, 9, 12, 13). Özellikle formel mantık ve d il çalışmalarının Taha Abdurrahman açısından da önemini kabul etmek gerekmektedir. Ne var ki Taha Abdurrahman lengüistik bir zemin üzerinden ahlâk inşa etmek yerine bu konuda şehâdet kavramsallaştırması ile metafizik bir eksen oluşturmak istemekte ve bu eksen üzerinden yürüyerek ruha yerleştirildiğini düşündüğü doğruluk kıstası ile dilin yanıltıcı unsurlarından sıyrılmak istemektedir. Bu doğrultuda o, “*Ey iman edenler! Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız; O, size iyiyi kötüden ayırt edecek bir anlayış verir.*” (Kur'ân-ı Kerîm Meâli, 2009, el-Enfâl 8/29) ayeti gibi İslam'ın nassî boyutuna kuvvetli atıflarda bulunmakta, bu çerçevede özellikle nevâfil hadisi diye bilinen hadisi esas alarak, fitrata dayalı bir praksis oluşturmaya çalışmaktadır (Abdurrahman, 2012a, 287).

Taha Abdurrahman'ın teorisine tasavvufî bir neşve katan nevâfil hadisi, Allah'a teslimiyet ve samimi bir taat ile bağlanmış olan kulun her an yanında Allah'ın inayet ve himayesini hissedeceğini ifade eden kudsî bir hadistir ve hadis daha çok

tasavvuf çevrelerinde kabul görmektedir. Söz konusu hadiste “(...) Kulum bana nafile ibadetlerle yaklaşmaya devam eder, sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi artık ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Benden bir şey isteyince ona mutlaka veririm, benim onu korumamı isterse onu mutlaka korurum. (...)” ifadeleri yer almaktadır (Buhârî, “Rikâk”, 38). Öyle görünüyor ki Taha Abdurrahman açısından bu hadis, insanın (fenâ hâli içerisinde kendi beşerî şuhûdundan vazgeçmek suretiyle kurbiyet elde ettiği Allah'ın lütfu olan ruhanî müşahedesi (şuhûd-ı rûhî) sayesinde ilahî emre muhatap olmasına bir atıf niteliğindedir. Ne var ki Taha Abdurrahman kendi teorisi açısından böylesi bir soyut duruma atıfta bulunsa da dilsel paradigmayı ve rasyonel mantığı bütünüyle bir kenara koymamaktadır. Hatta o, Arap nahvini ve Aristo mantığını tarih içerisinde Sîrâfî ve Mettâ b. Yunus'un gibi çatışmacı bir refleksle de ele almamaktadır. Taha Abdurrahman için dil referans bilgi (me'sûl) iken Yunan felsefesi ve Aristo mantığı transfer bilgi (menkûl) olarak İslam düşüncesinde bir değer ifadesidir (Abdurrahman, 2012b, 297).

Aslında Taha Abdurrahman'ın bu yaklaşımı, tarihsel olarak mütekelim fıkıh ekolünün holistik ya da başka bir deyişle bütüncül yaklaşımı ile benzerlik göstermektedir. Bu, mutlak kaziyeleri ve matematiksel-mekanik formel kıyası ile Aristo mantığının, -değişkenlere, görece kapalı bir denetim mekanizması olarak- fıkıhın ve şer'î ilimlerin içerisine yerleştirilmesinden ibarettir. Bu çerçevede söz konusu âlimler, formel mantığı, fıkıh, kelâm, cedel ve el-Arabiyye ile bütünleştirirken, onu mekanik bir sistem olarak görmüşlerdir. Ekolün önemli şârihlerinden Seyfüddîn el-Âmidî'nin (öl. 631/1233) *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* adlı eseri, söz konusu yaklaşımın tipik bir örneğidir (Âmidî, 1402, 1/9, 13, 35). Bu doğrultuda Taha Abdurrahman, onlar gibi holistik bir tutum benimsemiş olsa da bilgiyi denetleme mekanizması olarak formel mantık yerine, gerek Elest Bezmi ile ruhta kodlanmış olduğunu kabul ettiği doğruluk kıstasını, gerekse de bilimsel ve kültürel birikime dayalı pragmatikliği esas almıştır. Elbette Taha Abdurrahman açısından bu pragmatik, İslâm kültür ve medeniyetinin nassa dayalı ilmî ve dilsel birikiminden ibarettir. Zira onun ifadesiyle rasyonel mantık, tecrîdî ve soyutken; [bir kültürel form olarak] Arapça istimâl odaklıdır (Abdurrahman, 1994, 318).

2. Taha Abdurrahman'ın Ahlâk Anlayışının, Habermas'ın Paradigması Bağlamında Modern Liberal Söylemdeki Yeri

John Rawls gibi adaletin iyilik karşısında kavramsal önceliğinin önemine işaret eden Habermas, geleneksel dinsel öğretilerin iyiliği adalete önceliklerinden yakınmaktadır. Ona göre, adalet ve iyilik kavramları liberal demokrasilerde paradoksal bir sembiyoz oluşturmadan, normatif gerekçelerle asimetric biçimde çaprazlanmış olarak kalabilir. Oysaki dindar bir kişinin mutlak hakikat inancına sahip olması onun iyiliği adalatten öncelemesini gerektirir ki bu toplumsal uzlaşma açısından sorunlu bir durumdur (Habermas, 2019a, 274). Oysaki İslam düşüncesinde farklı spekülasyonlar olmakla birlikte adalet, temel bir kavram olarak kavramsal piramidin en tepesindedir (Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, ty, 1/53). İslam mezhepleri arasında usulü hamse metodolojisi ekseninde Mutezile'nin adalet kavramını hi-

yerarşik olarak iyilik ve iyiliği emretme olgusunun üstünde konumlandığı bilinmektedir. Taha Abdurrahman da adaleti tüm kavramlara önelemektedir. Adalet ilkesi ve ahlâk kurallarını ise iyilik ilkesi organize eder (Abdurrahman, 2012a, 72).

Habermas'a göre dinî tutumun bu olumsuzluklarına rağmen sekülerleşen toplumda eşitlikçi ilke gereği dinin canlılığını koruması ve dindarların müzakere süreçlerinde özellikle mensubu oldukları dinî paradigmanın etik değerler sistemi ile ilgili olumlu olabilecek katkıları itibarıyla iştirakleri beklenir. Habermas açısından seküler epistemoloji, dine akıl dışı olmayan bir statü atfederse din akılcı sıfatını hak edebilir. Elbette eşit özgürlüklerin sağlanması, devlet gücünün sekülerleşmesini gerektirir. Ama seküler dünya görüşünün politik olarak aşırı genelleştirilmesini de yasaklar. Liberal politik kültür, dinî söylemin seküler söyleme tercüme edilmesine izin vermelidir. Zaten parlamento seküler bir süzgeçtir (Habermas, 2019a, 294-295). Bu ölçülerde yasama sürecinde dinî meşrulaştırmalara karşı hoşgörü, isabetli bir tavidir. Liberal devlette sadece seküler gerekçelere önem verildiği göz önüne alınırsa bir inanca bağlı vatandaşlar dinî ve seküler kanaatler arasında bir tür denge, Robert Audin'in sözü ile "ilahî etik denge" kurmaya zorlanır. Unutmamak gerekir ki rekabet eden dinî inançlardan haklılaştırılmış bir konsensüse erişilemez (Habermas, 2016, 2, 190, 191).

Günümüzde genel kabul görmüş değerlerin hızla çökmekte olan hiyerarşisine felsefi bir temel sağlayabilmek için geçmişteki nesnel akıl kuramlarının canlandırma yolunda genel bir eğilim vardır. Bu eğilim gerçekten de günümüze dek süregelenmiştir. Sözde dinsel, yarı bilimsel ruh tedavileri, ruhçuluk, yıldız falı, yoga ve Budizm gibi eski felsefelerin ya da mistisizmin ucuz baskılarının yanı sıra klasik nesnelci felsefelerin, orta çağ ontolojilerinin popüler uygulamaları da modern kulanıma sunulmaktadır. Ne var ki nesnel akıldan öznel akla geçiş bir rastlantı değildir ve düşüncelerin gelişim süreci de herhangi bir anda keyfi olarak geri çevrilemez. Eğer aydınlanma biçimindeki öznel akıl, Batı kültürünün ayrılmaz bir parçası olan inançların felsefi temelini yok etmişse bunu bu temelini çok zayıf çıkmasından dolayı yapabilmıştır. Bu çerçevede Habermas, Yeni Thomacılık, Platon ya da Aristoteles'e bağlanarak felsefenin dünyayı bir bütün olarak kavrama yönündeki ontolojik iddiasını Horkheimer'e atıfla ister ön eleştirisel olarak isterse nesnel idealizm adına akıllı, metafizik olarak yeniden yorumlamanın gereğine inanır (Habermas, 2019b, 487). Habermas, Cassirer ve Rickert'e atıfla dini mitolojiye indirgemekte ve mitos sanat ve din alanlarını nomolojik bir perspektife oturtmaktadır. Bu, bir yandan mutlak gerçeklikten düşünsel ve metodolojik olarak vazgeçmenin ve bunu skolastik düşünceye irca etmenin bir ifadesiyken diğer yandan normatif bir bilim kuramı inşasının temelini oluşturmaktadır (Habermas, 2018c, 99, 107, 109).

Habermas'ın tercüme kavramsallaştırmasının diğer eksenini dinî söylemin seküler söyleme tercümesi olgusu oluşturur. Habermas, Kant'ın dini, salt ahlâksal içeriğe indirgemesini ve bu suretle aşkınlığın yıkımını seküler dizge açısından olumlamaktadır. O, deontolojik ya da normatif etiğin, sonuçtan ziyade doğru eylem problemi üzerinde durmak suretiyle, teolojik etiği karşıt pozisyonda görmesini de bu doğal sürecin parçası olarak ele almaktadır (Habermas, 2019a, 206, 211). Habermas'a göre Katolik dünya imgesinin çöküşü ve çoğulcu topluma geçiş ile ah-

lâkî ve aşkın tanrı düşüncesi kamusal alanda gerçekliğini yitirmiştir (Habermas, 2019c, 186). Habermas, bir kişinin saygıya değer ahlâkî özünü sadece ikinci kişiler karşısındaki edimsel tutumu noktasında değerlendirebileceğimizi ifade eder. Bu doğrultuda ancak en az iki kişi, bir şey hakkında birbirini anlamak/uzlaşmak için öznelerarası paylaşılan yaşam evreninin çerçevesinde, yani iletişimsel eylemde buluştuklarında, aktörler karşılıklı olarak birbirlerini sorumlu kişiler olarak tanıyabilir ve tanımalıdır. Ahlâkî kurallarda yazılı olan öznelerarası ilgiler nedeniyle, olumsuz veya olumlu haklar ve yükümlülükler, özel olarak ruhun kendi kendisiyle tek başına monoloğunda gerekçelendirilemeyeceği gibi aynı şekilde bunlar uygulanabilir bir norm olarak kabul edilemez (Habermas, 2020, 194-195). Habermas, müzakereyi salt aklî argümantasyona dayalı bir öznelerarası olgu olarak değerlendirdiği için ahlâkî da kolektif bir müzakerenin sonucunda ortaya koyulan kararlar muvacehesinde değerlendirmektedir. Bu anlayış, onun, ahlâkî kolektif bir unsur olarak görmesine ve bireyin münferit ve öznel olarak ahlâka sahip olamayacağı düşüncesine götürmüştür. Halbuki İslâmî paradigma açısından Allah'ın ahlâkî ile ahlâklanma çerçevesinde ferdin izole bir şekilde de ahlâklık boyutu taşınması doğaldır. Taha Abdurrahman'ın değerlendirmesi ekseninde Kur'ânî referansa dayalı olarak tek bir kişi bir ümmettir ve o, psikanalizin aşan bir çeşitlikte bâtinî katmanlara sahiptir. Diğer taraftan ilâhî isimlerin insan üzerinde tecelisi tanrısal ahlâkî insanda belirgin kılmaktadır. Dolayısıyla ahlâkî kurallar manzumesini müzakerenin haricî kolektivitesinde değil, beşerî fitratın bâtinî çoğulcuğunda aramak gerekir (Taha Abdurrahman, 2012a, 143, 258).

Karl Jaspers'in yaklaşımı ve kavramsallaştırmasıyla milattan önce 800-200 yılları arasındaki döneme tarihlenen Aksiyal Çağda ortaya çıktığı iddia edilen peygamberli din öğretileri antik imparatorlukların bilişsel ufkunda yayılmıştı ve bu durum söz konusu imparatorlukların evrenselliği ile dinlerin dışlayıcı geçerlilik savı arasında tam bir uyumun neticesiydi. Habermas'a göre modernitenin hızla artan karmaşıklığında tek bir dinin dışlayıcı gerçeklik savını naif bir biçimde devam ettirmek mümkün değildir. Zira böylesi bir iddia bilişsel uyumsuzluklara neden olur. Çünkü çoğulcu toplumların karmaşık yaşam koşullarına, normatif olarak sadece –ister Katolik veya Protestan olsun, isterse Müslüman, Yahudi, Hindu, Budist, inançlı ya da inançsız- herkesin aynı ölçüde değerli olduğunu söyleyen katı bir evrenselcilik uyum gösterebilir. Aslında bu yaklaşım normatif özden yoksun bir Batı inşa etmektedir. Habermas, iletişimsel eylem paradigmasının temel parametreleri ile dinsel alanın –dışlayıcı geçerlilik savı ekseninde- epistemolojik bir paradoks oluşturacağı düşüncesindedir. Ne var ki yine de Habermas, Gadamer'e de atıfla başka evrenlere kapalı bir siyasî semantik alanın sorunlu olduğunu söylemekte ve iletişimin gücünün asimilasyonuna bağlı olduğu takdirde şiddeti besleyeceğini düşünmektedir. Bunu ise 11 Eylül olayları ile Cihadist eylem stratejisi arasında bağ kurmak suretiyle örneklendirmektedir (Habermas, 2006, 15, 16, 23).

Habermas, bu süreçte hukukun da ahlâktan ayrıştırılmasından habersiz değildir. Onun kendi ifadeleriyle modern hukukî düzenler esas olarak sübjektif haklar üzerine inşa edilmişlerdir. Modern hukuk bu suretle geleneksel hukuk düzeninin aksine meşhur Hobbes prensibine geçerlilik kazandırmaktadır: Açık ve kati bir

şekilde yasaklanmamış olan her şey caizdir. Böylelikle hukuk ve ahlâk birbirinden ayrılmaktadır (Habermas, 2018b, 152). Elbette Habermas açısından müzakerede, etik bir paradigmanın, akla uygun ve uzlaşımsal bir tezahürü vardır ve müzakere nihayetinde komünikatif bir eylemdir. Burada eşitlikçilik ve hak kavramı ön plandadır. Zaten siyaset mekanizması da meşruiyetini iki şeyden, millî egemenlik ve insan hakları kavramlarından alır. Habermas’a göre Batıda insan hakları, adem-i merkezileşme ile eşitlikçi bir hak kavramına evirilebilmiştir. İnsan hakları, moral olgular gibi önceden hazır, var olmuş değillerdir. Anayasa koyucu niteliğe sahip pratikler modelini bunu göz önünde bulundurarak anlamak gerekir. İnsan hakları birer kurgudur ve birer kurgu oldukları için haklar gibi siyasî mükellefiyeti olmayan bir konumu sürdüremezler. İnsan hakları subjektif haklar oldukları için adlî kurullarla aynı tabiata sahiptirler ve yasama organlarınınca pozitifleştirilmeye muhtaçtırlar (Habermas, 2018b, 154, 155, 156, 163).

Taha Abdurrahman açısından şahadet kavramı, Batı’nın adem-i merkezileşme ile elde ettiği hakların eşitlikçi biçimde dağılımını ifade eden ontolojik bir matrikstir. Bu hâliyle şahadet, subjektiflikten çok, bir idealleştirmeden yola çıkmaktadır. Bu itibarla şahadet kolektif bir realizmin ifadesidir. Şahadet, ferdiyetçiliği de komunitaryen tutumu da ontolojik ve epistemolojik bir kolektivite potasında eritir. Üstelik ilahî emanet paradigması açısından bu, ahlâkî bir eylem alanı ya da başka bir ifadeyle aksiyolojik bir praksis de oluşturur. Aslında Habermas genel olarak Doğu’da hukuk ile etik arasında keskin bir ayırımın olmadığını farkındadır. O açıkça doğu toplumlarının geleneksel olarak haklar değil, vazifeler sayesinde bütünlük sağladığını, siyasî etiğin ise subjektif hakları değil, sadece fertlere tanınan hakları bildiğini ifade eder (Habermas, 2018b, 165). Bu noktada Taha Abdurrahman’a göre Doğu’nun paternalist siyaseti savunması söylemi ile mesele kapatılamaz. O, ahlâkın diğer sistemlerden, özellikle siyasetten ayrıştırılmasına yönelik ciddi eleştiriler yöneltir ve kavramsal analizlere girer. Arapçada almâniyye din ile siyasetin ayrıştırılmasını ifade eden bir sekülerizm kavramına denk düşerken, ilmâniyye din ile bilimin ayrıştırılması ifade eder. Taha Abdurrahman’ın icadı olan dehrâniyye kavramı ise din ile ahlâkın ayrıştırılması anlamına gelir ki bu, dünyevileşmedeki en büyük riski doğurur. Zira akıl kategorileri mücerred, müsedded ve müeyyed hiyerarşisine tabidir. Mücerred akıl, araçsal aklın karşılığıdır ve en düşük aklî düzeydir. Taha Abdurrahman araçsal akla karşı değildir. Ancak daha üst düzeydeki müeyyed aklın devre dışı bırakılmasının materyalizm, hazcılık, sadizm ve despotizmi besleyeceği kaygısı içindedir (Abdurrahman, 2014, 12).

3. Taha Abdurrahman’ın Müzakere Etiği ve İletişim Teorisi Bağlamında “Referans Bilgi [Me’sûl]” ve Transfer Bilgi [Menkûl] Kavramları

Müzakere etiği, rasyonalizmin bir modelini oluşturmaktadır. Taha Abdurrahman’ın müzakere etiğine yönelmesinin nedeni, bu anlayışın, değerleri nötralize eden objektif eğilimli bilimsel pozitivizmin sunduğu modelden farklı olmasıdır. Aynı zamanda Taha Abdurrahman açısından müzakere etiği, İslam düşüncesinin karşı olduğu “araçsal akılcılık (instrumental rationalism)” ve ondan kay-

naklanan kavrayış tarzından da başka bir şeydir. Zira araçsal akıl, modern bilinci, çarpıtmalarla malul ontolojik bir yüzeyselleşmeye mahkûm etmektedir (Mellouk, 2018, 108).

Din, bir taraftan kişilerin özgür iradeleri ile benimseyecekleri bir yapı, diğer taraftan insan hayatını çepeçevre kuşatan bir sistem olarak madde ve ruhu, birey ve aile hayatını, siyaset ve kamusal alanı birleştiren ve her birine taabbüdî bir neşve katan bütüncül bir çerçeve çizmektedir. Bu itibarla din, hurafelerle ve hakikati karartan güçlerle ilişkilendirilemez. Dinî akıl ise Kur'ân'ın, "Dünya yaşayışının yalnız dış yüzünü bilirler ve onlar, ahiretten gâfil olanlardır." (Kur'ân-ı Kerîm Meâli, 2009, er-Rûm 30/7) diye ifade ettiği araçsal akılla arasına kapanmaz bir mesafe koyar. Ayrıca din, makâsından kopartılarak ilâhî buyruğun statikleştirilmesini kabul etmemektedir. Bu doğrultuda Taha Abdurrahman, bireyin, tarihin dışında gerçekleşmiş Elest Bezmi'ndeki şehâdetini referans almak suretiyle, bir yönüyle seleflerle ortak şekilde benimsemiş görüldüğü, buyruğun değerinin, buyuranın statüsü ile ilgili olduğu görüşünü, sosyal şartlara bağlı bir makâsıd anlayışı ile uzlaştırmaya çalışmaktadır. İnsanın kendi tercih ve inisiyatifine bağlı olsa da dindarlık, [Elest Bezmi'ndeki misak ve ruhlara nakşedilmiş ilâhî varlığın bilgisi dikkate alındığında] kesbî, yani sonradan kazanılmış olmayan, yaratılışa ait fitrî bir davranıştır (Abdurrahman, 2013, 52). Aslında Taha Abdurrahman kendi kurduğu ahlâkî paradigmasının (i'timaniyye) diğer paradigmalara göre çok daha rasyonel ve realist olduğunu söylemektedir. Onun, araçsal akıl kavramı ile ilgili olarak eleştirel biçimde söyledikleri, akılı aşkın boyuttan koparan ve onu salt profan bir dünyaya mahkûm eden anlayışla ilgilidir. Bu noktada Habermas'ın akla ilişkin stratejik modellemeler konusunda dile getirdikleri hatırlanmalıdır. "Aklın yerleşikleştirilmesi, hem Dilthey'den Heidegger'e kadar tarihsel düşünce geleneğinde hem de Peirce'den Dewey'e (ve bir şekilde Wittgenstein'a) kadar pragmatik düşünce geleneğinde, bilen öznenin aşkınlıktan koparılması görevi olarak anlaşılmalıdır. Sonlu özne, "dünya üreten" kendiliğindenliğini tamamen yitirmeksizin, "dünyada" yerleşik olmalıdır. Bu açıdan McCarthy ile Heidegger, Dewey ve Wittgenstein'in öğrencileri arasındaki ihtilaf, hangi tarafın aşkınlıktan koparmayı doğru şekilde gerçekleştirdiği sorusu üzerine bir aile kavgasıdır (Jürgen Habermas, 2019a, 28).

Habermas, genel itibarıyla kökleri Locke'cu geleneğe dayanan ve bugünün neo-liberalistleri tarafından yenilenmiş olan sübjektif haklarla ilgili eleştirilere, hak verir görünse de ferdin, her türlü topluluktan önce ve haklarla birlikte doğduğunu varsayan metafizik safradan kurtulması gerektiğini bizzat savunur. Bu çerçevede fundemantalist şekilde yorumlanan İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik anlayışına göre hakikat mutlaktır. (Oysaki Habermas mutlak hakikati değil, müzakereye dayalı kolektif doğruyu referans alır). Dinsel mutlak hakikat anlayışı ise gerektiğinde şiddeti meşru kılar. Habermas, John Rawls'ın kavramsallaştırmasına atıfla dinin "makul bir doktrin" hâline gelmesi gerektiğini söyler (Habermas, 2018b, 168, 169, 171). Bunun şerhi, mutlak hakikatin kolektif doğru ile ikamesi olup söz konusu tutumun, dinî görüşü seküler söylem içinde makul hâle getirmesidir. Buna mukabil Taha Abdurrahman aşına olduğumuz "akılcılık" ve "gerçekçilik" kavramlarının, aslında tek bir düzeyde olmadığını savunur. Aynı şekilde bu kavramlar tek tip

olmayıp bunların farklı şekil ve türleri bulunmaktadır. Gerçekte akılcılık, akla dayalı bilginin ya da rasyonel temellere dayalı epistemolojik alanın değişmesi ile zorunlu olarak değişir. Böylece eskiden rasyonel ve akla uygun olan şey, zamanla irrasyonel ve akla aykırı olmakta, bunun tam tersine geçmişte irrasyonel olan şey, zamanla rasyonel ve makul hâle gelebilmektedir. Bu itibarla akılcılık, aklın sabit ve statik olması değil, tersine aklın çeşitli süreçlerden geçerek evrilmesidir. Buna göre aklını değişime tâbi tutmayan ve buna rağmen rasyonellik iddiasında olan kişi, aslında aklını kullanan akılcı ve rasyonel biri değildir. Aşına olduğumuz “akılcılık”, nefse dayalı bir akılcılıktan ibarettir. Çünkü böylesi bir akılcılık, zâta nisbet [nisbet-i zâtiyye] olgusunu, kendisine referans almaktadır (Abdurrahman, 2012a, 505-506). Habermasın dinî söylemin seküler söylem içerisinde aklıleştirilmesi tezi, bu sefer, paradoksal şekilde seküler söyleme dayalı bir mutlaklaştırma hatasına düşmektedir.

Taha Abdurrahman, ideal bir iletişim topluluğu arayışı içindedir. O bu arayışında, Habermas gibi toplumu asıl, devleti fer olarak görmektedir (Abdurrahman, 2012a, 302). Ne var ki Taha Abdurrahman açısından ideal topluluk, dinî entelektüelleşmenin ifadesi olan tefakkuha bağlı bir epistemolojik difüzyondan ya da başka bir deyişle bilginin kapsamlı ve sistematik yaygınlık kazanmasından beslenir. Tefakkuh, dinî ve taabbüdî bilgiyi, İslâm kültürünün içinden referans bilgi (me’sûl) olarak görmekte ve başka kültürlerden transfer edilmiş olan bilgi (menkûl) unsurunun, bu kültürel veri tabanına göre konumlanması gerektiğini öngörmektedir. Haddizatında bu veri tabanı, yerli olsun yabancı olsun, her epistemeye etki eder ve onu yönlendirir. Me’sûl ve menkûl kavramları, gerçekte İslâmî pragmatigi tamamlayan iki epistemolojik veçhedir (Abdurrahman, 1994, 307; Abdurrahman, 2012a, 435-436). Doğrusu İslâmî bilimsel ve kültürel birikimin bir ifadesi olan pragmatigin temelini teşkil eden referans bilgi ya da me’sûl, öncelikle birbirini tamamlayıcı unsurlar olarak vahyin bilgisi ve nebevî sünnetin oluşturduğu bilgi alanıdır. Lengüistik bir temele kuvvetli atıfları olan bu iki bilgi alanından metlûv olan vahyin bilgisi, yani Kur’ân-ı Kerîm, “i’câz” özelliği; gayru metlûv bir vahiy olarak sünnet ve bunun literal boyutu olan hadis ise “îcâz” özelliği taşır. Üçüncü bir alan olarak istîshâd unsuru olan dilsel alan ya da başka bir ifade ile nahiv ve belagat (el-Arabbiyye) ise İslâmî pragmatik açısından bir matriks niteliğindedir. Taha Abdurrahman’a göre bu son alan, pragmatik alanın terimi ile ifade edilecek olursa sözün eylemleşme sürecinde “başarı (incâz)” kavramı ile ilişkilendirilmelidir. Dolayısıyla incâz kavramı, i’câz ve îcâz olgularına kuvvetli atıflar içermekte ve bir ölçüde John Searl ve Austin gibi dil teorisyenlerinin söz eylem teorileri bağlamındaki “başarı” kavramına denk düşse de İslâmî pragmatik içerisinde kendine özgü bir kavramsal alan oluşturmaktadır. Son tahlilde bu kavram, İslâm düşüncesi bağlamında nassın aktüel yönü ile sahih ve müselleme bilgi üretimini ve iletişimin kolektif başarısını ifade etmektedir.

Taha Abdurrahman’a göre, İslâmî pragmatik açısından menkûl, yani transfer bilginin üç temel özelliği bulunmaktadır. Bunlar: Çeşitlilik (tenevvu’), etkileşim (tefâ’ul) ve sürekliliktir (istimrâr) (Abdurrahman, 1994,237). Taha Abdurrahman, genellikle transfer edilmiş bilginin, temel aktörü olarak, Yunan mantığı ve Yunan

etik anlayışını öne çıkarmaktadır. Bu itibarla en soyut nazarî menkûlâtı ifade eden Aristo mantığı, -referans bilgi (me'sûl) hâline getirilme ideali içerisinde-İslâm düşüncesinin temel dinamiklerine dönüştürülmeye çalışılmış, en amelî ve normatif menkûlâtı ifade eden Grek etiği ise aynı gayeye matuf aslî unsur hâline getirilmek istenmiştir. İlki tecrîd-i nazarî, ikincisi tesdîd-i amelî nitelemesi içinde değerlendirilebilecek olan bu iki alan, farklı spekülasyonlara konu olmuştur. Ne var ki her halükârda transfer bilgi, referans bilgiye tâbi olmak zorundadır. Fakat tarih içerisinde referans bilgiyi, transfer bilgiye tâbi kılma hatasına düşen İslâm düşünürleri bulunmaktadır. Bu hata, Taha Abdurrahman'ın terminolojisinde takrîb-i ma'kûs (bilginin tersi istikamette konumlandırılması) olarak anılır (Abdurrahman, 1994, 237-238). Bu durum, iletişimsel açıdan da büyük bir hatadır.

Abdurrahman'a göre, aklın üç kategorik seviyesi bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla mücerred, müsedded ve müeyyed akıl seviyeleridir. İnsanların hayattaki pozisyonları, aklın farklı mertebelerine göre bir nisbet durumudur. İnsan mücerred akıl kategorisine göre hayatını tanzim ederse bu süreci kendi nefesine nisbet etmiş olur. Mücerred akıl, seküler paradigmanın aklıdır ve bu, araçsal akla denk düşer (Abdurrahman, 2012a, 396). Kur'ân-ı Kerîm'de Velid b. Muğîre el-Mahzûmî mücerred akli vasita edinen en tipik inkârcı örneklerinden biri olarak sunulur (Müddessir 74/11-25). Mücerred akıldan daha yüksek mertebedeki müsedded akıl ise din ve siyasetin birbirinden ayrıştırılmaması gerektiğini söyleyen siyasal İslâm paradigmasının aklıdır. Bu aklın nisbeti, görünüşte Allah Resûlü'nedir. Bu durum, elbette makbul bir şeydir. Ne var ki çoğu insan, müsedded akıl vasıtasıyla eylemlerini, -dinî nas böyle buyurdu- diyerek Hakk'a nisbet eder görünse de gerçekte onlar yaptıkları şeyleri, benimsedikleri liderlerine nispetle yapmaktadırlar. Böylece onlar siyasal yapının ürettiği dolaylı halkî nisbet ilkesini kendilerine referans almışlardır. Oysaki kişi, bütün bunların üstündeki müeyyed akıl mertebesinden hareket ederse o zaman akıl hiyerarşisinin en üst kategorisi olan bir akıldan yola çıktığı için hayatın anlamını ve bireysel arınma sürecini yüce Allah'a nisbet etmiş olur. Kişinin bir ideal olarak mücerred akıl ve müsedded akıl mertebelerini aşarak müeyyed akıl mertebesine ulaşması beklenir. Müeyyed akıl, fiilleri sadece yaratıcı ve rızık veren Hakk'a nisbet eder (Abdurrahman, 2012a, 270, 396; Abdurrahman, 2012b, 94). Siyasal İslâm'ı benimsemiş pek çok dindar, müeyyed akıl seviyesine çıkamadığı için müsedded akıl düzeyinde nassa istinat etmekte, en azından böyle görünmektedir. Gerçekte ise o, aklî nazar ve ahlâkî maslahat kavramlarının arakesitinde araçsal aklın tutsağı olmaktadır. Oysaki Taha Abdurrahman'ın ahlâkî bir model olarak önerdiği ilâhî sözleşme ve emanet paradigması, temellük ve tahakkukun gerçek sahibinin Allah olduğunu düşünmek suretiyle vasıtayı devre dışında bırakarak gayeye ulaşmaktadır.

Taha Abdurrahman açısından hiç kimse ilâhî sözleşme ve emanet paradigmasının vaat ettiği tercihin, insanı, onun elinden her tür tercih hakkını alan Cebriye anlayışına düşüreceğini söyleyemez. Zira kendi iradesi ile fiillerini tercih eden ilâhî sözleşme ve emanet paradigmasını benimsemiş kişi, bu paradigmayı benimsemeyen bir kişinin fiillerini tercih şeklinden farklı olarak kendi tercih aktivitesini, iki farklı katmanda pratiğe dökmektedir. Bu katmanlardan biri, varoluşsal ve kozmik

katman; diğeri ise metafizik ve şuhûdî katmandır. O, müsedded akıl vasıtasıyla yürüdüğü varoluşsal ve kozmik katmanda fiilleri hakkında sadece katıksız saf iradesi (mahz-ı irâde) ile bu tercihlerini gerçekleştirmektedir. Kendi iradesi ile fiillerini tercih eden ilâhî sözleşme ve emanet paradigmasını benimsemiş kişi de ilahî sözleşme paradigmasını benimsemeyen bir kişinin, mücerred aklı ile hareket ederek tercihlerini gerçekleştirmesi gibi bu katmanda tercihlerinin muhtemel sonuçlarına katlanmaktadır. Zira bu katmanda asıl olan tercihte bulunmak, yani ihtiyârdır. Buna mukabil o, müeyyed aklı, yani ruhu ile manevî bir miraç hâlinde yükselmiş olduğu metafizik ve şuhûdî katmanda ise bu fiillerini ıztırâr ve zorunluluk hâli içerisinde gerçekleştirmektedir. Fakat bu, söz konusu katmanın hem önsel ilahî tercihin cereyan ettiği bir mahal olması hem de bu mahallin, insanın tercihte ıztırârı ve zorunluluğu olmaksızın kendisi için tercihte bulunmaya mâlik olduğu bir yer olmasından dolayıdır. Taha Abdurrahman aklî mertebeler itibarıyla bir beşerî tercih kademelendirmesi yapmak suretiyle elindelik ve özgürlük problemini çözümlenememektedir. Bu anlatılanların bir özeti olarak ilâhî sözleşme ve emanet paradigmasının öngördüğü fiillerdeki özgür tercih yaklaşımı, gerçekte eylemlerinde tercihte bulunan insanın, aklî nazarına olan ilgisini araç, ahlâkî maslahatına olan ilgisini ise amaç edinme idealine yerleştirir (Abdurrahman, 2012a, 478-479). Sonuç olarak Taha Abdurrahman, hem dünyevî plandaki kelime-i şehâdet açısından ruhsal ve zihnî bir hafıza olarak hem de insan fiillerinin özgür irade ile olan ilişkisini açıklamak üzere Elest Bezmi'ni bir mihver yapmış görünmektedir. Aynı zamanda o, inanan bir insan için nassın zâhirî bilgisi ile kayıtlı müsedded akıl kategorisinin, ruhî ve bâtinî bir derinlik ve tasavvur ile müeyyed akla evrilmesi açısından da şehâdete dayalı Elest Bezmi olgusunu önemsemektedir. Dolayısıyla onun Elest Bezmi, soyut ve ahistorik bir olgu olmaktan çok, insan eylemi açısından dinamik bir olgudur. Ne var ki ilk şehadette insanın tanıklığının yanı sıra Tanrının tanıklığının bulunması ve insanın tanıklığına Tanrının şahit kılınması (işhâd), beşerî eylemi seküler araçsal akıl düzeyinden ilâhî boyutla ilişkili bir mertebeye taşımaktadır. İnsanın özü ve ruhunun derinliklerinde kodlanmış ilâhî hakikat, tedsiyeye denilen maddî perdelenmeye maruz kalmadığı müddetçe ve farz ibadetlerin yanında nafîle ibadetlerle desteklendiği takdirde -Nevâfil hadisine atıfla- aşağıdan yukarı bir istikamette beşerî eylemlerin algısal unsurları, metafizik bir boyuta intikal etmektedir. Hatta daha doğru tanımlama ile metafizik algı ve inayet, yukarıdan aşağıya bir istikamette insan idrakinin mihverine yerleşmektedir. Bu durum, hadisteki tutan el, gören göz gibi unsurların beşerî plandan yükseltilerek Allah'a izafesini açıklar mahiyettedir.

Taha Abdurrahman, materyalist sarmaldan sıyrılarak istidlâli dışlamadan bireysel özgürlük temeline dayalı kolektif bir yapı olarak şehâdeti öne çıkarmakta, kolektif özgürlük alanına dayalı bireysel bir yapı olmak üzere ise istidlâli de aşan bir kavramsal alana sahip tefakkuhu incelemektedir. Taha Abdurrahman'a göre İslâmî iletişimin merkezî kavramı olan "tefakkuh" ya da "entelektüel düzeyde bilgi edinim süreci", bilimsel ve kültürel alan olarak kendisine İslâmî pragmatîği esas almaktadır. Nihayetinde şehâdet ve tefakkuh, epistemolojik çerçevede birbirini tamamlamaktadır. Taha Abdurrahman, şehâdeti ve tefakkuhu istidlâl olgusu ile bir

bütün oluşturacak şekilde değerlendirmektedir. Zira Taha Abdurrahman, her şeyde olduğu gibi bilgi alanında da ayrıştırmaya karşıdır.

Taha Abdurrahman, eleştirilerini bilhassa gelenek içinde Fârâbî ve İbn Rüşd'e yöneltmekte ise de modern dönemde özellikle İslâmî bilgiyi beyân, irfan ve burhan şeklinde parçaladığı iddiasıyla Muhammed Âbid el-Câbirî'yi hedef almaktadır. Taha Abdurrahman'a göre, Câbirî, Batı kültürünün çeşitli alanlarından üst yapı enstrümanlarını iktibas etmiş, Jean Piaget'in yapılandırmacı yaklaşımından (constructivism); André Lalande'ın ve Gaston Bachelard'ın rasyonel epistemolojisinden ve Hegelci ve Marksist yapısalcılık ve tarih felsefesinden etkilenmiştir (Abdurrahman, 1994, 34). Taha Abdurrahman'a göre bilginin ayrıştırılmadığı bir tefakkuh sürecinde oluşmuş toplumsal yapı, birlikte yaşama tecrübesi edinerek, kendi içine gayrimüslimleri de dâhil edebilir. Bu ise düpedüz imânî bir rasyonalizmdir. Artık modern medeniyetin soyut ve mücerred akılcılığı devre dışı bırakılmış, nasla doğrulanmış "müsedded akılcılık" aşılmış, nihayet nasla teyid edilmiş en ideal akıl düzeyi olan "müeyyed akıl" seviyesine ulaşılmıştır (Abdurrahman, 2012a, 397). Böylece aklî istidlâl, şehâdetle; akıl, vahiyle; zâhir bâtınla ve fizikî dünya metafizik dünyayla birleştirilmiştir. Bazılarına bu tez oldukça ütöpik görünebilir. Ne var ki Taha Abdurrahman, İslâmî pragmatik ile bu hayali realize etmek istemektedir.

4. İletişimin Temel Parametreleri Olarak Şehâdet ve İstidlâl Kavramlarının Arakesitinde Müzakere Olgusu

Taha Abdurrahman'ın şehâdete dayalı iletişim tezi, akıl-nakil karşıtlığını kabul etmemekte ve akla karşılık, haberi alternatif bir unsur olarak değerlendirmektedir. Bilakis her iki kavram alanı birbirini tamamlamaktadır. Bu doğrultuda Taha Abdurrahman'ın "şehâdet iletişimi tezi", şehâdet ve istidlâl kavramları arasında eşleşmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla şehâdet iletişimi tezi, aklın, kendi yapısı ile akıl yürüten kişinin bizzat buna, kendi varlığı ile şehadette bulunması mekanizmasını bir araya getiren bir argümantasyon [istidlâl] sistemidir. Böylece fizikî görme ve basiret ya da "iç görüye dayalı görme"nin her ikisinden kaynaklanan idrak, birleştirilmiş olmaktadır. Taha Abdurrahman, "şehâdet iletişimi"ne bağlı olan tezinin, Habermas'ın "istidlâl ve argümantasyon iletişimi" çerçevesindeki tezine üstünlük noktalarını ise şu şekilde açıklamaktadır:

4.1. Söylemde İstidlâl Fer İken, Şehâdet Asıldır

Söylem, en az iki tarafla ilgili açık ya da kapalı birtakım gereklilikler içermeli ve her iki taraf özel bir bağlamda konuşmayı sıralı olarak gerçekleştirebilmelidir. Mantıkçıların fark ettiği bu karşılıklı gerekliliklerden biri, doğruluğa ve yalana ihtimali olan her haberî sözün, örtük ve gizli yapısı içerisinde "bil [i'lem]" emir kipi şeklinde bir fiili içermesidir. Örnek olarak, "Müzakere demokrasinin temelidir." dendiğinde bu sözün gizli yapısı, [zihnen bilme kipini ilave etmek suretiyle] "Bil ki müzakere demokrasinin temelidir." şeklindedir. Bu karşılıklılık gereğinin değerlendirilmesine bağlı olarak ortaya çıkan temel referans noktalarından biri, haberî cümledeki iletişim unsurunun, inşâî cümle gibi diğer cümlelerden daha gizli olma-

sıdır. Nihayetinde haberî cümle, zahiri ile yetinilse otomatik bilgi sistemi şeklinde bilginin kalıba döküldüğü bir kiplilik durumu olarak ifade edilebilir. Bu doğrultuda müzakerenin eksenini oluşturan söylem argümanının, haberî sözlerden oluştuğu malumdur. Aslına bakılırsa “Bil” vb. fiil türevlerinin ifade ettiği işlev, şehâdet olgusundan başka bir şey değildir. Bu fiil ile konuşucu, başkasına söylediği şeyi [üstü örtük olarak kendisinin de] bildiğine şehâdet etmektedir. Şehâdet kipi sözlerde bazen açık (tasrîhî) yer alırsa da bazen takdirî olarak bulunur. Öyleyse Taha Abdurrahman’a göre, müzakere ve iletişim, doğal olarak şehâdetten ve kişinin kendi vicdânî kabulünden ayrı düşünülemez (Abdurrahman, 2012a, 165).

4.2. Şehâdet Vasıtasıyla İletişim, İstidlâl [Argümantasyon] Vasıtasıyla İletişimden Daha Kuvvetlidir

İstidlâlî iletişim ya da başka bir deyişle argümantasyon iletişimi teorisi, epistemolojik tasavvura çöreklenen benlik felsefesinin yıkıcı sonuçlarından bir çıkış yoludur. Aynı şekilde şahitliğe dayalı şehâdet iletişimi, insanın bir başkasının bilgisine boyun eğmeksizin, bizzat kendi benliği ile yetinmek suretiyle kendisini “bağımsız bir bilen” olarak kabul ettiği liberal bilgi tasavvurundan bir çıkıştır. Bu itibarla şehâdet iletişimi, birtakım hususlarda (Habermas’ın ileri sürdüğü) iletişim-sel eylem kuramından, iletişim açısından daha üstündür. Bu kapsamda *birinci husus*, şehâdetin ancak doğal dil aracılığı ile olmasıdır. Çünkü şehâdetin bilgisini elde eden, ancak inancı ve bilgisi konusunda şahidin sözünü referans alır. Hâlbuki istidlâl, mekanik bir matematik yöntemle kipleştirilebilirse, bu durumda dile ihtiyaç duyulmayabilir (Abdurrahman, 2012a, 167).

İkinci husus, şehâdet, ancak insanlardan *bir grupta* ilgili olabilir. Çünkü şahit, kendi şahitliği ile genellikle hazır hâlde bulunan bir tarafa veya birden çok tarafa yönelerek onların “kendisinden bilgisini talep ettikleri ya da bilmedikleri bir şey”in bilgisi ile onları çepeçevre kuşatmaktadır. Hâlbuki istidlâl, *tek başına* olabilir ve tek kişi kendi kanaatinin oluşmasıyla argümanını ortaya koyabilir. Bu bakımdan müzakere, mekanik bir istidlâl sürecinden çok, şehâdet temeline dayanmalıdır. Aslında bu da müzakerelerde fikir beyan edenlerin pekâlâ dinî nasları referans alabileceğini göstermektedir. Oysaki neo-pozitivistlerin gözünde [bırakınız kutsal metinlerin geçerlilik değerini], Hegel, Bradley ya da Heidegger’in “metafizik ifadeleri [dahi] -doğal dillerin sentaksının “mantıksal bir sentaks” olmaması nedeniyle- anlamsızlığa yol açmaktadır. Buna karşılık mantıkçıların ideal dili, Leibniz’in dediği gibi “cahillerin çenesini kapatır.” [Bu ise] mantıksal açıdan kabul edilemez olan önermeleri, gramerin dışına çıkarır (Récanati, 2019, 16).

Şehâdet iletişiminin argümantasyona dayalı iletişimden daha üstün olduğunu gösteren *üçüncü husus* ise şehâdet iletişiminde müzakerecinin önündeki şeye şahit olmakla yetinmemesi, aynı zamanda kendisinin şahit olduğu şeye, diğerini de şahit kılmak istemesidir. Buna göre şehâdetinin yanında şahit tutma [işhâd] da olmalıdır. İşhâd olgusu, argümantasyon ilişkisini sağlamlaştırmaktadır. Buna mukabil “delil” kendi durumundan soyutlanarak içyapısı içerisinde burhan seviyesine ulaşacak kadar kuvvet kazansa, artık kendisi için delil getirilene de bizzat delil getirene de neredeyse ihtiyaç kalmaz. Öyle ki bu durumda istidlâl mekanizması in-

sandan çok argümana yakın, argümantasyonun matematiği ise söylemden çok istidlâlin mantığına yakındır. Hâlbuki haber, şahitten asla ayrılmaz ve ancak onunla bilinir ve şahit de “belirleme süreci”nde habere delil teşkil eder (Abdurrahman, 2012a, 168).

4.3. Şehâdetin, İstidlâle [Argümantasyona] Göre Müzakere ile Daha Sağlam Bir Bağı Vardır

Gerçek anlamda şehâdet, ancak en az belli bir iddiada çekişen iki tarafın varlığını gerektirir. Nihayetinde bu, iki taraftan birinin lehine olmak üzere, çatışmanın karara bağlanmasıyla sonuçlanır. Çünkü şehâdet olgusunun adalet kurumuyla sıkı bir bağı vardır. Haddizatında “iddia” ya da “husumet” konusu olan şeye dayalı müzakere, çekişen tarafları ikna edecek kararlara ulaşmayı gaye edinen çeşitli tartışmaların örnek aldığı bir tartışma modeli ortaya koymaktadır. Buna mukabil istidlâl [argümantasyon] olgusu hiçbir çekişmenin olmadığı durumda da bulunabilir. Şehâdet, tasdik edilmiş ve doğruluğu kabul edilmiş nakledilen sözler olması itibarıyla hakikatin kendi içinde bulunduğu şeydir ve kendi varlığının olgu ve gerçekliği dışında şehâdette bir hakikat bulunmaz. Bu itibarla şahadetteki doğruluğun durumu bizzat müzakere ve iletişimdeki doğrulukla eşdeğerdir. Hâlbuki istidlâldeki [argümantasyondaki] doğruluk ve geçerlilik, iletişimsel doğruluktan daha genel bir kavramdır. Argümanlar müzakereye ihtiyaç duymaksızın haricî olgu ve gerçeklere mutabakattan doğruluğunu ve geçerliliğini elde edebilirler. Şehâdet, “ilişki”, “adalet” ve “iç doğruluk” vasıtalarını referans alma bakımından müzakereye en yakın unsur olmanın yanında “demokrasi” pratiğine de en uygun olan şeydir. Müzakereye özgü tartışmaların gerçekleşmesinin, şehâdette istidlâldekinden çok daha etkili olduğu anlaşılmaktadır. Şehâdet olgusu, ilişkinin sağlamlığı, adaletin gerçekleşmesi, iç bünyedeki doğruluk ve geçerliliğin aktarılması konularında istidlâl mekanizmasından çok daha etkin ve güçlüdür. Bu ise demokrasi için şehâdet olgusunun, istidlâle göre daha uygun olduğunu göstermektedir (Abdurrahman, 2012a, 168).

4.4. Şehâdet Olgusu, İstidlâli (Argümantasyonu), Müzakereye Genişlemenin Yıkıcı Etkisinden Korur

Şehâdet, sadece bilginin aktarılmasının bir vasıtası değildir. Aksine o, bilgi kaynağı olarak da kabul edilmelidir. Şehâdette fesat ve bozukluk, istidlâldekinden daha kötüdür. Çünkü “fâsid şehâdet”, “fâsid istidlâl”deki gibi “akıl gerekleri”ni bozacak hatalı bir şehâdet olmanın ötesinde, aynı zamanda “adaletin gerekleri”ni bozacak yalancı bir şehâdet olarak da görülür. Şahidin, kendi şehâdeti ile olan bağlantısı, istidlâlde bulunanın kendi delili ile olan bağlantısından daha kuvvetlidir. Çünkü şahit, istidlâl sahibinin delili ile olan durumunda olduğu gibi şehâdetine sadece kanaat getirmek ile yetinmez, muhtemelen o, şehâdetine vicdanî ve bilinçsel bir iman derecesinde bağlıdır (Abdurrahman, 2012a, 169).

4.5. Şehâdet, Despotizmin Kötülüğünden Demokrasiyi Korur

Demokrasi “bizzat halk tarafından halkın kendi kendini yönetmesi” olarak tarif edilmek suretiyle despotizmden uzak bir sistem olarak görüle de despotiz-

min tezahür edebileceği tek bir yol yoktur. Bu çerçevede demokrasiyi en üstün bir forma taşıyabilecek olan ilkelerden biri, şehâdetin, müzakereye temel rükün olarak kabul edilmesidir. Bunun açıklaması ise şudur: Şehâdet, ancak başkasının varlığına bağlı olarak bulunur. Şehâdetin gerekçesi, ötekinin maslahatını sağlamak iken, hedefi ise adaleti gerçekleştirmektir (Abdurrahman, 2012a, 171).

4.6. Şehâdet, İstidlâlin Değerini Yükseltir

Şehâdette bulunarak istidlâl yapan kişi ile şehâdette bulunmadan istidlâl yapan kişi arasında çok fark vardır. Şöyle ki aynı anda hem şehâdette hem istidlâlde bulunan kişi, delilin, istidlâle yönelik özelliğini ortadan kaldırmadan, aksine istidlâle yönelik özelliği referans almak suretiyle bu delili haber mertebesine nakleder. Sanki o böylece ilk deliline ikinci bir delil eklemiş olur (Abdurrahman, 2012a, 171).

4.7. Şehâdet, Müzakereciyi Adaleti Esas Alan Müzakereci Düzeyine Yükseltir

Habermas'ın iletişim teorisine göre, müzakereye ne yapmamız gerektiğine karar verme keyfiyetimizi bize prosedür yöntemleri açıklayabilir. Habermas'ın bu konudaki durumu tıpkı çağdaşı Amerikalı filozof John Bordley Rawls'un durumu gibidir. Bu yöntemde demokratik prosedürün herkesin çıkarlarını dikkate alması ve Modus-Vivendi bir uzlaşmaya varması yeterli görülmemiştir. Asıl amaç, bir iletişimsel iktidarın üretilmesidir. Ahlâkî tarafsızlığı garanti altına aldığı düşünülen prosedür yöntemleri değerini bu noktadan almaktadır (Mouffe, 2015, 92). Ne var ki Habermas ve Rawls'un iddiasının aksine söz konusu prosedür yöntemleri, sadece sûrî ya da başka bir deyişle formel yöntemler olarak kabul edilemez, tam tersine prosedür yöntemleri, bir ölçüde hayat tarzları ve davranış şekilleri ile de doğrudan ilişkili pratiklerden ibarettir. Böylece bu yöntemler, bizzat "adalet" ve "iyilik" arasında karşıtlık öngören tasavvurdan başlayarak, hakikatleri, değerler bütünü ve güzel hayata dair muhtelif tasavvurları kendisine referans almayı gerektirir. Mouffe'un, -özünde Wittgenstein'in fikirlerine kadar uzanan anlayışı çerçevesinde kurallar, daima pratiklerin özetidir ve özgül yaşam biçimlerinden ayrılamazlar. Zira Wittgenstein'a göre mutabakat, anlamlar (Meinungen) değil, ama yaşam biçimleri (Lebensform) üzerine tesis edilir. Habermas'çı yaklaşımda merkezî ayrımlar olarak sunulan prosedürel ile maddî olan ya da ahlâkî ile etik olan arasında tam bir ayrımın imkânsızlığı aşıkârdır (Mouffe, 2015, 76, 101). Haddizatında pek çok etik, manevî ya da maddî unsur, daha derin tradisyonlarla ilişkilidir. Dolayısıyla toplumu, din gibi ön kabuller bağlamından kurtarma ve müzakereyi sırf kolektif ve önyargısız uzlaşmaya dayandırma iddiası, Habermas'ın iletişim teorisindeki prosedür yöntemlerinin, hayat tarzları ve davranış şekillerini büsbütün devre dışı bırakmadığı dikkate alındığında anlamsızlaşmaktadır. Taha Abdurrahman'ın iletişim modelinde ise müzakere ve iletişimde sadece mekanik prosedür yöntemleri değil, şehâdete dayalı olarak vicdanî tutum da devrededir. Öte yandan söz eylem teorisi bağlamında, hassaten İslâm düşüncesinde pragmatik alan, dinî birikim ve vahiy ile bağlantılı olmak durumundadır.

Sonuç

Taha Abdurrahman açısından dinî değerlerin ve insan fitratına yerleştirilmiş hakikatlerin devre dışı bırakılması düşünülemez. Böyle bir tutum, doğrudan şehâdeti dışlamak suretiyle müzakereyi ve iletişimi, ideolojik manipülasyonlara açık şekilde tek taraflı bir yöntem olarak istidlâle mahkûm eder. Öte yandan gerçek anlamda şehâdet, ancak en az belli bir iddiada çekişen iki tarafın varlığını gerektirir. Nihayetinde bu iddia, iki taraftan birinin lehine olmak üzere, çatışmanın karara bağlanmasıyla sonuçlanır. Bu çerçevede demokrasiyi ve demokratik müzakereleri, en üstün forma taşıyabilecek olan ilkelerden biri, şehâdetin, müzakerede ve iletişim kanallarında temel rükün olarak kabul edilmesidir. Şehâdet, ancak başkasının varlığına bağlı olarak bulunur. Şehâdetin gerekçesi, ötekinin maslahatını sağlamak iken, hedefi ise adaleti gerçekleştirmektir. Habermas'ın demokrasi anlayışı, ahlâkî ve siyasal olarak eşit kabul edilen bireysel ve kolektif kimliklerin, kendi yaşam tarzlarını etkileyen kararlar üzerinde makul ve özgür sorgulama olanağı buldukları ve bu anlamda karar alma süreçlerine katıldıkları bir kamusal iktidar pratiğidir. Bu noktada Taha Abdurrahman, Habermas ile uyuşmaktadır. Ancak Taha Abdurrahman'ın kendi iletişim teorisinde Habermas'tan ayrıldığı nokta, dinî birikimin iletişimde aktif hâle getirilmesidir.

Son tahlilde Taha Abdurrahman'ın geliştirdiği şehâdet iletişimi modeli, onun daha genel ahlâkî boyuttaki emanet paradigmasının iletişim boyutunu ifade etmektedir. Taha Abdurrahman'ın Elest Bezmi'ne dayalı emanet paradigması, ontolojik olduğu kadar, praksiyolojik, yani insanî eylemlerle de ilgidir. Öte yandan Taha Abdurrahman açısından “şehâdet” ve “istidlâl” kavramları, birbirlerine karşıt iki kavram alanı değildir. Bunlar birbirini tamamlamaktadır. Taha Abdurrahman'a göre bazı hususlarda şehâdet, istidlâlden de üstün özelliktedir. Nitekim şehâdet, sadece bilginin aktarılmasının bir vasıtası değil, bilginin kendisidir de.

Ayrıca şehâdet kavramına bağlı olarak, “metafizik değerlerin fizikî dünyaya aktarılmasının bir ifadesi olan teşhîd”, “gelecekte olanı tahayyül etmek” değil, “geçmiştekini hatırlama (tezekkür)” faaliyetidir. Buradan hareketle modern pozitif bilimler, akla ve duyulara dayalı daraltılmış metodolojilerine rağmen, dinin şehâdetle ilişkili hatırlamaya yönelik hafıza gücünü kabul etmek zorundadırlar. Bu itibarla Taha Abdurrahman, ısrarla “bilinç”, “niyet” ve “özgürlük” kavramları üzerinde durmaktadır. Özellikle Elest Bezmi ile ilgili olarak, insanın en büyük eylemi olan ve Taha Abdurrahman'ın teorik yaklaşımına etimolojik bir dayanak niteliğindedir. Fakat bu eylem, ontolojik olarak onun kendi varlığını nefsi bir nispete dayandırmaz. Taha Abdurrahman'ın iletişim modelinde din, etik, akıl ve rasyonel eylem eşittir ve her biri eşit biçimde uygarlığa katkıda bulunmaktadır.

Taha Abdurrahman'ın düşünüş ilkeleri açısından dünya, mekanik determinizme mahkûm edilmiştir. Dinî ve teolojik telos, seküler toplumlarda gerçek dışı bir idealleştirme olarak görülmüştür. Tanrı'nın mutlak otoritesinin reddi, seküler zihinlerde beşerî özgürlük olarak algılansa da İslâmî paradigma açısından henüz Elest Bezmin'den itibaren şehâdet olgusuna dayalı beşerî eylemlerin, özgür iradeyi referans aldığı kabul edilmek suretiyle fatalist anlayış yıkılmıştır. Seküler tutumun

insanlığı fatalizmden kurtarma çabası şehâdet olgusu dışlanarak mümkün görünmemektedir. Zira sekülerizm fatalizmden kaçarken insanı despotlaştırmakta ve insanlık mekanik determinizme mahkûm edilmektedir. Sekülerizm, kâinatın işleyişi, gök cisimlerinin hareketi, yağmur duası, sünnetullah kavramı ekseninde tarihsel olayların nedensel dizgeye yerleştirilmesi gibi hususlar çerçevesinde dinin gayeci ya da ereksel düşünüş şekli ile bilimin araçsallığından ayrıldığı şeklinde din kavramına ve özelde İslam’a suçlama yöneltmektedir. Başka bir deyişle modernitenin erek ve araç ayrıştırması bağlamında bilim, araçsal bir yapı olarak ele alınmakta ve erek ve amacın odak nokta olduğu din, seküler hayatın dışına itilmeye çalışılmaktadır.

Nihayetinde seküler dünya görüşü ve modernite, insan hayatına, sadece beşerî varlığı esas almasını dikte ederek, özgürlük vaadiyle yola çıksa da bu anlayış, özgürleştirme projesi adı altında tüm hayat alanlarını kolonize etmekte, insanın kulağına “ben olmadan ‘sen’ olamaz (ve vice versa)” anlayışını fısıldamaktadır. Taha Abdurrahman’ın paradigması açısından ise her şeyi nefse nisbet etmenin değil, Allah’a nisbet etmenin gerekliliğine vurgu yapılmaktadır. Taha Abdurrahman, temel dinamiklerini naslardan alan, fakat çok boyutlu referans ağına sahip bir siyaset ve ahlâk paradigması, bunun yanında ise şehâdet ve istidlâli beraberce değerlendirdiği bir müzakere etiği ve medya teorisi ortaya koymaktadır. Daha doğru bir adlandırma ile o, bir praksis inşa etmektedir. Bu praksis, insanı, makâsı ahlâk olan bir eylem alanına yöneltmektedir. Taha Abdurrahman, insanın alışageldiği soyut akla hitap etmemekte ve o, ruh ile desteklenmiş olan beşerî akla seslenmektedir. Nihayetinde bize, insanın tek boyutta varlık bulmuş olmadığını hatırlatarak, onun fiziksel ve metafiziksel boyutlara sahip çok boyutlu bir varlık olduğunu söylemektedir. Dahası Taha Abdurrahman, iletişim alanını olabildiğince genişleterek, insanın, yerlerde sürünen bir sürüngen olmaktan çok, göklerde uçmayı hak eden bir canlı olduğunu ifade etmektedir. Böylece beşerî iletişim, salt mekanik bir istidlâl anlayışına mahkûm edilemeyecek kadar derin bir örüntü içerisindedir. Dolayısıyla İslâmî iletişim, müzakere etiği ve medya kavramı, profan retorikle sahte şekilde nesnelleştirilmiş bir normatif anlayışı aşan, vicdanî, imânî ve ahlâkî bütünlük içinde değerlendirilmelidir. Bu çerçevede müzakere ve iletişim olguları, istidlâl kadar, insanın şahitliğini ve imanını ifade eden bir kavram olarak, kaynağını metafizik ilkedен alan şehâdete dayandırılmalıdır. Bu çerçevede gerçekleştirilecek bir müzakere ve iletişim sürecinin başarı elde etme imkânı çok daha fazladır.

Author Contributions / Yazarların Katkısı: This article is a work with two authors. The contribution of the aforementioned authors to the preparation of the article is equal. / Bu makale, iki yazarlı bir eserdir. Makalenin hazırlanmasına söz konusu yazarların katkısı eşittir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.


Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abdurrahman, Taha. *Bu'sü'd-dehrâniyye: en-nakdü'l-i'timânî li-fasli'l-ahlâk 'ani'd-dîn*. Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-ebhâs ve'n-neşr, 2014.
- Abdurrahman, Taha. *Dînü'l-hayâ: mine'l-fikhi'l-i'timârî ile'l-fikhi'l-i'timânî*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 2017.
- Abdurrahman, Taha. *Rûhu'd-dîn min dayki'l-almâniyye ilâ se'ati'l-i'timâniyye*. Dârülbeyzâ-Kazablanka: el-Merkezü's-sekâfi el-Arabî, 2012a.
- Abdurrahman, Taha. *Suâlü'l-amel: bahsun ani'l-usûli'l-ameliyye fi'l-Fikri ve'l-ilm*. Dârülbeyzâ-Kazablanka: el-Merkezü's-sekâfi el-Arabî, 2012b.
- Abdurrahman, Taha. *Tecdîdü'l-menhec fi takvîmi't-turâs*. Beyrut: el-Merkezü's-sekâfi el-Arabî, 1994.
- Âmidî, Seyfüddîn. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402.
- Dworkin, Ronald. "Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatikliği". *Kamu Vicdanına Çağı Sivil İtaatsizlik*. çev. Yakup Coşar. 144-165. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Habermas, Jürgen. *Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler*. çev. Ali Nalbant. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019a.
- Habermas, Jürgen. *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018c.
- Habermas, Jürgen. "Kamusal Alanda Din-Religion in the Public Sphere". çev. M. Ali Kirman. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2016), 183-206. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/412495>
- Habermas, Jürgen. "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletin Denektaşı. Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı". *Kamu Vicdanına Çağı Sivil İtaatsizlik*. çev. Yakup Coşar. 122-144. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018d.
- Habermas, Jürgen. *Bölünmüş Batı*. çev. Dilman Muradoğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Habermas, Jürgen. *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019d.
- Habermas, Jürgen. *İletişimsel Eylem Kuramı*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019b.
- Habermas, Jürgen. *Kamusal İhtin Yapısal Dönüşümü*. çev. Tanıl Bora - Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018a.
- Habermas, Jürgen. *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Geleceği*. çev. Medeni Beyaztaş. İstanbul: Yarın Yayınları, 2018b.
- Habermas, Jürgen. *Öteki Olmak, Öteki ile Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*. çev. İlknur Aka. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019c.
- Habermas, Jürgen. *Söylem Etiği*. çev. Seyit Coşkun. Ankara: Fol Kitap, 2020.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ty.
- Mellouk, Abdulkadir. "Fi'l-bahs an müşterek ahlâkî kevnî: Putnam, Habermas ve Taha Abdurrahman". *Tabayyun* 6/24 (Spring 2018), 97-120.
- Mouffe, Chantal. *Demokratik Paradoks*. çev. A. Cevdet Aşkın. Ankara: Epos Yayınları, 2015.
- Récanati, François. "Mantıkçı Pozitivizmden Gündelik Dilci Felsefeye: Pragmatikğin Doğuşu". *Söz Edimleri Seçilmiş Yazılar*. hzl. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Yayınları, 2019.
- Specter, Matthew. *Habermas: Entelektüel Bir Biyografi*. çev. İsmail İlgar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Yıldırım, Yılmaz. "Jürgen Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (2006), 249-268.
- Yükselbaba, Ülker. *Habermas'ta Kamusal Alan Ayrımı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dinî Başa Çıkma*

Religiosity and Religious Coping in People with Covid-19 Disease

Mehmet Emin Kalgı 

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Din Psikolojisi

Dr., Ministry of Education, Psychology of Religion

şanlurfa / Turkey

mehmet.emin.63.21@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6999-5059>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.908432

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 02.04.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 16.06.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Kalgı, Mehmet Emin. "Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dinî Başa Çıkma". *Marife* 21/1 (2021), 131-150. <https://doi.org/10.33420/marife.908432>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: * A part of this study was presented as an oral presentation at the 3rd International European Congress of Interdisciplinary Research (15-16 January 2021) with the title "Religious Life in People Who Have Endured the Coronavirus Outbreak". / Bu çalışmanın bir kısmı, 3. Uluslararası Avrupa Disiplinlerarası Araştırmalar Kongresi'nde (15-16 Ocak 2021), "Koronavirüs Salgınına Geçiren Kişilerde Dinî Hayat" başlığıyla sözlü bildiri olarak sunulmuştur.



Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dinî Başa Çıkma

Özet

Dinin insanın ruh sağlığı üzerinde olumlu bir etkisi olduğu bilinmektedir. Çünkü din kişinin yaşadığı ruhsal problemlere karşı başa çıkma stratejileri ile çözümler üretir. Son dönemlerde manevi danışmanlık hizmetlerinin yaygınlaşması bu durumun bir göstergesi olarak ifade edilebilir. Kriz dönemlerinde dinin işlevlerinde biri de bu krizlerin yarattığı şok dalgasına karşı koruma görevini görmesidir.

Salgınlar insanlık tarihinin hemen hemen her döneminde var olmuş ve insanlar üzerinde derin izler bırakmıştır. Günümüzde halen devam eden ve insanlığı her yönüyle etkileyen Covid-19 salgınının, belli bir süre daha hayatımızda var olacağı ve bizi meşgul edeceği beklenmektedir. Covid-19 salgını, gelişen bilim ve teknoloji sayesinde her ne kadar eski salgınlar gibi kitlesel ölümlere sebep olmasa da insanlık hafızasında derin izler bırakmış ve bırakmaya da devam etmektedir. Bu bağlamda araştırmada Covid-19 salgınına yakalanan kişilerin din ve dindarlık algılarındaki değişimin tespit edilmesi ve bu değişimin sosyo-demografik özelliklere göre betimlenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

Covid-19 salgını, bu salgına yakalanan kişilerin psikolojileri üzerinde ne gibi etkiler oluşturmuştur?

Covid-19 salgınına yakalanan kişiler, bu salgının ortaya çıkmasını din bağlamında nasıl değerlendirmektedir?

Covid-19 salgınına yakalanan kişilerin dinî algılarında ne gibi değişiklikler olmuştur?

Covid-19 salgınına yakalanan kişiler, hastalığın iyileşmesi için din bağlamında neler yapmış veya yapmaktadır?

Araştırmada nitel araştırma deseni kullanılmış olup veriler içerik analiz yöntemiyle çözümlenmiştir. Bununla birlikte araştırmada amaçlı rastgele örnekleme kullanılmıştır. Müzisyen, sağlıklı, öğretmenlik, polis, ev hanımı, esnaf gibi birçok meslekte çalışan kişilerin yer aldığı araştırmaya 8 kadın ve 16 erkek olmak üzere toplam 24 kişi katılmıştır. Ayrıca katılımcıların yaş aralığı 18 ile 61 arasında değişmekte olup yaş ortalamaları 34.46'dır. Aile gelir düzeyinin ortanın altı olduğunu ifade eden 7 kişi ve aile gelir düzeyinin orta olduğunu ifade eden 17 kişidir. Fakat aile gelir düzeyinin ortanın üstü olduğunu ifade eden kişi tespit edilmemiştir. Katılımcıların öğrenim düzeyleri incelendiğinde; öğrenim düzeyi ilkokul olan 7, ortaokul olan 1, lise olan 2 ve lisans olan 14 kişidir. Araştırmadaki katılımcıların 13'ü evli, 11'i ise bekârdır.

Araştırmadan elde edilen verilerin analizinde, birbirinden farklı temalar ve alt temalar oluşturulmuştur. Birinci tema kapsamında dört alt tema belirlenmiştir: kaygı sorununa yol açtığı ile ilgili görüşler (6), engellenmişlik hissine yol açtığı ile ilgili görüşler (4), tükenmişlik duygusuna yol açtığı ile ilgili görüşler (1) ve yalnızlaşma hissine yol açtığı ile ilgili görüşler (8). İkinci tema kapsamında dört alt tema belirlenmiştir: doğanın intikamı olduğu ile ilgili görüşler (3), ilahî bir ceza veya imtihan olduğu ile ilgili görüşler (11), komplo olduğu ile ilgili görüşler (2) ve nötr dinî anlamlandırma (8). Üçüncü tema kapsamında iki alt tema belirlenmiştir: dinî ritüellerde artmanın yaşanması ile ilgili görüşler (3) ve bir değişiklik olmadı diye belirten görüşler (21). Dördüncü tema kapsamında ise iki alt tema belirlenmiştir: dinî ritüelleri yerine getirme ile ilgili görüşler (dua etme, namaz kılma vb.) (20) ve dinî davranışlarını gözden geçirme ile ilgili görüşler (1).

Sonuç olarak, Covid-19 salgınına yakalanan kişilerin salgından psikolojik olarak etkilendiği ve birtakım sorunlar yaşadığı görülmüştür. Bu sorunlar; kaygı, engellenmişlik, yalnızlaşma hissi ve tükenmişlik duygusu şeklinde sıralanabilir. Fakat salgının insan üzerinde yarattığı bu psikolojik sorunlarla başa çıkmak için dine yöneldikleri görülmüştür. Bu yönelimlerin genel anlamda dinî ibadetlerde (dua etmek, namaz kılmak, Kur'an ve mealini okumak vb.) artma şeklinde olduğu görülmüştür. Ayrıca olağanüstü bir dönem veya kriz dönemi olarak adlandırılan bu salgın dönemine birçok açıdan anlam yüklenmiştir. Bu anlamlandırmanın daha çok dinî kavramlar üzerinden yapıldığı veya dinî bağlam üzerinden temellendirildiği söylenebilir. Kimisi salgını Tanrı tarafından gönderilmiş bir ceza olarak ifade ederken, kimisi bunun ilahî imtihan olduğunu belirtmiş, kimisi doğanın bir intikamı olarak salgını açıklamaya çalışırken kimisi de bunun doğal bir süreç olduğunu açıklamıştır. Bununla birlikte salgının komplo olduğunu ileri süren katılımcıların da olduğunu söylemek mümkündür. Şu hususu vurgulamak gerekir ki genel anlamda Covid-19 salgınına dinî anlam yükleyen kişilerin dinî hassasiyetleri yüksektir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Din, Dindarlık, Dinî Anlamlandırma, Salgın, Covid-19.

Religiosity and Religious Coping in People with Covid-19 Disease

Summary

Pandemics have existed in almost every period of human history and have been engraved in it. It is expected that the Covid-19 pandemic, which continues today and affects humanity in all aspects, will exist and engage in our lives for a certain period of time. Although the Covid-19 pandemic has not caused mass deaths like ancient pandemics, thanks to developing science and technology, it has left and continues to leave deep traces in human memory. In this context, the research aims to determine the change in the perception of religion and religiosity of people caught in the Covid-19 pandemic, and seeks answers to the following questions:

- 1. What effects did the Covid-19 pandemic have on the psychology of people caught in this pandemic?*
- 2. How do people caught in the Covid-19 pandemic evaluate the occurrence of this pandemic in the context of religion?*
- 3. What changes have occurred in the religious perception of the people caught in the Covid-19 pandemic?*
- 4. What have people caught in the Covid-19 pandemic done or been doing in the context of religion to end the pandemic?*

Qualitative research pattern was used in the research and the data was analyzed by content analysis method. A total of 24 people, 8 women and 16 men, from many professions such as musicians, health workers, teachers, police, housewives and tradespeople, participated in the research. In addition, the age range of participants ranges from 18 to 61, with an average age of 34.46

In the analysis of the data obtained from the research, different themes and sub-themes have been identified. As part of the first theme, four sub-themes have been identified: views that it causes the problem of anxiety (6), views that it causes the feeling of frustration (4), views that it leads to a sense of burnout (1), and views that it causes the feeling of loneliness (8). As part of the second theme, four sub-themes have been identified: views on pandemic being a revenge of nature (3), views on its being divine punishment or challenge (11), views on its being a conspiracy (2), and neutral religious signification (8). As part of the third theme, two sub-themes have been identified: views on an increase in religious rituals (3), and views stating that there has been no change (21). As part of the fourth theme, two sub-themes have been identified: views on performing religious rituals (praying, salaah, etc.) (20,) and views on reviewing religious behavior (1).

As a result, meanings have been attributed to this pandemic period, regarded as an extraordinary or crisis period, and inferences have been made in many aspects. It can be said that these signification or inferences are mostly made through religious concepts, or are based on religious context. Some regarded the pandemic as a punishment sent by God, while others stated that it was a divine challenge. Meanwhile, some tried to explain the pandemic as a revenge of nature, and others explained that it was a natural process. However, it is possible to say that there are also participants, who suggest that the pandemic is a conspiracy. It should be emphasized that in general, people who put religious meaning on the Covid-19 pandemic, are sensitive about religiosity. Moreover, people caught in the Covid-19 pandemic have been psychologically affected, and they experienced a number of problems. These problems can be listed as anxiety, frustration, the feeling of burnout, and the feeling of loneliness. But, it has been observed that people turn to religion for dealing with these psychological problems caused by the epidemic. It can be asserted that this tendency generally means an increase in performing the religious rituals (praying, salaah, reading the Qur'an and its interpretation, etc.). Although the above-mentioned results have been reached in the study, the results should not be generalized due to the limitations the study bears. In order to better understand the pandemic in the context of religion, research that differs in method, technique, and sample characteristics must also be conducted.

Keywords: *Psychology of Religion, Religion, Religiosity, Religious Signification, Pandemic, Covid-19.*

Giriş

Çin'in Wuhan kentinde ilk kez ortaya çıkan Covid-19¹ salgını insanları birçok yönden etkilediği gibi psikolojik yönden de etkilemektedir.² Bu etki düzeyi kişiden kişiye ya da toplumdaki topluma farklılaşmaktadır.³ Yapılan araştırmalarda Covid-19 salgınına yakalanan insanların bazı psiko-patolojik semptomlar gösterdikleri ifade edilmektedir.⁴ Bu araştırmada da katılımcıların Covid-19 salgınına yakalanma sürecinde kaygı, endişe, yalnızlaşma ve engellenmişlik hissi yaşadıklarını ifade etmesi bunun bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

İnsanların salgının kişi psikolojisi üzerinde yarattığı olumsuz etki ile başa çıkmak için din ve dinî argümanlara başvurduğu bilinen bir gerçektir. Kimisi Tanrı'ya daha yakın olmak için daha fazla dinî ritüelleri (dua yapmak, namaz kılmak, kutsal metin okumak) yerine getirirken kimisi Tanrı'nın rızasını kazanacak eylemlere (cömert olmak, paylaşımcı olmak, alçakgönüllü olmak vb.) yönelmektedir. Birçok araştırmada salgın dönemi olağanüstü bir dönem olarak belirtilmekte ve olağanüstü dönemlerde dine daha fazla yöneliş olduğu ifade edilmektedir.⁵ İnanmayan insanların inanca yönelmesi, dinî ibadetleri yerine getirmeyen insanların dinî ibadetleri yerine getirmeye başlaması, kendi inancında yasak olan ürünleri tüketen insanların (örneğin, alkol tüken Müslümanların alkolü bırakması...) bunu tüketmeyi bırakması vb. birçok dinî dönüşüm olağanüstü dönemlerde daha fazla görülmektedir.⁶ Her ne kadar olağanüstü dönemlerde dine bir yöneliş olsa da bu dönemler ortadan kalkıp olağan dönemlere döndükten sonra tersine bir durumun yaşandığını ifade eden görüşler de vardır.⁷ Salgın sonrasında dine yönelişlerde düşüşlerin yaşanmasının nedenleri olarak; olağanüstü dönemlerde bilimin din karşısında daha etkili çözümler üretmesi ve bu durumun kişilerin bir taraftan bilime olan güvenini arttırması diğer taraftan bireylerin dine olan güvenini zedelemesi;⁸ dini temsil ettiği düşünülen dinî kurum ve grupların bu süreçlerde teselli ve tavsiye söylemlerinin ötesine geçememesi;⁹ dindar kesimin olağanüstü dönemin yaşanmasına sebep olan duruma olumsuz dinî yüklemeler (Tanrı'nın cezası, imtihan vb) yapması¹⁰ ve bu durumun özellikle

¹ Metinde bazen Covid-19 terimi yerine koronavirus terimi kullanılmıştır.

² Mustafa Naci Kula, "Koronavirüs Salgını Üzerine Spiritüel Bir Okuma Denemesi", *Turkish Studies* 15/6 (2020), 683-694.

³ Zehra Erşahin, "Kriz ve Afet Dönemlerine Psikolojik Bakış", *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*, ed. Ejder Okumuş (Ankara: Eskiye Yayınları, 2020), 415.

⁴ Chunfeng Xiao, "A Novel Approach of Consultation on 2019 Novel Coronavirus (COVID-19)-Related Psychological and Mental Problems: Structured Letter Therapy", *Psychiatry Investigation* 17/2 (2020), 175-176; Sadhika Sood, "Psychological Effects of the Coronavirus Disease-2019 Pandemic" 7/ (2020), 23-26; Carlos Kennedy Tavares Lima vd., "The Emotional Impact of Coronavirus 2019-NCov (New Coronavirus Disease)", *Psychiatry Research* 287/ (2020).

⁵ Hasan Kaplan vd., "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma", *Turkish Studies* 15/4 (2020), 579-598; Ejder Okumuş, "Tabii Afetler, Din ve Toplum - Marmara Depremi Örneği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/3 (2002), 339--373; Jeanet Sinding Bentzen, *In Crisis, We Pray: Religiosity and the COVID-19 Pandemic* (University of Copenhagen: CEPR, CAGE, 2020); Michelle Boorstein, "A Quarter of Americans, and a Majority of Black Protestants, Say Their Religious Faith Has Deepened Because of the Coronavirus", *Washington Post* (2020).

⁶ Ejder Okumuş, "Olağanüstü Zamanlarda Din: Küresel Kovid-19 Örneği", *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*, ed. Ejder Okumuş (Ankara: Eskiye Yayınları, 2020b), 188.

⁷ Muhittin İmlî, "Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihani: Post-Pandemik Dönem ve Din", *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/57 (2020), 65-94.

⁸ Mehmet Emin Kalgı, "Koronavirüs ve Dindarlıkla İlgili Yapılmış Ampirik Çalışmaların Analizleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 114.

⁹ Bilal Sambur, *Covid 19 Sonrası Dünya Düzeni* (Ankara: Orion, 2020), 66.

¹⁰ Kaplan vd., "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma", 595.

seküler kesim tarafından dine yönelik olumsuz algıya neden olması; bu dönemlerin sona ermesinden sonra dine ait kavramların sorgulanması ve bunların sosyal medyada yayılması sonucu insanların bunlardan etkilenmesi¹¹ gibi etkenler sıralanabilir.

İnsanlar, salgın, depresyon, sel gibi krizlerin meydana gelmesine sebep olan etkenleri anlamlandırmak için krize bazen dinî yüklemeler¹² yaptıkları gibi bazen de bunu komplo teorileri¹³ ile açıklamaya çalışmaktadırlar. Bu bağlamda komplo teorilerinin alternatif açıklama biçimleri olarak kullanıldığı ifade edilmektedir.¹⁴ Özellikle olağanüstü dönemlerde olaylara dinî anlam yüklenmesinin veya bu dönemlerin komplo teorileri ile açıklanmaya çalışılmasının bazı sebepleri olduğu düşünülmektedir. Bunlar, kişinin krizlerin ortaya çıkmasına sebep olan etkenleri anlamlandıramaması veya bu etkenlere bilimsel bir açıklama yapamaması;¹⁵ bireylerin yaşadığı coğrafyanın gelişmişlik düzeyi;¹⁶ sosyal-medya dolaşımında olan haber ve yayınların etkisi;¹⁷ bazı dinî cemaat veya grupların kıyamet ile ilgili söylemleri¹⁸ ve bireylerin bunun etkisinde kalması vb. şekilde sıralanabilir.

Covid-19 salgını sürecinde kişilerin dinî hayatlarını ve dindarlık algılarını inceleyen birçok araştırma yapılmıştır.¹⁹ Yapılan bu araştırmaların amacı, deseni, örneklem grubu vb. birçok değişkeni araştırmanın amacına göre farklılık göstermektedir. Bu araştırma, Covid-19 salgınına yakalanan kişilerin dinî yönelimlerinin olup olmadığı ya da dinî yönelimlerde bir artış yaşanıp yaşanmadığını ortaya koyma bakımından alana katkı sağlanacağı düşünülmektedir.

Sonuç olarak yapılan farklı nitelikteki araştırmalarda salgın ve şok dönemlerinde dine ve maneviyata yönelmede artışlar yaşandığı²⁰ ve dinî yönelimin salgın, depresyon, yangın, tsunami vb. birçok şokun kişinin psikolojisi üzerinde yaptığı tahribata karşı ruhsal iyileştirme sağlayarak şokun ve krizin derecesini hafiflettiği görülmüştür.²¹ Dinin bu yapıcı ruhsal işlevi sadece salgın ve şok dönemlerinde de-

¹¹ İmralı, "Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihanı", 85-86.

¹² Talip Küçükcan - Ali Köse, Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000); Mehmet Baki Bilik, "Depremleri Anlamlandırma Ve Açıklama Biçimlerinin Sismik Risk Azaltma Süreçlerine Etkisi Açısından 2011 Van Depremleri", *Resilience Journal* 3/2 (2019), 229-237.

¹³ Sambur, Covid 19 Sonrası Dünya Düzeni.

¹⁴ Asım Yapıcı, "Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler", *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*, ed. Ejder Okumuş (Ankara: Eskiye Yayınları, 2020), 155.

¹⁵ Abdurrahman Sevgili, "Korona İlahi Bir İkaz Mıdır?", *Milli Gazete* (2020); Sherman A. Lee, "Coronavirus Anxiety Scale: A Brief Mental Health Screener for COVID-19 Related Anxiety", *Death Studies* 44/7 (2020), 393-401; Kyle Mantyla, "Perry Stone Claims America's Coronavirus Outbreak Is a 'Reckoning' for Allowing Abortion and Gay Marriage | Richard Dawkins Foundation", *Richard Dawkins Foundations for Reason & Science* (2020).

¹⁶ Kaplan vd., "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma", 596.

¹⁷ Yapıcı, "Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler", 131-133.

¹⁸ Simon Dein vd., "Covid-19, Mental Health and Religion: An Agenda for Future Research", *Mental Health, Religion & Culture* 23/1 (2020), 73.

¹⁹ bk. Kalgi, "Koronavirüs ve Dindarlıkla İlgili Yapılmış Ampirik Çalışmaların Analizleri".

²⁰ Paul Isiko Alexander, "Religious Construction of Disease: An Exploratory Appraisal of Religious Responses to the Covid-19 Pandemic in Uganda", *Journal of African Studies and Development* 12/3 (2020), 77-96.

²¹ Fatih Kandemir, "Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık Ve

ğil günlük hayatın bir parçası olacak şekilde hastane, bakım merkezleri, huzur ve koruma evleri gibi kurumlarda da kullanılması gerekmektedir. Bu sebeple manevi danışmanlık programlarının yapılması ve daha da önemlisi manevi danışmanların yetiştirilmesi toplum sağlığı açısından önemli olduğunu ifade etmek gerekir.

1. Yöntem

Bu araştırmada Covid-19 salgınına yakalanan kişilerin din ve dindarlık algı- larındaki değişimin tespit edilmesi ve bu değişimin sosyo-demografik özelliklere göre betimlenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara ce- vap aranmıştır:

a. Covid-19 salgını, bu salgına yakalanan kişilerin psikolojileri üzerinde ne gibi etkiler oluşturmuştur?

b. Covid-19 salgınına yakalanan kişiler, bu salgının ortaya çıkmasını din bağ- lamında nasıl değerlendirmektedir?

c. Covid-19 salgınına yakalanan kişilerin dinî algılarında ne gibi değişiklikler olmuştur?

d. Covid-19 salgınına yakalanan kişiler, hastalığın iyileşmesi için din bağla- mında neler yapmış veya yapmaktadır?

1.1. Araştırmanın Deseni

Nitel desenin kullanıldığı araştırmada veriler, Covid-19 salgınına yakalanan kişiler üzerinden toplanmış olup, veriler içerik analiz yöntemiyle çözümlenmiştir. Bununla birlikte araştırmada amaçlı rastgele örnekleme kullanılmıştır. Bu örnek- lemin kullanılma sebebi rastgele seçilen örneklerin araştırmanın amaçları doğrul- tusunda tasnif ederek daha zengin verilere ulaşmak ve araştırmanın güvenilirliğini artırmaktır.²² Araştırmanın çalışma grubunu, Türkiye'nin farklı şehirlerinde ika- met eden; yaşları, cinsiyetleri, meslekleri, öğrenim düzeyleri ve aylık gelir düzeyle- ri farklı olan toplam 24 kişi oluşturmaktadır.

→

Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma" 8/1 (2020), 124; Figen Kasapoğlu, "Covid-19 Salgını Sürecinde Kaygı İle Maneviyat, Psikolojik Sağlık Ve Belirsizliğe Tahammülsüzlük Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi", *Journal of Turkish Studies* 15/4 (2020), 605; Mustafa Durmuş - Erkan Durar, "Covid-19 Sürecinde Yaşlı Bireylerin Manevi İyi Oluşu İle Koronavirüs Korkuları Arasındaki İlişki", ed. Huriye Emen (4. Uluslararası Tıp ve Sağlık Bilimleri Araştırmaları Kongresi, Hattuşa: Asos, 2020), 41-42; Steven Pirutinsky vd., "Covid-19, Mental Health, and Religious Coping Among American Orthodox Jews", *Journal of Religion and Health* 59/ (2020), 2288-2301; Victor Counted vd., "Hope and Well-Being in Vulnerable Contexts During the Covid-19 Pandemic: Does Religious Coping Matter?", *The Journal of Positive Psychology*, (2020), 4.

²² Ali Baltacı, "Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018), 258.

Tablo 1. Araştırmanın Çalışma Grubunu Oluşturan Katılımcılara İlişkin Demografik Bilgiler Tablosu

Çalışma Grubunu Oluşturan Katılımcılara İlişkin Bilgiler			
Demografik Değişkenler	Demografik Değişkenler	f	%
Cinsiyet	Kadın	8	33.3
	Erkek	16	66.7
Aile Gelir Düzeyi	Ortanın altı	7	29.2
	Orta	17	70.8
Öğrenim Düzeyi	İlkokul	7	29.2
	Ortaokul	1	4.2
	Lise	2	8.3
	Lisans	14	58.3
Medeni Durum	Evli	13	54.2
	Bekâr	11	45.8

Araştırmaya 8 kadın, 16 erkek olmak üzere toplam 24 kişi katılmıştır. Aile gelir düzeyinin ortanın altı olduğunu ifade eden 7 kişi ve aile gelir düzeyinin orta olduğunu ifade eden 17 kişidir. Fakat aile gelir düzeyinin ortanın üstü olduğunu ifade eden kişi tespit edilmemiştir. Katılımcıların öğrenim düzeyleri incelendiğinde; öğrenim düzeyi ilkokul olan 7, ortaokul olan 1, lise olan 2 ve lisans olan 14 kişidir. Araştırmadaki katılımcıların 13'ü evli, 11'i ise bekârdır. Ayrıca araştırmaya katılan kişilerin yaş ranjı 18 ile 61 arasında değişmekte olup yaş ortalamaları 34.46'dır. Araştırmada müzisyen, sağlık personeli, öğretmen, polis, ev hanımı, esnaf gibi birçok meslek grubundan kişiler yer almaktadır. Araştırma kapsamında görüşlerinden doğrudan alıntı yapılan katılımcıların kişisel bilgileri Tablo 2'de ayrıntılı olarak verilmiştir.

Tablo 2. Görüşü Verilen Katılımcıların Sosyo-Demografik Özellikleri, Din-Önem Düşüncesi ve Öznel Dindarlık Algısı Tablosu

Kodlama	Cinsiyet	Yaş	Aile Gelir Düzeyi	Eğitim Düzeyi	Medeni Durum	Din-Önem Düşüncesi	Öznel Dindarlık Algısı
K1	Erkek	25	Ortanın altı	Lisans	Bekâr	Önemli	Biraz dindar
K2	Kadın	25	Orta	Lisans	Bekâr	Hiç önemli değil	Hiç dindar değil
K3	Kadın	33	Orta	Lisans	Evli	Önemli	Dindar
K4	Erkek	46	Ortanın altı	İlkokul	Evli	Çok önemli	Dindar
K5	Erkek	56	Ortanın altı	İlkokul	Evli	Çok önemli	Dindar
K6	Kadın	53	Ortanın altı	İlkokul	Evli	Çok önemli	Dindar
K7	Erkek	25	Orta	Lisans	Bekâr	Çok önemli	Biraz dindar
K8	Erkek	25	Ortanın altı	Lisans	Bekâr	Çok önemli	Dindar

Kodlama	Cinsiyet	Yaş	Aile Gelir Düzeyi	Eğitim Düzeyi	Medeni Durum	Din-Önem Düşüncesi	Öznel Dindarlık Algısı
K9	Erkek	25	Orta	Lisans	Bekâr	Önemli	Biraz dindar
K10	Kadın	25	Ortanın altı	Lisans	Bekâr	Çok önemli	Dindar
K11	Erkek	36	Orta	Lisans	Evli	Çok önemli	Dindar
K12	Erkek	50	Orta	Lisans	Evli	Çok önemli	Dindar
K13	Erkek	61	Orta	İlkokul	Evli	Önemli	Biraz dindar
K14	Erkek	25	Orta	Lisans	Evli	Çok önemli	Biraz dindar
K15	Kadın	56	Orta	İlkokul	Evli	Önemli	Dindar
K16	Erkek	32	Orta	Ortaokul	Evli	Çok önemli	Dindar
K17	Erkek	39	Orta	Lisans	Evli	Çok önemli	Biraz dindar
K18	Kadın	55	Orta	İlkokul	Evli	Çok önemli	Dindar
K19	Erkek	60	Orta	İlkokul	Evli	Çok önemli	Çok dindar
K20	Erkek	20	Orta	Lise	Bekâr	Önemli	Biraz dindar
K21	Erkek	31	Orta	Lisans	Bekâr	Önemli	Dindar
K22	Kadın	21	Orta	Lisans	Bekâr	Çok önemli	Biraz dindar
K23	Kadın	18	Orta	Lise	Bekâr	Çok önemli	Biraz dindar
K24	Erkek	33	Ortanın altı	Lisans	Bekâr	Önemli	Biraz dindar

1.2. Verilerin Toplanması ve Çözümlemesi

Nitel desenin kullanıldığı araştırmada veriler, araştırmacı tarafından geliştirilen ve açık uçlu sorulardan oluşan bir anket formu kullanılarak elde edilmiştir. Anket formu sorularının hazırlanması için önceden oluşturulan kavramsal çerçeveden faydalanılmış, alanında uzman olan kişilerin görüşlerine başvurulmuş ve uzmanlardan gelen dönütler doğrultusunda forma son şekli verilmiştir. Buna göre hazırlanan bazı sorular (4. ve 5. sorular) birleştirilerek tek soru haline getirilmiş ve bazı soruların köklerinde değişiklikler yapılmıştır. Anket formu uygulanmadan önce katılımcılarla bir ön görüşme yapılmış, böyle bir araştırmada yer alıp almaya-cakları sorulmuş, katılımcılardan olumlu yanıt alındıktan sonra form, bu kişilere uygulanmıştır. Araştırmada gönüllülük esas alınmıştır.

Araştırma verilerinin çözümlemesi için içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Verilerin güvenilirliğini tespit etmek için elde edilen veriler farklı araştırmacılar tarafından kodlanmış ve oluşturulan bu kodlamalar bir araya getirilerek temalar oluşturulmuştur. Kodlayıcılar arasında uzlaşma noktasının belirlenmesinde, [Görüş Birliği/ Görüş Birliği+ Görüş Ayrılığı]*100 formülü kullanılmıştır.²³ Buna göre kodlayıcılar arasındaki güvenilirlik oranı %81 olarak tespit edilmiş ve bu orana göre kodlamalar güvenilir kabul edilmiştir. Ayrıca araştırmada iç güvenilirliği arttırmak

²³ A. Michael Huberman - Matthew B. Miles, *Nitel Veri Analizi*, çev. Ali Ersoy (Ankara: Pegem Akademi, 2017).

amacıyla katılımcıların görüşleri doğrudan aktarılmıştır.

2. Bulgular

Araştırmada yer alan katılımcıların ifadeleri gizli tutulmuş ve her bir katılımcının görüşü kodlanarak aktarılmıştır. Bunun için katılımcılara "K1, K2, K3...K24" şeklinde kodlar verilmiştir. Bu kodlar bir araya getirilerek alt temalar ve alt temalar bir araya getirilerek temalar oluşturulmuştur. Her bir alt temaya ait birkaç örnek görüşe yer verilmiş ve böylece genel bir kaniye varılmıştır. Araştırmanın bulgular bölümünde her biri bir tema olan anket formunda yer alan sorular alt temalara göre gruplanmış ve bu alt temalara ait bulgular aşağıda sunulmuştur.

2.1. Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerin Psikolojik Olarak Etkilenme Durumlarına İlişkin Bulgular

Araştırma kapsamında katılımcılara "Koronavirüs salgınından psikolojik olarak etkilendiniz mi? Cevabınız evet ise üzerinizdeki etkileri neler oldu?" sorusuna verdikleri yanıtlar ve yanıtların sıklıkları Tablo 3'te gösterilmiştir.

Tablo 3. Katılımcıların Koronavirüs Salgınından Psikolojik Olarak Etkilenme Durumlarına İlişkin Görüşleri

Koronavirüs Salgınından Psikolojik Olarak Etkilenme İle İlgili Görüşler	f
Kaygı Sorununa Yol Açtığı İle İlgili Görüşler	6
Engellenmişlik Hissine Yol Açtığı İle İlgili Görüşler	4
Tükenmişlik Duygusuna Yol Açtığı İle İlgili Görüşler	1
Yalnızlaşma Hissine Yol Açtığı İle İlgili Görüşler	5

Tablo 3'e göre "Koronavirüs salgınından psikolojik olarak etkilendiniz mi? Cevabınız evet ise üzerinizdeki etkileri neler oldu?" sorusuna verilen cevaplar doğrultusunda birbirinden farklı dört alt tema belirlenmiştir. Bu temalar şunlardır: kaygı sorununa yol açtığı ile ilgili görüşler, engellenmişlik hissine yol açtığı ile ilgili görüşler, tükenmişlik duygusuna yol açtığı ile ilgili görüşler ve yalnızlaşma hissine yol açtığı ile ilgili görüşler.

Birinci alt tema, Covid-19'un kaygı sorununa yol açtığı ile ilgili görüşlerden oluşmaktadır. Bir katılımcı; "Salgın nedeniyle sosyal izolasyon sürecinde çoğumuz alışık olmadığımız bir yaşam biçimi, engellenmişlik hissi, belirsizlik, kendimiz ve sevdiğimiz için endişelendiğimizden korku, kaygı yaşamaya başladık. Bunlar gayet normal. Ancak bu kaygı ve korkunun paniğe neden olacak düzeye gelmemesine dikkat etmek gerekiyor. Çünkü alışa gelmişliğin dışındaki bu günlerde kaygıya ve korkuya teslim olmak, en az koronavirüs kadar tehlikeli sonuçlar doğurabilir"²⁴ şeklinde görüş belirtmiştir. Başka bir katılımcı görüşünü şöyle ifade etmiştir: "Evet, her ne kadar hafif geçirmiş olsam bile bundan sonra hayatımdaki yaşlılara bulaştırma ve ciddi zararlar verebileceğim duygusu çok kötü. Bir de hergün ziyaretine gitmem zo-

²⁴ K1, Kişisel Görüşme, 15 Mart 2021.

runda olduğum yaşlı babam var ve bu çok kötü hissettirdi. Yaklaşık 16 gün hiç görüşemedik.”²⁵ Başka bir katılımcı; “Etkilendim. Daha çok temizliğe dikkat ediyorum. İnsanların olduğu alanlarda bulununca panik yapıyorum”²⁶ şeklinde görüş ileri sürmüştür. Bu tema ile ilgili şu kavramlar ortaya çıkmıştır: korku, kaygı, endişe duyma, panik olma ve farklı bir yaşam biçimine alışma zorluğu.

İkinci alt tema Covid-19’un engellenmişlik hissine yol açtığı ile ilgili görüşlerden oluşmaktadır. Bu görüşler; “Sürekli olarak düzen içinde dönen dünya bir anda sıkı sıkıya bağlı kurallara dönüştü, insanlar eve kapanmak zorunda kaldılar, kimi aileler geçim sıkıntısı çekti. Bunun gibi bir sürü etken bulunuyor. Bunların hepsi insan psikolojisi açısından olumsuz etkenler olması dolayısıyla ben de bunlardan etkilendim²⁷, Normal hayatım sınırlandırıldı²⁸, Evet, özellikle kısıtlamalar nedeniyle engellenmişlik hissettim. Alışkanlıklarımın değişmesi nedeniyle stres yaşadım²⁹” şeklindedir. Bir katılımcı, koronavirüs geçirme sürecinde yaşadığı bunalım ve engellenmişlik hissini şu cümlelerle ifade etmektedir: “Evet, etkilendim. İster istemez dünyayı etkileyen bu tür salgından ben de etkilenmek mecburiyetinde kaldım. Hayatım, her şeyim durma noktasına geldi. Evde oturmaktan hiçbir iş yapamaz hale geldim. İnsanlar çıldırmak üzereler, kimse bunun farkında değildir. Ben hemşire olarak haftada 3 gün hastaneye gidip geliyorum gördüklerim hiç iç açıcı değil.”³⁰ Bu görüşler analiz edildiğinde katılımcıların koronavirüs yakalanması sonucunda engellenmişlik hissine kapıldığı söylenebilir. Bunun yanı sıra engellenmişlik hissi insanların eve kapanması, hayatın sınırlandırılması ve sosyal yönlerden kısıtlanması gibi kavramlarla açıklanmıştır.

Üçüncü alt tema Covid-19’un tükenmişlik duygusuna yol açtığı ile ilgili görüşlerden oluşmaktadır. Bu temada sadece bir katılımcı görüş belirtmiştir. Bu katılımcı; “Evet, etkilendim. Çünkü hayatım nerdeyse 1 yıl salgın yüzünden yok olup gitti. Eğitim, sosyal, çalışma hayatım vs. Hemen hemen hepsi etkilenmiş durumunda. Aynı zamanda virüsün organlarım üzerinde yarattığı tahribat da ayrı bir durum. İnsanda inanılmaz yıkıcı etkiler bırakıyor. Sağlık durumum eskisi gibi daha canlı daha atik hissedemiyorum. Yıkılmış, yıpranmış, solgun hissediyorum”³¹ şeklinde görüşünü ileri sürmüştür.

Dördüncü alt tema Covid-19’un yalnızlaşma hissine yol açtığı ile ilgili görüşlerden oluşmaktadır. Bu görüşler; “İnsanlar sizden uzaklaşıyor, çevrendeki insanların yaklaşımı değişiyor³², Çocuk ve akrabalarımızdan uzak düştük³³, Yalnız olduğumuzu hissettik, maddi olarak yıprandık³⁴, Ailem ve diğer insanlarla iletişimi özle-

²⁵ K17, Kişisel Görüşme, 18 Mart 2021.

²⁶ K15, Kişisel Görüşme, 17 Mart 2021.

²⁷ K7, Kişisel Görüşme, 16 Mart 2021.

²⁸ K9, Kişisel Görüşme, 16 Mart 2021.

²⁹ K21, Kişisel Görüşme, 19 Mart 2021.

³⁰ K2, Kişisel Görüşme, 15 Mart 2021.

³¹ K9, Kişisel Görüşme, 16 Mart 2021.

³² K4, Kişisel Görüşme, 15 Mart 2021.

³³ K5, Kişisel Görüşme, 15 Mart 2021.

³⁴ K6, Kişisel Görüşme, 16 Mart 2021.

*dim*³⁵, *Koronavirüs sebebiyle annemi kaybettim ve bu beni çok etkiledi. En yakınlarımızın bile bizden uzak durması gerekliliği insanı yalnızlığa alışması yönünde tetikleyor*³⁶ şeklinde ifade edilmiştir. Bu tema ile ilgili kullanılan kavramlar, insanların kişiden uzaklaşması, yalnızlık hissi, aileye ve akrabalara özlem duyma şeklindedir. Bu kişilerin profilleri incelendiğinde farklı sosyo-demografik özelliklere ve öğrenim düzeylerine sahip olduğu ve çoğunun dinî hassasiyetlerinin yüksek olduğu görülmektedir. Bu bilgilerden yola çıkılarak koronavirüsün her kesimden insanı psikolojik yönden etkileyebildiği söylenebilir. Fakat insanların salgın gibi krizlerden etkilenme düzeyleri kişiden kişiye değişebilmektedir. Bu durumun net olarak ifade edilebilmesi için kişilerin psikolojik sağlamlık düzeylerini ölçebilecek çalışmaların yapılması gerekir.

2.2. Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerin Din Bağlamında Salgının Ortaya Çıkmasını Değerlendirmesine İlişkin Bulgular

Araştırma kapsamında katılımcılara “*Size göre koronavirüs salgının ortaya çıkmasının sebepleri nelerdir? Bu soruyu din bağlamında değerlendiriniz*” sorusuna verdikleri yanıtlar ve yanıtların sıklıkları Tablo 4’te gösterilmiştir.

Tablo 4. Katılımcıların Din Bağlamında Salgının Ortaya Çıkmasını Değerlendirmesine İlişkin Görüşler

Din Bağlamında Koronavirüsün Ortaya Çıkma Sebepleri ile İlgili Görüşler	f
Doğanın İntikamı Olduğu İle İlgili Görüşler	3
İlahi Bir Ceza veya İmtihan Olduğu İle İlgili Görüşler	11
Komple Olduğu İle İlgili Görüşler	2
Nötr Dinî Anlamlandırma	8

İlgili soruya verilen cevaplar doğrultusunda birbirinden farklı dört alt tema belirlenmiştir. Bu alt temalar şunlardır: doğanın intikamı olduğu ile ilgili görüşler, ilahî bir ceza veya imtihan olduğu ile ilgili görüşler, komple olduğu ile ilgili görüşler ve nötr dinî anlamlandırma.

Birinci alt temada katılımcılar Covid-19’un ortaya çıkma sebebi olarak doğanın tahrip edilmesi ile ilgili görüşler belirtmiştir. Onlara göre virüsün ortaya çıkması ve yayılması; doğanın tahrip edilmesi, doğanın yok edilmesi, doğal kaynakların aşırı tüketilmesi vb. etkenlerin sonucudur. Bu kişiler daha çok çevre hassasiyeti olan kişiler olarak da tanımlanabilir. Örneğin bir katılımcı; “*İnsanoğlunun saldırgan, yıkıcı, yok edici ve her şeyi silip süpüren yapısı ve doğanın tahrip edilmesinden başka ne neden olabilir ki! İnsanın bitmek bilmez hırsları tükenmez yıkıcılığı, yok ediciliği ve zulmünden başka bir neden yok ki. Gelecek yıllarda bu tür salgın durumlarıyla sürekli karşılaşacağımızdan bunun daha net farkına varacağız.*”³⁷ Yine başka bir katılımcı; “*İnsan ırkının doğaya verdiği zararlar sonucu doğanın kendisini yeni-*

³⁵ K13, Kişisel Görüşme, 17 Mart 2021.

³⁶ K19, Kişisel Görüşme, 18 Mart 2021.

³⁷ K2, Kişisel Görüşme, 15 Mart 2021.

lemeye çalışması ve bunun sonucunda hastalığın ortaya çıkması durumu..."³⁸ şeklinde görüş ileri sürmüştür. Bu görüşlerden elde edilen sonuca göre doğal kaynakların insanlar tarafından bilinçsizce tüketilmesi doğanın dengesini bozmasına ve bu durumun Covid-19 salgını gibi hastalıkların ortaya çıkmasına neden olduğu söylenebilir.³⁹

İkinci alt temaya bakıldığında bu salgına yüklenen dinî anlam ilahî bir ceza veya imtihan olduğu yönündedir. Katılımcıların bir kısmı bu salgının ilahî bir ceza olduğu yönünde görüş belirtirken, bir kısmı ise imtihan olduğu yönünde görüş belirtmişlerdir. Örneğin bir katılımcı; *"Bu fani dünyada birçok sınav vardır. Korona virüs de bu sınavlardan biri diye düşünüyorum. Elbet bunun oluşmasında insanların yaşam biçimleri etkili olmaktadır. Virüsün çıkış sebebi olarak bunu gösterebiliriz"*⁴⁰ şeklinde görüş belirtmiştir. Bu görüşe bakıldığında imtihan ve ceza temaları iç içe geçmiştir. Bu durumun meydana gelmesinde ceza ve imtihan yüklemeleri arasında net bir ayrımın olmaması, katılımcıların soruyu cevaplarken iki kavramın aynı olduğu şeklinde bir algıya sahip olması, soru formatının bu iki kavram arasındaki farkı ortaya koyacak bir yapıya sahip olmaması vb. sebepler gösterilebilir.

"Koronavirüsün ortaya çıkmasının sebebi dinî açıdan bakıldığında bana göre insanların dinden uzak bir yaşantı sürmesi, dünyaya geliş amacının dışına çıkması ve farklı zevkleri tatmasıdır. Dinî açıdan baktığımızda bu durumlar ilahî bir uyarıcı da sayılabilir⁴¹, İnsanların her tür günahı normalmiş gibi işlemeleri, şükürsüzlük gibi nedenlere bağlanabilir⁴², Bu musibet, insanların günahları sebebiyle Allah tarafından gelmiştir. Ta ki tövbe edip Allah'a dönene kadar bu gibi musibetler gelmeye devam edecektir⁴³, Allah-u Teâlâ insanların sapkınlıkları yüzünden birçok kez onları cezalandırmıştır. Bu da o bağlamda değerlendirilebilir⁴⁴, İnsanların dinî inançlarında zayıflama var. İslamiyet'e bağlılık azaldı. Dua edilmiyor artık. Şükürsüzlük var. Bu sebeptendir ki hastalıklar ve azaplar var⁴⁵" şeklindeki görüşler, salgının ortaya çıkmasının ilahî bir ceza olduğu görüşüne örnek olarak verilebilir. Salgının ilahî bir ceza olduğu yönündeki görüşler incelendiğinde bu görüşler, şükürsüzlük, insanların dünyaya geliş amacının dışına çıkması, işlediği günahlar, inancında zayıflama, sapkınlıkları vb. kavramlar üzerinden yapıldığı görülmektedir. Burada dinî yüklemeler olumsuz dinî anlamlandırma şeklinde de ifade edilebilir. Dine ilahî bir ceza anlamı yükleyen kişilerin profilleri incelendiğinde çoğunun dinî hassasiyeti olan kişiler olduğu görülmektedir. Din-önem düşüncesi bağlamında bu kişiler dinin kendileri için önemli-çok önemli olduğunu ifade etmiş ve öznel dindarlık algısına göre ise çoğunluğu kendisini dindar olarak tanımlamışlardır.

³⁸ K8, Kişisel Görüşme, 16 Mart 2021.

³⁹ Vefa Taşdelen, "Koronavirüs Salgını ve Doğa-Kültür Karşıtlığı", *Çocuk ve Medeniyet Dergisi* 5/9 (2020), 54.

⁴⁰ K9, Kişisel Görüşme, 16 Mart 2021.

⁴¹ K7, Kişisel Görüşme, 16 Mart 2021.

⁴² K11, Kişisel Görüşme, 17 Mart 2021.

⁴³ K16, Kişisel Görüşme, 18 Mart 2021.

⁴⁴ K19, Kişisel Görüşme, 18 Mart 2021.

⁴⁵ K3, Kişisel Görüşme, 15 Mart 2021.

Üçüncü alt tema incelendiğinde salgının bir komplo olduğu şeklinde görüşleri sürüldüğü görülmektedir. Bir katılımcı; *“Yapay bir salgın durumunun olduğunu düşünüyorum. Çünkü gittikçe dünyayı etkisi altına alan insan nüfusunun fazlalığı bazı devletleri etkilemekte veya sistemi yönetenlerin bazı çıkarlarını etkilediğinden bu salgının ortaya atılması gayet iyi bir sebep olur diye düşünüyorum.”*⁴⁶ Başka bir katılımcı; *“Ben koronavirüsün yapay kimyasal bir silah olduğunu düşünüyorum. Kendi çıkarları için yapılmış bencil bir salgın olduğunu düşünüyorum. Din, zulmü kabul etmez. Ülkelere baktığımızda birbirlerini sömürüyor ve bundan en çok çocuklar ve kadınlar zarar görüyor. Ülkeler buna sessiz kalıyor, hatta bizler de birey olarak üzerimize düşen görevi yapmıyoruz. Belki de bu virüs bize bir şeylerden vazgeçmemiz için gönderildi”*⁴⁷ şeklinde görüş belirtmiştir. Komplo teorileri insanların anlamlandıramadığı olayları alternatif açıklama biçimleri olarak kullanılmaktadır.⁴⁸ Araştırmada salgının ortaya çıkmasının komplo olduğunu ileri sürenlerin profilleri incelendiğinde bu kişilerin eğitim düzeylerinin yüksek olduğu görülmektedir. Bununla birlikte onların gelir düzeyleri ortanın altı ve dinî hassasiyetleri yüksek olan kişilerdir. Fakat komplo teorilerini dinî bir ideolojiye ya da gruba, bireylerin eğitim düzeyine bağlamak doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü her dönemde komplocu teorilerin olduğu ve farklı sosyo-kültürel ve demografik özelliklere sahip kişilerin bu teoriler üzerinden mevcut olayları açıklamaya çalıştıkları görülmektedir.⁴⁹ Bununla birlikte komplocu teorilere inanan bireylerin belli sosyo-demografik ve kültürel faktörlerle ilişkilendirme yaklaşımları hatalı olarak değerlendirilmektedir.⁵⁰

Dördüncü altı tamamız salgının ortaya çıkmasına herhangi dinî yüklemeler yapmayan, yani nötr dinî yüklemeler yapan kişilerin görüşlerinden yola çıkılarak oluşturulmuştur. Bir katılımcı; *“Yanlış beslenme şekilleridir. Virüsün tek bir din ile bağlantılı olduğunu düşünmüyorum, çünkü dünyaya yayılan bir pandemidir”*⁵¹ şeklinde görüş belirtmiştir. Diğer örnek görüşlere bakıldığında bu görüşler; *“Çin’de ortaya çıkan bir hastalığın ülkemizde ve dünyada yayılması”*⁵², *Dinle bir alakası yoktur”*⁵³ vb. şekilde ifade edilmiştir. Salgına herhangi dinî anlam yüklemeyen bireylerin görüşleri için oluşturan tema nötr dinî anlamlandırma şeklinde tanımlanmıştır. Bu kişilerin profilleri incelendiğinde farklı sosyo-demografik (yaş, medeni durum, cinsiyet vb.) özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Bununla birlikte bu kişilerin dinin önemine dair düşüncelerine bakıldığında büyük çoğunluğunun dinî kendileri için çok önemli olduğu yönünde görüş belirttiği görülmektedir. Fakat bu kişiler her ne kadar dinin kendileri için çok önemli olduğunu belirtse de bunların dinî has-

⁴⁶ K8, Kişisel Görüşme, 16 Mart 2021.

⁴⁷ K10, Kişisel Görüşme, 16 Mart 2021.

⁴⁸ Yapıcı, “Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler”, 155.

⁴⁹ bk. Kaplan vd., “Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma”.

⁵⁰ Yapıcı, “Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler”, 157.

⁵¹ K15, Kişisel Görüşme, 17 Mart 2021.

⁵² K6, Kişisel Görüşme, 16 Mart 2021.

⁵³ K5, Kişisel Görüşme, 15 Mart 2021.

sasiyetleri olduğu şeklinde bir sonuç çıkarmak doğru değildir. Çünkü öznel dindarlık algısına göre bu bireylerin bir kısmı kendilerini az dindar şeklinde tanımlamıştır. Yapılan araştırmalarda elde edilen sonuca göre kişilerin dinin kendileri için çok önemli veya önemli olduğu şeklinde görüş belirtmesi dinî tutum ile ilişkili olduğu görülmüştür.⁵⁴ Bu kişilerle ilgili daha objektif sonuçlar elde etmek için farklı yöntem ve tekniklerle araştırmalar yapmakta fayda vardır. Kısacası koronavirüsün neden ortaya çıktığı sorusuna dinî anlam yüklemeyen katılımcıların dinî hassasiyetleri olsun ya da olmasın bu durumun kişisel algı ile ilişkili olduğu söylenebilir.

2.3. Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerin Dinî Düşüncelerinin Değişimine İlişkin Bulgular

Araştırma kapsamında katılımcılara “Koronavirüse (Covid-19) yakalandıktan sonra dinî düşüncelerinizde bir değişiklik oldu mu? Değişiklik olduysa ne gibi değişiklikler oldu? Açıklar mısınız?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların bu soruya verdikleri yanıtlar ve yanıtların sıklıkları Tablo 5’te verilmiştir.

Tablo 5. Katılımcıların Dinî Düşüncelerinin Değişimine İlişkin Görüşleri

Koronavirüse Yakalandıktan Sonra Dinî Düşüncelerinin Değişimine İlişkin Görüşler	f
Dinî ritüellerde artmanın yaşanması ile ilgili görüşler	3
Bir değişiklik olmadı	21

Tablo 5 incelediğinde, 3 katılımcının Covid-19 salgınına yakalandıktan sonra dinî duygu, düşünce ve davranışlarında bir değişiklik olduğunu ve bu değişikliğin ibadetlerinde bir artışa neden olduğunu belirttiği görülmektedir. Bir katılımcı; “Pandemi süreci ile namaz vb. gibi dinî etkinlikleri yapmamıza daha çok fırsat sağladı (Dindar bakış)”⁵⁵ şeklinde görüş belirtmiştir. Benzer şekilde görüş belirten başka bir katılımcı düşüncesini şöyle ifade etmiştir: “Evde olduğum için gün boyu abdestli olmaya özen gösterdim (Dindar bakış).”⁵⁶ Geriye kalan 21 kişi ise Covid-19 salgınına geçirdikten sonra dinî düşüncelerinde bir değişiklik olmadığı ifade etmiştir. Örneğin bir katılımcı; “Salgının dinle pek alakalı olduğunu düşünmüyorum ve dinî düşüncelerimizi, fikirlerimizi etkileyeceğini de hiç sanmıyorum (Bilimsel/ Seküler Yaklaşım)”⁵⁷ şeklinde görüş belirtmiştir. Diğer katılımcılar da benzer görüşler ileri sürmüştür.

2.4. Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerin Salgının Sona Ermesi İçin Din Bağlamında Yaptıklarına İlişkin Bulgular

Araştırma kapsamında katılımcılara “Koronavirüs salgının bitmesi için din bağlamında neler yaptınız? Açıklar mısınız?” sorusuna verdikleri yanıtlar ve yanıtların sıklıkları Tablo 6’da gösterilmiştir.

⁵⁴ bk. Mehmet Emin Kalgı, *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dindarlık ile Kişilik Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Şanlıurfa Örneği)* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020).

⁵⁵ K1, Kişisel Görüşme, 15 Mart 2021.

⁵⁶ K17, Kişisel Görüşme, 18 Mart 2021.

⁵⁷ K2, Kişisel Görüşme, 15 Mart 2021.

Tablo 6. Katılımcıların Salgının Sona Ermesi İçin Din Bağlamında Yaptıklarına İlişkin Görüşleri

Koronavirüs Salgının Sona Ermesi İçin Din Bağlamında Yapılanlarla İlgili Görüşler	f
Dinî Ritüelleri Yerine Getirme İle İlgili Görüşler (Dua etme, namaz kılma vb.)	20
Dinî Davranışlarını Gözden Geçirme İle İlgili Görüşler	1

Tablo 6'ya göre "Koronavirüs salgının bitmesi için din bağlamında neler yaptınız? Açıklar mısınız?" sorusuna verilen cevaplar doğrultusunda birbirinden farklı iki alt tema belirlenmiştir. Bu temalar, dinî ritüelleri yerine getirme ile ilgili görüşler (dua etme, namaz kılma vb.), ve dinî davranışlarını gözden geçirme ile ilgili görüşler şeklindedir.

Birinci alt temada Covid-19 salgınına yakalanan kişilerin salgının bitmesi için din bağlamında dua ettikleri, namaz kıldıkları, Kur'an ve mealini okudukları vb. dinî ibadetleri yerine getirdikleri ifade edilmiştir. Bir katılımcı; "Her zamanki günlük ibadetlerimi yaptım. Ekstra dualarım daha samimi ve uzun oldu. Bu hastalığa düşenlere ve hastanede nefes sorunu yaşayanlara çok dua ettim ve baya bir empati kurdum"⁵⁸ şeklinde görüş belirtmiştir. Başka bir katılımcı; "Yaratıcının zalim kullarına karşı aciz kullarını korumasını diledim"⁵⁹ şeklinde görüş belirtmiştir. Diğer katılımcılar ise kısa cevaplarla (dua ettim, namaz kıldım vb.) bu soruya yönelik görüşlerini ifade etmişlerdir.

İkinci alt temada bir kişi görüş belirtmiştir. Bu katılımcı; "Koronavirüs bitmesi için ilk önce kendi yanlışlarımı sorguladım, yaptığım günahları düşündüm, tefekkür ettim. Küçük bir virüs karşısında kocaman devletlerin, doktorların acizliğini görünce bir insan olarak ne kadar aciz olduğumu iliklerime kadar hissettim. Çünkü bu süreçte anladım ki biz müslümanlar olarak çok günahkârız ve rehavete kapılmışız. Eğer toplanıp tövbe edersek ve Allah bizi affederse o zaman hastalık da biter"⁶⁰ şeklinde görüşünü ifade etmiştir. Bu görüş analiz edildiğinde, katılımcının salgının bitmesi için öncelikle kendi dindarlığını sorguladığı ve günahkâr olma durumuna dikkat çektiği söylenebilir. Bununla birlikte katılımcı, dinî davranışlarını gözden geçirmesi gerektiğini ve Tanrı'ya karşı acizliğini belirtmektedir.

Araştırmada Covid-19 salgınına yakalanan kişilerin bazı psikolojik sorunlar (korku, panik, stres, kaygı vb.) yaşadıkları görülmüştür. Dinî bir kimliğe sahip olan kişilerin bu tür sorunlarla başa çıkmak için kısmen veya tamamen dine yöneldikleri bilinmektedir. Bunlar; dinî ritüelleri yerine getirme, Tanrı'yı memnun etmek için yardımsever, cömert, dürüst, paylaşımcı olma vb. davranışlarda bulunma; dinî cemaat ve tarikatlara katılma vb. şeklinde sıralanabilir. Bununla birlikte kişilerin profilleri incelendiğinde hemen hemen hepsinin dinî hassasiyetleri yüksek olan kişiler olduğu görülmektedir. Dinî hassasiyetleri yüksek olan kişilerin salgınla başa çıkma stratejisi olarak dinî eylemlerde bulunması beklenen bir durumdur. Çünkü dinî kimliğe sahip olan kişiler kriz dönemlerinde, krizin sebep olduğu korku, panik,

⁵⁸ K16, Kişisel Görüşme, 18 Mart 2021.

⁵⁹ K24, Kişisel Görüşme, 19 Mart 2021.

⁶⁰ K10, Kişisel Görüşme, 16 Mart 2021.

stres, kaygı vb. ruhsal sorunlarla başa çıkmak için dine yönelmektedir. Zümer süresi 8. ayet⁶¹ ve Rûm süresi 33. ayet⁶² bu duruma işaret etmektedir.

3. Sonuç ve Tartışma

Bu araştırmada, Covid-19 salgınına yakalanan kişilerin salgından psikolojik olarak etkilenip etkilenmediği, din ve dindarlık algılarında nasıl bir değişim yaşandığı ve bu değişimin katılımcıların sosyo-demografik özelliklerine göre ne gibi farklılıklar gösterdiği ortaya konulması amaçlanmıştır. Salgının kişiler üzerindeki etkilerini tespit etmeye yönelik yapılan bu araştırmada ulaşılan sonuçlara göre katılımcılarda kaygı, engellenmişlik, yalnızlaşma hissi ve tükenmişlik duygusu görülmüştür. Yapılan bir araştırmada, insanlarda kriz ve felaket dönemlerinde normal dönemlere oranla daha fazla psikolojik sorunların (duygusal huzursuzluk, depresyon, uyku, akut stres bozukluğu, öfke, travma, anksiyete vb.) ortaya çıktığı görülmüştür.⁶³ Lise öğrencileri ile yapılan bir araştırmada Covid-19 karantinasının öğrencilerde stres, kaygı, depresyon gibi psikolojik semptomlara yol açtığı tespit edilmiştir.⁶⁴ Başka araştırmalarda da bu bulgulara benzer sonuçlar bulunmuştur.⁶⁵

Araştırmanın bir diğer sonucu ise salgına yüklenen dinî anlam ile ilgilidir. Elde edilen sonuçlara göre, katılımcıların büyük bir kısmı, salgının ilahî ceza ya da imtihan olduğunu ifade etmektedir. Katılımcıların bazıları, salgını doğanın intikamı şeklinde değerlendirirken; bazıları salgına herhangi bir özel anlam yüklememiştir. Katılımcıların bir kısmı ise salgını bir komplo olarak değerlendirmiştir. Bu tema ile ilgili ortaya çıkan tablo genel olarak değerlendirildiğinde salgına dinî bir yüklemeye yapıldığı görülmektedir. Nitekim, araştırmada salgına dinî anlam yükleyen katılımcıların büyük çoğunluğunun dindarlık hassasiyetlerinin yüksek olduğu görülmektedir. Yapılan araştırmalarda insanların olağanüstü ya da kriz dönemlerinde mevcut olayı anlamlandırmak için olaylara dinî yüklemeler yaptığı tespit edilmiştir.⁶⁶

⁶¹ İnsana bir zarar-sıkıntı dokunduğu zaman, gönülden ve içtenlikle yönelmiş olarak Rabbine dua edip yalvarır. Sonra (*darlıktan kurtarıp*) ona Kendinden bir nimet verdiği zaman, daha önce O'na dua ettiğini unutup, (*halkı*) O'nun yolundan saptırmak amacıyla Allah'a eşler koşmaya başlamaktadır. De ki: "İnkârınla biraz (*daha dünya zevklerinden*) yararlan; çünkü sen ateşin halkındansın (*yakında bu fani ve şeytani dünyanın başına yıkılacaktır*)" (ez-Zümer, 39/8).

⁶² İnsanlara bir zarar ve sıkıntı dokunduğu zaman, 'gönülden samimi bağlilar' olarak, Rablerine dua edip (*yalvarmaktadırlar*) ; sonra (*Allah*) Kendinden onlara bir rahmet tattırınca (*bakarsın ki*) bir fırka hemen (*sapıtıp*) Rablerine şirk koşmaktadırlar (er-Rûm, 30/33).

⁶³ Erşahin, "Kriz ve Afet Dönemlerine Psikolojik Bakış", 416-418.

⁶⁴ Mehmet Akif Karaman vd., "COVID-19: Are School Counseling Services Ready? Students' Psychological Symptoms, School Counselors' Views, and Solutions", *Frontiers in Psychology* 12/ (2021), 5.

⁶⁵ Md Zahir Ahmed vd., "Epidemic of COVID-19 in China and Associated Psychological Problems", *Asian Journal of Psychiatry* 51/ (2020); Ekaterina N. Kornilaki, "The Psychological Effect of Covid-19 Quarantine on Greek Young Adults: Risk Factors and the Protective Role of Daily Routine and Altruism", *International Journal of Psychology*, (2021), 1-10; Ari Shechter vd., "Psychological Distress, Coping Behaviors, and Preferences for Support among New York Healthcare Workers during the COVID-19 Pandemic", *General Hospital Psychiatry* 66/ (2020), 1-8.

⁶⁶ Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*; Kaplan vd., "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma", 587-588; Metin Özdemir, "Küresel Salgınların Teolojik Panoraması", *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar &*



Her ne kadar salgını komplo olarak anlamlandıran katılımcıların sayısı az olsa da bu durum dikkate değerdir. Komplo teorileri insanların yaşadıkları hadiseleri anlamlandırmak için alternatif açıklama biçimleri olarak kullanılmakta ve insanlar bu tür teorilere olağanüstü süreçlerde sıklıkla başvurmaktadır.⁶⁷ Yapılan bir araştırmada katılımcıların üçte birlik kesiminin salgının komplo olduğunu yönünde bir algıya sahip olması bu durumu teyit etmektedir.⁶⁸ Kişi, salgın, deprem, sel gibi kriz dönemlerinde krizin sebep olduğu olaya dinî anlamlar yüklemesini; insanların krizin sebep olduğu duruma bilimsel bir açıklama yapamaması, insanların içinde bulunduğu dinî veya sosyo-kültürel yapısı, dinî kurum ve kuruluşların ya da cemaatlerin krizlere dinî bir anlam yükleyerek sosyal medya aracılığıyla güncel tutması ve insanların bundan etkilenmesi, bu tür krizlerin ahir zamanın (Mehdi'nin, Mesih'in gelmesi, Dâbbetü'l Arzın ortaya çıkması vb.) habercisi olduğu şeklindeki metinsel okumaların yapılması gibi⁶⁹ sebeplerle açıklamaktadır.

Salgın sürecinde insanlarda dine bir yönelim olduğu görülmüştür. Bu yönelim daha çok dinî ibadetlerde ve dine verilen önemde bir artma şeklinde ortaya çıkmıştır. Fakat katılımcıların büyük çoğunluğu Covid-19 salgınına yakalandıktan sonra dinî düşüncelerinde bir değişiklik olmadığını ifade etmiştir. Şu bilinmektedir ki salgın, sel, kasırga, deprem gibi kriz dönemlerinde insanlar dine ya da Tanrı'ya sığınmaktadır.⁷⁰ Çünkü din ya da Tanrı, insanların kendini aciz ve çaresiz hissettikleri dönemlerde güvenli bir liman olma işlevi görmektedir ve bu durum insanlarda ruhsal bir iyileştirme sağlamaktadır.⁷¹

İnsanların salgın sürecinde yaşadıkları psikolojik sorunlarla başa çıkmak için dine daha fazla yönelmesi araştırma sonucunda ortaya çıkan diğer önemli bir bulgudur. Araştırmanın dördüncü sorusunda Covid-19 salgınına yakalanan kişilerin iyileşmesi için din bağlamında neler yapılabileceği sorulmuş, salgından psikolojik yönden etkilenen kişilerin bu sorunla başa çıkmak için din bağlamında neler yaptıklarını tespit etmeye çalışılmıştır. Elde edilen sonuçlara göre Covid-19 salgınına yakalanan kişilerin salgının sebep olduğu psikolojik sorunlarla başa çıkmak için daha fazla dinî ibadetlere (dua etmek, namaz kılmak, meal okumak vb.) yöneldikleri saptanmıştır. Yapılan araştırmalarda salgının insan psikolojisi üzerinde yarattığı travmalarla başa çıkma için dine yöneldikleri ve dinin mental sağlığı pozitif yönde etkilediği görülmüştür.⁷² Şunu da ifade etmek gerekir ki salgının yarattığı travma-

→

Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler, ed. Ejder Okumuş (Ankara: Eskiye Yayınları, 2020), 299-300.

⁶⁷ Yapıcı, "Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler", 155.

⁶⁸ Kaplan vd., "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma", 596.

⁶⁹ Kalgı, "Koronavirüs ve Dindarlıkla İlgili Yapılmış Ampirik Çalışmaların Analizleri", 125.

⁷⁰ Alexander, "Religious Construction of Disease".

⁷¹ Aaron D Cherniak vd., "Attachment Theory and Religion", *Current Opinion in Psychology* 40/ (2020), 126-130; Steven Pirutinsky vd., "Is Attachment to God a Unique Predictor of Mental Health? Test in a Jewish Sample", *The International Journal for the Psychology of Religion* 29/ (2019), 1-11; Harold G Koenig, *Religion and Mental Health Research and Clinical Applications*, 2018.

⁷² Koenig, *Religion and Mental Health Research and Clinical Applications*; Pirutinsky vd., "Is Attachment to God a Unique Predictor of Mental Health?"; Counted vd., "Hope and Well-Being in Vulnerable

→

lara adaptasyon sağlama, problem odaklı baş etme stratejileri geliştirme, duygusal yoksunluğa hareket kazandırma, motive olma ve hayatın anlamını kavrama, aidiyet hissetme ve bağlantıları düzenleme gibi durumlar insanın ruh sağlığı için büyük önem teşkil etmektedir.⁷³

Araştırmada her ne kadar yukarıda sayılan sonuçlara ulaşılsa da sonuçların içinde barındırdığı sınırlılıklarından dolayı genellenmemelidir. Araştırmamızda ulaştığımız sonuçlara göre koronavirüs geçiren kişilerin salgından psikolojik olarak etkilendiği tespit edilmiştir. Bu kişilere yönelik psikolojik destekle birlikte manevi danışmanlık hizmetleri de verilmelidir (1). Araştırmamızın bir diğer sonucu için katılımcıların salgına yüklediği dinî anlama ilgilidir. Bu yüklemenin daha çok ilahî bir ceza ve imtihan olduğu yönündedir. Üniversiteler ve diyanet işbirliği içerisinde ilahî ceza, imtihan, komplo vb. kavramların doğru anlaşılması için seminerler veya programlar düzenlemelidir (2). Salgına yönelik dinî veya din dışı yüklemeleri daha iyi anlamaya yönelik farklı yöntem, teknik ve sosyo-demografik özelliklere sahip örneklemeler ile araştırmalar yapılmalıdır (3) şeklinde önerilerde bulunulabilir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ahmed, Md Zahir vd. "Epidemic of COVID-19 in China and Associated Psychological Problems". *Asian Journal of Psychiatry* 51/ (2020). <https://doi.org/10.1016/j.ajp.2020.102092>
- Alexander, Paul Isiko. "Religious Construction of Disease: An Exploratory Appraisal of Religious Responses to the Covid-19 Pandemic in Uganda". *Journal of African Studies and Development* 12/3 (2020), 77-96. <https://doi.org/10.5897/JASD2020.0573>
- 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.
- Bentzen, Jeanet Sinding. *In Crisis, We Pray: Religiosity and the COVID-19 Pandemic*. University of Copenhagen: CEPR, CAGE, 2020.
- Bilik, Mehmet Baki. "Depremleri Anlamlandırma ve Açıklama Biçimlerinin Sismik Risk Azaltma Süreçlerine Etkisi Açısından 2011 Van Depremleri". *Resilience Journal* 3/2 (2019), 229-237. <https://doi.org/10.32569/resilience.605213>
- Boorstein, Michelle. "A Quarter of Americans, and a Majority of Black Protestants, Say Their Religious Faith Has Deepened Because of the Coronavirus". *Washington Post* (2020). <https://www.washingtonpost.com/religion/2020/04/30/coronavirus-deepening->

→

Contexts During the Covid-19 Pandemic"; Alexander, "Religious Construction of Disease"; Brenda K. Wiederhold, "Turning to Faith and Technology During the Coronavirus Disease 2019 Crisis", *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking* 23/8 (2020), 503-504; Cherniak vd., "Attachment Theory and Religion"; Pirutinsky vd., "Covid-19, Mental Health, and Religious Coping Among American Orthodox Jews".

⁷³ Erşahin, "Kriz ve Afet Dönemlerine Psikolojik Bakış", 425-430.

- more-religious-black-protestants/
- Cherniak, Aaron D vd. "Attachment Theory and Religion". *Current Opinion in Psychology* 40/ (2020), 126-130. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2020.08.020>
- Counted, Victor vd. "Hope and Well-Being in Vulnerable Contexts During the Covid-19 Pandemic: Does Religious Coping Matter?" *The Journal of Positive Psychology*, 1-12. <https://doi.org/10.1080/17439760.2020.1832247>
- Dein, Simon vd. "Covid-19, Mental Health and Religion: An Agenda for Future Research". *Mental Health, Religion & Culture* 23/1 (2020), 1-9. <https://doi.org/10.1080/13674676.2020.1768725>
- Durmuş, Mustafa - Durar, Erkan. "Covid-19 Sürecinde Yaşlı Bireylerin Manevi İyi Oluşu ile Koronavirüs Korkuları Arasındaki İlişki". ed. Huriye Emen. 29-49. Hattuşa: Asos, 2020.
- Erşahin, Zehra. "Kriz ve Afet Dönemlerine Psikolojik Bakış". *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*. ed. Ejder Okumuş. 407-449. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2020.
- Huberman, A. Michael - Miles, Matthew B. *Nitel Veri Analizi*. çev. Ali Ersoy. Ankara: Pegem Akademi, 2017. <https://www.kitapyurdu.com/kitap/nitel-veri-analizi/368987.html>
- İmil, Muhittin. "Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihanı: Post-Pandemik Dönem ve Din". *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/57 (2020), 65-94. <https://doi.org/10.15745/da.721846>
- Kalgı, Mehmet Emin. "Koronavirüs ve Dindarlıkla İlgili Yapılmış Ampirik Çalışmaların Analizleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 111-132.
- Kalgı, Mehmet Emin. *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dindarlık ile Kişilik Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Şanlıurfa Örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Kandemir, Fatih. "Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma" 8/1 (2020), 99-129. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.3876200>
- Kaplan, Hasan vd. "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma". *Turkish Studies* 15/4 (2020), 579-598.
- Karaman, Mehmet Akif vd. "COVID-19: Are School Counseling Services Ready? Students' Psychological Symptoms, School Counselors' Views, and Solutions". *Frontiers in Psychology* 12/ (2021), 1-14. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.647740>
- Kasapoğlu, Figen. "Covid-19 Salgını Sürecinde Kaygı İle Maneviyat, Psikolojik Sağlamlık Ve Belirsizliğe Tahammülsüzlük Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Journal of Turkish Studies* 15/4 (2020), 599-614. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.44284>
- Koenig, Harold G. *Religion and Mental Health Research and Clinical Applications*, 2018. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/gbv/detail.action?docID=5330852>
- Kornilaki, Ekaterina N. "The Psychological Effect of Covid-19 Quarantine on Greek Young Adults: Risk Factors and the Protective Role of Daily Routine and Altruism". *International Journal of Psychology*, 1-10.
- Kula, Mustafa Naci. "Koronavirüs Salgını Üzerine Spiritüel Bir Okuma Denemesi". *Turkish Studies* 15/6 (2020), 683-694.
- Küçükcan, Talip - Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Lee, Sherman A. "Coronavirus Anxiety Scale: A Brief Mental Health Screener for COVID-19 Related Anxiety". *Death Studies* 44/7 (2020), 393-401. <https://doi.org/10.1080/07481187.2020.1748481>
- Lima, Carlos Kennedy Tavares vd. "The Emotional Impact of Coronavirus 2019-NCov (New Coronavirus Disease)". *Psychiatry Research* 287/ (2020). <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2020.112915>
- Mantyla, Kyle. "Perry Stone Claims America's Coronavirus Outbreak Is a 'Reckoning' for Allowing Abortion and Gay Marriage | Richard Dawkins Foundation". *Richard Dawkins Foundations for Reason & Science*. 2020. Erişim 11 Aralık 2020. <https://www.richarddawkins.net/2020/03/perry-stone-claims-americas->

- coronavirus-outbreak-is-a-reckoning-for-allowing-abortion-and-gay-marriage/
Okumuş, Ejder. "Olağanüstü Zamanlarda Din: Küresel Kovid-19 Örneği". *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*. ed. Ejder Okumuş. 173-206. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020b.
- Okumuş, Ejder. "Tabii Afetler, Din ve Toplum -Marmara Depremi Örneği". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/3 (2002), 339--373.
- Özdemir, Metin. "Küresel Salgınların Teolojik Panoraması". *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*. ed. Ejder Okumuş. 299-330. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020.
- Pirutinsky, Steven vd. "Covid-19, Mental Health, and Religious Coping Among American Orthodox Jews". *Journal of Religion and Health* 59/ (2020), 2288-2301. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01070-z>
- Pirutinsky, Steven vd. "Is Attachment to God a Unique Predictor of Mental Health? Test in a Jewish Sample". *The International Journal for the Psychology of Religion* 29/ (2019), 1-11. <https://doi.org/10.1080/10508619.2019.1565249>
- Sambur, Bilal. *Covid 19 Sonrası Dünya Düzeni*. Ankara: Orion, 2020.
- Sevgili, Abdurrahman. "Korona İlahi Bir İkaz Mıdır?" *Milli Gazete*. 2020. Erişim 11 Aralık 2020. <https://www.milligazete.com.tr/makale/4108973/abdurrahman-sevgili/korona-ilahi-bir-ikaz-midir>
- Shechter, Ari vd. "Psychological Distress, Coping Behaviors, and Preferences for Support among New York Healthcare Workers during the COVID-19 Pandemic". *General Hospital Psychiatry* 66/ (2020), 1-8.
- Sood, Sadhika. "Psychological Effects of the Coronavirus Disease-2019 Pandemic" 7/ (2020), 23-26.
- Taşdelen, Vefa. "Koronavirüs Salgını ve Doğa-Kültür Karşıtlığı". *Çocuk ve Medeniyet Dergisi* 5/9 (2020), 45-54.
- Wiederhold, Brenda K. "Turning to Faith and Technology During the Coronavirus Disease 2019 Crisis". *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking* 23/8 (2020), 503-504. <https://doi.org/10.1089/cyber.2020.29191.bkw>
- Xiao, Chunfeng. "A Novel Approach of Consultation on 2019 Novel Coronavirus (COVID-19)-Related Psychological and Mental Problems: Structured Letter Therapy". *Psychiatry Investigation* 17/2 (2020), 175-176. <https://doi.org/10.30773/pi.2020.0047>
- Yapıcı, Asım. "Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler". *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*. ed. Ejder Okumuş. 117-172. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020.

Modern Çağın Yitik Bir Değeri: Sekînet (Kur'an Merkezli Semantik Bir Analiz)

A Lost Value of the Modern Age: Sakinah (A Semantic Analysis Based on the Quran)

Güven Ağırkaya 

Arş. Gör. Dr., Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Research Asist. PhD., Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir Science
Adıyaman / Turkey
guvenagirkaya@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-0688-7306>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.915226

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 13.04.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 18.06.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atf: Ağırkaya, Güven. "Modern Çağın Yitik Bir Değeri: Sekînet (Kur'an Merkezli Semantik Bir Analiz)". *Marife* 21/1 (2021), 151-178. <https://doi.org/10.33420/marife.915226>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."



Modern Çağın Yitik Bir Değeri: Sekînet (Kur'an Merkezli Semantik Bir Analiz)

Özet

Genel kabule göre insanın yaşadığı tarih İlk Çağ, Orta Çağ, Yeni Çağ ve Yakın Çağ olarak tesmiye edilmektedir. İsimlerle ve değişimi tetikleyen olgularla ilgili farklılıklar olsa da insanlığın ekseriyetini etkileyen yazının icadı, kavimler göçü, Bizans'ın yıkılışı ve İstanbul'un fethi, sanayi devrimi gibi vakaların etkin olduğu müsellemdir. Uzun zaman aralıklarıyla yaşanan büyük ve etkili olgular bir ayırım olarak benimsenmiş ve tarih çeşitli dönemlere bölünerek incelenmiştir. Bugün bilim adamları yaşadığımız çağla ilgili "Makina Çağı, İnternet Çağı, Bilim Çağı, Bilgisayar Çağı, Uzay Çağı" gibi birçok isim teklif etmekte ancak herhangi bir isim üzerinde ittifak etmemektedirler. Özellikle Sanayi Devrimi'yle başlayan makinalaşma, onu takip eden otomasyon ve bugün hız kesmeden ilerleyen dijital yapay zekâ sistemleriyle tanışan bu çağ, her gün baş döndürücü gelişmeler yaşamaktadır. İnsanlığın tanıştığı hız, yaşadığı çağa bir isim vermeye engel olmaktadır. Çünkü yaşanan gelişme ve olgularla ilgili yeterli bir mütalaa yapmaya fırsat kalmadan yenileri yaşanmakta ve bu döngü sürekli deveren etmektedir. Modern çağ, duyuş, düşünüş ve algılarımızı bir sihirbazın yaşattığı yanılmasadan daha çok etkilemektedir. Bu etkinlik içsel ve ruhsal bir derinlikten değil dikkatimizi ve düşüncelerimizi dağıtarak başarılı olmaktadır. Yaşadığımız çağda insan ruhunu kemiren, aşkın değerleri tüketen, insanı yalnızlaştıran hatta metalaştıran birçok faaliyetin yaşattığı geçici hazlar, insanı onun hayrına olanlardan uzaklaştırmakta ve onu anlam veremediği sayısız kargaşa ve huzursuzluğa sürüklemektedir.

Bugün sahip olunan nicelikler insanın nitel alana olan ihtiyaçlarını ya da nitel öğeleri hayatından çıkarmış olmanın boşluğunu doldurmaya yetmemiştir. Bu boşluğun daha çok nicel olanla telafiye çalışılması sadece bir yanılama olup, bugün insanı nereye varacağı kestiremediği canhıraş bir koşuşturmanın içine atmıştır. Hâlbuki insanın koşuşturmaya olduğu kadar durup biraz sakinleşmeye, nicel varlılara gereksinim duyduğu kadar nitel olana da ihtiyacı vardır.

Kur'an birçok nimeti insan için sekîne kavramının türevleriyle ifade etmektedir. Savaşın en çetin zamanlarında müminlerin kalpleri, inen sekîne ile teskin olmuştur. Bunun dışında eş, gece, mesken, peygamberin duası gibi unsurlar insanın sığınacağı ve kendileriyle sükûn bulacağı varlıklar olarak zikredilmiştir. Hz. Peygamber çeşitli ameller sebebiyle müminlere sekîne ineceğini haber vermiştir.

Kur'an ve hadis metinlerinde sıkça kullanılan "s-k-n" kökü ve türevlerinin lügavî olarak ilk ifade ettiği anlam soyut veya somut bir ayırım olmasızın 'sükûn'dur. Sükûn dışındaki anlamlar ilgili metinlerin bağlamından ve nakledilen rivayetlerden elde edilmektedir. Özellikle "s-k-n" kökünün "sekîne" formunun kullanıldığı metinler hem somut hem de soyut bir gerçeklik olarak tevil edilmeyi mümkün kılmaktadır. Sekînenin ne olduğuna dair sahih bir delilin olmaması yapılan yaklaşımları "tevil" olmanın ötesine taşımamaktadır. Ancak şurası bir gerçek ki ister somut ister soyut bir varlık olarak kabul edilsin her iki durumda da kavramın râci olduğu sonuç ayıdır: O da Allah'ın, müminlere karşılaştıkları birtakım zorlu çıkmazlarda ruhsal bir dinginlik, kalbi bir itminan ve içsel bir güven lütfederek onları teskin etmesidir. Dolayısıyla sekîne kavramı her halükarda lügavî anlamına paralel bir anlam taşımaktadır.

Bugün "ne olduğunu" sorma fırsatına dahi mahal bırakmayan, nerede duracağı belli olmayan, bireysel ve toplumsal değerleri aşındıran, varacağı hedefi bilmeden insanı büyük bir telaş, kaygı, gerilim ve süratle koşuşturan gelişmeler insan olgusunu nereye savurmaktadır? "Her şeyin zıttıyla kaim olduğu" ilkesiyle bakıldığında insanın ve varlığın ihtiyaç duyacağı fenomenler sadece hız, hareket, gelişme, ilerleme, büyüme ve hükmetme midir? Fiziki kısıtlamaları her gün bertaraf eden insan, sürekli boğuştuğu koşuşturmaca, telaş, korku, kaygı gibi olgularla kendi içsel dinginliğinden, ruhsal huzurundan ve çoğu zaman aradığı sakinlikten uzaklaşmıyor mu? Kur'an, insanın boğuşmak zorunda kaldığı birçok olumsuz durum, korku, kaygı ve gerilim karşısında Allah'ın inananların kalplerine "sekînet" indirdiğini ve çeşitli vesilelerle onları teskin ettiğini haber vermektedir. Bu araştırmada bir tür sükûnu ifade eden "sekînet" kavramı, çağın kaotik ve dinamik durumuyla ilişkilendirilerek semantik bir analizle ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Sekîne, Semantik, İtminan, Huzur, Modernizm.

A Lost Value of the Modern Age: Sakinah (A Semantic Analysis Based on the Quran)

Summary

According to general acceptance, the history of man is classified as the First Age, the Middle Age, the New Age, and the Modern Age. Although there are differences in names and the events that trigger the change, it is a widely accepted fact that the invention of writing affects the majority of humanity, the migration of tribes, the collapse of Byzantium, the conquest of Istanbul, and the industrial revolution have been effective. Major and influential phenomena experienced over long periods have been accepted as a gate between ages and history has been analyzed by dividing it into various periods. Today, scientists propose many names such as "Machine Age, Internet Age, Science Age, Computer Age, Space Age" for the age we live in, but it is not possible to say that they agree on one name. This age, which has met with the mechanization starting with the Industrial revolution, the automation that followed it, and the digital artificial intelligence systems that progress without stopping today, is experiencing dizzying developments every day. The speed with which humanity meets prevents it from giving a name to the era in which it lives. Because before there is an opportunity to develop a well-round opinion about the developments and phenomena, new ones emerge and this goes on like an endless circle. The modern age affects our senses, thoughts, and perceptions more than the illusion of a magician. This activity is successful not because of an inner and spiritual depth, but by distracting our attention and thoughts. In the age we live in, the temporary pleasures caused by many activities that gnaw the human soul, consume spiritual values, isolate and even commodify human beings, distract man from what is for his sake and drag him into endless chaos and disturbances that he cannot make sense of.

The quantities possessed today have not been sufficient to fill the qualitative needs of the human being or the emptiness occurred due to the removal of qualitative elements from his life. Trying to compensate for this gap with more material elements is just an illusion and has thrown a person into a lively hustle where he cannot predict where it will lead him. However, a person needs qualitative things in his life as much as he needs quantity, to stop and calm down a little as much as he needs the hustle.

The Qur'an expresses many blessings for the man with derivatives of the concept of sakinah. In the harshest times of the war, the hearts of believers were comforted by the sakinah. Apart from this, things such as a spouse, night, dwelling, and the prayer of the prophet are mentioned as things in which people can find shelter and tranquility. The Prophet informed the believers that sakinah would be realized by people through various acts.

The first meaning expressed by the root "s-k-n" and its derivatives, which are frequently used in the texts of the Qur'an and Hadith is 'sukun' which means without any difference between abstract or concrete. Especially, texts in which the form "sakinah" is used make it possible to be interpreted as both a concrete and abstract reality. The lack of authentic evidence as to what the Sakinah phenomenon is, does not allow approaches to it to go beyond "tevil". However, regardless of whether it is accepted as a concrete or abstract entity, the conclusion to which the concept is subject is the same in both cases: That is God's granting of spiritual calmness, heartfelt trust, and inner trust to the believers in some difficult predicaments they face. Therefore, the concept of sakinah has a parallel meaning to the dictionary meaning.

Today, with the events which leave no room for even the opportunity to ask "what happened", unpredictable events, which erodes individual and societal values, and makes people rush about with a great hurry, anxiety, tension, and speed, where is the phenomenon of "human" being thrown? Is what humans need only speed, movement, development, progress, growth, and domination? Does not a person who overcomes physical restrictions every day with all the hustle, fear, and anxiety he constantly struggles with, move away from his inner calmness, and the spiritual peace he seeks most of the time? The Qur'an reports that Allah has sent down "sakinah" into the hearts of believers in the face of many negative situations, fear, anxiety, and tension that a person has to struggle with. In this study, "sakinah", which expresses a kind of inner/heart peace, was investigated by associating it with the chaotic and dynamic state of the era.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Sakinah, Semantic, Itminan, Peace, Modernism.

Giriş

İnsanoğlunun yaşadığı vakıaları tek yönlü değerlendirmek mümkün değildir. Her olgu farklı, girift ve çelişik birçok tezahüre sahiptir. Aynı durumun modern çağ için daha belirgin bir şekilde ortaya çıktığını ifade etmek gerekir. Zira olgular kendi aralarında ne kadar çok ilişkili ve etkili olurlarsa aynı şekilde karmaşık ve farklı boyutlar kazanmaktadırlar. Bugün hayat döngüsünün sayısız fenomeni en karmaşık kombinasyonunu mezkûr çağda yaşamaktadır. Zira teknik, bilim, otomasyon ve güç -insan, fitrat ve denge unsuru dikkate alınmaksızın- aynı hedefe yönelmiştir: İlerleme. Bu birlikteliğin insani zaafarla bir araya geldiğinde bireysel ve toplumsal, nicel ve nitel birçok tehdit içereceği aşikârdır.

İnsan zaafalarını harekete geçirecek olguların kamusal müeyyidelerle koruma altına alınmasının gerekliliği herkesin ittifak ettiği bir husustur. Ancak insanı, doğayı, varlığı, fitratı ve onların ruhunu tehdit edecek faaliyetlerin -çeşitli nicel getiriler uğruna- propaganda ve medyatik ayartmalarla benimsetildiği konusunda sağlıklı mütalaaların yapıldığını söylemek zordur. Çünkü modern çağ, duyuş, düşünüş ve algılarımızı bir sihirbazın yaşattığı halüsinasyondan daha çok etkilemektedir. Bu etkinlik içsel ve ruhsal bir derinlikten değil dikkatimizi ve düşüncelerimizi dağıtarak başarılı olmaktadır. Dolayısıyla tahakküm altına girmiş bir aklın, onu kuşatan olgulardan bağımsız bir tefekkür geliştirmesi; bir başka deyimleyle sihirbazlık numaralarına kendisini kaptırmış bir zihnin, sihirbazın yaptıklarını değerlendirmesi son derece zordur. Çünkü mezkûr sahnede amaç yanılısamayı fark etmek değil onunla etkilemektir. Tıpkı bunun gibi yaşadığımız çağda insan ruhunu kemiren, aşkın değerleri tüketen, insanı yalnızlaştıran hatta metalaştıran birçok faaliyetin yaşattığı geçici hazlar, insanı onun hayrına olanlardan uzaklaştırmakta ve onu anlam veremediği sayısız kargaşa ve huzursuzluğa sürüklemektedir.

İnsan, hem mükerrem kılınan hem de zaafarla bezenmiş bir karaktere sahiptir. Sahip olduğu değerlerin özgür iradesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Zira potansiyel olarak hem “iyi” olanı hem “şer” olanı yapabilecek bir kapasiteye sahiptir. İyi olanı yaptığı için aynı zamanda Allah’ın ona verdiği fitratının gereğini de yaptığı için içsel bir huzura; kötü olanı tercih ettiğinde ise aynı zamanda fitratına da muhalefet ettiği için içsel bir huzursuzluğa sivrulür. Sayısız nicel imkâna sahip bireylerin, günümüzde boğuştukları anlamsızlık, mutsuzluk, huzursuzluk, doymazlık, tüketim aşkı ve ruhi çoraklığın sebepleri bu düzlemde saklıdır.

Kabul etmek gerekir ki sanayi devriminden sonra yaşanan gelişmelerle sadece fabrika makinaları değil insanın yaşam döngüsünün bütün çarkları hızlı dönmeye başlamıştır. İnsan anlam veremediği ve “niçin?” sorusunu sormadığı bir hercümercin içine girmiştir. Hız, hareket ve imkân aşkın değerlerden uzaklaşınca, insan doymak bilmez bir aç gözlülüğün, dinmez bir hırsın ve sadece fayda odaklı bir mücadelenin akımına kapılmıştır. Bu eşiği aşan insan, artık neler kaybettiğine, neleri yitirdiğine, amaç ve araçların nerede olması gerektiğine dikkat etmeksizin yabani bir hayvandan kaçarcasına canhıraş bir şekilde koşmakta ve bayağı getirilerin derdine düşmektedir. Odaklanan hedef geçici haz ve fayda olduğunda fitri olarak insan ruhunun ihmal edilmesinden kaynaklanan farklı bir açlık, korku ve telaş yaşanmaktadır. İnsan, fiziki olguları egemenliğine alırken; ya da onlara teslim

olurken metafizik olguları ihmal etmesinin korkusunu ve acısını yaşamakta ve peşinden koştuğu huzur ve mutluluktan -onları yanlış mecrada aradığı için- mahrum kalmaktadır. Burada doğal olarak şu soru ortaya çıkmaktadır: İnsan, kendisini bu derece koşuşturan ve ruhunu çoraklaştıran olgular karşısında çözümünü nerede arayacaktır?

İnsanın nereden gelip nereye gittiği mevzusu tüm kadim öğretilerin konusu olsa da ilahi dinler dışında bu kadim sorulara tatmin edici cevaplar vermek pek mümkün olmamıştır. Zira din dışındaki beşeri sistemler ya insanı tek boyutlu ele alarak ya da hayatı ölüm ötesinden bağımsız mütalaa ederek fikri bir kısır döngüye saplanmışlardır. Bu sebeple insanı hem maddi hem ruhi yönüyle ele alan; ölüm ötesini hayatın bir mütemmimi olarak mütalaa eden dini bir telakkinin yardımı olmaksızın çözüm üretmek neredeyse imkânsızdır. Söz konusu dinin de tahrif edilmemiş, insanlığa çözüm üretme kapasitesine sahip bir yapıda olması müsellemdir. Bu meyanda insanlığın çözüm arayışının mercii son ilahi din İslam'dan başkası değildir. İslam'ın birincil kaynağı Kur'an-ı Kerim insanı ve hayatı her yönüyle anlama ve anlamlandırmak için temel bir başvuru kaynağıdır. Kur'an, insanın sadece maddi bir varlık olmadığını ruhi yönünün de bulunduğunu; bu sebeple maddi gelişmişlik yanında ruhunu besleyecek, onu teskin edecek nitel değerlerin de önemli olduğunu dermeyeran etmektedir. İnsan ruhunun huzur ve sükûnu tek kutuplu olmayıp, sükûna vesile olacak somut ve soyut birçok varlıktan bahsetmek mümkündür. Kur'an'daki "s-k-n" kökü ve türevleri de birçok ayette bu bağlamda kullanılmıştır.

Sekîne kavramı üzerinde hem yurt içinde hem de yurt dışında çeşitli çalışmalar yapılmıştır.¹ Ancak bu çalışmalar, "s-k-n" kökünün "sekîne" formu üzerinde durarak, sadece bu formun geçtiği 6 ayet² üzerinde yoğunlaşmışlardır. Kur'an'da "s-k-n" kökü ve türevleri farklı formlarda toplamda 69 yerde zikredilmektedir.³ Bu çalışmada ise "s-k-n" kökünün sadece "sekîne" formu değil diğer türevleri de kök anlamındaki "sükûn" ile ilişkilendirilerek araştırma konusu yapılmıştır. Kur'an birçok nimeti insan için "s-k-n" kökünün türevleriyle ifade etmektedir. Savaşın en çetin zamanlarında müminlerin kalpleri inen sekînetle teskin olmuştur. Bunun dışında eş, gece, mesken, peygamberin duası gibi unsurlar insanın sığınacağı ve kendileriyle sükûn bulacağı varlıklar olarak zikredilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) çeşitli ameller sebebiyle müminlere sekine(t) ineceğini haber vermiştir. Bu araştırmada "s-k-n" kökü ve türevleri semantik bir analize tabi tutularak özellikle mo-

¹ Ignaz Goldziher, "Müslümanlarda Sekine Kavramı", çev. Mehmed Sait Hatiboğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1984), 143-153; Salih Çift, "Tasavvufta Sekîne Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 1-14; Salahuddi Selim Muhammed, "es-Sekîne ve't-Tuma'nîne fi'l-Kur'ani'l-Kerim", *Musul Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi* 6/12 (2012), 254-288; Tamer Muhammed Ahmed Hicâzi, *Âyâtü's-sekîne fi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Camiatü'l-Ezher Külliyyetü'l-Lügati'l-Arabiyye, ts.); Abdülkadir Erkut, "Kur'an'da Hamiyyet ve Sekînet Kavramları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/1 (Bahar 2014), 157-177.

² el-Bakara 2/248; et-Tevbe 9/26, 40; el-Feth 48/4, 18, 26.

³ Muhammed Fuad Abdülbakî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2001), "s-k-n" md, 433-435.

dern dönemde insanın aradığı huzur, yitirilen sükûnetle ilişkilendirilerek tahlil edilmiştir.

1. Kavramsal Çerçeve

Sözlüklerde “sakin olmak, sükûn bulmak, hareketin bitmesi, durmak; sükût etmek” mânasındaki “s-k-n” kökünden türeyen sekîne “ağır başlılık, vakar, rahmet, güven, kişiyi teskin eden şey” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁴ “S-k-n” kökü ve türevleri hareketli bir durumdan sonra sakinlik-durağanlık kazanan, sükût-sükûn bulan ve yatışan tüm olgular için kullanılmaya uygundur. Bu meyanda yağmurun kesilmesi, rüzgârın durması, öfkenin yatışması, hararet veya soğğun dinmesi, konuşanın susması, nefsin tedirginlik ve telaşının nihayet bulması gibi durumlar ve kendisi sebebiyle ünsiyet ve ülfet peyda edilen her şey “sükût” anlamında bir sükûn olarak değerlendirilmektedir.⁵ Nitekim Kur’an’da rüzgârın dinmesi⁶, tabiattaki yaratıcı kudrete işaret eden bir ayette gölgenin hareketsiz kalması⁷ “s-k-n” köküyle ifade edilmiştir. Kaynaklarda mezkûr lafızla ilgili dikkat çekilen hususlardan biri de hareket edebilen bir varlığın hareketsizliğinin sükûn olduğu; hareketlilik vasfı olmayan bir varlık için sükûn lafzının kullanılmayacağı hususudur.⁸

Yine ilgili kaynaklarda bir mekânın vatan edinilmesi veya bir yerde oturmaya karar kılınması da “s-k-n” ile ifade edilmektedir.⁹ Dolayısıyla “kendisinde sükûnet elde edilen, huzura, sakinliğe kavuşulan yer” manalarıyla “seken/السكن”, “mesken/المسكن” ve “sükna/السكنى” lafızları “sükûnet mekânı” anlamında kullanılmaktadır.¹⁰ Çünkü kendisiyle sükûn ve itminan elde edilen aile, mesken, eş gibi olguların tamamı temelde bir sükûnet sebebidir.¹¹ Yine lafzın köküyle ilişkili olarak kurbanlığın boğazlanması esnasındaki çırpınmayı bitirdiği veya canlılığı sona erdirdiği için bıçağa “kesme aleti” anlamında “sikkîn/السكين”¹²; yoksunluk sebebiyle başka insanlara muhtaç olan yani bu konudaki sükûnu diğer insanlara dayanan kimse

⁴ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrâhim es-Sâmerrâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.), 5/312-313; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdi el-Basri İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzi Münir Ba'lebekkî, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/856; Muhammed b. Muhammed Ezherî, *Tehzîbu'l-luga* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2001), 10/40; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987), 5/2136; Muhammed b. Abdırrezzak el-Hüseynî Ebû'l-Feyz Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Dâru'l-Hidâye, t.y.), 35/214; Muhammed bin Mükerrrem bin Ali Ebû'l-Fadl Cemâleddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 13/211-217.

⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 5/312; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 10/40; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/211.

⁶ eş-Şûra 42/33.

⁷ el-Furkân 25/54.

⁸ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 35/197.

⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 5/312; Cevherî, *es-Sihâh*, 5/2136; Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tekmiletü'l-me'âcimi'l-Arabiyye*, çev. Muhammed Selim Nuaymî (Irak: Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1999), 6/108; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît* (Dârü'd-Da'Ve, ts.), 1/440.

¹⁰ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 35/198.

¹¹ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 35/198-212.

¹² Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 10/42; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/212.

için “miskin/المسكين”¹³ lafzı kullanılmaktadır.

“S-k-n” köküne “bir şeyin hareketlilikten sonra sebat bulması” anlamını veren Râgıb el-İsfahânî ö. (V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) sekîne için “müminin kalbini teskin eden ve ona güven veren melek, şehvete meyletmekten alıkoyan akıl, korkunun yok olması durumu” anlamlarını zikretmiş ve bu noktada sekîneyle ilgili yapılan somutlaştırmaları sahih görmediğini ifade etmiştir.¹⁴ Cürcânî ö. (816/1413) kavramı biraz da işârî bir veçheden ele alarak sekîneyi gaybla ilişkilendirmiş ve onu “kalbi tatmin eden bir nur” olarak tarif etmiştir.¹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye ö. (751/1350) ise “şiddetli korku gibi çeşitli ızdıraplar esnasında Allah'ın, kulun kalbine indirdiği bir itminan ve gönül rahatlığı” olarak tanımlamıştır. Ona göre bu hali yaşayan kulun kalbinde sekîneden sonra onu sıkıştıran herhangi bir ızdırap kalmaz; böylece kulun imanı, yakîni ve sebatı artar.¹⁶

Müsteşrik Goldziher (1850-1921) yine kendisi gibi müsteşrik olan Abraham Geiger'i¹⁷ (1810-1878) referans göstererek sekînenin (سكينة) aslının İbranicedeki “şekina” (sheknina) lafzı olduğunu ve Hz. Muhammed'in bunu Yahûdîlikten alıp kullandığını iddia etmektedir.¹⁸ İbranicede bu şekilde bir kavramın bulunması ya da aslının İbranice olması filolojik bir mesele olup bu tür malzemelerin hiçbiri müsteşriklerin Kur'an ve İslam Peygamberi hakkındaki kasıtlı iddialarına delil olacak nitelikte değildir. Esasında diller Hz. Âdem'den bu yana insanlığın ortak değerleri olup her dönemde karşılıklı etkileşimlerde bulunan canlı varlıklardır. İki farklı dilde imla ve telaffuz benzerliği olan bir kelimenin birinden diğerine alıntı-çalıntı şeklinde geçtiğini düşünmek kültürün evrenselliğine de aykırıdır.¹⁹ Dolayısıyla Kur'an'ın kullandığı bazı lafızların köken itibariyle başka dil ve kültürlerde bulunuyor olması onun mevsukiyetine ve ilahi kitap oluşuna hiçbir zeval getirmez. Ayrıca iddia edilen “ş-k-n” kökü, fiil biçimi dışında Eski Ahid'de yer almamaktadır.²⁰

İslami kaynaklarda sekine, kullanıldığı bağlam itibariyle sürekli kalple ilişkilendirilerek, kulun çeşitli sebeplerden dolayı yaşadığı şiddetli korku, endişe, tedirginlik gibi ruhi durumlar karşısında Allah'ın müminlere bahşettiği ve onların ızdırap ve sıkıntılarını gideren bir gönül rahatlığı ve kalp huzuru anlamında ele

¹³ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevi Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr fî garibi's-serhi'l-kebîr* (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/282; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîr* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1206.

¹⁴ Ebü'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 417.

¹⁵ Ebü'l-Hasen Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât*, 1. Bs (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 120: “السكينة: ما يجده القلب من الطمأنينة عند تنزل الغيب، وهي نور في القلب يسكن إلى شاهده ويطمئن”.

¹⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî (Beirut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1996), 2/471.

¹⁷ Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Leipzig: Verlag von M.W. Kaufmann, 1902), 53-55.

¹⁸ Goldziher, “Müslümanlarda Sekine Kavramı”, 143.

¹⁹ Mustafa Özel, *Kur'an'da Sekîne Kavramı* (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005), 236.

²⁰ Wilhelm Gesenius vd., *Gesenius' Hebrew and Chaldee lexicon to the Old Testament Scriptures* (Grand Rapids: Baker Book House, 1979), 822-823; Selime Leyla Gürkan, “Sekîne”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/331.

alınmaktadır. Goldziher ise sekînenin Müslümanların zannettiği gibi manevi/soyut değil maddi/somut bir varlık olduğunu; kavramın muhtevasının daha sonra bu şekilde ele alındığını iddia etmektedir.²¹ Mezkûr kavram -aşağıda daha ayrıntılı ele alınacağı üzere- Kur'an'da İsrailoğulları hakkında içerisinde sekîne olan (veya sekîneye sebep) bir sandıkla ve bazı hadis metinlerinde somut bir varlıkla ilişkilendirilerek zikredildiği gibi soyut bir vakıa olarak da ifade edilmektedir. Ancak sekînenin soyut değil maddi bir unsur kabul edilmesi sonucu değiştirmemektedir. Yani sekîne ister soyut ister somut bir olgu olarak ele alınsın her halükarda Allah'ın müminlere bahsettiği ve onlara huzur, sebat ve itminan veren bir sonuca râci olduğunu ifade etmek mümkündür.

2. Dini Metinlerde Sekînet

2.1. Kur'an'da "S-k-n" Kökü ve Türevleri

"S-k-n" kökünün türevleri Kur'an'da (مساكن/مسكن, مسكينة, ساكن, أسكن, يسكن, سكن) (سكّن, سكّين, مسكّين, المسكّنة, مسكونة gibi) çeşitli formlarda ve farklı kiplerde olmak üzere toplamda 69 ayette geçmektedir.²² Mukatil b. Süleyman ö. (150/767) Kur'an'da "s-k-n" türevlerinin kullanıldığı ayetleri dört gruba ayırmaktadır: **i) Bir yerde karar kılıp rahatlama** (القرار) anlamında olup "وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا"²³ ve "جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ"²⁴ ayetlerindeki "s-k-n" türevleri bu şekilde kullanılmıştır. **ii) Bir yere yerleşmek** (النزول) anlamında olup "وَسَكَنْتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا"²⁵ ve "وَلْتُسْكِنَنَّ الْأَرْضَ"²⁶ ayetlerinde bu şekilde kullanılmıştır. **iii) Gönlü ısınmak/alışmak, ünsiyet kazanmak** (إستأناس) anlamında olup "هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا"²⁷ ayetinde bu şekilde kullanılmıştır. **iv) İtminan** (الطمأنينة) anlamında olup "فَأَنْزَلَ الْأَسْكِنَةَ"²⁸ ve "إِنَّ صَلَوَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ"²⁹ ayetlerinde bu şekilde kullanılmıştır.³⁰ Dâmegânî ö. (478/1085) ise vücûh ve nezâirle ilgili eserinde "s-k-n" kökünün türevlerini beş gruba ayırarak, Mukatil b. Süleyman'ın zikrettiklerine bir vecih daha eklemektedir. O, Bakara suresinde³¹ sandıkla ilişkilendirilen "s-k-n" kökünün "sekîne" formunu somutlaştıran tevilleri esas alarak onu "iki kanadı olan ve kedi başına benzeyen" bir varlığa benzetmekte-

²¹ Goldziher, "Müslümanlarda Sekîne Kavramı", 143-153.

²² Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 433-435.

²³ el-En'âm 6/96.

²⁴ el-Mü'min 40/61.

²⁵ İbrahim 14/14.

²⁶ İbrahim 14/45.

²⁷ el-A'raf 7/189.

²⁸ et-Tevbe 9/103.

²⁹ el-Feth 48/18.

³⁰ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücuh ve'n-nazair*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Riyad: MektebetüR-Rüşd, 2011), 183-184.

³¹ el-Bakara 2/248.

dir.³² Zira Dâmegânî'ye göre Kur'an'daki sekîne kavramının iki vechi vardır: **i)** İtminan. **ii)** İki kanadı olan ve kediye benzeyen (somut) bir varlık.³³

Yukarıda vücut ve nezâir türü eserlerde "s-k-n" kökü ve türevleriyle ilgili yapılan tasnifler bütüncül olarak incelendiğinde, İsrailoğullarıyla ilgili olarak sandıkla ilişkilendirilen somut varlık dışındakilerin -ki o da soyut bir manaya/sonuca matuftur- tamamını lafzın ihtiva ettiği sükûnetle ilişkilendirmek mümkündür. Zira bir mekâna yerleşip onunla rahata/sekînete ermek veya kalbin kendisiyle huzur bulacağı bir varlıkla olan insani ilişki yahut savaş gibi şiddetli bir sıkıntı esnasında bireylerin telaş ve tedirginliklerini izale eden kalbi itminan gibi bütün örnekler sükûnetin farklı boyutlarını ifade etmektedir. Nitekim Kur'an'da "s-k-n" kökünün ilişkilendirildiği mefhumlar incelendiğinde çeşitli olguların sekîneye aracı kılındığı ancak hepsinin -lafzın kök manasındaki- sükûnete ve kalbi huzura dönük olduğu görülmektedir. Dolayısıyla -kök anlamı da dikkate alarak- "sekîne" kavramına yönelik mütalaalar aynı zamanda "s-k-n" kökünün türevlerine ve ilişkilendirildiği olgulara dönük sağlıklı bir tasavvurun geliştirilmesine katkı sağlayacaktır.

Kur'an'da "s-k-n" kökünün "sekîne/سَكِينَةٌ" formu Hz. Peygamber, müminler ve İsrailoğullarıyla ilgili olarak 6 ayette zikredilmektedir.³⁴ Buradan hareketle "s-k-n" köküyle ve özellikle "sekîne/سَكِينَةٌ" kavramıyla ilişkilendirilen olguları birkaç kısımda incelemek mümkündür:

2.1.1. Somut Bir Olgu Olarak Sekînet

Kur'an'daki "s-k-n" kökünün bütün türevlerinden kök anlamıyla ilişkili olarak "insanın iç dünyasına dönük ruhsal bir olgu" çıkarımını yapmak mümkün olmakla beraber Bakara suresinde İsrailoğullarıyla ilişkili bir pasajda zikredilen "Peygamberleri onlara şöyle dedi: Onun hükümdarlığının alameti, size o sandığın gelmesidir. Onda Rabbinizden bir sekîne ile Mûsâ ailesinin, Hârûn ailesinin geriye bıraktığından kalıntılar vardır..." ayetinde³⁵ kullanılan "sekîne" formu mezkûr kavramın somut bir varlık olarak değerlendirilmesine kapı aralamaktadır. Şöyle ki söz konusu ayetteki "إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ" / Onun hükümdarlığının alameti, size o sandığın gelmesidir. Onda Rabbinizden bir sekîne vardır..." kısmındaki "فيه" lafzının zamirini "التَّابُوتُ/sandık" veya "اتيان/gelmek" mastarı olmak üzere iki mercie göndermek mümkündür.³⁶ Zamirle ifade edilen merciin "التَّابُوتُ/sandık" lafzı oldu-

³² Hüseyin b Muhammed Dâmegânî, *Kâmûsü'l-Kur'ân ev Islahü'l-vücut ve'n-nezair fi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1983), 241-242.

³³ Hüseyin b Muhammed Dâmegânî, *el-Vücut ve'n-nazâir li-elfâzi kitâbillahi'l-aziz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 279.

³⁴ el-Bakara 2/248; et-Tevbe 9/26, 40; el-Feth 48/4, 18, 26.

³⁵ el-Bakara 2/248.

³⁶ Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Mara'salî (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997), 1/150; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/241.

ğu kabul edildiğinde “sekîne” olarak ifade edilen mefhumun sandıkta yer alan somut bir varlık olduğu anlaşılmaktadır. Bu somut varlıkla ilgili tefsir kaynaklarında “insanın yüzüne benzer bir yüzü bulunan bir çeşit rüzgâr, kedi başına benzer bir başı olan iki kanatlı bir varlık, ölmüş kedi başına benzeyen bir yaratık, içerisinde peygamberlerin kalplerinin yıkandığı cennetten bir altın tas, konuşan bir ruh” gibi “garip muhtevalı” nakiller yapılmaktadır.³⁷ Ayrıca “فی” harf-i cerri sandığın sekîne için zarf olduğuna delil olabileceği gibi bizzat sandığın kendisinin sekîne sebebi olduğuna da delil olabilir niteliktedir.³⁸ Fakat kimi müfessirler ya mezkûr nakilleri vererek sekîne lafzındaki sözlük anlamından hareketle bir telif yoluna gitmekte³⁹ veya “فيه”deki zamirin merciyle ilgili ihtimali dile getirerek sekînenin işlevini ön plana çıkarmakta ve dolayısıyla ister sandıktaki bir varlık olarak ister sandığın gelişini olsun her halükarda sekînenin İsrailoğullarını sükûna/sekînete kavuşturup kalplerini tatmin ettiğine dikkat çekmektedirler.⁴⁰ Kimi müfessirler de sekînenin lügavî anlamının esas alınması gerektiğini, onu somutlaştırmaya yönelik rivayetlerin İsrâiliyat kaynaklı uydurmalar olduğunu dile getirmektedir.⁴¹

2.1.2. Soyut Bir Olgu Olarak Sekînet

Sekîne lafzı Kur’an’da bazen genel anlamda bazen de hususi bir olguyla ilişkili olarak kullanılmıştır. Bakara 2/248’de İsrailoğullarıyla ilgili kullanım dışındaki yerlerde Hz. Peygamber ve müminlerin Hudeybiye ile Huney’de karşılaştıkları bazı sıkıntılar ile hicret esnasında Resûl-i Ekrem ve Hz. Ebu Bekr’in sığındıkları mağara bağlamında kullanılmıştır. Bu ayetlerde Hz. Peygamber ve müminlere Allah’ın sekîne(sini) indirdiği, onları (meleklerden) ordularla ve zaferle desteklediği belirtilmekte; ilgili ayetlerde inkâr edenlerin kalplerine kök salan cahiliye taassubuna mukabil Allah’ın peygamber ve müminlerin kalplerine sekînesini indirerek onların

³⁷ Ebû'l-Haccâc Mücahid b. Cebr Mücahid, *Tefsiru Mücahid*, thk. Muhammed Abdüsselam Ebü'n-Nîl (Mısır: Dârü'l-Fikri'l-İslamiyyi'l-Hadîse, 1989), 241; Ebü'l-Hasen Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâs, 2002), 1/206; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 5/326-330; Ebû Muhammed Abdullah b. Gâlib İbn Atiyye el-Endelûsi İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/333; Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsir*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 2001), 1/224; Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi medâni't-tenzil/Tefsirü'l-Hazin* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/181.

³⁸ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 6/508.

³⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/329-330.

⁴⁰ Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 1/150; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Ahmet el-Berdûnî - İbrahim Etfafeyyîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964), 3/248; Hâzin, *Tefsirü'l-Hazin*, 1/181; Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1/241; Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevî Siddik Hasan Siddik Han, *Fethü'l-beyân fi makasidi'l-Kur'an*. (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 2/73; Muhammed Tantavi, *et-Tefsirü'l-vasit li'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kahire: Dâru Nahdati Mısır li't-Tibâa, 1997), 1/568.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1993), 1/306; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-hakim (Tefsirü'l-menâr)* (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 2/385.

takvâya yönelmelerini sağladığı; Kur'an, Hz. Peygamber ve müminlerin son derece şiddetli sıkıntılara maruz kaldıkları Hicret, Hudeybiye ve Huneyn'de Allah'ın bir lütfu olarak indirilen sekînetle onların korku, telaş, kaygı, üzüntü gibi sıkıntılardan halas oldukları zikredilmektedir.⁴²

Kur'an'daki "s-k-n" türevlerinin ekseriyeti sükûn kök anlamına matuf olarak içsel bir itminanı, kalbi bir dinginlik ve sakinliği, ruhsal bir güveni ifade etmektedir. Ayrıca sekîneyi "soyut/içsel bir ruh hali" olarak ele alanlar aynı zamanda kavramı "somut bir varlık" olarak ele alan rivayetlerin de soyut bir işlevselliğe sahip olduğunu ifade etmektedirler. Örneğin Taberî ö. (310/923) sekîneyle ilgili görüşleri naklettikten sonra Atâ b. Ebî Rebâh'a ö. (114/732) isnad edilen "İsrailoğullarının bildikleri ve kendisini görünce sükûnete kavuştukları bir kısım alametler" görüşünü en isabetli yaklaşım olarak tercih etmekte ve bu görüşün lafızdaki "kalbi itminan ve sükûnet" manasıyla diğer bütün rivayetleri kapsadığını, zira somut olarak nakledilen her olgunun İsrailoğullarını kalben/ruhen sükûnete eriştiren bir alamet sayılmış olacağını dile getirmektedir.⁴³ Aynı şekilde *Tefsîrû'l-Hâzin* sahibi ö. (741/1341) ise Bakara'daki ayet⁴⁴ bağlamında Katâde ö. (117/735) ve Kelbî'ye ö.(146/763) isnad edilen "sandık nerede olursa olsun; sekîne, 'fa'île/فعيلة' vezninde olup 'itminan' ifade etmektedir" görüşünü en sahih görüş olarak ele almakta ve bu görüşten hareketle sekîne hakkında somut ya da soyut olduğuna dair sahih ve sarıh bir delilin olmaması sebebiyle ihtimal prensibi gereğince her hangi bir tevili zayıf addetmenin mümkün olmayacağını zira "kalplere sükûnet ve itminan veren" her olgunun sekîne olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁵ Bu meyanda İmam Mâtûrîdî ö. (333/944) İsrailoğullarıyla ilişkili olarak zikredilen sekîne hakkındaki tevilleri naklettikten sonra kendi yaklaşımını şu cümlelerle ortaya koymaktadır: "(Hakikat şu ki) biz sekînenin ne olduğunu bilmiyoruz -ki onun keyfiyetini bilmeye de ihtiyaç yoktur- ancak sekîneyle onların kalplerinin sükûn ve itminana eriştiğini biliyoruz."⁴⁶

Gerek Bakara'da⁴⁷ İsrailoğullarıyla ilişkilendirilen ayet gerekse Huneyn ve Hudeybiye bağlamında Hz. Peygamber ve müminlere sekîne indirildiğinden bahsedilen ayetler beraber değerlendirildiğinde; Müslümanlar hakkında Kur'an'ın "*bütün genişliğine rağmen yeryüzü size dar gelmişti*"⁴⁸ sözünü ifade edilen ruh hallerinin Allah'tan bir lütufla sükûn ve itminana kavuştuğu dikkate alındığında -somut ihtimallere rağmen- sekînenin soyut/içsel bir ruh hali olduğunu söylemek mümkündür. Zira sekînenin somut bir varlık olduğunu iddia edenlerin de ulaştığı sonuç kalbi bir itminandır. İhtilaf bu kalbi itminan halinin sandığın İsrailoğullarına gelişle mi yoksa sandıktaki somut bir gerçeklikle mi yaşandığı konusundadır. Ayrıca

⁴² et-Tevbe 9/26, 40; el-Feth 48/4, 18, 26.

⁴³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/329-330.

⁴⁴ el-Bakara 2/248.

⁴⁵ Hâzin, *Tefsîrû'l-Hazin*, 1/181.

⁴⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, thk. Mecdi Baslum (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2/225.

⁴⁷ el-Bakara 2/248.

⁴⁸ et-Tevbe 9/25.

sekînenin sahip olduğu müteşâbih durum ve somut olduğuna dair sahih bir delilin yokluğu da burada belirleyici olmaktadır.

2.1.3. Sekînetle İlişkilendirilen Olgular

Kur'an'da sekînetin Allah tarafından lütfedildiği özellikle belirtilmekle beraber; aynı zamanda bazı olgular sekînete aracı/sebeup kılınmaktadır. Bir başka ifadeyle çeşitli somut varlıkların -"s-k-n" kökünün sözlük anlamıyla ilişkili olarak insan için bir sekînet olduğu ifade edilmektedir. Her ne kadar söz konusu lafızlardan lügavî bir çıkarımla sekînete işaret eden teviller elde edilmiş olsa da başka lafızların kullanılması imkânına rağmen özellikle "s-k-n" türevlerinin tercih edilmesinin ayrı bir hususiyet arz ettiğini ifade etmek gerekir. Kur'an, Allah'ın bir lütfu olarak eş, gece ve oturlan meskenlerle Hz. Peygamberin duasının müminler için bir sekînet (sebebi) olduğunu haber vermektedir. Ayrıca "s-k-n" kökünün türevleri cennetle ilgili bağlamlarda da kullanılmaktadır.⁴⁹ Aşağıda verilecek örneklerin daha sağlıklı mütalaa edilmesine katkı sağlayacaktır.

2.1.3.1. Eşlerin Birbirleri İçin Huzur ve Sükûn Sebebi Olmaları

Eşlerin birbirleri için huzur ve sükûn kaynağı olduklarına dair Kur'an'da iki âyet yer almaktadır: **i)** "Allah, sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur/sükûn bulsun diye eşini de ondan var edendir..."⁵⁰ **ii)** "Kendileri ile huzur/sükûn bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindedir..."⁵¹

Yukarıda zikredilen iki ayette erkek ve kadının aynı özden yaratıldığı, erkek ve kadının birbirlerine karşı hissettikleri duygusal ilgi, bunun ardından gelen cinsel birleşme ve nihayet bu birleşmeden çocuğun doğması olgularının insan için birer sekînet ve huzur sebebi olduğu; hepsinin Allah'ın bir lütfu olarak algılanması gerektiği ifade edilmektedir.⁵² "Aynı özden yaratılmış olma" vurgusu, kelam-ı ilahinin işaret ettiği sükûnetin sağlanması için önemli bir öncüdür. Zira aynı özden olan iki şey arasında ülfet, sükûnet ve huzur bulunur; farklı iki öz arasında ise uyumsuzluk ve iticilik peyda olur.⁵³ Kadın ve erkek cinsinin aynı özden yaratılmış olması aynı zamanda birbirleri için mütemmim olduklarını beyan etmektedir.⁵⁴ İlahi hitabın bu konuda sükûn kavramını tercih etmesi eşler arasındaki cinsel ve duygusal ilişkiye işaret etmektedir. İnsanın tek başınlığının, kadın ve erkek olarak bir bütünün iki parçası halinde yaratılmış olmanın verdiği bir araya gelme eğilimiyle, cinsel güdünün neden olduğu doyum arayışı ve gerilimin eşler arasında giderilmesi "bir tür durulma, sakinleşme, doyuma ulaşma, rahatlama, gerilimden kurtulma" olarak sükûn kavramıyla ifade edilmiştir.⁵⁵ Ayetlerdeki sekînet ve huzur

⁴⁹ et-Tevbe 9/72; es-Saf 61/12.

⁵⁰ el-A 'râf 7/189.

⁵¹ Rûm 30/21.

⁵² Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/644-645.

⁵³ Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil* (Beirut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987), 3/472-473.

⁵⁴ Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), 4/2350-2351.

⁵⁵ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da Eşler Arası İlişki Hakkında Önemli Bir Kavram: 'Sükûn' -Eşler



bulma ifadeleri hem eşlerin yaratılış amacına açıklık getirmekte hem de insanın eşini kendisiyle huzur ve mutluluk bulacağı varlık olarak görmesini telkin etmektedir. Dolayısıyla aile hayatında mutluluğun ön şartı olarak eşlerin böyle bir bakış açısına sahip olmaları gerektiğini ifade etmek gerekir.⁵⁶ A'râf suresindeki "لَيْسَ كُنَّ /onunla sekînet bulma"⁵⁷ ifadesi, ayetin kendi bütünlüğü içerisinde ağırlıklı olarak biyolojik açıdan birlikteliği ve bu birlikteliğin sağladığı ruhsal durumu; er-Rûm suresindeki "لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا /onunla sekînet ve huzura kavuşma"⁵⁸ ifadesi ise "mevedet" ve "rahmet" kavramlarının kazandırdığı açılımla, eşler arasındaki sevgi ve şefkati ön plana çıkarmaktadır.⁵⁹

İnsan yaratılış özellikleri bakımından farklı birçok hususiyet ve yetiye sahip olduğu kadar temel birçok farklı ihtiyaca da sahiptir. Bu ihtiyaçların bir kısmı (açlık, susuzluk, uyku, cinsellik gibi) fizyolojik ve biyolojik; bir kısmı da ruhsal yapısıyla ilgilidir. Ayrıca birey olarak insanların birbirlerine ihtiyaçları vardır. Kadın ve erkek örneğinde tezahür eden birinin diğerine meyletmesi, birbirleriyle huzur bulma arayışları bu ihtiyaçların en temel göstergelerinden biridir. "Eş" kavramı bu karşılıklı ilişkiyi ihtiyaç, uyum ve huzur ekseninde ifade eden bir kavramdır. Buna şöyle bir teşbihle açıklık getirmek mümkündür: İnsanın giydiği ayakkabılar her biri diğerinin eşidir. Yani insan, eşi olmayan ile yürüyemez bilakis yolda kalır. Binâenaleyh tıpkı yol yürümeyi mümkün kılan ayakkabıların biri diğerini nasıl gerekli kılıyorsa; insan da kendisini tamamlayacak, onu eksik olmaktan kurtaracak ve kendisiyle biyolojik, fizyolojik ve ruhsal olarak huzur bulacağı bir varlığa duyduğu gereksinim ve bunun karşılanması sekînet kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Allah'ın, kadını erkek arasında tesis ettiği bu fitrî bağ; insan ruhu ve sinirsel yapısı için bir sakinlik, beden ve kalp için bir rahatlama, hayatın genel gidişatı için bir denge, gönüller için bir takarrüb ve sevecenlik, her iki cins için bir itminan ve içsel huzur demektir.⁶⁰ Zira hiçbir şeyde aynı özden yaratılmış olan iki eş arasındaki gibi bir sükûn hâsıl olmaz.⁶¹

Günümüzde yaşanan şiddet sarmalının eşler arasında tesis edilecek sekînet üzere bir yaklaşımla çözülebileceğini ifade etmek mümkündür. Zira eşlerden birinin, diğerini huzur kaynağı gördüğü bir ailede huzursuzluğun kalması mümkün değildir. Aralarında herhangi bir kan bağı olmasa bile "eş olma" hissinin ve olgusunun, çoğu zaman birbirlerini tanımayan iki ayrı cinsi çok güçlü psikolojik ve biyolojik bağlarla birbirine bağlaması, bunun üzerine insanî erdemlere yaraşır bir üreme ve yaşama biçiminin bir başka ifadeyle temelinde iffet anlayışı bulunan, karşılıklı güven, sevgi ve esirgeme duygularıyla geliştirilen ve toplumun temeli olan aile ku-

→

Arasında Cinsel Ve Duygusal Eğilim-", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004), 74.

⁵⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/303.

⁵⁷ el-A'râf 7/189.

⁵⁸ er-Rûm 30/21.

⁵⁹ Kasapoglu, "Kur'an'da Eşler Arası İlişki Hakkında Önemli Bir Kavram", 75.

⁶⁰ Kasapoglu, "Kur'an'da Eşler Arası İlişki Hakkında Önemli Bir Kavram", 83.

⁶¹ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Turâs, 1999), 1/228.

rumunun bina edilebilmesi, yüce Allah'ın insanlığa en büyük lütuflarındandır.⁶² Bireysel ve toplumsal sekînet bu esaslarla beraber değerlendirildiğinde sadra şifa bir mutluluk vesilesi olacaktır.

2.1.3.2. Gecenin İnsanlar İçin Bir Sekînet Olması

Gece teması, Kur'an'da farklı lafızlarla ve çeşitli vakıalarla ilişkilendirilerek anlatılmaktadır. Söz konusu temanın ele alındığı bağlamlardan biri de sekînettir. Kur'an'da altı yerde⁶³ "gece" teması sekînetle ilişkilendirilerek ele alınmakta ve bu nimet Allah'ın rahmetinin işaretlerinden biri olarak tavsif edilmektedir. Bunlardan iki tanesi şöyledir: **i** "O, içinde sükûn ve istirahat edesiniz diye geceyi sizin için (karanlık); gündüzü ise aydınlık kılandı. Şüphesiz bunda işiten bir toplum için ibretler vardır."⁶⁴ **ii** "Onun rahmeti (cümlesinden) dir ki O, sizin fâideniz için, içinde sükûn ve istirahat etmeniz için geceyi ve fazlu kereminden (rızkınızı) aramanız için gündüzü yaratmıştır. Tâki şükredesiniz."⁶⁵

Yukarıdaki ayetler insan hayatında farklı birçok fonksiyonla yer edinen gece ve gündüz nimetlerinin önemini, ikisini evirip çeviren esas kudretin Allah olduğunu beyan etmektedir. Gece nimeti, hayat serüveninin kendisinde deveran ettiği iki parçadan biridir. Gündüz büyük bir koşuşturmaca ve telaş içerisinde olan insana gece, sekînet ve dinlenme sığınağı olmaktadır. Zira genellikle gecenin karanlığı dinlenmek; gündüzün aydınlığı da çalışmak için daha elverişlidir.⁶⁶ Gündüz yaşanan ve insanı oldukça yoran koşuşturmaların, gürültü ve karmaşaların azalması, canlıların hareketlerinde yaşanan azalma bir taraftan insan için fizyolojik ve ruhsal bazı ihtiyaçlarını karşılama, yaşanan günün muhasebesini yapma imkânı tanırken diğer taraftan yarın için gerekli hazırlığı yapmaya katkı sağlamaktadır.⁶⁷

Gün içerisinde maruz kaldığı birçok koşuşturma, telaş ve kaygıdan sonra insanın dinlenip istirahat edeceği bir olgu olarak tavsif edilen gecenin sekînetle ilişkilendirilmesi; onun "ikamet ve istirahat edilecek bir olgu" olarak insanın sadece fizyolojik ihtiyaçları için değil aynı zamanda onu ruhsal yönden de sükûna eristirecek bir özellikte olduğuna işaret etmektedir. Kur'an'da özellikle farz ve nafile ibadetler ile Kur'an tilavet etme, tesbihatta bulunma, secde ve zikir yapma gibi ibadetler açısından geceye yapılan atıflar, onda hâsıl olacak sekînetin tek boyutlu olmadığını hem maddi hem manevi bir birliktelikle mümkün olacağını ortaya koymaktadır.

2.1.3.3. Meskenin Sekînetle İlişkilendirilmesi

Kur'an'da "s-k-n" kökünün ilişkilendirildiği kavramlardan biri de "bir mekânda kalma, konaklama, ikamet etme" durumlarını ifade eden mesken (ç.

⁶² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/303.

⁶³ el-En'âm 6/96; Yunus 10/67; el-Kasas 28/72, 73; el-Mü'min 40/61; en-Neml 27/86.

⁶⁴ Yûnus 10/67.

⁶⁵ el-Kasas 28/73.

⁶⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/121.

⁶⁷ Fatih Tok, "Kur'an'da Geceye Dair Kavramlar ve Eylemler", *Cumhuriyet İlh. Dergisi* 24/1 (2020), 152.

mesâkin) lafzıdır. Kur'an'da 17 farklı ayette "bir yerde sükûn/ikamet etme" olgusu hem dünya hem de cennet ile ilişkilendirilerek "s-k-n" kökünün farklı formlarıyla ifade edilmektedir.⁶⁸ Sözelimi bu kullanımlardan birini "*Allah, size evlerinizi huzur ve dinlenme yeri yaptı...*"⁶⁹ ayetinde görebilmek mümkündür.

Mezkûr ayette "mesken" sükûna erme ve istirahat etme yeri olarak tanıtılmaktadır. Bu sebepten evlerimiz sadece yeme-içme-barınma gibi biyolojik ihtiyaçlarımızı karşıladığımız yer değil aynı zamanda insanın telaş ve koşuşturmadan, kaygı ve tedirginliklerden halas olup sekînete erdiği ve böylece içsel bir huzuru yakalama imkânı bulduğu mekânlardır.⁷⁰ Sefer halinin bir telaş-tedirginlik ve meşakkat hali olduğu dikkate alındığında bu halin sükûna ermesi ancak kişinin sükûn yeri olan meskenine dönmesiyle mümkün olacaktır. Dolayısıyla mesken, insanın telaş ve koşuşturmadan sıyrılıp sükûna erdiği veya en azından sükûna ereceğini ümit ettiği yerdir. Bu sebeple insanın "evi gibisi yok" iç geçirmeleriyle bülbülün altın kafesteki "ah vatanım" terennümlerinin aslında sükûn verecek bir mesken tasavvuruna râci olduğu aşîkârdır. Zira sükûn vermeyen bir mesken altından bile olsa insanı tatmin etmeyecektir.

Bir beldede ikamet edenler oranının "sâkinleri" olarak ifade edilir yani belde-nin meskenleri, oranın sakinlerinin kendileri, sevdikleri ve sosyal çevreleriyle hem ikamet imkânı hem de sükûn ve huzur buldukları, kendilerini emniyette hissettikleri, sevinç ve acılarını yaşadıkları sığınaklardır. Her bir mesken, huzurun ve sükûnun adeta mekân kılıfına girmiş halidir.⁷¹

Kur'ân, "s-k-n" kökünün türevlerini sadece dünyadaki olgularla değil aynı zamanda cennetin söz konusu olduğu bağlamlarda da kullanmaktadır.⁷² *Örneğin et-Tevbe suresindeki "Allah, mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara, ebedî olarak kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde çok güzel meskenler va'detti..."*⁷³ ayetinde Adn cennetinde vadedilen ikamet yerleri için "*مَسَاكِنَ طَيِّبَةً*/güzel meskenler"⁷⁴ ifadesi kullanılmaktadır. Özellikle bu ikamet yerlerinin "s-k-n" türevleriyle ifade edilmesi oradaki evlerin insanı gerçek bir sükûn ve rahatlığa kavuşturacak vasıfta olduğuna işaret etmektedir. Nitekim ilgili ayetlerdeki "güzel meskenler" ifadesinin "nefsin hoşnut olacağı tertemiz mekânlar, güzel bir yaşayışın sürüleceği, gönüllerin ve gözlerin memnun kalıp sevineceği meskenler" şeklinde tefsir edilmesi "s-k-n" kökündeki sükûn ve itminanın dikkate alındığını göstermektedir.⁷⁵

⁶⁸ et-Tevbe 9/24, 72; İbrahim 14/45; el-Enbiya 21/13; en-Neml 27/18; Sebe' 34/15; es-Saf 61/12.

⁶⁹ en-Nahl 16/80.

⁷⁰ Ayşe Nur Özkan, "Evlerimizin Hakkı", *Diyanet Aylık Dergi* 357 (Eylül 2020), 70.

⁷¹ Özkan, "Evlerimizin Hakkı", 70.

⁷² et-Tevbe 9/72; es-Saf 61/12.

⁷³ et-Tevbe 9/72.

⁷⁴ et-Tevbe 9/72; es-Saf 61/12

⁷⁵ Ebü'l-Leylî Ahmet b. İbrahim es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm*, ts., 2/73; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn (Tefsiru'l-Maverdi)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 2/381; Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 3/89; Ebu'l-Berekât Abdulah b. Ahmed. b. Mahmud Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/694; Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 4/83; İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-beyân* (Beyrut: Daru'l-Fikir, ts.), 3/464; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-seb'î'l-*

İnsanın ilk atasının cennete yerleşmesi de “اسْكُنْ/yerleş, sükûn et!” fiiliyle ifade edilmiştir.⁷⁶ Tefsir kaynaklarında cennete yerleşme olgusunun “s-k-n” türevi bir fiille dile getirilmesi “cenneti mesken edin” şeklinde açıklanmakta ve ilgili ayet sekînetle ilişkilendirilerek oranın “sükûn bulma mahalli” olduğu ifade edilmektedir.⁷⁷ Zira mesken edinilen mekân, insanın kendisinde sükûn bulup rahata erişeceği yerdir.⁷⁸

2.1.3.4. Hz. Peygamber’in Duasının Sekînet Olması

Dua, kulun, Allah’ın yüceliği karşısında aczini itiraf edip sevgi ve tâzim duyguları içinde O’nun lütuf ve yardımını dilemesi;⁷⁹ insanın dilsel işaretleri kullanarak, kendisiyle Allah arasında kurduğu bir bağ neticesinde insan kalbinin Allah ile konuşmasıdır.⁸⁰ Dua kavramı çeşitli isim ve fiil kalıplarında olmak üzere Kur’an’da farklı anlamlarda kullanılmıştır.⁸¹ Kur’an ayetlerinde hem müminlerin Resûl-i Ekrem’in duasını istemeleri tavsiye edilmiş⁸² hem de peygamberden müminlerin huzur ve sükûnete kavuşmaları yönünde dua ve niyazda bulunması⁸³ ve günahlarının bağışlanması için Allah’tan mağfiret dilemesi istenmiştir.⁸⁴ Ayrıca Hz. Peygamber müminlerin birbirlerinin gıyabında yaptıkları hayır duaların müstecap olduğunu ve dua edenin yanında bulunan görevli bir meleğin her dua mukabilinde “duan kabul olsun, kardeşin için istediklerin sana da verilsin” diye mukabele edeceğini haber vermiştir.⁸⁵

İmkânları olmasına rağmen Tebük Seferi’ne katılmayan ve daha sonra pişman olan kişiler, kendileri için bir arınma vesilesi olması niyetiyle mallarını Resûl-i Ekrem’e getirip takdim etmişler, bunları sadaka olarak dağıtmasını ve bağışlanmaları için dua etmesini istemişlerdi. Hz. Peygamber ise kendisine böyle bir şey emredilmediğini ve onların mallarından alamayacağını söylemiş ve bunun üzerine şu ayet nazil olmuştur:⁸⁶ “Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al ve onlara dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir...”⁸⁷

Yukarıdaki ayette Hz. Peygamber’e hitaben söylenen “senin duan onlara sü-

→

mesânî, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 5/326.

⁷⁶ el-Bakara 2/35; el-A’râf 7/19.

⁷⁷ Neseî, *Medâriku’t-tenzil*, 1/559; Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, thk. Sıtkı Muhammed Cemil (Beyrut: Darü’l-Fıkr, 2000), 1/250; Bursevi, *Ruhu’l-beyân*, 1/106; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 1/79; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 1/298.

⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 1/298; Muhammed Mütevellî eş-Şa’râvî, *Tefsîru’s-Şa’râvî: el-Havâtır* (Metâbiu Ahbârî’l-Yevm, 1997), 1/260-261.

⁷⁹ Osman Cilacı, “Dua”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/529.

⁸⁰ Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev. S. Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 224-226.

⁸¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 315-316.

⁸² et-Tevbe 9/99.

⁸³ et-Tevbe 9/103.

⁸⁴ Âl-i İmrân 3/159; en-Nûr 24/62; Muhammed 47/19; el-Mümtehine 60/12.

⁸⁵ Ebü’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi’l-Arabî, ts.), “Zikir”, 23.

⁸⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 14/454-456.

⁸⁷ et-Tevbe 9/103.

kûnet ve huzur verir" ifadesi, "senin onlar için duada bulunman, günahlarının bağışlanmasını istemen, onlara huzur ve sekînet verir, onlar için rahmettir, itminandır, saygınlık vesilesidir, tövbelerinin kabul edildiği inancını sağlar ve gönüllerini huzura kavuşturur, onları şereflendirir" şeklinde açıklanmıştır.⁸⁸

Resul-i Ekrem, müminlere dua etmekle hem Kur'an'ın bu konudaki emrini yerine getirmiş hem de müminlere birbirlerine dua etmelerinin faziletli bir faaliyet olduğunu bilfiil göstermiştir. Ayrıca "senin duan onlara sükûnet ve huzur verir" ifadelerinden peygamber(ler)den tevarüs eden dua metinleriyle dua etmenin hem icabet edilme hem de müminlerin ruhsal durumları için olumlu faydalar sağlayacağını çıkarılabilmek mümkündür.

2.2. Hadislerde Sekînet

"S-k-n" kökü ve türevleri Kur'an ayetlerinde kullanıldığı gibi hadis metinlerinde de kullanılmıştır. Ancak sekînenin hadislerdeki kullanımı Kur'an'daki kullanımdan bağımsız değildir.⁸⁹ Hadis metinlerinde kullanılan "s-k-n" kökünün bütün türevlerini incelemek bu araştırmanın sınırlarını aşacağı için sadece "sükûna erme, itminan bulma" anlamları bağlamında konu ele alınacaktır.

Hadis metinlerindeki sükûn kavramının kullanımına bakıldığında zaman bu olgunun kimi zaman melek, bulut, kandil gibi somut bir varlığı kimi zaman soyut ruhsal bir vakıayı tavsif edecek şekilde kullanıldığı görülmektedir. Nitekim bazı örnekler üzerinden konuyu incelemek daha sağlıklı bir tablo ortaya koyacaktır. Bu meyanda üç hadis metni üzerinden konuyu mütalaa etmek istiyoruz. Bir hadiste Allah'ın evlerinden bir evde toplanan bir topluluğun Allah'ın kitabını okuyup aralarında müzakere etmeleri durumunda üzerlerine sekînet ineceği⁹⁰ ifade edilirken başka bir hadiste bir adamın geceleyin Kehf suresini okuduğu sonra sis veya bulut gibi bir varlığın etrafını kapladığı ve bu sebeple yanında bağlı olan atının ürktüğü, adamın bunu Hz. Peygamber'e haber verdiğinde Resûlullah'ın, "O, sekînettir, Kur'an okunduğu için inmiştir" buyurduğu haber verilmiştir.⁹¹ Diğer bir hadiste de Üseyd b. Hudayr'ın gece Kur'an okuduğu ve atının ürkün şahladığı, atın yakınında bulunan oğluna zarar vermesinden korkarak yanına gittiğinde bulutsu bir gölgenin

⁸⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/454-458; Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve irâbuh*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beirut: Âlemu'l-Kutub, 1988), 2/467; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esat Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzar Mustafa el-Bâz, 1998), 6/1876; Mâtürîdî, *Te'vîlâtuhî'li's-sünne*, 5/458; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/307-308; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 16/139.

⁸⁹ Erkut, "Kur'an'da Hamiyyet ve Sekînet Kavramları", 170.

⁹⁰ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beirut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), "Zikr", 38, 39; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut - Adil Mürşid vd. (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), Mukaddime, 225, "Edeb", 53; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Tefri evvâbi'l-vitr", 14; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Deavât", 7; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned* (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 12/393, 17/89, 18/378, 389.

⁹¹ Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah Buhârî, *Sâhîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühre b. Nâsır en-Nâsır (Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Menâkib", 25, "Fedâil", 11; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 240, 241.

içinde kandile benzeyen nesnelerin parlayarak göğe doğru yükseldiğini görmüş, durumu anlattığı Resûlullah'ın ona gördüğü varlıkların Kur'an tilâvetini dinlemeye gelen melekler olduğunu, okumaya devam etseydi sabaha kadar kendisini dinleyeceklerini ve insanların da onları göreceklerini ifade buyurduğu nakledilmiştir.⁹²

Yukarıdaki rivayetler beraber değerlendirildiğinde sekîne kavramının müteşâbih bir vasfa sahip olduğu görülmektedir.⁹³ Zira sekîne lafzı mezkûr bağlamlarda hem somut hem de soyut bir olguya hamledilebilecek bir konumda durmaktadır. Buradaki kapalılık sekînenin götürdüğü sonuçla değil ne olduğuyla ilgilidir. Yani sekînenin melek, bulut veya sis gibi bir varlık olması mümkün olabileceği gibi; insana itminan ve huzur veren, onun gönlünü rahatlatan bir ruh hali yahut ilahi iradenin takdiri doğrultusunda kimi zaman somut kimi zaman soyut bir varlık olması da mümkündür. Bu sebeple sekînenin ne olduğu konusunda müteaddid manalar zikredilmiştir. Kimi şerhlerde "rahmet, itminan ve meleklerin eşlik ettiği, Allah'ın bir mahlûku"⁹⁴ olarak kimilerinde "melek" olarak tavsif edilmiştir.⁹⁵ Ayrıca yukarıda zikredilen bazı İsrâiliyat kaynaklı örnekler de nakledilmektedir.

Hadislerde zikredilen sekînenin müteşâbih bir vasfa sahip olduğu göz önüne alınıp ve ne olduğuna delalet eden sarîh bir delil de olmadığı dikkate alındığında burada onun ne olduğundan çok nasıl bir etkiye sahip olduğu üzerinde yoğunlaşmak daha isabetli görünmektedir. Bu da ancak nasların delaletinden ve lafzın sözlük anlamından yola çıkılarak yapılabilir. Binâenaleyh sekînenin, Allah'ın lütfuyla mümin kullara gönül huzuru, itminan veren ve kalplerini sükûna eriştiren her şey olması daha muhtemel ve kuşatıcı bir anlam olacaktır. Bu bağlamda sekîne aynı zamanda Kur'anla meşgul olmak, evrâdu ezkarda bulunmak, dua ile iltica etmek, bir mümini sevindirmek gibi farklı amellere de teşmil edilebilir. Hadis kaynaklarında sekîne kavramının kullanıldığı başka rivayetler de bulunmaktadır. Ancak bu çalışmanın sınırlarını aşmamak adına yukarıdaki üç rivayetle iktifa edilmiştir.⁹⁶

3. Modern Çağ ve Sekînet

3.1. Modern Çağ: Niceliğin Egemenliği

Tarih boyunca süregelen geleneksel üretim imkânları hem sınırlı hem de toplumdaki din, örf ve geleneklerin kontrolü altındaydı. Nitel değerler, salt nicel üretimin üstünde olduğu için niceliksel kaygıyı makul insani sınırlar içinde tutuyordu. Ancak Sanayi Devrimiyle elde edilen mekanik güçle insana hayatta tek bir hedef belirlenmişti: "Tabiatı ele geçirmek."⁹⁷ Burada tabiatla kastedilen insan dı-

⁹² Buhârî, "Fefâil", 15; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 242.

⁹³ Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdî'l-Latif ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercemesi*, çev. Ahmet Naim - Kamil Miras (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 8/155.

⁹⁴ Ebu Zekerîya Muhyiddin Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1972), 6/82; Zebîdî, *Tecdî-i Sarîh Tercemesi*, 7/227.

⁹⁵ Zebîdî, *Tecdî-i Sarîh Tercemesi*, 8/155.

⁹⁶ Farklı rivayetler ve değerlendirmeler için bk. Özel, *Kur'an'da Sekîne Kavramı*, 219-223; Erkut, "Kur'an'da Hamiyet ve Sekînet Kavramları", 170-172; Çift, "Tasavvufta Sekîne Kavramı", 4-5.

⁹⁷ Lewis Mumford, *Makina Efsanesi*, çev. Fırat Oruç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 297-298.

şındaki doğal yapı değil; insanın kendisinin de dâhil olduğu etrafında olan her şeydir. Zira insan tabiattan bağımsız bir varlık değil, onun bir parçasıdır. İnsan bu süreçte sadece maddi bir ilerleme kaydetmemiş aynı zamanda kendi iç dünyasını dizayn edecek, hayatı anlamdıracak, ruhi yapısını besleyecek kaynaklara da sırt çevirmiştir. Zira elde edilen mekanik sistemle üretimin geliştirilmesi ve servet birikimi çağdaş dünyanın en yüce amaçları haline getirilmiştir. Servet durmadan artabilirse her şeyin yoluna girebileceği zannedilmiştir. Paranın insani nitel değerlerin yerini doldurabileceği veya değerlerinin kaybını karşılayabileceği düşünülmüştür.⁹⁸ İnsan bu gayeyle canhıraş bir şekilde sonucunu kestiremediği bir koşuşturmanın içine dâhil olmuştur. Bu koşuşturmayla birçok niceliğe sahip olmuş hata nicelikler onun davranışlarını belirler hale gelmiş ama ruhunu ve onu besleyecek metafizik değerleri geride bıraktığı için kendisine sükûnet ve huzur verecek olgulardan mahrum kalmanın boşluğuna düşmüştür.

Tarihi tecrübeyle malumdur ki insan tabiatı daima tatmin olabileceğinden daha fazla ihtiyaç var etmiştir.⁹⁹ Modern uygarlık da -insanın bu zaafını kullanarak-sürekli suni ihtiyaçların çoğalmasını amaçlamaktadır. Böylece insanlar asla düşünmedikleri veya akıllarına getirmedikleri ihtiyaçlar sebebiyle ızdırap çekmektedir. Zira zorunlu olmayan şeyler, modern çağın ayartma teknikleriyle zorunluymuş gibi algılanmaktadır.¹⁰⁰ Günümüzde bir evdeki eşyaların, ev sakinlerinin rahatından daha önemli bir hal alması bu üretim, tüketim ve suni ihtiyaç döngüsünün bir tezahürüdür. Bu döngüyle insanlar başka insanlar tarafından değil nesnelere tarafından kuşatılmıştır.¹⁰¹ Modern dünyanın kendi tarzında bilim yaptığını iddia ettiği zamanlarda dahi gerçekte sanayi ve makineleşmenin geliştirilmesine yoğunlaşmıştır. Böylece maddeye hâkim olup onu kendi kullanımına tabi kılmak istemiş fakat zamanla bu döngünün kölesi olmaktan kurtulamamıştır.¹⁰² Bugün dahi bilimsel araştırmalar için para yardımı isteyenlerin, yaptığı araştırmanın endüstriye ya da savaşa yardımı dokunacağını ileri sürmek zorunda kalmaları¹⁰³ bu döngünün hal-i pür melalini izhar eder mahiyettedir.

İnsanın sahip olduğu biyolojik, fizyolojik ve ruhsal yapısının küçük bir kâinata (âlem-i asgar) ve kâinatın da koca bir insana (âlem-i ekber) benzetilmesi kadim bir teşbihtir. Bu teşbihten hareketle insanın fiziki ve ruhi yapısındaki aksaklıkların onu etkilemesi gibi kâinattaki aksaklıklar da bütün yaşam serüvenini doğrudan veya dolaylı bir şekilde etkileyeceği ifade edilir ve bu doğru bir tespittir. İnsanın gelişmişliğini onun vücudundaki dengeli büyüme üzerinden mütalaa etmek mümkündür. Sağlıklı bir bünyede, vücudun, hücrelerini yenilemesi veya zarar görmüş olanları onarması kontrollü bir şekilde bölünerek gerçekleşir.¹⁰⁴ Vücudun

⁹⁸ Ernst Friedrich Schumacher, *Küçük Güzeldir*, çev. O. Deniztekin (İstanbul: E Yayınları, 1979), 351.

⁹⁹ René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 55.

¹⁰⁰ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 165.

¹⁰¹ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı - Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008), 15.

¹⁰² Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 157.

¹⁰³ Albert Bayet, *Bilim Ahlakı*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Yorum Yayınları, ts.), 57.

¹⁰⁴ Selçuk Artut, *Teknoloji-İnsan Birlikteliği* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 83.

hücreleri kontrolsüz bir şekilde bölünüp çoğaldığında ve bu çoğalanlar biriktiğinde kanser denilen vakıa meydana gelir. Bu vakıa tek bir organı etkileyebildiği gibi uzaktaki organları da etkileyebilir.¹⁰⁵ Bu örnek, insanın devasa makinalarla tanıştığı çağdan, bugün, hayatın her alanında rol almak isteyen yapay zekâ teknolojileri ve süperonik cihazlarla beraber değerlendirildiğinde; insanın modern dönemde yaşadığı kontrolsüz ve çok hızlı gelişme olgusunu, insan vücudundaki kontrolsüz büyüyen hücrelerin oluşturduğu kanser tümörlerine benzetmek mümkündür. Hangi alanda olursa olsun kontrolsüz ilerlemeler, varlığın maddi ve metafizik yapısını dikkate almayan ve denge odaklı olmayan gelişmeler bir tür ifrat tefrit vasfına sahiptir. Bugün ne olduğunu düşünecek bir değerlendirmeye dahi fırsat vermeyen gelişmelerin insan ruhunda yarattığı şaşkınlık, onu içinden çıkılmaz bir hercümercin içine atmıştır.

Sanayi devrimi denilen dönemden sonra Batı merkezli ilerleme ve gelişmeyle dünyadaki bir grup azınlığın eline kendi türünü yok edecek derecede büyük imkânlar ve güçler geçmiştir. Maddenin kaba kuvvetlerini alabildiğince serbest bırakmak aynı kaba kuvvetle ezilme trajedisini yaşamaya kapı aralamaktır.¹⁰⁶ Bugün insanın neler kazanıp neler kaybettiği konusunda nesnel istatistiksel tahminler yapılamamaktadır. Çünkü aşkınlıkla yollarını ayırmış mekanik küresel sistem insanı sadece fiziksel değişimler, mekanik verimlilikler ve satılabilir ürünler ile ilgilenmeye ikna etmiştir.¹⁰⁷ Böylece insan daha çok niceliğe hükmederken aynı zamanda daha çok nitel değeri de kaybetmeye başlamıştır. Nitel değerlerle tatmin olacak ruhsal bir boşluğun yüce bir davranışla doldurulmadığında daha aşağı bir şeyle dolması kaçınılmazdır.¹⁰⁸ İnsan, bir yandan kontrolsüz enformasyona maruz kalarak bir boşluğa düşmekte diğer taraftan metafizik bir seviyeye yükseltelen bilimsel ve teknolojik bilgi, o boşluğu doldurmak için uğraşmaktadır. Zira insanlar bilimsel bilgiyi veya teknolojik teçhizatlanmayı sorgulayacak bir bilince sahip olurlarsa üretim ve tüketim olgusuna odaklanmış sistemin inkırazı tehlikesi söz konusu olacaktır.¹⁰⁹

Kendi geleceği için söz sahibi olarak, insanın kendisi için sonradan oluşturduğu metadünya karmaşa ile düzenin sırt sırta olduğu bir mücadeleye ev sahipliği yapmaktadır.¹¹⁰ Bu yeni düzende insanın ruhunu besleyecek değerler üretim ve tüketim faktörlerinin arasına sıkıştırılmış haldedir. Bir yandan maksimum seviyede bir üretim hedeflenirken diğer tarafta bu üretimin sekteye uğramaması için medya ve reklam gibi çeşitli ayartma araçlarıyla kontrolsüz bir tüketim teşvik edilmektedir. Bu meyanda insanın tüketim temayülleri sürekli kamçılanarak, belki de birkaç ömür yaşasalar dahi insanların tüketemeyecekleri mallar edinmeleri sağlanmaktadır.¹¹¹ Sadece hız ve verimliliğe dikkat kesilmekten ötürü değerlendirme,

¹⁰⁵ Onur Baykara, "Kanser Tedavisinde Güncel Yaklaşımlar", *Balıkesir Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/3 (2016), 154.

¹⁰⁶ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 166.

¹⁰⁷ Mumford, *Makina Efsanesi*, 294.

¹⁰⁸ E. Friedrich Schumacher, *Küçük Güzeldir*, çev. Osman Deniztekin (İstanbul: E Yayınları, 1979), 140.

¹⁰⁹ İsmet Özel, *Üç Zor Mesele* (İstanbul: Tiyo Yayıncılık, 2014), 204-205.

¹¹⁰ Artut, *Teknoloji-İnsan Birlikteliği*, 11.

¹¹¹ Rasim Özdenören, *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992), 25.

düzeltilme, entegrasyon ve toplumsal özümseme ihtiyacı göz ardı edilmektedir.¹¹² Sınırsız ve kontrolsüz bir üretim-tüketim faaliyetinin arasına sıkışan insan ne yapacağı konusunda her zamankinden daha güçlü olsa da ne yapması gerektiği olgusunu her zamankinden daha az bilmektedir.¹¹³ Çünkü bu son gelişme çağında onu yönlendirecek gelenekler hızla azalmış ve hiçbir güdü ona ne yapması gerektiğini söylememektedir. Dolayısıyla insan bazen neyi arzuladığını dahi bilmeyecek bir hal yaşamaktadır. Bu durumda ya diğer insanların yaptığı şeyleri arzulamakta ya da diğer insanların kendisinden yapmasını istedikleri şeyleri yapmaktadır.¹¹⁴ Zira insanın tüm faaliyetleri, iş hayatı, sosyal ve ahlaki düzeni bir pazarın sınırlarına; üretim ve tüketim çarklarına hapsedilmiş olunca insanın kendisi de sadece iktisadi bir boyuta indirgenmiş olmaktadır.¹¹⁵ Böyle bir ortamda insanlar Tanrının kulları ya da vatandaşlar olarak değil tüketiciler olarak algılanmakta¹¹⁶ ve insan yaşamı yüzlerce alandaki niceliksel fazlalığın tehdidi altında adeta boğulmaktadır.¹¹⁷ Nicelikler egemen olduğunda nitel olan kutsal değerler de silinip atılmaktadır. Zira nicelik piyasası eksenli bir fiyat döngüsünü gerektirir ki bir olgunun fiyatla teberrüz etmesi kutsallığı kaybetmesi demektir.¹¹⁸

Hem üretimin hem enformasyonun ihtiyaç olduğu için veya ihtiyaç kadar değil; çeşitli ekonomik çıkarlar, doyumsuz hazlar, bireysel ve toplumsal manipülasyonlar için gaye haline getirilmesinin kaçınılmaz sonucu ruhsal sükûnetin ve toplumsal erdemlerin çöküşü olacaktır. Bu erdemler çöktüğünde, ruhsal ihtiyaçlar göz ardı edildiğinde ve daha da önemlisi insan ve toplum ruhundaki boşluk, pazar-piyasa-fiyat odaklı ürünlerle doldurulmaya çalışıldığında insanın aradığı huzuru ve içsel doyumunu yakalaması muhal olacaktır. Çünkü amaç ve araçların yer değiştirmesiyle bireysel ve toplumsal ihtiyaçlar hiyerarşisi alt üst olduğu ve çözüm yanlış mecrada arandığı için sonuç iç açıcı olmayacaktır. İnsanın metafizik anlatılar ve öğretilerle doyuracağı ihtiyaçlarını fiyat etiketli ürünlerle tatmine çalışmasının varacağı nokta ruhi çoraklık olacaktır. Bu noktada şu sorular anlamlı hale gelmektedir: Bir an için tüm ideallerini maddi huzura bağlayan ve bu nedenle modern ilerlemeyle hayatlarına giren bütün düzenlemelere çok sevinen insanlar gerçekten aldatılmadıklarından emin olabilirler mi? İnsanların çok hızlı haberleşme araçlarına ya da bu türden başka şeylere sahip oldukları, hareketli ve daha karmaşık bir hayatları olduğu için bugün eskisinden daha mutlu oldukları doğru mudur?¹¹⁹ İnsanın sahip olduğu niceliklerin maddi ve ruhi boyutuyla onu doyurmaya yetmediği aşikârdır. O zaman insan bu ruhsal boşluktan nasıl kurtulabilir ya da aradığı huzur ve sekîneti nasıl kazanabilir? İnsanın elde ettiği bilim tecrübesinin tek başına bu

¹¹² Mumford, *Makina Efsanesi*, 222-223.

¹¹³ Ali Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İşaret Yayınları, 1997), 53-54.

¹¹⁴ Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyan Us, 2009), 120.

¹¹⁵ Özel, *Üç Zor Mesele*, 477.

¹¹⁶ Neil Postman, *Teknopoli: Yeni Dünya Düzeni*, çev. Mustafa Emre Yılmaz (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006), 55.

¹¹⁷ Mumford, *Makina Efsanesi*, 541.

¹¹⁸ Schumacher, *Küçük Güzeldir*, 54.

¹¹⁹ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 164-165.

soru(n)lar için tatmin edici bir cevap geliştiremediği malumdur. Binâenaleyh insanı niceliklerin egemenliğinden azad edecek, onun ruhunu doyuracak metafizik öğretilere başvurması kendisi için en hayırlı yol olacaktır. Ancak böyle bir yola başvururken şifayı her metafizik öğretilerde değil sahih ve tahrif edilmemiş ilahi kaynaklı son öğretilerde araması gerektiğini unutmamalıdır.

3.2. Sekînet: Fıtrat, Denge ve Değer Odaklı Bir Hayat

İnsanın hayat serüveni ve gelişmişliği ilk atasından Sanayi Devrimi'nin yaşadığı dönemlere kadar kendi özüne uygun yani onu yıpratmayacak bir hız ve uyumlulukla ilerlemiştir. Bir taraftan fiziki engellemelerle mücadele ederken diğer taraftan ruhunu ve özgür insani benliğini yaşatmaya çalışmıştır. İster beşeri ister ilahi kaynaklı olsun bütün dini ve felsefi öğretiler hatta ideolojiler -kimi zaman uçlarda dolaşmış olsalar dahi- insanın nevi şahsına münhasır değerlerini ayakta tutmaya çalışmışlardır. Zira ister hak ister batıl olsun hayat serüvenine dair tasavvuru beslemeyecek, taraftarlarını veya "müminlerini" motive edecek bir değer manzumesi oluşturamamış öğretilerin başarı şansı yok denecek kadar zayıftır. Burada "değer" kavramıyla kastedilen sadece iyilik, güzellik, doğruluk, adalet gibi olgular değil kişileri tasavvurlarında kanalize edecek ve diri tutacak farklı kategorideki bütün motivasyonlardır.

Allah'ın yarattığı varlıkların en mükerremi insandır. İlahi irade onun yaratılışındaki eşsiz sanata dikkat çekmiş, ona "*kendi ruhundan üflemiş*"¹²⁰ ve onu "hali-fe" olarak nitelemiştir.¹²¹ İnsanın sahip olduğu vasıflarıyla beraber yüklendiği emanet ve sorumluluk, onun varlığıyla ilişkili temel kavramlardır. Yüklendiği emanet bağlamında kendisine tevdi edilen vazife ve sorumluluğu ifa ederken aşması gereken en önemli engel bizzat insanın kendisidir.¹²² Zira Kur'an hem insanın Allah tarafından özenle yaratıldığına hem de zaaf sahibi olduğuna dikkat çeker.¹²³ Kur'an'ın dikkat çektiği hususlar onun sadece maddi değil aynı zamanda manevi yönü olan bir varlık olduğuna işaret etmektedir. Zira sahip olduğu değer ve zaafı sadece bedeniyle değil aynı zamanda ruhi yapısıyla ilgilidir. Dolayısıyla bu çift kutupluluk aynı zamanda onun huzur ve mutluluğunun yani sekînetinin nasıl sağlanabileceğinin de ipuçlarını vermektedir.

İnsan, var oluşundan beri birtakım faaliyetlerin içinde olmuştur. Kimi zaman bedenlen veya ruhen haz almak için kimi zaman bir çıkar elde etmek için ve kimi zaman da sırf insani bir erdem için koşuşturmuştur. Aslında denge prensibiyle hareket ettiğinde insan için hepsi birer gereksinimdir. Yani insanın bizzat kendisini hedef almadığı veya kendisine teslim olmadığı hazları yaşamaya veya çeşitli faydalarla güdülenmeye ve insani erdemleri yaşa(t)maya da ihtiyacı vardır. Kadim dönemlerde bu dengeyi din gibi aşkın bir kaynağa dayanan öğretiler sağlamıştır. Ancak insan, kendisini fiziksel sınırlamalardan kurtaran makinalarla ve bilgisayar

¹²⁰ el-Hicr 15/29; es-Secde 32/9; Sâd 38/72.

¹²¹ el-Bakara 2/30; el-En'âm 6/165; en-Neml 27/62; Fâtır 35/39.

¹²² İlhan Kutluer, "İnsan", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/321.

¹²³ el-Bakara 2/30-31; en-Nisâ 4/1; el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/26-31; el-Ahzâb 33/72; Sâd 38/71-73.

sistemleriyle elde ettiği imkânların kibriyle aşkın olgulara sırt çevirmiştir. Bu sadece teolojik bir tanımlamayla yaratıcıya karşı nankörlük (küfr) olarak tezahür etmemiş; insan bu tercihiyle, ruhunu besleyecek aşkın değerlerden ve bu değerlerin onda yaratacağı huzur, sekînet, ruhi itminan gibi içsel olgulardan da kendisini mahrum bırakmıştır. Artık insan küresel bir sistemin güç kompleksine teslim olarak içsel doyumu daha fazla güç, daha fazla kar, daha fazla verimlilik, daha fazla kâğıt mülkiyeti gibi niceliklerde arar hale gelmiştir.¹²⁴

İnsanın aradığı sükûneti bulması için modern çağın üretim-tüketim arasına sıkıştırıp alt-üst ettiği ve pazar-piyasa merkezli olgularla yerini doldurmaya çalıştığı aşkın değerler hiyerarşisini yeniden insana iade etmesi gerekmektedir. İnsanın da daha çok eşya daha çok haz daha çok güç gibi araç olacak ikincil varlıkların kendi ruhunu doyurmadığını, haz ve çıkarlara teslimiyet göstermenin yani onları hedeflemenin hiçbir zaman son bulmayacağını kabul etmesi gerekecektir. Bu dengeyi sağlamak için de din gibi kutsal öğretilerin hayattan azad edilmesi değil hayata yeniden müdahil edilmesiyle mümkün olacaktır. Ancak burada önemli bir noktanın gözden kaçırılmaması gerekir ki söz konusu dini öğretinin sahih, tahrif edilmemiş, insanın bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarına cevap üretebilecek bir yapıda olması elzemdir. İnsanın varlığına, kâinata ve Allah'a dair insanları tatmin edecek cevapları olmayan öğretilerin insana huzur vermek yerine insanı aradığı huzurdan uzaklaştırması kuvvetle muhtemeldir. Bu meyanda İslam'ın, çağdaş insanın yaşadığı bütün problemlerine çözüm üretecek, onu tatmin edecek cevaplar verebilecek yegâne dini öğreti olduğu müsellemidir.

İnsan ruhsal boyutunu tatmin edecek dini bir öğretilerle iletişim kurduğunda sadece fiziki unsurlarla değil metafizik unsurları da dikkate alarak kendisi ve varlık hakkında daha sağlıklı, daha doğru bir tasavvura sahip olacak ve böylece hayata anlamlı bir pencereden bakacaktır. Zira anlam verildiğinde acı dahi acı olmaktan çıkacaktır.¹²⁵ İnsan sadece başarı, kazanç ve hazzın değil; paylaşma, özveri, doğruluk, sadakat, iyilik, dürüstlük gibi unsurların hatta bir tebessümün dahi huzur kaynağı olabileceğini; hayattaki çok küçük ayrıntıların kendisini mutlu ettiğini fark edecektir. Bu ayrıntıları fark eden insan, ruhunun niceliksel piyasa kısırdöngüsünde tüketilmesine izin vermeyecek ve kaybettiği iç kaynaklarına tekrar kavuşacaktır. Böylece gerektiğinde üretim-tüketim faktörlerine gerektiğinde kendisini ayartan reklamlara dur diyerek onlara kanmamış olmanın özgürlüğünü, huzur ve sekînetini tatmış olacaktır. Modern çağın dayattığı haz ve hız odaklı yaşam hengâmesinden başka türlü bir çıkış yolu zor görünmektedir. Ruhunun, gönlünün ve tüm iç kaynaklarının sesini ve sükûnetini hissedip duyması için Kızıldere'li ifadesiyel biraz yavaşlayıp geride kalan ruhunu beklemesi gerekmektedir.

Kur'an ve hadislerde -yukarıda daha ayrıntılı olarak ele alındığı üzere- eşlerin, oturlan meskenlerin, gecenin, Kur'an okumanın ve çeşitli tesbih ve zikirlerin birer sükûnet sebebi olduğu haber verilmektedir. Sükûneti çeşitli bağlamlarda so-

¹²⁴ Mumford, *Makina Efsanesi*, 289.

¹²⁵ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 127.

yut veya somut bir gerçeklik olarak ele alma imkânının olması hiçbir zaman sonuç olarak hedeflenen sükûnete mani değildir. Bir başka ifadeyle sükûnetin sebebi ister soyut ister somut olsun, hedefi içsel bir huzurdur. Bu meyanda sekîneti Kur'ân ve hadis metinlerindeki olgulara hasretmek doğru bir mütalaa olmasa gerektir. Dolayısıyla Kur'ân ve hadislerdeki örneklerle aynı kategoride değerlendirilebilecek, insanın fitratına, dini ve manevi değerlerine ters düşmeyen, itidal sınırlarını aşmayan başka olguları da sekînetle ilişkilendirmek ve bunları insanın sükûneti için araç olarak görmek yanlış olmasa gerektir.

Hayat serüveninde insanın birçok olguya gereksinim duyduğu herkesin malumu bir husustur. Modern çağda insanı huzur ve sekînetten uzaklaştıran şey ne sadece maddi imkânlar ne de metafizik yoksunluktur. Yüce Yaratıcı her varlıkta bir düzen yaratmıştır ve bu düzenin adı fitrattır.¹²⁶ Ne türden ve hangi amaçla olursa olsun insanın ve varlığın fitratını dikkate almayan hiçbir gelişme ve ilerleme insanın hayrına olmayacaktır.¹²⁷ İnsanın ve varlığın fitratı ancak adalet ve itidalle ayakta durabilir. Nitekim kaynaklarda adaletin aslının “varlığı ait/layık olduğu yere koymak”;¹²⁸ zulmün aslının ise “varlığı ait/layık olmadığı yere koymak”¹²⁹ olarak tarif edilmesi varlığın ve insanın hayat serencamındaki değer haritasını formüle etmektedir. İşte insana huzur ve sekînet verecek şey özünde fitrat, denge ve kutsalın olduğu bu değerler manzumesidir. İnsanın hayatında mahza nicelikler değil metafizik olgular da yer edindiğinde varlık hiyerarşisi bozulmayacak ve fitrat da dikkate alındığı için huzur ve sekînet yakalanacaktır. Nitekim insanın hayatını insana yarışır biçimde düzenlemesi için konulan din Allah'ın koyduğu denge kanununun bir tezahürü olup hepsinin özü “herşeyi layık olduğu yere koymak” diye tanımlanan adalet ilkesidir. Bu ilke bir taraftan kişinin Allah'tan başkasına tanrılık yakıştırmamasını, diğer taraftan da beşeri ilişkilerde (kendisi dâhil) her hak sahibine hakkını vermesini ifade eder.¹³⁰ Bu meyanda sahih ve doğru bir din -ki o da İslam'dır- tercihi insanın huzur, sekînet ve mutluluğu için ihtiyari değil fitri bir zorunluluktur.

Sonuç

Kur'ân ve hadis metinlerinde sıkça kullanılan “s-k-n” kökü ve türevleri kök anlamıyla ilişkili olarak genel itibariyle içsel bir huzuru ve itminanı ifade etmektedir. Özellikle “s-k-n” kökünün sekîne formunun kullanıldığı metinler hem somut hem de soyut bir gerçeklik olarak tevil edilmeyi mümkün kılmaktadır. Sekînenin ne olduğuna dair sahih bir delilin olmaması yapılan yaklaşımları tevil olmanın öte-

¹²⁶ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 21/90.

¹²⁷ Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Güven Ağırkaya, “Belâ-Musibetler Üzerine Fitrat Eksenli Bir Okuma”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER)* 4/3 (2020), 30-64.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 2/394.

¹²⁹ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 14/274; Ebü'l-Hasen Ahmet b. Fâris b. Zekerîya el-Kazvîni er-Râzî İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga* (Daru'l-Fikr, 1979), 3/468; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/378; Cürçânî, *Ta'rifât*, 144; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 1134.

¹³⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 199-200.

sine taşımamaktadır. Ancak şurası bir gerçek ki ister somut ister soyut bir varlık olarak kabul edilsin her iki durumda da kavramın râci olduğu sonuç aynıdır: O da Allah'ın karşılaştıkları birtakım zorlu çıkmazlarda müminlere ruhsal bir dinginlik, kalbi bir itminan ve içsel bir güven lütfederek onları teskin etmesidir. Dolayısıyla sekîne kavramı her halükarda lügavi anlamındaki sükûna paralel bir anlam taşımaktadır.

İnsan ilk atasından bugüne kendi öz değeri ve iradesini hırpalamayan şiddette bir ilerleme içinde olmuştur. Ancak sanayi devrimiyle başlayan süreçte insanın elde ettiği imkânlarla başlattığı ilerleme mottosu gelişmenin şiddetini insan ruhunu gerilerde bırakacak derecede arttırmıştır. Bu süreçte farklı boyutlarda faaliyet yetisi olan insan aklı sadece fiziki alanlardaki gelişmelere hasredilerek ve elde ettiği başarılarından sonra adeta Tanrılaştırılarak insan ruhunun ve iç dinamiklerinin ihtiyaçları görmezden gelinmiştir. İnsan doğaya karşı kazandığı zaferlerin sarhoşluğuyla gitgide kendini aşkın olandan müstağni görerek neredeyse kendini mahza niceliklere adanmış bir başka deyimlemeyle aşkla bağlandığı niceliklerin egemenliğine girmiştir. Zira bu, nitel değerleri ihmal etmenin kaçınılmaz sonucu olmuştur.

Nicelikler insanın nitel alana olan ihtiyaçlarını ya da nitel öğeleri hayatından çıkarmış olmanın boşluğunu doldurmaya yetmemiştir. Bu boşluğun daha çok nicelikle telafiye çalışılması sadece bir halüsinasyon olup, bugün insanı nereye varacağını kestiremediği canhıraş bir koşuşturmanın içine atmıştır. Hâlbuki aşkın olanı hayatından dışlamasaydı koşuşturmaya olduğu kadar durup biraz sakinleşmenin, nicele gereksinim duyduğu kadar nitel varlıkların da gerektiğini fark edecekti. Nicele duyulan aşk ve teslimiyet insanı bitmez tükenmez arzulara, sonu gelmez kaygılara ve doyumsuz bir açlığa mahkûm etmiştir.

İnsanın bu süreçte kendi iç dünyasına bakmaktan ve bu koşuşturmada geride bıraktığı ruhunu beklemekten başka çaresi kalmamıştır. Akl-ı selim her insanın bugünkü kontrolsüz ilerleme ve koşuşturmasının onu hikmet ve maslahattan, insani öz ve mahza hayır olan edimlerden, kendisine huzur verecek içsel bir sükûnetten uzaklaştırdığını kabul ettiği ama çözüm olarak ne yapılması gerektiği konusunda kararsız olduğu müsellemdir. Dolayısıyla buradaki problemin karmaşıklığı ve zorluğu kadar çözümü de kolay değildir. Ancak yine o sorunun sorulması en azından akıl sahibi her bireyin sorulacak sorunun muhatabı olduğunu bilmesi gerekir: İnsan içsel huzuru ve sükûneti nerede aramalıdır? Bulup bulamayacağı bilinmese de önce kaybettiği yerde yani kendinde aramalıdır ki en azından neyi kaybettiğini hatırlamış olsun. İnsan neyi, nerede, niçin ve nasıl kaybettiğini hatırladığında fark edecektir ki onu teskin eden, varlığa anlam veren, hayattaki en güçlü güdülenmelerden bir olan aşkı(nı) yitirmiştir; aşkı(n) olanı yani kutsalını, onu o yapan özünü, ilahi sanatın eseri olan fitratını ve şah damarından daha yakın olanı kaybetmiştir. Ve onu bulduğunda yahut onunla barıştığında aradığı ama bulamadığı sükûnet ve huzura tekrar kavuşacağı ümit edilebilir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest.
/ Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abdülbaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemül-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2001.
- Ağırkaya, Güven. "Belâ-Musibetler Üzerine Fitrat Eksenli Bir Okuma". *Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER)* 4/3 (2020), 30-64.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Ali A. Atiyye. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Artut, Selçuk. *Teknoloji-İnsan Birlikteliği*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Hazal Deliceçaylı - Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2008.
- Bayet, Albert. *Bilim Ahlakı*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: Yorum Yayınları, ts.
- Baykara, Onur. "Kanser Tedavisinde Güncel Yaklaşımlar". *Balıkesir Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/3 (2016), 154-165.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzil fî tefsîri'l-Kur'an*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1999.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*. thk. Muhammed A. Mara'salî. 5 Cilt. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah. *Sâhîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 2001.
- Bursevi, İsmail Hakki. *Ruhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987.
- Cilacı, Osman. "Dua". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/529-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Cürçânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitabü't-Ta'rifât*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Çift, Salih. "Tasavvufta Sekîne Kavramı". *Uludağ Ü. İlahiyat Fak. Dergisi* 15/2 (2006), 1-14.
- Dâmegânî, Hüseyin b Muhammed. *el-Vücuha ve'n-nazâir li-elfâzi kitâbillahi'l-azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Dâmegânî, Hüseyin b Muhammed. *Kâmûsü'l-Kur'ân ev İslahü'l-vücuha ve'n-nezair fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1983.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Tekmiletü'l-me'âcimi'l-Arabiyye*. çev. Muhammed Selim Nuaymî. 4 Cilt. Irak: Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1999.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıtkı Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2000.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.
- Erkut, Abdülkadir. "Kur'an'da Hamiyyet ve Sekînet Kavramları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/1 (Bahar 2014), 157-177.
- Ezherî, Muhammed. *Tehzîbu'l-luga*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevi. *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us, 2009.
- Geiger, Abraham. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Leipzig: Verlag von M.W. Kaufmann, 2. Basım, 1902.

- Gesenius, Wilhelm vd. Gesenius' *Hebrew and Chaldee lexicon to the Old Testament Scriptures*. Grand Rapids: Baker Book House, 1979.
- Goldziher, Ignaz. "Müslümanlarda Sekine Kavramı". çev. Mehmed Sait Hatiboğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1984), 143-153.
- Gürkan, Selime Leyla. "Sekîne". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/329-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl/Tefsîrül-Hazin*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- Hicâzî, Tamer Muhammed Ahmed. *Âyâtü's-sekîne fî'l-Kur'âni'l-Kerim*. Camiatü'l-Ezher Külliyyetü'l-Lügatî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Atiyye, Abdullah b. Gâlib el-Endelûsî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselam A. Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî el-Basri. *Cemheretü'l-luga*. thk. Remzi Münir Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1. Basım, 1987.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. İdris. *Tefsîrül-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Esat M. et-Tayyib. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzar Mustafa el-Bâz, 1998.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed. *el-Müsned*. 45 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanbelî. *Medâricü's-sâlikîn*. thk. Muhammed M. Billah el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1996.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut - Adil Mürşid vd. 5 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed bin Mükerrrem bin Ali Ebû'l-Fadl Cemâleddin. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsir*. thk. Abdürrezzak el-Mehdi. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 2001.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Karaman vd., Hayrettin. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kasapoglu, Abdurrahman. "Kur'an'da Eşler Arası İlişki Hakkında Önemli Bir Kavram: 'Sükûn'. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004), 73-86.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Ahmet el-Berdûnî - İbrahim Eттаfeyyîş. 20 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdi Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Maverdî, Ebû'l-Hasan Ali b Muhammed b Habib. *en-Nüket ve'l-uyûn (Tefsiru'l-Maverdi)*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Muhammed, Salahuddi Selim. "es-Sekîne ve't-Tuma'nîne fi'l-Kur'ani'l-Kerim". *Musul Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi* 6/12 (2012), 254-288.
- Mukatil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2002.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *el-Vücuḥ ve'n-nazair*. thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin. Riyad: MektebetüR-Rüşd, 2011.
- Mumford, Lewis. *Makîna Efsanesi*. çev. Fırat Oruç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. 2 Cilt. Dârü'd-Da've, ts.
- Mücahid, Ebû'l-Haccâc Mücahid b. Cebr. *Tefsiru Mücahid*. thk. Muhammed Abdüsselam Ebû'n-Nîl. 1 Cilt. Mısır: Dârü'l-Fikri'l-İslamiyyi'l-Hadîse, 1. Basım, 1989.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdulah b. Ahmed. b. Mahmud. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Büdeyvi. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1998.
- Nevevî, Ebu Zekerîya Muhyiddin. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut:

- Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1972.
- Özdenören, Rasim. *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 6. Basım., 1992.
- Özel, İsmet. *Üç Zor Mesele*. İstanbul: Tiyo Yayıncılık, 2. Basım, 2014.
- Özel, Mustafa. *Kur'an'da Sekîne Kavramı*. İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005.
- Özkan, Ayşe Nur. "Evlerimizin Hakkı". *Diyanet Aylık Dergi* 357 (Eylül 2020), 70-71.
- Postman, Neil. Teknopoli: Yeni Dünya Düzeni. çev. Mustafa Emre Yılmaz. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1. Basım, 1992.
- Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-hakim* (Tefsirü'l-menâr). 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Schumacher, E. Friedrich. *Küçük Güzeldir*. çev. O. Deniztekin. İstanbul: E Yayınları, 1979.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmet b. İbrahim. *Bahrul-ulûm*. 3 Cilt, ts.
- Siddîk Han, Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevci Siddik Hasan. *Fethü'l-beyân fî makasidi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru'ş-Şa'râvî: el-Havâtır*. 20 Cilt. Metâbiu Ahbâri'l-Yevm, 1997.
- Şeriati, Ali. *İnsanın Dört Zindanı*. çev. H. Hatemi. İstanbul: İşaret Yayınları, 5. Basım, 1997.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1993.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tantavi, Muhammed. *et-Tefsirü'l-vasit li'l-Kur'ani'l-Kerim*. 15 Cilt. Kahire: Dârü Nahdati Mısır li't-Tibâa, 1997.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenu't-Tirmizî*. thk. Beşşar Avvad Maruf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tok, Fatih. "Kur'an'da Geceye Dair Kavramlar ve Eylemler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 141-165.
- Zebîdî, Muhammed b. Abdırrezzak el-Hüseynî Ebü'l-Feyz Murtaza. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Dârü'l-Hidâye, ts.
- Zebîdî, Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. çev. A. Naim - K. Miras. 8 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Zeccâc, Ebü İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl. *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuh*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.

Tanrı'ya Adanmış Bir Hayat: Hıristiyan Manastır Yeminleri

A Life Dedicated to God: Christian Monastic Vows

Yasin Güzeldal



Dr., Millî Eğitim Bakanlığı

Dr., Ministry of Education

İstanbul / Turkey

yasinguzeldal@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7349-5388>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.912944

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 10.04.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 08.06.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Güzeldal, Yasin. "Tanrı'ya Adanmış Bir Hayat: Hıristiyan Manastır Yeminleri" *Marife* 21/1 (2021), 179-204. <https://doi.org/10.33420/marife.912944>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Tanrı'ya Adanmış Bir Hayat: Hristiyan Manastır Yeminleri

Özet

Yemin, gelecekte yapılacak ya da yapılmayacak bir davranış ile ilgili olarak kişinin kararlılığını güçlendirmek için değer atfettiği bir varlık adına verdiği sözü ifade etmektedir. Manastır literatüründe ise yemin, en temel anlamıyla Tanrı'ya verilen bir söz olarak tanımlanmaktadır. Ahlakî anlamda, verilen bir sözün yerine getirilmesi o sözü veren kişinin sosyal çevresiyle ilişkisini etkilerken, dini anlam yüklediğinde yemin, yerine getirilecek vadin gerçekleştirilme olasılığını ve kişi üzerindeki sorumluluğu da arttırmaktadır. Bu sebeple manastır hayatı yaşayacak bir keşiş, manastır hayatındaki zorluklar karşısında insânî birtakım zaafardan korunmak gayesiyle, terk edildiğinde belirli sonuçları olan manastır yeminleri etmektedir. Yemin çeşitleri farklı dinî tarikatlara göre değişkenlik gösterse de hepsinin özü bir şeylerden feragat etmeye indirgenmiştir. Bu vazgeçiş duyuşsal zevklerden, cinsel hazlardan ve benmerkezcilikten feragat etme şeklinde sıralanabilir. Böylece Hristiyanlığın ilk dönemlerinden itibaren asketik bir yaşam sürme çabasında olan keşişlerin yazılı olmayan kurallar çerçevesinde kendilerine birtakım mesuliyetler yükleyerek bu hayatı daha yaşanılabilir kılmaya çalıştıkları görülmüştür. Nitekim her insanın belirli ölçüde hayatını sürdürabilmesi için mal mülk edinme ve doğuştan getirdiği cinsellik gibi birtakım ihtiyaçları olduğu bilinmektedir. Bu noktada kişinin birtakım doğal ihtiyaçlarını yeminler aracılığıyla belirli bir otoritenin buyruğu altında köreltebileceği ya da en azından bastırabileceği düşünülmektedir. Hristiyanlık özelinde bakıldığında manastırlar bu amaç için daima en doğru yer olmuştur. Çünkü manastır yaşamının nihai hedefi, ruhun tutkularından ve nefsin kötü arzularından arındırılmasıdır. Bu arınma somutlaştırıldığına keşişin asıl hedefi yoksulluk, bekarlık, itaat ve istikrar kavramları çerçevesinde bir hayat sürmek olmaktadır. Böylece İsa Mesih'in öğretilerinden hareketle kusursuz olmak isteyen dindar kimselerin takip etmesi gereken birtakım ilkelerin zamanla manastır yeminlerine dönüştüğü görülmektedir.

Hristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren asketik bir hayatı benimseyen münzeviler, kendilerini dini hayata bağlayan ve her birinin ihlal edildiğinde açık hukuki sonuçları olan itaat, istikrar ve conversatio morumdan oluşan Benedikten Yeminleri'ni ve 13. yüzyıldan itibaren de yoksulluk, bekarlık/iffet ve itaat yeminlerinden oluşan Evanjelik nasihatleri yerine getirme sözü vermektedirler. 6. yüzyılda Aziz Benedikt ile sistemli ve kurumsal bir kimliğe bürünen Hristiyan manastırlarının bu döneme kadar sistemli bir şekilde uyguladıkları manastır yeminlerinden söz edilememektedir. Bu sebeple manastır yeminlerinin Benedikt Kuralı ile manastır literatürüne girdiğini söylemek mümkündür. Bu noktada manastırların kurumsallaşması ve varlığını yüzyıllar boyu sürdürmesinde Benedikt'in benimsediği manastır yeminlerinin büyük etkisi olmuştur. Nitekim manastır iş ve işleyişinin sekteye uğramaması için alınan koşulsuz itaat yemini, manastırda ölene dek kalmayı taahhüt eden istikrar yemini ve manastır yaşamına sadakati ifade eden conversatio morum yemini ile bu kurumların sağlam bir altyapıya sahip oldukları görülmektedir. Aziz Benedikt'i bu yeminleri resmîleştirmeye iten sebepler arasında dönemin sosyal, siyasi ve kültürel gelişmelerinin de etkili olduğu bilirse de aynı zamanda bu yeminlerin manastıra adanan bir keşişin manevi hedefine ulaşması amacıyla da uygun hizmet ettiği görülmektedir.

6. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar Avrupa'da en yaygın kullanılan manastır nizamnamesi olan Benedikt Kuralı'nın Fransiskan ve Dominiken tarikatları gibi dilenci ve gezgin vaiz tarikatların ortaya çıkmasıyla etkinliğini kaybettiği bilinmektedir. Dönemin şartlarına göre reforme edildiği anlaşılan ve "Evanjelik nasihatler" denilen bu yeni manastır yeminleri sadece manastırlar değil, Kilise tarafından da tanınmıştır. Buna göre, yoksulluk yemini ile Tanrı'ya odaklanmanın önünde önemli bir engel olarak görülen para ve maddi mülklerden feragat edilmesi istenmektedir. Özdenetim ve fedakârlık pratiği gerektiren bekarlık/iffet yemini ile cinsellik ve ebeveyn olma arzularının Tanrı'ya armağan olarak sunulması beklenmektedir. İtaat yemini ile de tamamen Tanrı'nın iradesine teslim olunması istenmektedir. Günümüzde Katolik Kilisesi, bu üç yemini "kutsanmış yaşamın" tanımlayıcı unsuru olarak resmen kabul etmektedir. Ancak Kilise'nin Evanjelik nasihatleri benimsemesi ve bu yeminlerin Kilise kanonu içerisinde yer alması manastırlarda uygulanan yeminlerden farklıdır. Kilise bu yeminleri tüm Hristiyanlardan beklemekte, ancak gönüllü olanların uygulayabileceği, kusursuz bir yaşamı hedefleyenlerin hayatlarında tatbik etmeleri gereken erdemler şeklinde görmektedir. Manastır yeminlerinin ele alındığında bu çalışmada öncelikle manastırlarda yaşayan keşişlerin ne tür sorumluluklar olarak ve nelerden feragat ederek bu hayatı sürdürdükleri, daha sonra manastır nizamnamelerinin manastırların kurumsal varlığını sürdürabilmesi için keşişleri yeminler bağlamında

nasıl motive ettiklerini anlamaya çalışmak başlıca hedefler olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hristiyanlık, Manastırcılık, Manastır Yeminleri, Evanjelik Nasihatler, Benedikten Yeminleri.

A Life Dedicated to God: Christian Monastic Vows

Summary

Vow expresses a promise to be made on behalf of an entity that he cares about to strengthen a person's determination in relation to a behavior that will or will not be done in the future. In the monastic literature, it defines vow as a promise given to God in the most basic sense. In a moral sense, fulfillment of a promise affects the relationship of the person who made the promise with his social environment, while the vow increases the possibility of realizing the promise to be fulfilled and the responsibility on the person when religious meaning is taken. For this reason, a monk who will live a monastic life takes monastic vows with certain consequences when abandoned, in order to protect himself from certain human weaknesses in the face of the difficulties in monastic life. Although the vows vary according to different religious sects, it reduced the essence of all of them to renunciation. This renunciation can be listed as renunciation of sensual pleasures, sexual pleasures, and egocentrism. Thus, it has been observed that monks, who have been trying to lead an ascetic life since the early periods of Christianity, try to make this life more livable by imposing certain responsibilities on themselves within the framework of unwritten rules. As a matter of fact, it is known that every person has certain needs such as acquiring property and innate sexuality in order to continue his life to a certain extent. At this point, it is thought that a person can dull or at least suppress some of his natural needs under the command of a certain authority. When viewed in Christianity, monasteries have always been the right place for this purpose. Because the goal of monastic life is the cleansing of the soul from passions and the soul from dangerous desires. When this purification is embodied, the primary goal of the monk is to lead a life within the framework of the concepts of poverty, celibacy, obedience and stability. Thus, based on the teachings of Jesus Christ, it is seen that certain principles that should be followed by religious people who want to be perfect have turned into monastic vows.

From the early stages of Christianity, the ascetics who have adopted a reclusive life have adopted the "Benedictine Vows" of "obedience, stability and conversatio morum", which bind them to religious life and each have clear legal consequences when violated, and since the 13th century, they have pledged to fulfill the "Evangelical Counsels" comprising vows of poverty, chastity and obedience. Christian monasteries, which assumed a systematic and institutional identity with Saint Benedict in the 6th century, cannot be mentioned about the monastic vows that were systematically applied until this period. For this reason, it is possible to say that the monastic vows entered the monastic literature with the Benedictine Rule. The monastic vows adopted by Benedict had a significant effect on the institutionalization of monasteries and their survival for centuries. It is seen that these institutions have a solid infrastructure with the vow of unconditional obedience taken in order not to interrupt the work and operation of the monastery, the vow of stability that promises to stay in the monastery until death, and the conversatio morum that expresses fidelity to the monastery life. Although it is known that the social, political and cultural developments of the period were among the reasons that led Saint Benedict to formalize these vows, it is also seen that these vows served under the purpose of "reaching the spiritual goal" of a monk devoted to the monastery.

It is known that the Benedictine Rule, which was the most widely used monastic rule in Europe from the 6th to the 13th centuries, lost its effectiveness with the emergence of mendicant orders such as the Franciscan and Dominican orders. Apparently reformed according to the conditions of the period and called "Evangelical Counsels", these new monastic vows were recognized not only by the monasteries but also by the Church. It is required to give up money and material properties, which are an important obstacle in front of focusing on God with the vow of poverty. It is expected that the vow of celibacy / chastity, which requires the practice of self-control and sacrifice, and sexuality and desire to be a parent, are presented to God as a gift. With the vow of obedience, it is required to surrender to the will of God. Today, the Catholic Church officially recognizes these three vows as the defining element of "consecrated life". However, the Church's adoption of Evangelical counsels and the fact that these vows are included in the Church canon differ from the vows practiced in monasteries. The Church does not expect these vows from all Christians, but sees them as virtues that can be followed by those who volunteer and are expected to be applied in the lives of those who aim for a perfect life. In this study, in which the monastic vows were discussed, the main goal was to understand what responsibilities the

monks living in monasteries took and what they waived, and then how the monastic statutes motivated the monasteries in their vows in order to maintain the institutional existence of the monasteries.

Keywords: Christianity, Monasticism, Monastic Vows, Evangelical Counsels, Benedictine Vows.

Giriş

Hristiyanlığın erken dönemlerinde asketik yaşamı tercih eden keşişler, tamamiyle kendilerini manastır hayatına adayacaklarına dair söz vermişler, bazı durumlarda ise bekaret gibi yaşamın belirli bir özelliğine özel bir vurgu yapmışlardır. Ancak 6. yüzyıla kadar yazılmış manastır nizamnamelerinde Aziz Benedikt (480-543) dışında manastır yeminlerine dair özel bir vurgunun yapılmadığı görülmektedir. Benedikt, keşişlerin sorumluluklarını Benedikt Kuralı'nın (Regula Benedicti) gerektirdiği her şeyi kapsayacak şekilde tasarlamıştır. Benedikt'in manastır yeminleri olarak belirlediği itaat, istikrar ve *conversatio morum* (manastır yaşamına sadakat) kavramlarına yüklediği anlamda da bu düşüncesi açıkça görülmektedir.

13. yüzyıla kadar Avrupa'daki manastırlarda genel olarak Benedikt Kuralı takip edildiğinden manastırlarda da Benedikten yeminleri tatbik edilmiştir. 13. yüzyıldan sonra ise dilenci ve vaiz tarikatların (ör. Fransisken, Dominiken) ortaya çıkmasıyla manastırlardaki yeminlerin birtakım değişikliğe uğradığı görülmektedir. Zira Benedikten yeminlerinin bazıları, yapıları gereği bu tarikatların misyonlarına ters düşmüştür. Örneğin, Benedikten yeminlerinden olan istikrar yemini, dileyerek geçimini sağlayan ya da vaaz misyonunu benimseyen tarikatların yaşam şekillerine uymamıştır. Bu sebeple bu tarikatlar, Benedikten yeminleri üzerinde birtakım değişiklikler yapmışlardır. Buna göre, 12. yüzyıldan sonra Orta Çağda yoksulluk, iffet ve itaat yeminlerinden oluşan "Evanjelik nasihatler" ismi verilen yeminler manastırlarda uygulanmaya başlanmıştır. Daha sonra bu yeminlerin Kilise tarafından da kabul edilmesi ile yeminlerin günümüze kadar sürdürülen kalıcı ve istikrarlı bir kimlik kazanması sağlanmıştır.

Erken dönem ve Orta Çağ Hristiyan manastır geleneğinde uygulanan manastır yeminlerinin ele alındığı bu makalede, manastırlarda yaşayan keşişlerin hayatlarını adadıkları bu kurumlara ne şartlarla bağlandıkları, Tanrı'ya verilen sözlerin manastır yaşamını nasıl şekillendirdiği ve her şeyden öte bu yeminlerin keşişlerin yaşamlarını, dolayısıyla manastır kurumunun sürekliliğini nasıl etkilediği sorularının cevapları bulunmaya çalışılacaktır. Makale, "Benedikten Yeminleri" ve "Evanjelik Nasihatler" şeklinde iki ana başlık altında ele alınacaktır. Her iki yemin türü için de çalışma boyunca izlenecek metot öncelikle yeminlerin Kutsal Kitap kökeninin incelenmesi ve daha sonra manastır yazarları ve tarikat liderlerinin bunu nasıl sistemleştirdiği üzerine olacaktır. Bu noktada gerek Doğu gerekse Batı manastırları ele alındığında en sistematik, kapsamlı ve geniş kitlelerce yüzyıllar boyu manastırlarda kabul edilen Benedikt Kuralı (Regula Benedicti) başlıca kaynak olarak kullanılacaktır. Bu sebeple çalışmanın birinci bölümü "Benedikten Yeminleri"ne ayrılmıştır. İkinci bölümde ise Fransisken ve Dominiken tarikatlarının ortaya çıkışı ile resmî olarak kullanılan Evanjelik nasihatler bu ana akım tarikatlar ile ilgili kaynaklar çerçevesinde ele alınacaktır. Her iki yemin sisteminde de ortak olan itaat yemini, bahsi geçen tarikatlar tarafından farklı yorumlandığından ayrı başlıklarda

ele alınmıştır. Sonuç bölümünde ise elde edilen verilerden hareketle bu yeminlerin arka planında yatan maddi ve manevi gerekçelerin neler olduğu ve manastır kurumuna etkileri açıklanmaya çalışılacaktır.

1. Benedikten Yeminleri

Aziz Benedikt, manastır yeminlerini resmî olarak kullanan ilk manastır yazarı olarak bilinmektedir. Benedikt Kuralı içerisinde bu yeminler şu şekilde ifade edilmektedir: “(Manastıra) kabul edilen bir kişi, *oratoride* (manastır kilisesi) herkesin önünde istikrar (*stabilitas*), yaşam tarzına sadakat (*conversatio morum*) ve itaat (*oboedientia*) üzerine yemin etmelidir.”¹ Genellikle “Üç Benedikten Yemini” olarak da adlandırılan bu yeminler, aynı zamanda bir keşişin sorumluluğunu resmî olarak üstlendiği vaatler anlamına da gelmektedir. Bu yeminlerden sadece itaat yemini Benedikt Kuralı’nda ayrı bir başlıkta ele alınmıştır. Evanjelik nasihatler ile ilişkisi göz önüne alındığında, Benedikten yeminleri içerisinde bahsedilmeyen yoksulluk ve iffetin, kuralın dördüncü bölümünde ele alındığı ve bu kavramların kuralın ayrılmaz parçaları olarak ifade edildiği görülmektedir.² Diğer bir Evanjelik nasihat olan “yoksulluk” ile ilgili olarak ise Benedikt, keşişlerin herhangi bir özel mülkiyete sahip olmayacağını söyleyerek bu konudaki görüşünü net bir şekilde beyan etmektedir.³

1.1. İtaat

Hristiyan dini literatüründe “itaat” kavramı için dinlemek, kulak vermek, boyun eğmek anlamlarına gelen “*oboedire*” kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelime, manastır standartlarında düşünüldüğünde, verilen sıradan bir emri yerine getirmekten daha fazlasını ifade etmektedir. Bu sebeple itaat yemininin manastır disiplini içerisindeki arka planını anlamak için diğer manastır yeminlerinde olduğu gibi Kutsal Kitap’a bakmak gerekmektedir. Manastır geleneği incelendiğinde bu konu ile ilgili olarak Kutsal Kitap’a yapılan en sık atfın, İsa Mesih’in Havari Matta’ya hitaben “Beni takip et”⁴ çağrısı olduğu görülmektedir. Manastırdaki her keşiş bu çağrıyla, kendisine yapılmış bir davet olarak görür. Bu pasajın yanı sıra “Benim yemeğim, beni gönderenin isteğini yerine getirmek ve O'nun işini tamamlamaktır.” ifadesi de yine itaat yeminine yapılan başka bir atıftır. Bu anlayışın bir adım ötesi keşişin, İsa Mesih’i takip etmek için kendisini inkâr etmesi ve haçını yüklenmesi gerektiği söyledir.⁵ Daha da kapsayıcı olan tutum ise aileden feragat etme noktasındadır. Bu süreç, Luka İncili’nde bahsedilen öğrencinin kendi hayatından bile vazgeçmesiyle

¹ “*Suscipiens autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientia*” RB.58:17. Makale boyunca *Benedikt Kuralı*’nı ifade etmek için “RB” (*Regula Benedicti*) kısaltması kullanılacaktır.

² RB.4:11, 14, 64.

³ RB.58:24.

⁴ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Mat.9:9.

⁵ Mat.16:24.

biter.⁶ Keşişin manastır yaşamında izlediği bu yolun, fiziksel bir adanmışlığın yanı sıra sosyal ve psikolojik biçimlerde de kendisini mecbur bıraktığı bir yaşam tarzına dönüştüğü görülmektedir.

Manastır geleneği göz önüne alındığında bu kavram, üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda çöl babaları tarafından mükemmelliğe giden yolun önemli bir basamağı olarak görülmüştür. Nitekim bu dönemde başrahibe itaat, Tanrı'nın iradesini anlama yolunda önemli bir araç konumundadır. Zira genel kabule göre Hristiyan manastır yaşamının kökeni bu döneme dayandırılmaktadır. Bu dönemdeki önder şahsiyetlerin manastır hayatındaki rolü de keşişlerin, yaşamlarında Tanrı'nın iradesini kavramak ve O'nu hayatlarının merkezine koymalarını sağlamaktır. Bu konu ile ilgili olarak "ἀποφθέγματα τῶν πατέρων" (Çöl Babalarının Deyişleri) adlı metinlerde sıklıkla "Keşişlerin Babası" olarak anılan Aziz Antoni'nin (ö. 356), itaat kavramını keşişlerin benliklerine yerleştirmeye çalıştığı görülmektedir.⁷ Batı geleneğinde ise Aziz Benedikt, kurallarının önsözünde konu ile ilgili olarak, "Dinle, ey oğlum, efendinin hükmüne uy, kalbinin sesine kulak ver, sevgili babanın öğütlerini içtenlikle yerine getir ve kabul et.⁸ İtaatsizliğin miskinliği yüzünden uzaklaştığın o efendine, itaat ederek geri dönebilirsin." demektedir.⁹ Aslında Benedikt burada keşişi, kendi talimatlarını değil; gerçek üstat olarak gördüğü İsa Mesih'i dinlemeye davet etmektedir.

Aziz Benedikt'in itaat anlayışını, kime, hangi amaçla ve ne şekilde olması gerektiği gibi başlıklarla ele almak mümkündür.¹⁰ Buna göre itaat edilecek kişiler ilk olarak, başrahip ve kıdemli/rütbeli keşişlerdir.¹¹ İtaat edecek keşişten, itaat edeceği kişiye karşı özel bir sevgi ya da saygı duyması beklenmese de manastır kuralları çerçevesinde üstlerine karşı itaatkar olması beklenmektedir.¹² İkinci olarak Benedikt Kuralı, itaat yemininin altını öncelikle keşişin nefis mücadelesinde göstermesi gereken erdemlerle doldurmaktadır. Bu amaçla Benedikt'in, alçakgönüllülüğün on iki adımından bahsederken hırstan uzak duran, kendini aşağı bir konumda gören ve her durumda başrahibin isteklerini üst sıraya koyan bir tevazu ruhunu ima ettiği görülmektedir.¹³ Aynı zamanda itaat, İsa Mesih'in çarmıhta gösterdiği

⁶ Luk.14:26.

⁷ Bu metinlerde konu ile ilgili olarak şöyle bir diyalog aktarılmaktadır: "Birisi Aziz Antoni'ye "Tanrı'yı memnun etmek için ne yapmalı?" diye sordu. Yaşlı adam: "Size söylediklerime dikkat edin: Her kim olursanız olun, daima Tanrı gözünüzün önünde olsun; ne yaparsanız yapın, bunu Kutsal Yazıların söylediklerine göre yapın; nerede yaşarsanız yaşayın, orayı kolay kolay terk etmeyin. Bu üç kurala sadık kalın, kurtuluşa erişeceksiniz." *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*, çev. Benedicta Ward (Kalamazoo, Mich: Liturgical Press, 1975), 2.

⁸ Özd.1:8;4:20;6:20.

⁹ RB. Prol:1-2.

¹⁰ Francis Cuthbert Doyle, *The Teaching of St. Benedict* (London: Burns & Oates, 1887), 73.

¹¹ Terrence Kardong, "The Abbot as Leader", *The American Benedictine Review* 42/1 (1991), 53-73.

¹² Benedikt burada, itaat edilecek kişilerin olumsuz niteliklere sahip olabileceğinden bahsederken, bu olumsuzlukların o kişilerin otoritesini zayıflatmadığını da eklemektedir. Benedikt, bu anlayışı desteklemek için "Efendilerinizin yalnız iyi ve yumuşak huylu olanlarına değil, ters huylu olanlarına da tam bir saygıyla bağlı olun" (1Pe.2:18) ve "size söylediklerinin tümünü yapın ve yerine getirin, ama onların yaptıklarını yapmayın" (Mat.23:3) pasajlarını referans göstermektedir. RB.4:59.

¹³ RB.7.

teslimiyetle eş tutularak manastır geleneğinde her daim örnek alınması gereken bir davranış olarak ifade edilmiştir. Ayrıca Benedikt'in, "Sizi dinleyen beni dinlemiş olur, sizi reddeden beni reddetmiş olur. Beni reddeden de beni göndereni reddetmiş olur."¹⁴ pasajını referans göstermesinden de anlaşılacağı üzere üstlere itaat, dolaylı yoldan Tanrı'ya itaat etmekle eş tutulmuştur. Üçüncü olarak ise Benedikt, itaatin nasıl gerçekleştirileceğine dair birtakım niteliklerden bahsetmektedir. Buna göre itaatte, tereddütsüz, geciktirmeden, homurdanmadan, nefsanî isteklerden feragat ederek, gönüllü, sabırlı, korkusuz ve neşeli bir şekilde verilen emri yerine getirmek gibi birtakım kriterler bulunmaktadır.¹⁵

Önemli bir Benedikten araştırmacısı olan Cuthbert Butler (ö. 1934), öncelikle Benedikt'in itaat anlayışını teorik (emirleri Tanrı'dan geliyormuşçasına kabul etmek) ve pratik (ertelemeyen) olmak üzere iki başlıkta ele almaktadır. Butler, daha sonra bu iki ilkenin, Kural'ın içerisinde bolca örneklenebileceğini söylemekle birlikte, Aziz Benedikt'in bu öğretisinin özellikle ortaya konması gereken dört yönü olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilki insana tatlı gelen itaattir. Eğer emredilen şey tereddütsüz, hızla, ılımlı bir şekilde, mırıldanmadan yerine getirilirse, bu itaat Tanrı tarafından kabul edilebilir ve insan için de haz alınarak yerine getirilmiş bir görev olacaktır. İkincisi, içsel itaattir. Zira itaat yemini dışarıdan itaatle, yani emredilen şeyin fiili olarak yerine getirilmesiyle yerine getirilse de bu yeminin erdemli bir tutum haline dönüşmesi için içsel itaat gereklidir. Aziz Benedikt bu noktada keşişlerinden şunu talep etmektedir: "Mürit, yüreğinde kırgınlık ve kötü bir niyetle itaat ederse, verilen emri yerine getirirse bile o, kötü niyetlinin kalbini gören Tanrı için kabul edilemezdir. Bundan ona herhangi bir lütuf gelmeyecek, bilakis bunu istekli bir şekilde yerine getirmezse, kötü niyetli tavrı yüzünden ceza-ya uğratılacaktır."¹⁶ Üçüncü sırada imkânsız görevler konusu bulunmaktadır.¹⁷ Benedikt bu konuda keşişin gücünü aşan emirler karşısında nasıl bir tutum sergileyeceğini belirtmektedir. Buna göre eğer bir keşişe, üstleri tarafından gücünü aşan bir görev emredilirse o, bu görevi yapamayacağını nazik bir dille ifade etmelidir. Fakat, emri veren kişi bu konuda ısrarcı olursa bu durumda keşiş, kendisi için bunun en iyisi olduğunu düşünmeli ve Tanrı'nın desteğine güvenerek verilen emre içtenlikle itaat etmelidir.¹⁸ Butler'ın sınıflandırmasında dördüncü ve son olarak karşılıklı itaat konusu ele alınmaktadır.¹⁹ Başrahip ve rütbeli keşişlere itaatin yanı sıra Benedikt, keşişlerin birbirlerine karşı olan itaatlerinden de bahsederken genç keşişlerin yaşlı keşişlere karşı itaatkâr bir tutum sergilemeleri gerektiğini vurgulamaktadır.²⁰ Burada Benedikt'in, karşılıklı itaatin Tanrı'ya gidilecek yol olduğu

¹⁴ Luk.10:16.

¹⁵ RB.5:14.

¹⁶ RB.17:19.

¹⁷ Detaylı bilgi için bk. Terrence Kardong, "Hard Obedience: Benedict's Chapter 68 and Beyond", *Regulae Benedicti Studia* 12/ (1986), 193-202.

¹⁸ RB.68.

¹⁹ Cuthbert Butler, *Benedictine Monachism, Second Edition: Studies in Benedictine Life and Rule* (London: Longmans, Green and Co., 1919), 139-140.

²⁰ Genç keşişlerin, yaşlı keşişlerle olan ilişkisine dair bk.RB.71:6-9.

noktasında keşişlere güvence verdiği görülmektedir. Nitekim Aziz Benedikt, itaatın keşiş ve Tanrı arasında kurulacak bir bağ ile gerçekleştirilmesi gerektiğini savunmakta ve bu görüşünü Kutsal Kitap'tan yaptığı alıntılarla desteklemektedir. Bu noktada Benedikt, "Duyar duymaz sözümü dinlediler."²¹, "Sizi dinleyen beni dinlemiş olur."²² ve "Tanrı sevinçle vereni sever."²³ gibi pasajları alıntılıyarak itaatın temel gayesinin tereddütsüz, içten ve inançlı bir şekilde olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bu ifadelerden Benedikt'in itaat konusunda keşişlerin psikolojisini bu duruma karşı hazır hale getirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Zira Benedikt, bu görevin duygusuz ve gönülsüz bir şekilde yerine getirilmesini istemediğini defalarca ima etmektedir.

Benedikt'in itaat ile ilgili yaptığı alıntıların çoğunun İnciller'den yapılmış olması dikkat çekicidir. Buna göre, Benedikt'in manastır yaşamı çerçevesinde açıklamaya çalıştığı itaat yemini, bariz bir biçimde İsa Mesih ile irtibatlandırılmaktadır. Nitekim Benedikt'e göre itaat, aynı zamanda Mesih'in çarmıhta Baba'ya olan itaatini temsil ettiğinden, Tanrı'nın bir lütfu olarak görülmelidir. Bu yüzden itaat, keşiş için kalpten gelerek yerine getirilmesi gereken bir tutumdur.

İtaat yeminin bir diğer önemi manastırların kurumsallaşmasına dair yaptığı doğrudan katkıdır. Nitekim bu yemin neticesinde hem manastır işleyişinin devamlılığı hem de manastır iç disiplini güvence altına alınmaktadır. Bu sebeple, idareciler değişse de Benedikt Kuralı'nı takip eden manastırların yüzyıllarca varlığını sürdürebilmesi bu durumla açıklanabilir.²⁴

1.2. İstikrar

Latince "stare" kelimesinden türetilmiş olan istikrar kelimesi (stabilis) dikilmek, ayakta durmak, hareketsiz kalmak anlamlarına gelmektedir.²⁵ Benedikten manastır geleneğinde ise istikrar, genellikle manastırda yaşayan keşişlerin manastır yaşamına sadık kalmalarını ifade eden bir kavram olarak kullanılmıştır. İstikrar yemini Benedikt tarafından, bir keşişi hayatının geri kalanında manastır yaşamına ve cemaate bağlayan bir taahhüt olarak görülmüştür. Benedikten manastırında yaşayan bir keşiş istikrar yemini ettiğinde manastırın iklimine, yaşam koşullarına, vb. her türlü olumlu olumsuz koşulu da kabul etmiş sayılmaktadır. Manastıra katılacak olan aday keşiş, manastırda yaşamak ve burada ölmek niyetiyle yemin etmektedir. Bu durum, aynı zamanda hastalık nedeniyle bile olsa (hastanede yatmayı gerektiren zorunlu haller dışında) manastırdan hiçbir şekilde ayrılmamak anlamına gelmektedir. Böylece bu yemin, aynı zamanda başka bir manastırda yaşama isteğinin ya da birtakım güçlüklerle karşılaşıldığında manastır yaşamından tama-

²¹ Mez.18:44.

²² Luk.10:16.

²³ 2Ko..9:7.

²⁴ İsmail Taşpınar - Yasin Güzeldal, "Batı Manastır Geleneğinin Babası Aziz Benedikt ve Asketik Öğretileri", *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 8 (Haziran 2020), 25.

²⁵ Charlton T. Lewis vd., *A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1958), 1762.

men ayrılma isteğinin de önüne geçmektedir.²⁶

Benedikt'in "Ölene dek manastırda sebat etmek..."²⁷ anlayışı, Matta İncili'nde "Sonuna kadar sebat edenler kurtulacaktır."²⁸ ve Luka İncili'nde "Denendiğim zamanlar benimle birlikte dayanmış olanlar sizlersiniz."²⁹ pasajları ile birlikte okunduğunda istikrarın manastır yaşamında sebat etmek anlamına geldiğini de göstermektedir. Bunun dışında, Pavlus'un mektuplarında Korintlileri "Dayanın, sarsılmayın, Rab'bin işinde her zaman gayretli olun (stabiles estote et immobiles)."³⁰ ve "İmanda dimdik durun (state in fide), mert ve güçlü olun."³¹ ifadeleri de istikrarın Yeni Ahit temelli bir anlayış olduğunu gösteren bir başka örnektir. Konu ile ilgili olarak ünlü Benedikten araştırmacısı ve rahibi Adalbert de Vogüé'e (1924-2011) göre istikrar terimi sınırsız bir manevi gelişim sürecine dâhil olmayı ifade etmektedir. Aksi takdirde, bir yerde devamlı ikamet etmek, sadece oranın kapısından dışarıya çıkmamaktan başka bir anlama gelmeyeceğinden, yemin olarak edilen istikrar sözü, bu manevi büyüme sürecinde sebat etmek anlamına da gelmektedir.³²

Benedikt Kuralı'nda istikrar kavramına dair yapılan ilk atf önsöz bölümünde yer almaktadır: "Asla O'nun rehberliğinden ayrılmayın, ölene kadar manastırda kalın (ad mortem in monasterio perseverantes), sabırla Mesih'in tutkusunu paylaşıyoruz, böylece sonunda Tanrı'nın krallığına girebiliriz."³³ Dördüncü bölümün sonuna gelindiğinde, "Tüm bu işleri özenle ve sebat ederek yerine getirmemiz gereken atölye, manastırın muhafazası, toplumun istikrarıdır (et stabilitas in congregatione)." şeklinde istikrar kavramının tekrar ifade edildiği görülmektedir. Buna göre, Benedikt'in vurguladığı istikrar kavramı keşişin, Tanrı'nın sözüne tüm kalbiyle yanıt verebileceği bir atmosfer oluşturmaya yardımcı olmaktadır. Buradan hareketle de istikrar, aynı zamanda sebat etmenin dışa dönük ifadesi olarak da yorumlanabilmektedir.³⁴

Benedikt'in, dikkat çekici ölene dek manastırda kalma fikrinin mekânsal bir istikrarı ifade ettiği açıktır. Bu ifadelerden hareketle Benedikt'in bu yemin vasıtasıyla, manastıra katılanların kendilerini tam manasıyla manastıra adanmalarını ve bunun neticesinde de manastırdaki keşişlerin bir aile olarak birbirlerine bağlanmalarını istediği anlaşılmaktadır. Oluşan bu birliktelikle kenobitik (toplu yaşam) manastır yaşamında kalıcı bir topluluk oluşturulmak istendiği görülmektedir.³⁵

²⁶ Thomas Merton, *The Life of the Vows: Initiation into the Monastic Tradition* (Liturgical Press, 2012), 458.

²⁷ RB.Prol:50.

²⁸ Mt.10:22; 24:13.

²⁹ Luk.22:28.

³⁰ 1Ko.15:58

³¹ 1Ko.16:13

³² Adalbert de Vogüé, "How Ought Novices To Be Formed In Stability Today?", *Cistercian Studies Quarterly* 36/3 (2001), 312.

³³ RB.Prol:50.

³⁴ Sheila Garcia, "Stability And Change: What Benedict's Rule Can Teach Us", *The American Benedictine Review* 40/1 (1989), 73.

³⁵ Butler, *Benedictine Monachism*, 133-134.

Nitekim bunun altında yatan önemli sebeplerden biri de Benedikt'in Sarabaite ve Gyrovague toplulukları gibi gruplar tarafından uygulanan göçebe keşişliği ortadan kaldırmak istemesidir. Zira Hristiyan manastırcılığının 6. yüzyıla kadar geçirdiği evreler göz önüne alındığında istikrarsızlık ve dünyevi hayattan tamamı ile kopamama Benedikt tarafından manastır kurumunun en önemli problemlerden biri olarak görülmüştür. Bu nedenle Benedikt Kuralı henüz birinci bölümde bu iki göçebe keşiş türünü reddederek, bu tür bir manastırcılığa karşı tavrını net bir şekilde ortaya koymaktadır.³⁶

Benedikten manastırlarının kurumsallaşmasında ve yüzyıllar boyu varlığını devam ettirmesinde istikrar yemininin büyük bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Nitekim istikrar yemininin mekân üzerindeki etkisine bakılacak olursa, Avrupa'daki çevresel düzen ve ekolojik farkındalığın oluşmasından çok daha önce, Benedikten manastırlarının arazi düzenleme konusunda önemli bir geçmişe sahip oldukları bilinmektedir.³⁷ İstikrar yemini ile kendilerini manastıra adayıp yaşadıkları ortamı kendi evleri olarak gören keşişlerin, uzun vadede oluşan ortak bir mekân sevgisi ve kurumsal bağlılık sonucunda böyle bir gelişimin meydana geldiği söylenebilir.

1.3. *Conversatio Morum*

Benedikten yeminlerinin üçüncüsü olan *conversatio morum*, literal olarak "yaşamın dönüşümü" şeklinde tercüme edilebilirken, ifadenin tam anlamı konusunda oldukça fazla tartışma olduğundan genellikle Latince haliyle kullanılmıştır.³⁸ Benedikt Kuralı'nın 58. bölümünde diğer yeminlerle birlikte kullanılan bu ifade, kendisini manastır yaşamına adayacak bir keşişin/rahibenin, hayatının geri kalanını manastır yaşamına göre düzenlemesi ve bu hayata sadık olması anlamlarına gelmektedir. 20. yüzyılın önemli Katolik yazarlarından Thomas Merton'a (1915-1968) göre *conversatio morum* manastır yeminleri arasında en temel ve kapsamlı olanıdır. Nitekim manastır hayatının sürekliliği ve devamlı kendini yenilemesi sadece bu yemin ışığında gerçek manada anlaşılabilir. Merton'un bahsettiği bu yenilenme, tefekkürü, manastır yaşamına uygunluğu ve manastır yaşamının temeli olan ibadet ve kefaretin tüm manevi hayatı şekillendirmesini sağlayan bir eylemdir.³⁹ Aynı zamanda *conversatio morum* gerek itaat ve istikrar yeminlerini gerekse üç temel yemin içerisinde bahsedilmeyen yoksulluk ve iffet kavramlarını da kapsamı içerisine almaktadır. Zira keşiş adayı *conversatio morum* yemini ile hayatı boyunca bu sıra dışı yaşam tarzına sadık kalacağına dair bir taahhütte bulunmak-

³⁶ RB.1:6-11.

³⁷ Joel Ripinger, "Stability: A Monastic Charism Retrieved", *Review for Religious* 57/1 (1998), 62.

³⁸ İfadenin orijinal hali (*conversatio morum*) ilk olarak Cuthbert Butler tarafından yeniden ele alınmıştır (1912) ve bu ifadenin anlamı hakkındaki modern tartışmalar da o zamana tarihlendirilmektedir. Butler, *Benedictine Monachism*, 134-139. *Conversatio morum* ifadesinin çeşitli gramer yorumları için bk. Timothy Fry, *RB 1980: The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes* (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1981), 459-462.

³⁹ Thomas Merton, *The Monastic Journey*, ed. Patrick Hart (Mission, Kan.: Sheed Andrews and McMeel, 1977), 107.

tadır ve bu yemin her gün tekrarlanan bir dönüşüm çağrısını ifade etmektedir.⁴⁰

Conversatio yemini ile ilgili olarak Pavlus'un şu ifadeleri dikkat çekicidir: "Baba'nın yüceliği sayesinde Mesih nasıl ölümden dirildiyse, biz de yeni bir yaşam sürmek üzere vaftiz yoluyla O'nunla birlikte ölüme gömüldük."⁴¹ Bu ifadeler conversatio yemininin manastır yaşamına adanmaya (gömülmeye) niyet edilmiş bir dönüşümün kabullenilmesi olarak yorumlanabilir. Buna göre *conversatio morum* kefarete, dünyadan el etek çekme, yalnızlık, maneviyat, itaat, ibadet, yoksulluk ve manastır yolunda çaba harcama yemini olarak da ifade edilebilir. Önemli bir başka Benedikten araştırmacısı Esther De Waal'a (1930-) göre bu yemin, "Gel, beni takip et"⁴² diyen İsa Mesih'in sözüne tamamen ve bütünsel bir şekilde karşılık veren keşişin, kendisine engel olacak her şeyi terk ederek manastır hayatına adanmasını ifade etmektedir.⁴³ Merton'a göre ise aynı zamanda bu yemin Tanrı'nın sözüne itaat etmenin, Tanrı'nın iradesini yerine getirmek için bir kural ve bir başrahibin gözetimi altında olmayı kabul etme taahhüdüdür.⁴⁴ De Waal, bu yeminin karşılığının sadece öldükten sonrasında değil; bu hayatta da alınabileceğine dair dikkat çekici başka bir yorumda bulunmuştur. Nitekim Benedikt'e göre bu yemin, keşişi sürekli Tanrı'ya doğru iten bir dinamizme sahiptir. Benedikt, "Biz bu yaşam tarzı ve inanç üzerinde ilerledikçe, Tanrı'nın yolu üzerinde koşmalıyız ve bu sayede kalbimiz sevginin ifade edilemez zevkiyle dolup taşar."⁴⁵ diyerek bu yemine sadık yaşamının bu hayatta da bir karşılığı olduğunu söylemektedir. Böylece conversatio yemininin, sadece ölümden sonraki hayata dair öğretilerin bulunduğu diğer eski manastır kurallarından bu yönüyle ayrıldığı söylenebilir.⁴⁶

Adalbert De Vogüé'e göre Benedikt'in, kuralın ilk bölümünde kenobitikleri manastırda yaşayan, bir kurala tabi olan ve bir başrahibin gözetiminde olan kişiler olarak tanımlaması aynı zamanda bahsi geçen üç yemine de karşılık gelmektedir. Bu durumda istikrar, ömür boyu manastırda yaşamaya; conversatio, Benedikt Kuralı'na riayet etmeye; itaat ise üstlerin emirlerine tabi olmayı ifade etmektedir. İstikrar yemini, adaylık başlangıcında edilirken, itaat yemini de bir yılın sonunda adayın adaylık sürecindeki durumuna göre tekrarlanan bir yemindir. *Conversatio morum* yemini ise manastır yaşamına kabul edildikten sonra verilen emirlere itaate ve Benedikt Kuralı'na göre yaşamaya dair verilen tüm sözleri kapsamaktadır.⁴⁷ De Vogüé, conversatio yemininin başlıca hedefinin Benedikt Kuralı'nı gözetmek olduğunu söylemektedir. Ancak bu bağlamda düşünüldüğünde dahi conversatio kelimesinin niteliğini ve dinamizmini korumaya devam ettiği görülmektedir. Nite-

⁴⁰ Yasin Güzeldal, *Batı Manastır Geleneğinde Aziz Benedikt ve Manastır Hayatına Dair Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 175.

⁴¹ Rom.6:4.

⁴² Mat.4:19.

⁴³ Esther de Waal, *Seeking God: The Way of St. Benedict* (Collegeville, Minn: The Liturgical Press, 1984), 69.

⁴⁴ Thomas Merton, *The Monastic Journey*, 110.

⁴⁵ RB.Prol:49.

⁴⁶ Waal, *Seeking God*, 71.

⁴⁷ Adalbert de Vogüé, "Saint Benedict and Spiritual Progress: The Author of the Rule between his Source and his Biographer", *Cistercian Studies Quarterly* 34/3 (1999), 289.

kim dini hayat mükemmelliğe doğru bir eğilimse, *conversatio* da kuralı rehber edinererek kutsallık arayışına girmek anlamına gelmektedir. Benedikt Kuralı'na giriş kapısı olarak *conversatio yemini*, tam da bu nedenle sonsuz bir ilerleme için hareket noktası olarak görülmektedir. De Vogüé bu noktada keşişlerin her gün Kutsal Yazıları ve Babaların eserlerini okuyarak saatler geçirmelerini, platonik olarak büyük öğretilere ve güzel örneklerle hayranlık duymaya değil; kendilerini onları takip etmeye zorlamak şeklinde yorumlamaktadır. Böylece keşişlere bu yazıları okutan Benedikt Kuralı, onları kuralın talimatlarını aşan bir şey aramaya davet etmektedir.⁴⁸

2. Evanjelik Nasihatler

“Evanjelik”, “iyi haber” anlamına gelen Yunanca “*evangelion* (εὐαγγέλιον)” kökünden türetilmiş bir kelimedir.⁴⁹ *Evangelium* şeklinde latinize edilen bu kelime, aynı zamanda İsa Mesih'in iyi haberlerini insanlara ulaştıran Hristiyanları ifade etmek için de kullanılmaktadır. Bu bağlamda dört İncil'in yazarları (Matta, Markos, Luka ve Yuhanna) aynı zamanda “dört Evanjelist” olarak da nitelendirilmektedir.

Hristiyan geleneğinde “Evanjelik nasihatler” olarak formüleleştirilen yoksulluk, iffet ve itaat kavramları İsa Mesih'in takipçilerine empoze ettiği emirlerden ziyade bir tür davet olarak kabul edilmektedir. Bu davet, mükemmelliğe ulaşmak için maddi mallardan gönüllü olarak feragat edilmesi ve itaat öğretisiyle yakından ilişkilidir. Bu durum, sonsuz yaşamı kazanmak için ne yapması gerektiğini soran zengin genç adama İsa Mesih'in verdiği cevapta da görülebilir: “Eğer eksiksiz olmak istiyorsan, git, varını yoğunu sat, parasını yoksullara ver; böylece göklerde hazinen olur. Sonra gel, beni izle.”⁵⁰ Bu pasajdan hareketle yoksulluk, iffet ve itaat gibi Evanjelik nasihatler, geleneksel olarak pratikte İsa Mesih'in mükemmel olma davetine bir yanıt olarak anlaşılmıştır.

Özellikle 12. yüzyıldan sonra Fransisken ve Dominiken tarikatları tarafından resmî manastır yemini olarak uygulanmaya başlanan Evanjelik nasihatler (yoksulluk, iffet ve itaat), günümüzde manastırların yanı sıra tüm Katolik dini kurumlar tarafından da kabul edilmektedir. Roma Katolik Kilisesi'nin yürürlükte olan Kilise Kanunu'nda da kutsanmış bir yaşam biçimi için Evanjelik nasihatlerin gerekliliği vurgulanmıştır.⁵¹

2.1. Yoksulluk

Yoksulluk yemini, genel olarak, İsa Mesih'i takip etmek için, dünyevi mallardan tamamen feragat etme vaadi olarak Tanrı'ya verilen bir söz olarak tanımlanabilir. Yoksulluk yemininin amacı görünür, maddi ve parasal bir değerde olan her-

⁴⁸ Vogüé, “Saint Benedict and Spiritual Progress: The Author of the Rule between his Source and his Biographer”, 289-290.

⁴⁹ Henry George Liddell vd., *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1940), 258.

⁵⁰ Mat.19:21.

⁵¹ “Code of Canon Law - Book II - The People of God - Part II. (Cann. 573-606)” (Erişim 08 Mart 2021), böl. 573.

hangi bir şeye sahip olmamaktır. Yoksulluğun zıttı olarak zenginlik ise asketik yaşamı benimseyen keşişlerin yüksek manevi kazanımlara ulaşmada engel olarak gördükleri sosyal bir statüdür. Manevi yükseliş amacıyla manastıra katılan bir kişi bu nedenle dünyevi mal ve mülkten kendisini arındırmalı ve yoksul bir yaşamı benimsemelidir. Bu sayede maddi olanı terk ederek, manastır hayatının en önemli hedefi olan Tanrı'yla bir olma idealinin önündeki en önemli engellerden birinin ortadan kalkacağına inanılmaktadır.

Hristiyan keşişler, yoksulluk yeminini Kutsal Kitap'a ve özellikle de kendileri için fakirleştiğine inandıkları İsa Mesih'in öğretilerine dayandırmaktadırlar. Aziz Antoni'den (251-356) itibaren tüm asketiklerin benimsediği ve fakirliği teşvik etmek için kullandıkları en popüler İncil pasajı şudur: "Eğer eksiksiz (kusursuz) olmak istiyorsan, git, varını yoğunu sat, parasını yoksullara ver; böylece gözlerde hazinen olur. Sonra gel, beni izle."⁵² Bu pasaj yüzyıllar boyu manastır geleneğinde yoksulluk yemininin en temel dayanaklarından biri olarak kabul edilecektir. Nitekim Kudüs'teki Hristiyan cemaati de bu anlayışla yoksulluğu seçmeleri gerektiğini ilk andan itibaren idrak ederek mallarını satmış ve herkesin ihtiyacına göre hepsini paylaşmışlardır.⁵³ Bir başka pasajda İsa Mesih, öğrencilerini vaaz etmeleri için görevlendirirken, "Kuşağınıza altın, gümüş, ya da bakır para koymayın. Yolculuk için ne torba ne yedek mintan, ne çarık ne de değnek alın." demektedir.⁵⁴ Ayrıca ona öğrenci olmak isteyenlere bir bedel olarak, "Aynı şekilde sizden kim varını yoğunu gözden çıkarmazsa, öğrencim olamaz." demiştir.⁵⁵ Başka bir pasajda İsa Mesih'in zenginlik ve takva arasında ters bir orantı kurduğu şu metaforik anlatıda net bir şekilde görülmektedir: "Devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin bir adamın Tanrı egemenliğine (cennete) girmesinden daha kolaydır."⁵⁶

Bu ve benzeri pasajlardan manastır keşişlerinin gerçek kutsallığın vazgeçilmez bir koşulu olarak Mesih'in yoksulluk dolu bir yaşamı tavsiye ettiğini anlamaları kadar doğal bir şey yoktur. Ancak buradaki asıl konu İsa Mesih'in zenginliğe karşı olduğu mu yoksa her halükârda fakirleşmenin gerekli olup olmadığı sorusudur. İncil pasajları incelendiğinde İsa Mesih'in, zenginliğe karşı doğrudan bir düşmanlık beslediğini söylemek zordur. Nitekim Yeni Ahit'e göre kendisi de zengin olduğu halde yoksulluğu tercih etmiştir.⁵⁷ Onun zenginliğe karşı takındığı olumsuz tavırdan, zengin kişilere gösterilen anormal saygı ve özel mülkiyete olan aşırı tutkuya karşı insanları uyardığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu durum da sınıf ayrımının ortaya çıkmasına yol açtığından İsa Mesih'in kardeşlik, eşitlik, karşılıklı sevgi ve uyum içerisinde özgürce yaşama gibi doktrinleriyle uyuşmamaktadır.

⁵² Mat.19:21. Athanasius, *Life of St. Anthony*, ed. Philip Schaff (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1892), 4/böl. 2. Antoni'nin yanı sıra Aziz Basil de bahsi geçen pasajın asketik yaşama adım atmasına vesile olduğunu söylemektedir. St. Basil, *Letters*, ed. Philip Schaff (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1895), 8/böl. 223:2.

⁵³ Elç.2:45.

⁵⁴ Mat.10:9-10

⁵⁵ Luk.13:33.

⁵⁶ Mat.19:24.

⁵⁷ 2Kor.8:9.

Aziz Pakomius, Aziz Basil ve Aziz Benedikt kurallarını benimseyenler tarafından resmî manastır yemini olarak görülmemeyen yoksulluk, 13. yüzyılda Fransisken Tarikatı “Ordo Fratrum Minorum (Küçük Keşişler Tarikatı)” tarafından bir manastır yemini olarak kabul edilmeye başlanmıştır. 13. yüzyıldan itibaren Fransisken Tarikatı ile birlikte “dilenci, vaiz tarikatları” olarak da bilinen Dominiken, Augustinian ve Karmelit tarikatları da bu yemini benzer şekilde benimsemişlerdir. Özellikle Orta Çağın büyük bir bölümünde tek geçerli manastır nizamnamesi olarak kullanılan Benedikt Kuralı’na göre manastıra adanmış bir kimse için dünyevi mal mülk sahibi olmak halihazırda yasaklanmış durumlardan biridir. Buna göre, manastıra girmeden önce sahip olunan malların fakirlere dağıtılması ya da resmî bir bağışla manastıra bağışlanması gerekmektedir.⁵⁸ Ayrıca Benedikt, keşişin mülkiyet edinmesini kötü bir şey olarak görür ve bunun, kökünün kazınıp manastırdan atılması gereken bir durum olduğunu belirtir.⁵⁹ Ancak Benedikt yine de “yoksulluğu” manastır yeminleri içerisinde saymamıştır.

Fransisken Tarikatı’nın kurucusu Aziz Francis’in (Francesco d’Assisi, 1181-1226), kaleme aldığı 12 maddelik Regula Bullata⁶⁰ adlı nizamnamesinde “yoksulluk”, üç manastır yemininden biri olarak Matta 19:21 uyarınca ele alınmaktadır.⁶¹ Buna göre tarikata girmek isteyen kişi kişisel eşyalarını satmalı ve yoksulluk için çabalamalıdır.⁶² Ayrıca Aziz Francis yoksulluğa alegorik bir anlam yükleyerek onu “hanımefendi” şeklinde kişileştirmiştir. Yine aynı nizamnameye göre keşişlerin para kabul etmeleri de kesinlikle yasaklanmıştır.⁶³ Fransisken Tarikatı, o döneme kadar herhangi bir sınırlandırma getirilmeyen keşişlerin ortak mülkiyetleri hakkında da birtakım değişikliklerde bulunmuştur. Buna göre tüm taşınmaz malların ve tüm gelirlerin mülkiyetini ortak olsa da yasaklanmıştır. Hatta Fransiskenler bir adım daha ileri giderek, tüm mülklerini Kutsal Makam’a (Papalığa) bağlamışlardır. Aynı dönemin bir diğer önemli tarikatı olan Dominiken Tarikatı ise yoksulluğu Fransiskenler kadar katı bir biçimde kabul etmese de İsa Mesih’in gönüllü yoksulluğu çerçevesinde dünyalık mal ve mülklere sahip olmama ilkesini benimsemiştir.⁶⁴ Çok geçmeden 13. yüzyıla damgasını vuran bu yoksulluk yemininin birtakım

⁵⁸ RB, 58:24.

⁵⁹ RB, 33:1.

⁶⁰ Assisili Francis’e bağlı üç dini tarikat bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla: Fratrum Minorum (Küçük Kardeşler), Ordo Sanctae Clarae (Aziz Clare Tarikatı ya da “Fakir Bayanlar Tarikatı”), Tertiarius (Üçüncü Tarikat ya da Tövbekâr Kardeşler Tarikatı [bu tarikat, “seküler” hayatlar yaşayan ancak Fransisken ilkelerine ve münzevilğine söz vermiş erkekler ve kadınlardan oluşmaktadır]). Bahsi geçen nizamname Papa III. Honorius tarafından da onaylanmıştır ve “Küçük Kardeşler Tarikatı”na ithafen yazılsa da diğer tarikatlar tarafından da benimsenmiştir. Paul Sabatier, *Life of St. Francis of Assisi*, çev. Louise Seymour Houghton, 2006, 748; *Francis of Assisi in His Own Words: The Essential Writings*, çev. Jon M. Sweeney (Brewster, Massachusetts: Paraclete Press, 2013), 29. Cengiz Batuk, *Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 128; 138.

⁶¹ Michael Robson, *St. Francis of Assisi: The Legend and the Life* (London: Geoffrey Chapman, 1998), 94-123.

⁶² St. Francis, “Regula Bullata” (1223), böl. 2.

⁶³ St. Francis, “Regula Bullata” (1223), böl. 4.

⁶⁴ Ancak, heretiklerle mücadele ve Hıristiyanlığı anlatma gayesi ile daha çok vaaz verme amacı güden bu tarikat, bu amaç için yeterli donanıma sahip olmanın gerekliliğine inanmış ve enerjisini yoksulluktan çok eğitim ve vaaz üzerine yoğunlaştırmıştır. Georgina Rosalie (Cole-Baker) Galbraith, *The*

suistimallere sebep olan belli bir yoksulluk halini yarattığı müşahede edilmiştir. Sonuç olarak, Trent Konsili'nin (1563) 25. oturumunda, Fransiskanlar ve Kapüsenler'e ait olanlar hariç tüm manastırların taşınmaz mülklere ve dolayısıyla buradan elde edilen gelire sahip olmasına izin verilmiştir.⁶⁵

Hristiyan manevi yaşamında yoksulluk, genellikle İsa Mesih'le birlik olmak ve dini mükemmelliğe ulaşmak için gerekli bir araç olarak görülmüştür. Thomas Aquinas'a (ö. 1274) göre de mükemmelliğe ulaşma yolunda yoksulluk daha katı uygulandığında değil, tarikatın hedefine göre uygulandığında bu tarikatlar gerçek anlamda muvaffak olacaktırlar.⁶⁶ Zira faal yaşamda maddi varlıklar gerekli olduğu gibi asketik yaşamda da mükemmel yoksulluk gereklidir. Çünkü asketik yaşamı benimseyen bir keşiş, tüm mülklerden mutlak bir şekilde koparılmalı ve kendisine yapılacak maddi desteğe bel bağlamalıdır. Dolayısıyla dilenci ve vaaz tarikatlarının bu konudaki temel ideali de bu yönde olmuştur. Nitekim asketik yaşamın rahat bir seviyede yaşandığı oran ölçüsünde nihai hedef olan İsa Mesih'le bir olma düşüncesinden uzaklaşılacağı düşünülmektedir.⁶⁷

2.2. İffet

Manastır yaşamında bekaret veya iffet, beden ve ruhun her anlamda saflığını ifade etmektedir. Manastır yaşamını tercih eden bir kişinin feragat edeceği şeyler zorluk ölçütüne göre sıralandığında maddi mülklerden feragat etmenin yapılacak ilk ve en kolay adım olduğu düşünülebilir. Nitekim maddi yükümlülüklerden feragat etmek insan tabiatının dışında kabul edilebilecek bir durumdur. İnsan tabiatına aykırı olarak görülen bekarlık ise görece daha zor bir adımdır. Manastır yaşamında bir keşişin temel hedefi ahlaki ve ruhsal ilerlemedir. Bu amaçla bekarlık, keşişin manevi özgürlüğe kavuşmasına yardım eder ve ona asketik yaşamın gerekliliklerini yerine getirmesine fırsat tanır.

Hristiyanlığın özellikle ilk dönemlerinde bekarlığın, Hristiyan asketizminin en karakteristik özelliklerinden biri olduğu görülmektedir. Bu dönemde, kilisede kutsanan bakireler 1. yüzyıldan itibaren özel bir kategoride değerlendirilirken, 2. yüzyılın sonunda ise Tertullian'ın (ö. 220) kutsanma törenlerinde bakirelerden "Mesih'in gelinleri" olarak bahsettiği görülmektedir. Hristiyanlığın İmparatorluk tarafından tanınması (M.S. 313) ile sona eren zulüm dönemi sonrasında şehitliğe gerek duyulmayan bir ortam olduğundan, "bâkirelik" kavramının popüleritesi bu süreçte daha da artmış, hatta Athanasius (ö. 373) bakireleri şehitlerle bir tutarak,

→

Constitution of the Dominican Order, 1216-1360 (Manchester: The University Press, 1925), 179; William A. Hinnebusch, "Poverty in the Order of Preachers", *The Catholic Historical Review* 45/4 (1960), 437; Phyllis Zagano, *The Dominican Tradition* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2006), xix. Ayrıca Dominiken Tarikatı, belirledikleri "Temel Anayasa" ile birlikte Aziz Augustinus'ın kaleme aldığı manastır nizamnamesini kabul etmektedirler. John B. O'Connor, *Saint Dominic and the Order of Preachers* (New York: Holy Name Bureau, 1917), 48; Phyllis Zagano, *The Dominican Tradition*, 127.

⁶⁵ "General Council of Trent: Twenty-Fifth Session", Papal Encyclicals (03 Aralık 1563), böl. 3; Arthur Vermeersch, "Poverty", *Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1911), 12/325.

⁶⁶ Q.188, A.7, Aquinas Thomas, *The "Summa Theologica" of St. Thomas Aquinas* (London: R. & T. Washbourne, Ltd.; New York: Benziger, 1912), 14/283.

⁶⁷ Merton, *The Life of the Vows*, 383.

onları İsa Mesih'in imanına ve öğretisine birer tanık olarak göstermiştir.⁶⁸

Evanjelik nasihatlerin ikincisi olarak kabul edilen bekârlığa yüklenen tüm bu anlamlar, genellikle İsa Mesih'in şu sözlerine dayandırılmaktadır: "Biri bana gelip de babasını, annesini, karısını, çocuklarını, kardeşlerini, hatta kendi canını bile gözden çıkarmazsa, öğrencim olamaz."⁶⁹ İnsanı bu dünyaya bağlayan en güçlü bağlardan biri olarak görülen eş ve çocuk sahibi olmak manastır yaşamı söz konusu olduğunda sadece bunlardan değil, aynı zamanda bunlardan doğan tüm cinsel arzularından veya duygulardan da feragat etmeyi gerektirir. Buna göre manastırdaki bekaret düşüncesi, İsa Mesih'in öğretileri göz önüne alındığında, meleklerinkine benzer bir hayat yaşamayı öngörmektedir. Nitekim Yeni Ahit'e göre insanlar ölümden diriltildiklerinde ne evlenirler ne de evlendirilirler, onlar göklerdeki melekler gibidirler. Hristiyan inancına göre bakirelik ile korunan beden bütünlüğü özel bir anlam kazanmaktadır. Bu yüzden bakirelik, yaratıcının elinden çıktığı şekliyle cennetteki ilkel halin korunması anlamına gelmektedir. Bekarlık cennete dönüşü temsil ettiğinden bu durum aynı zamanda manastır yaşamının eskatolojik görüşünü de göstermektedir. Bu inanca göre bekarlık aynı zamanda kutsal bakire Meryem'in ebedi bekaretinin derin anlamını anlamaya da yardımcı olmaktadır.⁷⁰

İlk dönem Hristiyanları arasında bekarlık konusunda başlıca motivasyon kaynağı İsa Mesih'in evlenmemiş olması ve bu konudaki öğretileri olmuştur. Buna göre İsa Mesih, evliliği bu dünyaya ait bir faaliyet olarak görmüş, "Tanrı'nın Krallığı"na erişmeye layık görülenlerin ise evlenmeyeceğini veya evlendirilmeyeceğini ifade etmiştir.⁷¹ Yine başka bir pasajda İsa Mesih herkesin bekarlığı kabul edemeyeceğini, ancak özel bir lütufla cennetin krallığı uğruna bazı kişilerin bekâreti seçebileceğini söylemekte ve bu kararı kişinin kendi tercihine bıraktığı görülmektedir.⁷² Buna göre bu pasajlardan manastır hayatının savunulmakta, korunmakta ve desteklenmekte olduğu sonucu çıkarılabilir. İsa Mesih'in evlilik konusundaki bu tavrı, sonrasında Pavlus (ö. 64-67?) tarafından daha üst bir noktaya taşınmış ve Hristiyan asketiklerini ciddi boyutta etkilemiştir.

Pavlus, Korintliler'e ilk mektubunda evliliğin zorunlu kalındığında tercih edilmesi gereken bir durum olduğunu belirtmektedir. Zorunluluk dışında ise Pavlus'un bekarlığın evlilikten evlâ olduğunu çok net bir şekilde ifade ettiği görülmektedir. Nitekim ona göre bekar kalmak, inançlı bir kimse için dünyevi işlerden rahat bir şekilde el etek çekilmesini sağlayacaktır. Böylece o, Tanrı'ya adanmış bir hayatın evlilikle değil bekar kalınarak gerçekleştirilebileceğini söylemekte, hatta daha da ileri giderek evli olanların evli değilmiş gibi yaşamalarını tavsiye etmekte-

⁶⁸ Athanasius, *Life of St. Anthony*, c. 4, böl. 79.

⁶⁹ Luk.14:26.

⁷⁰ Mark.12:25; Mat.22:30. Detaylı bilgi için bk. Artur Malina, "Like the Angels in Heaven' (Mark 12:25). The Significance of Comparison and the Celibacy of the Resurrected", *Biblica et Patristica Thoruniensia* 12/2 (03 Temmuz 2019), 143-156; Thomas Carson, "Virginity", *The New Catholic Encyclopedia, 2nd Edition*, ed. P. T. Camelot (Detroit: Washington, D.C: Gale Research Inc, 2002), 14/547.

⁷¹ Luk.20:34-35.

⁷² Mat.19:11-12.

dir.⁷³ Ayrıca Pavlus ve bakire Azize Thecla arasında geçen bir ilişkiden bahseden ve "Pavlus ve Thecla'nın İşleri" (Acta Pauli et Theclae) olarak da bilinen metinde bekâret, doğrudan Tanrı ile kutsanmış bir yaşamı işaret etmektedir ve bu metinlerde bekarlık cennet mutluluğu için bir ön koşul olarak görülmektedir.⁷⁴ Pavlus'un öğretilerinden, ilk dönem Hristiyanları için bu ifadelerin din adamlarından çok tüm Hristiyanlara hitap ettiği anlaşılmaktadır.⁷⁵

Yeni Ahit'te bekarlığa dair yapılan teşvik ve mükafat vaatlerine rağmen ilk dönem kilisesi geliştikçe, piskoposlar da dahil olmak üzere birçok din adamının yine de evlendiği görülmektedir. Ancak bu durum Elvira (324) ve Kartaca (419) konsillerinde ele alınmış ve din adamlarının eşlerinden uzak durması gerektiği şeklinde düzenlenmiştir.⁷⁶ 1563 yılında Trent Konsili din adamları ve evlilik arasında net bir çizgi koymuş ve din adamlarının tüm cinsel faaliyetlerini kınamıştır. Bu konsilde alınan kararlarla Roma Katolik Kilisesi'nde keşişlik ve bekârlık arasında yakın bir ilişki kurulmuştur. Ancak Doğu Kiliselerinde durum böyle değildir. 692'de Konstantinopolis'te toplanan Trullo Konsili'nde (Quinisext) alınan kararlara göre papazların ve diyakozların göreve başlama töreninden sonra evlenmeleri yasaklanmış; daha önce evlenenlere ise, ayin öncesi belli bir süre dışında cinsel ilişkiye izin verilen eşleri ile evliliklerini sürdürmelerine izin verilmiştir.⁷⁷

Kilise'nin bekarlığa yaklaşımı ve onu yorumlaması bu şekilde olsa da manastırlarda yaşayan keşişlerin bekarlığa attettikleri anlam bundan daha fazlasıdır. Erken dönem manastır yazarları her ne kadar resmî bir yemin olarak bekarlığı kurallarına almasalar da bekarlık ve iffet manastır yaşamının tartışmaya kapalı konuları olarak görülmektedir. Gerek Doğu'da gerekse Batı'daki erken dönem Hristiyan manastır yazarları bekarlığı fiziksel bir nitelikten ziyade onu iffet kavramı içerisinde eritmişlerdir. Bu nedenle erken dönem manastır yazıları incelendiğinde keşişle-

⁷³ 1Kor.7. Erken dönem Mısırlı çöl keşişlerinin bu tavsiyeye kulak verdikleri görülmektedir. Örneğin Aziz Ammon kendisi evli olmasına rağmen evlilik hayatında da bekâret durumunu sürdürmüştür. Palladius, *The Lausiac History*, ed. Clarke, W. K. Lowther - Roger Pearse (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1918), böl. VIII-2; Henry Ruffner, *The Fathers of The Desert* (New York: Baker and Scribner, 1850), 1/199.

⁷⁴ Helen Rhee, *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries* (London: Routledge, 2005), 125; Wilhelm Schneemelcher - R. Mcl Wilson (ed.), *New Testament Apocrypha*, Vol. 2: Writings Relating to the Apostles Apocalypses and Related Subjects (Cambridge, England; Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1992), 239-240. Ayrıca, Pavlus'un bekâretin önemini vurgulaması, asketik yaşantı çerçevesinde evlenmemeyi esas alan bazı Gnostik geleneklerle arasındaki benzerlikleri de ortaya koymaktadır. Şinasi Gündüz, *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 28.

⁷⁵ H. E. J. Cowdrey, "Celibacy: Christian", *Encyclopedia of Monasticism*, ed. William M. Johnston (Chicago, Ill.: Routledge, 2000), 264.

⁷⁶ "Piskoposlar, papazlar ve diyakozlar ile papazlıkta bir görevi olan diğer tüm din adamlarına, eşlerinden tamamen uzak durmaları ve çocuk sahibi olmamaları emri verilmiştir." "Canons of the Council of Elvira" (Erişim 20 Ocak 2021), böl. 33. "Eski tüzüklere göre piskoposlar, papazlar ve diyakozlar, karlılarına karşı mesafeli olmalı, böylece onlara sahip değillermiş gibi davranmalı ve böyle davranmadıkça, ayinlerden çıkarılmalıdırlar." Philip Schaff (ed.), "Council of Carthage (A.D. 419)", çev. Henry Percival, *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series* (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1900), 14/böl. 25.

⁷⁷ Philip Schaff - Henry Wace (ed.), "Council in Trullo (A.D. 692)", çev. Henry Percival, *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series* (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1900), 14/böl. 6.

rin tam ve mükemmel bir devamlılık şeklinde iffetli bir yaşamı uygulamaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Örneğin Aziz Basil'de iffet, dini bir yemin olarak net bir şekilde bahsedilmese de kuralları ve mektupları içerisinde yer yer ima edilen bir kavram olarak kullanılmaktadır.⁷⁸ Batı manastır geleneğine bakıldığında ise Aziz Benedikt iffeti manastırda yaşayan bir keşişin tatbik etmesi gereken iyi işlerden biri olarak görmektedir.⁷⁹ Ayrıca Benedikt, keşişin kendi bedeni üzerinde herhangi bir gücü olmadığını da belirterek, sadece iffet açısından değil diğer tüm bedensel istek ve arzular noktasında da net bir sınırlama getirmektedir.⁸⁰

Nefsani duyguları köreltmek ve bu istek ve arzuların uzak durabilmek için özellikle Doğu'da sert oruç gibi bedensel çilecilik uygulamalarının sıklıkla uygulandığı bilinmektedir. Hatta Hristiyanlığın ilk dönemlerinde Matta 19:12'yi literal anlamda ele alıp kendilerini hadım edenlere de rastlanmaktadır.⁸¹ Bununla birlikte iffetin korunması için manastır nizamnamelerinde çeşitli önlemler alındığı da görülmektedir. Örneğin Pakomius manastırlarında erkek manastırlarına kadınların girmesi ya da bunun tam tersi yasaklanmıştır.⁸² Cassian, kadınlarla uygunsuz yakınlaşmaları ciddi suçlar arasına almış, Benedikt de bu ilkeyi aynı şekilde benimsemiştir. Nitekim manastırlarda işlenen ciddi suçlar, bazı durumlarda fiziksel ceza

⁷⁸ Anna Silvas, Lowther Clarke gibi bazı "Basil" araştırmacıları bekarlık yemini resmî bir manastır yemini olarak kullanan ilk kişinin Aziz Basil olduğunu söylemektedirler. Anna M. Silvas, "Basil, Longer Rules", *The Asketikon of St Basil the Great* (Oxford: Oxford University Press, 2005), böl. 15; St. Basil, *Letters*, c. 8, böl. 199-XVIII. Bununla birlikte önemli bir Benediktin araştırmacısı olan Cuthbert Butler ise *Benedikt Kuralı* kalemle alınana kadar herhangi bir resmî manastır yemininden söz etmenin güç olduğunu ifade etmektedir. Butler, *Benedictine Monachism*, 122. Genel itibarı ile Aziz Basil'in iffet konusunda Kilise geleneğini takip ettiği söylenebilir.

⁷⁹ RB, 4:64.

⁸⁰ RB, 58:25. Görünüşe göre Aziz Benedikt'in, iffet yemininden ziyade eşcinselliğin önlenmesine yönelik daha fazla önlem aldığı anlaşılmaktadır. Buna göre keşişler, ayrı yataklarda, üstleri giyinik vaziyette ve odada ışığın gece boyunca yandığı bir ortamda uyumalıdır. Manastırdaki keşişlerin mümkünse tek odalarda yatmalarını, mümkün değilse gruplar halinde rütbeli keşişler nezaretinde uyumalarını da şart koşan Benedikt, genç keşişlerin yataklarının birbirlerine yakın olamamasını, aralara yaşlı keşişlerin yatması gerektiğini de ayrıca belirtmiştir. RB, 22.

⁸¹ Bu konudaki erken dönem kaynaklarına bakıldığında "hadım etme" uygulamasının önemli derecede uygulandığı anlaşılmaktadır. Örneğin Origen (185-254), Matta İncili'nin ilgili pasajını yorumlarken *Sextus'un Değişleri* (Σεξτου Γνώμαι) adlı eserden dikkat çekici alıntılar yapmaktadır: "Sizi orta yollu yaşamaktan alıkoyan, bedenini her parçasını kesip atın. Zira bu parça ile yıkıcı olmaksızın, o olmadan yaşamak daha iyidir" Sentences of Sextus, 13, Walter T. Wilson, *The Sentences of Sextus* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012), 46. Yine Origen'in İskenderiyeli Philo'dan (M.Ö. 20-M.S. 50) yaptığı bir alıntı ise şöyledir: "Gayri meşru bir ilişkiye karşı heves duymaktansa, bir kişinin kendisini hadım etmesi daha iyidir." *The Works of Philo: Complete and Unabridged, New Updated Edition*, çev. C. D. Yonge (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 1993), 184; Justin Gohl, "Origen of Alexandria's Commentary on Matthew, Book 15 -- An English Translation [Revised 2019]" (Erişim 07 Şubat 2021), 9. Keşişler ve hadım konusu hakkında detaylı bilgi için bk. Lindsey Carol Mercer, *Of Monks and Monsters: "Voluntary Eunuchs" and the Project of Male Celibacy in the Fifth Century* (Bronx, New York: Fordham University, Doktora Tezi, 2018). Ancak hadım etme olayı Kilise tarafından onaylanmamış hatta İznik Konsil'i'nin ilk maddesinde de kendilerini hadım edenlerin konsile alınmayacakları belirtilmiştir. bk. İznik Konsili, madde 1, Henry R. Percival, *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church: Their Canons and Dogmatic Decrees, Together with the Canons of All the Local Synods Which Have Received Ecumenical Acceptance* (New York: Oxford: Scribners, Parker, 1900), 8.

⁸² Pachomius, Precepts, 143, Adalbert de Vogue, *Pachomian Koinonia: II, Pachomian Chronicles and Rules*, çev. Armand Veilleux OCSO (Kalamazoo, Mich: Liturgical Press, 1981), 2/166.

ile sonuçlanabilmektedir.⁸³

13. yüzyıldan sonra Fransisken ve Dominiken Tarikatları'nın Evanjelik nasihatler arasında kabul ettikleri iffet, bu tarihten itibaren bahsi geçen tarikatlar tarafından resmî bir manastır yemini olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bu tarikatlar iffeti, tıpkı erken dönem Hristiyan münzevileri gibi İsa Mesih'i taklit etme aracı olarak görmüşlerdir. Ancak Fransisken ve Dominiken Tarikatları'nın ettikleri iffet yemini erken dönem kilise babalarının ve manastır yazarlarının üzerinde durdukları bekarlık temelli iffet anlayışı gibi sert ve keskin hatlarla ifade edilmemiştir. Nitekim iffet, Aziz Francis'in kurallarının ilk bölümü haricinde diğer yazılarında bahsetmediği bir kavramdır. Bunun yerine Francis, tarikat üyelerinin Tanrı'nın krallığını aramaya, saf bir akıl ve ruha sahip olmaları gerektiğine odaklanmaktadır. Dominiken geleneğinde ise iffet yemini, yoksulluk yemini gibi tarikatın vaaz misyonuyla birlikte düşünülmelidir. Bu sebeple Dominiken Tarikatı'na mensup bir erkek veya kadın, sadece Tanrı'nın sözünü insanlara duyurmak ve İsa Mesih'i taklit etmek amacıyla bekar bir yaşam sürmeyi seçmektedir.⁸⁴

2.3. İtaat

Hristiyanlık bağlamında "Evanjelik itaat" modeli İsa Mesih'tir. Bu durum İsa Mesih'in kendisini tam ve kararlı bir şekilde adadığı "Tanrı'nın Krallığı" söyleminde net bir şekilde görülmektedir.⁸⁵ Bu anlamda bir itaati salt bir dinleme olarak da yorumlamak mümkündür. Zira Tanrı'nın sözüne olabildiğince duyarlı olma arzusu ve bu sözü uygulamaya koymaya hazır olma isteği itaatin gerçekleşmesinin bir nevi ön koşuludur. O halde öncelikle itaat, İsa Mesih'i dinlemek şeklinde de anlaşılabilir. Bu anlayışa göre de "Evanjelik itaat" nasihati, genel anlamda Tanrı'nın sözünü dinlemekle başlamaktadır. Böylece Hristiyanlar için model olan İsa Mesih'in sunduğu itaat örneği de tamamen Tanrı'nın hizmetine adanmışlığın bir göstergesi olmaktadır.

Aziz Benedikt'in etkisinin net bir şekilde görüldüğü topluluklardan biri olan Dominiken Tarikatı'nda itaat yemini, ortak misyon olan İncil'in mesajını insanlara duyurma konusunda oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim itaat, kendisini Kilise'ye ve İncil'in mesajını yaymaya adanmış kardeşler arasında bir nevi karşılıklı

⁸³ İffeti sadece erkeklerin uyguladığı bir ilke olarak görmek elbette doğru değildir. Zira iffet, cinsiyet ayrımı gözetilmeden tüm asketiklerin uymaları gereken en önemli manastır ilkelerinden biridir. Ancak manastır yazarlarının erkek egemen bir anlayışla kaleme aldıkları nizamnamelerden çoğunlukla "kadın" figürünün günaha teşvik edici bir unsur olarak kullanıldığı aşıkardır. Her ne kadar gerek Kutsal Kitap temelli iffet vurgusu gerekse manastır kurallarının uyarıları göz önüne alınsa da insan tabiatı gereği günaha ve (manastır yazarlarının gözüyle) kadınlara meyilli olduğu düşünülerek bazı manastırların kapılarını kadınlara tamamen kapattığı görülmektedir. Örneğin Yunanistan/Aynoroz yarımadasında bulunan Athos Dağı, ev sahipliği yaptığı 20 manastır ile nüfusunun çoğunluğu münzevilerden oluşan özerk bir bölgedir. Bu bölge aynı zamanda dünyanın ve Yunanistan'ın, içerisinde kadın bulunması yasak olan tek yeri olması ile yukarıdaki görüşümüzü destekler niteliktedir. Aynoroz yarımadasındaki münzevi yaşam ile ilgili detaylı bilgi için bk. Kallistos Ware - Graham Speake (ed.), *Mount Athos: Microcosm of the Christian East* (Oxford ; New York: Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2011).

⁸⁴ Phyllis Zagano, *The Dominican Tradition*, xviii.

⁸⁵ Mat.6:10.

hizmet ilişkisi olarak görülmektedir. Buna göre başrahip yerel düzeyde, kasa-ba/şehir rahibi bölgesel düzeyde ve tarikatın başı ise uluslararası düzeyde en üst makamı temsil etmektedir. Bu misyonun sağlıklı bir şekilde yerine getirilebilmesi için her bir makama koşulsuz itaat zorunludur.⁸⁶ Bu konu ile ilgili olarak ünlü Dominiken rahip Thomas Aquinas (ö. 1274) da *Summa Theologica* adlı eserinde dini yeminlerin başında “itaat” yemininin geldiğini açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre itaat, iffet ve yoksulluk gibi bedensel yeminlerinden daha önemlidir, çünkü itaat yemini ile kişi Tanrı’ya doğrudan kendi iradesini sunmaktadır.⁸⁷

Aziz Francis ise itaat konusunda İsa Mesih’i takip etmenin yanı sıra Papa’ya ve Kilise’ye itaat edilmesi gerektiği de açıkça vurgulamaktadır. Bununla birlikte Francis tüm kardeşlerin, kendisine ve kendisinin haleflerine de itaat etmesini zorunlu kılmıştır.⁸⁸ Francis’e göre bu süreç, manastıra katılan adayın acemilik yılı sona erdiğinde başlamakta ve aday bu tarihten itibaren itaat yemini altında olduğunu bilmekle yükümlüdür. İtaat yemini edildikten itibaren keşişin, Papa’nın ve İncil’in emrinden çıkması ya da başka bir tarikata katılmak için ayrılması haram kabul edilmektedir.⁸⁹ Aziz Francis bu durumu İncil’den yaptığı şu alıntıyla desteklemektedir: “Sabana elini koyup geriye bakan kimse Tanrı’nın krallığına layık değildir”.⁹⁰ Aziz Francis’in Papa’ya ve Kilise’ye itaati bu denli vurgulaması, Batı Kilise tarihinde ilk kez bir dini tarikatın Kilise’deki dini otoriteye mutlak bir şekilde bağlanması olarak kayıtlara geçmiştir. Bu durumda tarikatın lideri ve manastırların başrahipleri, cemaatteki kardeşler için Kilise’nin doğrudan temsilcisi konumuna gelmiştir. Liderlerin şahsında kardeşler, Kilise otoritesini dinlerler ve bu itaat temelinde hepsi Kilise’nin iradesine tabidirler. Bu nedenle, Fransisken Tarikatı’nda İncil’e göre yaşam ve Kilise hiyerarşisine tam teslimiyet, iki önemli ve ayrılmaz unsurdur.⁹¹

6. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar dini tarikatlar esasen İsa Mesih’e yaklaşmak ve Hristiyan misyonun ihtiyaçlarına cevap vermek amacıyla birtakım pratikler geliştirmişler, itaat uygulaması da bu isteklere büyük ölçüde cevap vermiştir. Örneğin, Batı’daki manastır geleneğinde (yaklaşık 500-1200) itaat yemini, başlangıçta bireysel dindarlığı benlik ve iradeden feragat yoluyla ruhsal mükemmelliğe doğru motive etme rolünü üstlenmiştir. Daha sonra Batı’daki dilenci ve vaiz tarikatlar çağında (yaklaşık 1200-1500) itaat yemini farklı bir işleve sahip olmuştur. Bu dönemde itaat yemini, üstlerin direktifleri ve eylemleri aracılığıyla kural ve tüzüklere itaat ederek ortak yaşamın tüm yönlerini vaaz verme, öğretme vb. uygulamalar ile kurumun dış misyonuna yönlendirmek için gerekli motivasyonu sağlamıştır. Bu

⁸⁶ Phyllis Zagano, *The Dominican Tradition*, XVIII; Galbraith, *The Constitution of the Dominican Order*, 1216-1360, 135.

⁸⁷ Q.186. Art.8, Thomas, *The “Summa Theologica” of St. Thomas Aquinas*, 14/228.

⁸⁸ St. Francis, “Regula Bullata” (1223), böl. 1.

⁸⁹ St. Francis, “Regula Bullata” (1223), böl. 3.

⁹⁰ Luk.9:62. Leon Strieder, *The Promise of Obedience: A Ritual History* (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2001), 65.

⁹¹ John Moorman, *A History of the Franciscan Order from Its Origins to the Year 1517* (Oxford: Oxford University Press, 1968), 295-304.

dönemden itibaren yavaş yavaş öz irade ve gururun üstesinden gelmekle olan içsel ilişkisi nedeniyle itaat, halka açık bir yemin haline gelmiş ve dindar kimseler tarafından dünyadan el etek çekmenin birincil yolu olarak görülmeye başlanmıştır. 16. yüzyılda, apostolik dinsel yaşam mevcut manastır yaşamının ortasında gelişirken, itaat yemini Kilise ve hiyerarşik otoriteye tam ve sorgusuz sualsiz hizmet amacıyla bireysel teslimiyete vurgu yapan şekillerde ifade edilmiştir. Örneğin Cizvit Tarikatı'nın kurucusu Loyolalı Ignatius (ö. 1556), tarikatın kurulmasında itaati temel yemin olarak almıştır. Nitekim itaat, tarikatın ana hedefi olan misyonerliğe ilişkin Ignatius'un görüşünü gerçekleştirme adına gerekli birliği sağlamıştır.⁹²

Apostolik dini yaşam geliştikçe (yaklaşık 1600-1900), dini ortak yaşam ve yeminler, Kilise'nin ihtiyaçlarına cevap verme adına birçok yeni biçim almaya devam etmiştir. Bununla ilgili olarak manastır tarikatlarının yanı sıra Evanjelik itaat yemininin II. Vatikan Konsili'nde⁹³ ve 1983 tarihli "Kilise Hukuku"nda da önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. II. Vatikan Konsili'nde alınan kararlara paralel olarak Kilise hukukuna göre itaat yemini, iman ve sevgi ruhuyla ölüme bile itaatkâr olan İsa Mesih'in yolunu takip eden kişilerin, Tanrı'nın temsilcisi olan ve meşru yasalara göre emreden üstlere itaat etmelerini gerekli kılmaktadır.⁹⁴

Sonuç

Aziz Bendikt ile resmi olarak manastır yeminleri statüsü kazanan manastır erdemleri, Hristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren yemin şeklinde olmasa da münzevi yaşamı benimseyenler tarafından farklı anlamlar yüklenerek kutsallaştırılmıştır. Bununla ilgili olarak erken dönem Hristiyan münzeviler arasında en popüler asketik uygulamanın iffet ve bekarlık olduğu görülmektedir. Bu konuda İsa Mesih'in evlenmemiş olması ve bakire Meryem'den doğmuş olması bu inancın altında yatan başlıca motivasyon kaynaklarıdır. Bununla birlikte bekarlık ve iffet, cennetteki gerçek ve ebedi yaşam olan melekse yaşamın yeryüzündeki bir beklentisi olarak da yorumlanabilir. Bununla birlikte cinsel dürtülerin kontrol altına alınması ve köreltilmesi aynı zamanda diğer asketik uygulamaların da kilidini açacak anahtar olarak görülmüştür. Zira kişinin nefsanî arzularını zorlayan ve tabiatına en ters düşen uygulama iffet ve bekarlıktır. Bu da belirli bir otoritenin altına girmeden yapılması zor bir uygulama olduğundan yemin sayesinde bu duygular bastırılmaya ve törpülenmeye çalışılmıştır.

6. yüzyıla kadar kaleme alınmış manastır nizamnamelerinde, özellikle Pakomius ve Basil'de, resmî bir manastır yemini uygulamasına rastlanmasa da bu yazılarda iffetli olmaya dair önemli vurguların yapıldığı görülmektedir. Ancak ilginç bir şekilde 6. yüzyıla gelindiğinde ve 13. yüzyıla kadar özellikle Avrupa'nın hemen hemen her yerinde tek geçerli manastır nizamnamesi olarak kullanılacak olan ve resmî olarak manastır yeminlerinden ilk kez bahsedilen Benedikt Kura-

⁹² Judith Schaefer, *The Evolution of a Vow: Obedience as Decision Making in Communion* (LIT Verlag Münster, 2009), 30.

⁹³ "Perfectae Caritatis" (Erişim 12 Mart 2021), böl. 14.

⁹⁴ "Code of Canon Law - Book II - The People of God - Part II. (Cann. 573-606)", böl. 601.

l'nda iffet özel bir yemin olarak zikredilmemiş, kural içerisinde kısaca değinilip geçilmiştir. Bu noktada Benedikt'in iffet için yemin etmeyi gerekli görmediği, bunu manastır yaşamına katılacak bir kişinin zaten tatbik etmek zorunda olduğu bir davranış olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu yeminin 12. yüzyıldan sonra Fransisken ve Dominiken tarikatları tarafından tekrar gündeme getirilip yemin şeklinde kullanılması Benedikten yeminleri içerisinde yer alan ölene dek manastırda yaşama anlamına gelen "istikrar" yeminin bu tarikatlar tarafından uygulanmaması ile ilişkilendirilebilir. Nitekim bahsi geçen tarikatların hedeflerini gerçekleştirme doğrultusunda manastır duvarları dışında da faaliyet göstermeleri iffet yemini etmelerini gerektirmiş olsa gerektir.

Evanjelik nasihatler içerisinde yer alan yoksulluk yemini Benedikt Kurallı'nda yemin olarak görülmesi de "keşişin hiçbir şekilde özel mülkiyete sahip olmayacağı" ibaresi yoksulluk yemininin başka bir şekilde yerine getirildiğini göstermektedir. Bunun sebebi Benedikten manastırlarının, manastır duvarları içerisinde kendisine yetebilen bir ekonomiye sahip olması ve dışa bağımlılığın neredeyse hiç olmamasıdır. Bu durum 10 ve 11. yüzyıllarda feodalizm ve krallığın kısacında sıkışan manastır sistemi ile tehlikeye atılmış ve manastırlar dışa bağımlı bir hale gelmiştir. Bu sebeple dönemin ekonomik durumu da göz önüne alındığında dilenci ve vaiz tarikatların özel mülkiyete mutlak surette karşı koyabilmek ve tarikatın temel hedeflerini yerine getirebilmek için fakirliği yeminleştirdikleri anlaşılmaktadır.

Benedikt'in kurduğu manastır sisteminin kıvrak bir zekanın ürünü olduğu çok net görülmektedir. Benedikten yeminlerine bu açıdan bakıldığında yeminlerin birbirinden bağımsız olmadığı ve birbirini dolaylı yoldan etkilediği ve desteklediği anlaşılmaktadır. Bu yeminler arasında en temel olanı istikrar yeminidir. Henüz manastıra katılan bir keşiş için ölene dek manastırda kalacağına dair yemin etmesi, aslına bakılırsa her türlü uygulamayı peşinen kabul ettiği anlamına gelmektedir. Bu bilinçle manastır yaşamına adım atan bir keşiş zorlanmadan itaat ve *conversatio morum* yeminini de etmekte ve uygulamaktadır. Benedikt'in istikrar yemini ile keşişin önceki hayatıyla arasındaki bağı tamamen kopardığı da anlaşılmaktadır. Bunun için Benedikt, Yeni Ahit'ten iman noktasında pes etmemek, sebat etmek, sonunda dek dayanmak gibi vurguları kullanarak keşişlerini motive etmiştir. Sonraki adım olan manastır kurallarına riayet etme ve üstlere itaati vurgulayan "itaat" yemini, bir nevi İslam tasavvufundaki "gassalin elindeki meyyit" gibi olmaya benzetilebilir. Nitekim Benedikt, üstlere itaati İsa Mesih'e itaatle eş tutmuştur. Bu durumun ileri vadede olumlu sonuçlar doğurduğu Benedikten manastır tarihine bakıldığında net bir şekilde görülmektedir. Zira Benedikten manastırlarının yüzyıllar boyu varlığını sürdürmesinde istikrar ve itaat yeminleri çok önemli bir yer tutmuştur. Benedikt'in formüleştirdiği *conversatio morum* yemini ise her ne kadar manastır yaşamına sadakat olarak tanımlanmasına da ifadenin içerdiği anlam düşünüldüğünde bekarlık, iffet, yoksulluk, istikrar, ibadet, çalışma gibi Benedikten manastır yaşamının olmazsa olmaz unsurlarını da kapsadığı görülmektedir. Bu sebeple bu yemin bir nevi diğer yeminlerin de çatısını oluşturmaktadır.

Evanjelik nasihatlerden olan itaat yemininin, Benedikt'in itaat yemini ile or-

tak noktalar barındırsa da kapsamı bakımından birtakım farklılıklar arz ettiği görülmüştür. Örneğin Aziz Francis'in özellikle Papalık ve Kilise otoritesine itaat vurgusu aynı zamanda Papalığın dini tarikatlar üzerindeki etkinliğini göstermesi açısından önemlidir. Benzer bir durum erken dönem manastır yazarlarında görülmemektedir. Bu sebeple yukarıda hem Benedikten yeminleri içerisinde hem de Evanjelik nasihatler başlıkları altında itaat yemini ayrı ayrı ele alınmıştır. Zira Benedikt'in ifade ettiği itaat yemini Papalık ya da Krallık gibi kurumlara koşulsuz itaati gerektirmemektedir. Aziz Francis ise manastır kurallarında açık bir şekilde Papalık ve Kilise'ye koşulsuz itaati şart koşmakta, tarikatın lideri ve manastırın başrahibi de Kilise'nin temsilcisi konumunda olduğundan ona da itaati zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle, İncil'e ve Kilise hiyerarşisine tam olarak teslim olunan yaşam, iki önemli ve ayrılmaz unsurdur. Özetle, itaat yemininin gerek manastır geleneğinde gerekse Kilise hukukunda dindar bir insanın dini motivasyonla kendi iradesini başka bir kişinin iradesine tabi kılması anlamına geldiği sonucu çıkmaktadır. Bu tür bir irade teslimiyeti ile keşiş ya da dindar kişi, üstünün kendisine tekliif ettiği her şeyi yapabilir ve kendi iradesini arka planda bırakabilir. Nitekim itaat yemini etmek sonuç itibarı ile kişinin kendi özgür iradesinin bir sonucudur. Bu yemini eden kişinin motivasyonu ise dolaylı olarak da olsa Tanrı'nın iradesiyle daha kalıcı ve güvenli bir şekilde birleşip kendi kurtuluşunu garanti altına almak arzusudur.

Evanjelik nasihatlerden bir diğeri olan yoksulluk yemininin asketik yaşamdaki değerine bakılacak olursa, keşişin ihtiyaç fazlası mallarının manastır standartlarında lüks yaşam olarak algılandığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple manastırların gelirlerinin (dilenme, bağış vs.) cemaat arasında eşit olarak paylaşıldığı komünal bir yaşam şeklinin benimsendiği görülmektedir. Bu durumda herhangi bir sahiplik duygusunun da önüne geçilmiş olmaktadır. Nitekim manastırlarda özel mülkiyetin olası varlığı ibadeti olumsuz yönde etkileyeceğinden, gereksiz lüksleri ortadan kaldırmanın Tanrı'ya odaklanmayı kolaylaştıracağı düşünülmüştür. Bu yüzden, yoksulluk yeminin arka planında manastırda manevi bir hayat sürmeyi hedefleyen keşişin bunu dünyanın şehvetinden kaçarak ve kalbini manevi olmayan şeyden ayrı tutarak yapabileceği fikri yatmaktadır. Sonuç olarak herhangi bir keşişin kıyafet, kitap ve hatta para kullanmasına belirli ölçüde izin verilmiş olsa da bu tür şeylerde nihai mülk sahibi olmasına asla izin verilmediği görülmektedir. "Quicquid monachus acquirit monasterio acquirit" özdeyişinde de olduğu gibi keşiş ne kazanırsa manastır için kazanır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

Adalbert de Vogue. *Pachomian Koinonia: II, Pachomian Chronicles and Rules*. çev. Armand Veilleux OCSO. Kalamazoo, Mich: Liturgical Press, Annotated edition., 1981.

- Anna M. Silvas. "Basil, Longer Rules". *The Asketikon of St Basil the Great*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Athanasius. *Life of St. Anthony*. ed. Philip Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1892.
- Batuk, Cengiz. *Assisili Francis ve Hristiyan Mistisizmi*. İstanbul : İz Yayıncılık, 2012.
- Butler, Cuthbert. *Benedictine Monachism, Second Edition: Studies in Benedictine Life and Rule*. London: Longmans, Green and Co., 1919.
- "Canons of the Council of Elvira". Erişim 20 Ocak 2021. https://earlychurchtexts.com/main/elvira/canons_of_elvira_02.shtml
- Carson, Thomas. "Virginity". *The New Catholic Encyclopedia, 2nd Edition* (2nd edition). ed. P. T. Camelot. C. 14. Detroit : Washington, D.C: Gale Research Inc, 2002.
- "Code of Canon Law - Book II - The People of God - Part II. (Cann. 573-606)". Erişim 08 Mart 2021. http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/eng/documents/cic_lib2-cann573-606_en.html#TITLE_I
- Francis Cuthbert Doyle. *The Teaching of St. Benedict*. London: Burns & Oates, 1887.
- Francis of Assisi in His Own Words: *The Essential Writings*. çev. Jon M. Sweeney. Brewster, Massachusetts: Paraclete Press, First edition., 2013.
- Fry, Timothy. *RB 1980: The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes*. Collegeville, Minn: The Liturgical Press, 1st Edition., 1981.
- Galbraith, Georgina Rosalie (Cole-Baker). *The Constitution of the Dominican Order, 1216-1360*. Manchester: The University Press, 1925.
- Garcia, Sheila. "Stability And Change: What Benedict's Rule Can Teach Us". *The American Benedictine Review* 40/1 (1989), 71-81.
- Gohl, Justin. "Origen of Alexandria's Commentary on Matthew, Book 15 -- An English Translation [Revised 2019]". Erişim 07 Şubat 2021. https://www.academia.edu/31581897/Origen_of_Alexandrias_Commentary_on_Matthew_Book_15_An_English_Translation_Revised_2019
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Güzeldal, Yasin. *Batı Manastır Geleneğinde Aziz Benedikt ve Manastır Hayatına Dair Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- H. E. J. Cowdrey. "Celibacy: Christian". *Encyclopedia of Monasticism* (1st edition). ed. William M. Johnston. Chicago, Ill.: Routledge, 2000.
- Helen Rhee. *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries*. London: Routledge, 2005.
- Henry Ruffner. *The Fathers of The Desert*. New York: Baker and Scribner, 1850.
- Hinnebusch, William A. "Poverty in the Order of Preachers". *The Catholic Historical Review* 45/4 (1960), 436-453.
- John Moorman. *A History of the Franciscan Order from Its Origins to the Year 1517*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Lewis, Charlton T. vd. *A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1958.
- Liddell, Henry George vd. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- Lindsey Carol Mercer. *Of Monks and Monsters: "Voluntary Eunuchs" and the Project of Male Celibacy in the Fifth Century*. Bronx, New York: Fordham University, Doktora Tezi, 2018.
- Malina, Artur. "'Like the Angels in Heaven' (Mark 12:25). The Significance of Comparison and the Celibacy of the Resurrected". *Biblica et Patristica Thoruniensia* 12/2 (03 Temmuz 2019), 143-156. <https://doi.org/10.12775/BPTh.2019.008>
- Merton, Thomas. *The Life of the Vows: Initiation into the Monastic Tradition*. Liturgical Press, 2012.
- O'Connor, John B. *Saint Dominic and the Order of Preachers*. New York : Holy Name Bureau,

- 1917.
- Palladius. *The Lausiatic History*. ed. Clarke, W. K. Lowther - Roger Pearse. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1918.
- Papal Encyclicals. "General Council of Trent: Twenty-Fifth Session". 03 Aralık 1563. Erişim 16 Ocak 2021. <https://www.papalencyclicals.net/councils/trent/twenty-fifth-session.htm>
- Percival, Henry R. *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church : Their Canons and Dogmatic Decrees, Together with the Canons of All the Local Synods Which Have Received Ecumenical Acceptance*. New York: Oxford : Scribners, Parker, 1900.
- "Perfectae Caritatis". Erişim 12 Mart 2021. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_en.html
- Philip Schaff (ed.). "Council of Carthage (A.D. 419)". çev. Henry Percival. *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series*. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1900.
- Philip Schaff - Henry Wace (ed.). "Council in Trullo (A.D. 692)". çev. Henry Percival. *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series*. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1900.
- Phyllis Zagano. *The Dominican Tradition*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2006.
- Rippinger, Joel. "Stability: A Monastic Charism Retrieved". *Review for Religious* 57/1 (1998).
- Robson, Michael. *St. Francis of Assisi: The Legend and the Life*. London: Geoffrey Chapman, 0 edition., 1998.
- Sabatier, Paul. *Life of St. Francis of Assisi*. çev. Louise Seymour Houghton, 2006. <http://www.gutenberg.org/ebooks/18787>
- Schaefer, Judith. *The Evolution of a Vow: Obedience as Decision Making in Communion*. LIT Verlag Münster, 2009.
- Schneemelcher, Wilhelm - R. McL Wilson (ed.). *New Testament Apocrypha, Vol. 2: Writings Relating to the Apostles Apocalypses and Related Subjects*. Cambridge, England; Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, Revised edition., 1992.
- St. Basil. *Letters*. ed. Philip Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1895.
- St. Francis. "Regula Bullata". 1223. Erişim 22 Ocak 2021. <https://franciscan-archiv.org/bullarium/TheRegulaBullataLSz.pdf>
- Strieder, Leon. *The Promise of Obedience: A Ritual History*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2001.
- Taşpınar, İsmail - Güzeldal, Yasin. "Batı Manastır Geleneğinin Babası Aziz Benedikt ve Asketik Öğretileri". *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 8 (Haziran 2020), 11-45. <https://doi.org/10.46231/akademiar.725959>
- Terrence Kardong. "Hard Obedience: Benedict's Chapter 68 and Beyond". *Regulae Benedicti Studia* 12/ (1986), 193-202.
- Terrence Kardong. "The Abbot as Leader". *The American Benedictine Review* 42/1 (1991), 53-73.
- The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*. çev. Benedicta Ward. Kalamazoo, Mich: Liturgical Press, 1975.
- The Works of Philo: Complete and Unabridged, New Updated Edition*. çev. C. D. Yonge. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 1993.
- Thomas, Aquinas. *The "Summa Theologica" of St. Thomas Aquinas*. London : R. & T. Washbourne, ltd.; New York : Benziger, 1912.
- Thomas Merton. *The Monastic Journey*. ed. Patrick Hart. Mission, Kan.: Sheed Andrews and McMeel, 1977.
- Vermeersch, Arthur. "Poverty". *Catholic Encyclopedia*. C. 12. New York: Robert Appleton Company, 1911.
- Vogüé, Adalbert de. "How Ought Novices To Be Formed In Stability Today?" *Cistercian Studies Quarterly* 36/3 (2001), 311.
- Vogüé, Adalbert de. "Saint Benedict and Spiritual Progress: The Author of the Rule between

- his Source and his Biographer". *Cistercian Studies Quarterly* 34/3 (1999), 279-298.
- Waal, Esther de. *Seeking God: The Way of St. Benedict*. Collegeville, Minn: The Liturgical Press, 1984.
- Ware, Kallistos - Graham Speake (ed.). *Mount Athos: Microcosm of the Christian East*. Oxford ; New York: Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, New edition., 2011.
- Wilson, Walter T. *The Sentences of Sextus*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.

Tekfir, Teşbih ve Tecsim Bağlamında Selefi- Vahhabî Söylemin Çıkmazları

Dilemmas of Salafi-Wahhabi Discourse in the Context of Takfir, Tashbih and Tajseem

Mehmed Zahid Tığlıoğlu



Doktor, Bağımsız Araştırmacı

PhD., Independent Researcher

Konya / Turkey

mztigli@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-5266-4851>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.883987

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 20.02.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 08.06.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Tığlıoğlu, Mehmed Zahid. "Tekfir, Teşbih ve Tecsim Bağlamında Selefi- Vahhabî Söylemin Çıkmazları". *Marife* 21/1 (2021), 205-229. <https://doi.org/10.33420/marife.883987>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."



Tekfir, Teşbih ve Tecsim Bağlamında Selefi-Vahhabî Söylemin Çıkımları

Özet

Muhammed b. Abdilvehhab ö. (1206/1792) tarafından tesis edilen Vahhabîlik akımı, devlet desteği ile önce kısa zamanda ilk çıkış yeri olan Necid, Hicaz ve Arabistan'ın diğer bölgelerinde, daha sonra maddî desteklerle tüm İslam âleminde yayılmıştır. Bu akım her ne kadar kendini selefe isnat etse de ilmi tetkikler günümüz Selefi-Vahhabîlerin öncülerinin Hâriciyye ya da diğer adıyla Vehbiyye akımının lideri olan Abdullah b. Vehb ö. (38/658), bir mücessime ve müşebbihe mezhebi olan Kerrâmiye ekolünün kurucusu Muhammed b. Kerrâm ö. (255/869) ile daha sonraki dönemde İbn Teymiyye ö. (728/1328) ve onun öğrencilerinden olan İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye ö. (751/1350) olduğunu göstermektedir.

İlk nüveleri İbn Teymiyye'de görülen mezhep taassubuna karşı Kur'ân ve sünnete ittibâ daveti, Muhammed b. Abdilvehhab ve Suud Hanedani'nın müşterek faaliyeti ile devlet politikası haline gelmiş, güdülen bu anlayış çerçevesinde itikadi, fihki ve irfani mezhep ve geleneğe topyekûn karşı çıkmıştır.

Bu akım bünyesinde pek çok şiddet yanlısı gruplar zuhur etmiştir.

Ka'be imamlarından el-Ğâmidî, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat alimlerini "şirke davet eden, müşrik kabirperestler" olarak nitelemekte, İmam el-Gazzâlî'den ö. (505/1111), İmam es-Suyûtî'ye ö. (911/1505) Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesini benimsemiş pek çok alimi isim isim listelerek tekfir etmektedir. İnanç prensiplerinde DAİŞ örgütünde yansımaları gördüğümüz Selefi-Vahhabîliğin "atalar dini" olarak yaftaladıkları 14 asırlık geleneği bir kenara bırakarak, Kur'ân ve sünnete ittiba iddiasıyla başlattıkları akım gün geçtikçe yeni çıkımların ve krizlerin kaynağı olmaktadır.

Günümüzde Selefi-Vahhabî orijinli gruplara ait yayımlarda Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının tamamı tekfir edilmekte, Türkler "kabirlere tapan (ubbâdu'l-kubûr), sâlihlerle ibadet eden, Allah'ın tevhidinden şirke dönen, Hz. Peygamberin sünnetini bid'atlerle değiştiren" kişiler olarak tasvir edilmekte, Türkleri tekfir etmeyenler de kafir ilan edilmektedir. Dolayısıyla Selefi-Vahhabîliğin sadece DAİŞ gibi alt fraksiyonları itibariyle değil usûlü ve itikadı açısından da bu anlayışın gerçek kimliği ile tanıtılmasının bir zaruret olduğu aşıkardır.

Selefi-Vahhabîlik akımının tartışma konusu olan bir başka sorunu da nasslardaki müteşabih ifadeleri hakikat anlamına haml ederek düştükleri tecsim ve teşbih inancıdır. Tecsim Allah'ı cisimleştirme, kütleleştirme, parçalardan meydana geldiğini iddia etme iken teşbih Allah'ı yarattığı mahlukatına benzetmedir. Burada Selefi-Vahhabîlerin en büyük çıkmazı tecsim ve teşbih içeren görüşt ve ifadelerini selef alimlerine nispet etmeleridir.

Yapılan tetkikler Ahmed b. Hanbel ö. (241/855) ve selef alimlerinde tecsim ve teşbih inancının olmadığını göstermektedir. Hanbelî mezhebi imamlarından İbnü'l-Cevzî ö. (656/1201), nispet edilmeye çalışılan bu tecsim ve teşbih anlayışının Ahmed b. Hanbel ve Hanbelî Mezhebinin usûlünde olmadığını ispat sadedinde "Def'u Şübehi't-Teşbih bi-Ekuffi't-Tenzih" isimli eserini kaleme almış ve tecsim ve teşbih inancının Hanbelî mezhebine sonradan nispet edilemeye çalışıldığını müdellel olarak ortaya koymuştur.

Selefi-Vahhabîlerde ne dereceye ulaştığını görölmesi için günümüz Selefi-Vahhabî önderleri kabul edilen, Selefi-Vahhabîler için içtihatları çok önem arz eden Abdulaziz İbn Bâz ö. (1999), Nâsiruddin el-Elbânî ö. (1999), Muhammed İbn Useymîn'den ö. (2001) birtakım misaller verilecektir.

Vahhabîlerce müctehit imam kabul edilen çağdaş Vahhabî liderlerinden İbn Useymîn ayet ve hadislerin zahirinden yola çıkarak Allah'ın kendisine has eziyet görme/cefa çekmesinin sabit olduğunu, Allah'ın kendisine has izârı (alt tarafa giyilen örtü) ve ridâsı (üst örtüsü) olduğunu iddia etmektedir.

Suud eski baş müftüsü ve Vahhabîler nezdinde çok muteber olan İbn Bâz aynı şekilde nassların zahirinden hareketle Allah'ın kendine has bir gölgesinin olduğunu ancak bunun keyfiyetinin bilinmediğini iddia etmekte ve bu itikadın Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e ait olduğunu savunmaktadır.

Yöntem olarak bu makalemizde selef ve Selefîyye kavramları arasındaki fark ortaya konulmaya çalışıldı. Kendisini Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e nispet etmeye çalışan Selefi-Vahhabîliğin özellikle benimsedikleri tekfir, tecsim ve teşbih inancı bağlamında bu nispetinin doğru ve yerinde olup olmadığı tahlil edilmeye çalışıldı. Makalemizde nitel araştırma tekniklerinden karşılaştırmalı ve açıklayıcı metotlar kullanıldı.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Selefîlik, Tekfir, Tecsim, Teşbih.

Dilemmas of Salafi-Wahhabi Discourse in the Context of Takfir, Tashbih and Tajseem

Summary

The Wahhabi movement, which was established by Muhammad b. Abdulwahhab (d. 1206/1792), spread in a short time with the support of the state, first in Najd, Hejaz, and other regions of Arabia, and then in the whole Islamic world with financial support. Although this movement attributes itself to the Selef, studies show the pioneers of today's Salafi-Wahhabites are Abdullah b. Wahb (d. 38/658) the leader of the Kharijiyya which is also known as the Wahbiyya movement, Muhammad b. Karram (d. 255/869), founder of the Karramiye school which is based on anthropomorphist/corporealism (attributing bodily properties to God) and the assimilationism (ascribing attributes to God that are shared by created beings) and in the later period Ibn Taymiyya (d. 728/1328) and one of his students Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350).

An invitation to the Qur'an and Sunnah against the sect fanaticism; whose first cores were seen from Ibn Taymiyya; became a state policy with the joint activities of Muhammad b. Abdulwahhab and the Saud Dynasty, and within the framework of this understanding all creed, fiqh, and mystic sects and traditions were opposed. Many violent groups have emerged as a result of this Wahhabi movement.

One of the imams of the Kaaba, al-Gamidi, describes the scholars of the Ahl-i Sunnah as "polytheist grave worshippers who offers shirk" and lists the names of the scholars that have adopted this creed; ranging from Imam Ghazali (d. 505/1111) to Imam Suyuti (d. 911/1505); accusing them to be heretics.

The trend of Salafi-Wahhabism started with the claim of allegiance to the Quran and the Sunnah; by leaving aside the tradition of 14 centuries and labeling it as the "religion of the ancestors"; entails belief principles that are reflected in the ISIS organization and have become the source of new dilemmas and crises today.

Another problem of the Salafi-Wahhabi movement is their anthropomorphist/corporealism and assimilationist belief, which they become a part of by reading mutashabih expressions in the nass (words of the Quran and Hadith) with their literal meaning. Tajseem is the embodiment of Allah, attributing bodily properties to Him and claiming that He is made up of parts, whereas tashbih is likening Allah to His creations.

Examinations show that Ahmed b. Hanbel (d. 241/855) and his predecessors had no belief in tajseem and tashbih. Ibnu'l-Cevzi (d. 656/1201), one of the imams of the Hanbali sect, argued that this understanding of tajseem and tashbih; which was tried to be attributed to Ahmed b. Hanbal; was not the way of the Hanbal and Hanbali Sect. To prove this, he wrote the book "Daf' Shubah al-Tashbih bi-Akaff al-Tanzih" and revealed that the tajseem and tashbih beliefs were not originally in Hanbali thought but tried to be attributed to the Hanbali sect later. From the time of Ahmed bin Hanbal to this day there have been many scholars that have opposed tajseem and tashbih and have provided evidence that this belief has no place in the Hanbali Sect. To see the degree to which it has reached in Salafi-Wahhabism we will be giving examples from Abdulaziz Ibn Bâz (d. 1999), Nâsiruddin al-Elbâni (d. 1999), Muhammad Ibn Useymin (d. 2001), who are considered to be the leaders of today's Salafi-Wahhabi school. In our article, we have chosen these three people as they are very important for the Salafi-Wahhabis. They value these leaders greatly and give great importance to their opinions so much that the fatwas in which these three leaders unite are accepted by some Wahhabis as they are equal to ijma.

Ibn Usaymin, one of the contemporary Wahhabi leaders, who is considered by the Wahhabis as the imam, claims that it is constant for Allah to suffer or go through His own suffering based on the literal understanding of the Quran verses and hadiths and that Allah has His own unique izari (cover worn on the bottom) and rida (cover worn on the top). Ibn Bâz the former chief mufti of Saudi Arabia, highly respected by the Wahhabis, also claims that Allah has a unique shadow based on the literal understanding of the nass, but that its arbitrariness is unknown and that this belief belongs to Ahl-i Sunnah wa'l-Jamaat.

Here, the biggest dilemma of the Salafi-Wahhabis is that they relate their views and expressions, which include tajseem and tashbih, to their Salaf scholars. In this article, we have analyzed whether Salafi-Wahhabism; which tries to attribute itself to the Ahl-i Sunnah wa'l-Jamaat; is correct and appropriate in the context of the belief of takfir (excommunication) and tajseem. In our article, we used comparative and explanatory methods from qualitative research techniques.

Keywords: *Tafsir, Salafism, Takfir, Anthropomorphism, Tashbih.*

Giriş

İslam coğrafyasında son yüzyılda oynadığı rol ve üstlendiği misyonla Selefi-Vahhabîlik akımı, dikkatle incelenmesi gereken bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Selefi-Vahhabîlik Müslüman olmayan birey ve toplumlar nazarında olumsuz İslamî imaj oluşturarak İslam'a olan yönelişin önüne geçmekte ve İslam hakkında bu menfi imajın oluşmasını isteyen odaklarca elverişli bir araç olarak kullanılmaktadır. İslam'a, Müslümanlara ödettiği sosyopolitik maliyetler, Selefi-Vahhabîlik akımını incelemeye değer kılan hususlardır.

Selefi-Vahhabîlik akımı nasıl doğmuştur? Kimlerden ve hangi fikri yaklaşımlardan beslenmiştir? Tezleri nelerdir? Ayrıştırıcı tavırları nelere sebep olmuştur? Osmanlı Devleti'nin parçalanması ve yıkılmasında oynadığı rol nedir? İslam coğrafyasını sömürgeleştirmek isteyen emperyalist odaklarla ilişkisi nedir? Konu hakkında doğru/yanlış değerlendirmeler nelerdir? Selefi-Vahhabîlik hakkında bu ve benzeri sorular çoğaltılabilir. Bu sorular daha geniş ve farklı çalışmaların konusudur.

Biz bu makalemizde, tekfir, teccim ve teşbih söylemleri çerçevesinde Selefi-Vahhabî akım ile Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in konuya yaklaşımlarını inceleyeceğiz. Selefi-Vahhabî akımının tekfir, teccim ve teşbih söylemlerini bu akımın kaynaklarından zikredeceğiz. İbn Teymiyye'nin üçlü tevhid (rubûbiyyet, ulûhiyyet, esmâ ve sıfat) anlayışına değineceğiz. Zira bu tevhid anlayışı Selefi-Vahhabîlik akımında tekfire kapı aralamış ve bu tevhide uymayan Müslümanlar söz konusu akım tarafından kılıçtan geçirilmiştir. Buna mukabil Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in tekfir, teccim ve teşbih konusundaki tutumu Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kaynakları tarafından ortaya konulmuş ve Selefi-Vahhabîlik akımının söylem ve tutumları analiz edilmiştir.

1. Selefi-Vahhabîler ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat

Selefi-Vahhabîlerin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e dahil olup olmadığını tespit edebilmek için önce selef, Selefiyye ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kavramlarının tanımlanması gerekir.

Selef ve Selefiyye kavramları günümüzde bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde karıştırılmaktadır. Selef tabiri ile kast edilen Müslümanların öncüleri olan sahabe ve tâbiîn âlimleridir.¹ Gazzâlî, selef-i sâlihîn'in yolunu sahabe ve tabilerinin yolu olarak tanımlamaktadır.² Selef kavramına İslam'ın üçüncü nesli olan tebe-i tâbiîn neslini de ilave edenler olmuştur.³

¹ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/399.

² Hucetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed El-Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avamm an İlimi'l-Kelâm* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017), 49.

³ Bu konudaki ihtilaf için bk. Mehmed Said Hatiboğlu, "Seleften Beklenen", *İslâmiyyât* 10/1 (Ocak 2007), 12.

*Diyanet İslam Ansiklopedisi'*nde Selefiyye maddesini yazan Sait Özervarlı İmam Gazzâlî'nin tanımını zikrettikten sonra şöyle demektedir:

“Sahâbe ve tâbiîn mezhebinde bulunan fakih ve muhaddislerin yolu” şeklinde de tanımlanan Selefiyye ayrıca “Ehl-i Sünnet-i Hâssa” olarak da anılır.”⁴

Özervarlı sözüne mesnet olarak İmam Gazzâlî'nin *İlcâmu'l-Avâm*'ını ve İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlmi Kelamı*'nı zikreder. Halbuki İmam Gazzâlî söz konusu eserinde Selefiyye'den değil selef'in mezhebinden bahsetmektedir.

Özervarlı devamında Selefiyye'ye muhalif olanların bu ekolü Eseriyye, Haşviyye, bazan da Müşebbihe diye nitelendirdiğini ifade etmiştir.

Selef ile Selefiyye aynı değildir. Halef kelimesinin zıt anlamlısı olan Selef, ilk dönem Müslüman öncüler iken, Selefiyye, kendini sefefe nispet etme ve selefin yolunda olma iddiasında bulunmadır. Dolayısıyla bir konuda selefin mezhebi demekle Selefiyye'nin mezhebi demek arasında fark vardır.

Gazzâlî'nin selef tanımını değerlendiren Burhan Baltacı kendilerini sefefe nispet eden Selefiyye'nin ilk dönem nesillere nispetini oldukça sıkıntılı görür. Ona göre Selefiyye, sonraki nesillere nispet edilebilecek bir tavidir.⁵

Selef ve Selefiyye ayırımına işaret eden Sönmez Kutlu Selefiyye kavramına klasik dönemde kullanımına rastlanılmadığını ifade ettikten sonra bu kavramı şu şekilde tarif etmektedir:

“İlk üç nesli yücelten ve onların görüş ve yaşayışını (âsâr/gelenek) din olarak kabul ederek zâhirine göre anlayan ve şekli olarak uygulayan ve Müslüman toplumları davet yoluyla veya fizikî güç kullanarak bu ideal döneme döndürmeyi amaç edinen kesimlere (usûlî/fundamentalist/radikal) delalet eder”⁶

Kutlu'ya göre Selefilik kavramının kullanımı, son iki yüz yıl öncesine dayanmaktadır ve “önceki kuşaklar” anlamına gelen selef ile bu kuşakları kutsayan “Selefi” kavramı birbirinden tamamen farklıdır.⁷ Kutlu, hilafetin ilgasından sonra “Arapların dînî-politik ideolojisine dönüşmüş” olan Selefilik, Hz. Peygamber sonrası dönemle ilişkilendirmenin doğru olmadığını ifade eder.⁸ Muhammed Takiyyuddin el-Usmânî de bugün bir istilah olarak kullanılan “Selefi” tabirinin muasır bir tabir olduğunu ve İslam tarihinde muhaddis ve fakihlerin kendilerini tanımlamak için “Selefi” şeklinde bir nispet ve sıfat kullanmadıklarını ifade eder.⁹

Kimi araştırmacılara göre Selefilikte nasslar ve nassların zâhirine tabi olma söylemi, bu ideolojik boyutu meşrulaştırma gayesi gütmekte ve bu gaye için “nass

⁴ Özervarlı, “Selefiyye”, 36/399.

⁵ Burhan Baltacı, “Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî'nin ‘Selef’ Tanımının Değerlendirilmesi”, *Marife* 9/3 (2009), 121.

⁶ Sönmez Kutlu, “Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temeller”, *Zâhirî ve Selefi Yorumlar*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer, 2019), 21.

⁷ Kutlu, “Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temeller”, 23-24.

⁸ Kutlu, “Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temeller”, 72.

⁹ Muhammed Takiyyuddin El-Usmânî, “Tarihte ve Günümüzde Selefilik”, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 20.

araçsallaştırılmış, ideoloji kutsanmıştır".¹⁰ Selef kavramını Seleflilik ve selefçilikten ayıran Yunus Apaydın'a göre Seleflilerin kendini selefle nispet ederek söz söylemeleri onları selef konumuna çıkarmayacağı gibi kendilerini sırf selefle nispet ederek bir imtiyaz sağlayamazlar ve söylemlerini de meşrulaştırmış olmazlar. Apaydın buna Kur'ân ve Kur'âncılığı örnek olarak verir.¹¹

Seleflilik üzerine araştırmaları olan Hilmi Demir'e göre Selef ve Seleflilik kavramlarının eş anlamlı kullanılması bu sürecin doğru anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.¹² Selefliliğin selefle bir alakasının olmadığını söyleyen Recep Şentürk'e göre Seleflilik akımı İslam medeniyetini ve onun bütün birikimlerini reddetmekte ve Batı taklitçiliğine zemin hazırlayan bir sonuç üretmektedir.¹³

Suudi Arabistan'ın kurucusu Kral Abdulaziz tarafından deklare edildiği üzere Suud, devlet olarak Selefiyye'yi benimsemiş,¹⁴ Selefliliğin hâmesi olmuş,¹⁵ ve bu anlayışın tüm dünyada neşredilmesi için ciddi para desteğinde bulunmuştur.¹⁶

Modern bir kavram olan Selefliliğin selefle özdeş kılınmasının ne gibi problemler doğurduğu ve bunun mahzurları ayrı bir makaleye konu olacak büyüklüktedir. Diyanet İslam Ansiklopedisinde şahit olduğumuz selef ve Selefliliği özdeş kılma, günümüzde konu hakkında yazılmış bazı akademik metinlerde de görülmektedir.¹⁷ Kanaatimizce bu iki kavramı özdeş kılmak yanlıştır. Ayrıca çağdaş bir tabir olan Selefliliği, Gazzâlî'den çıkarmak ise kanaatimizce başka bir yanlıştır. Zira bu iki kavramı özdeş kıldığımızda akla şu soru gelmektedir: Selef, Selefî miydi? Bu makalede birtakım modern Selefîler tarafından dile getirilen tekfir, teşbih ve tecsim söylemleri Gazzâlî'nin zikrettiği "Selef"te var mıydı? Bize göre bu iki sorunun da cevabı menfidir. Selef, Selefî değildir. Tekfir, teşbih ve tecsim söylemi de "Selef" te yoktur. Nitekim Selefliliğin selefle ilişkisini analiz eden Mehmet Evkuran Selef'in Selefliliğini sorguladığında cevaben "Selefiyye'nin iddiasının aksine selef, Selefî değildi" der.¹⁸

Bize göre selef kavramı, ümmet tarihi içinde belli bir dönemi ifade ederken ideolojik bir kavram olan Selefiyye, çağdaş bir olgu olarak bir zihniyeti ifade etmektedir.

Selef ve Selefiyye kavramları arasını bu şekilde tefrik ettikten sonra Ehl-i

¹⁰ Mehmet Zeki İşcan, "Selefi Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları", *Zâhirî ve Selefî Yorumlar*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer, 2019), 137.

¹¹ Yunus Apaydın, "Seleflilik: İçe Kapanmanın ve Yerelliğin İdeolojisi", *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefleşme*, ed. Mürteza Bedir et al. (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 83.

¹² Hilmi Demir, *Selefliler ve Selefî Hareketi İŞİD Ne Kadar Sünnîdir?* (Ankara: 21. Yüzyıl Enstitüsü, 2014), 6.

¹³ Recep Şentürk, "Usûlsüz Metincilik: Tarihselcilik Veya Selefçilik Arasında Çağdaş İslam Düşüncesi", ed. Mürteza Bedir et al. (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 310.

¹⁴ Mazhar Tunç, *Suud Selefliliği Hadis İlmi Bağlamında Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 91.

¹⁵ Mehmet Emin Özafşar, "Günümüz Zâhirî-Selefî Çevrelerin Hadis Algısı ve Literalizm Sorunu", *Zâhirî ve Selefî Yorumlar*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer, 2019), 230.

¹⁶ Mevlüt Uyanık, *Selefî Zihniyet ve Türkiye* (Ankara: Ay Yayınları, 2018), 54.

¹⁷ Örnek için bk. Adem Apak, "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Seleflilik Kavramlarının Anlam Serüveni", *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik*, ed. Ahmet Kavas (Ensar Neşriyat, 2014), 39.

¹⁸ Mehmet Evkuran, "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Seleflilik-Selefî İdeoloji ve İslam Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz", *Muhafazakâr Düşünce* 12/45-46 (2015), 86-87.

Sünnet ve'l-Cemaat kavramını tarife geçebiliriz. Selef alimlerinden olan Said b. Cübeyr'in tefsirinde geçen¹⁹ Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, ehl, sünnet ve cemaat kavramlarından oluşan bir tabirdir.

Ehl kelimesi sözlükte aile, ahali, halk, taraftar, isim tamlaması ile (bir şeyin) sahipleri, taraftarları anlamlarına gelmektedir.²⁰ Sünnet, yol, metot, gelenek, usül, uygulama, eylem anlamlarına gelmektedir.²¹ Cemaat ise fırka anlamına gelmektedir.²²

Bir terim olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat tabirinde geçen sünnet ile Hz. Peygamber'in yolu kastedilmektedir. Dolayısıyla sünnet, bid'at karşıtı olarak kullanılmıştır. Sevâd-ı azam olarak da ifade edilen cemaat ise Müslümanların kahir ekseriyetini ifade etmektedir. Buna göre Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat inanç, amel ve ahlakta Hz. Peygamber'in yolu ve başta sahabe olmak üzere ümmetin kâhîr ekseriyeti tarafından onaylanan ve tevarüs eden yolu ifade etmektedir.²³

Hanbelî alimlerinden Muhammed b. Ahmed es-Seffârîni ö. (1188/1774) Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ı: Eseriyye, Eş'ariyye ve Mâturîdiyye olarak üç grupta ele alarak şöyle der:

"Eseriyye ki; imamları Ahmed b. Hanbel, Eş'ariyye ki imamları Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ö. (324/935) ve Mâturîdiyye ki; imamları Ebû Mansûr el-Mâturîdî'dir ö. (333/944). Sapık fırkalara gelince bunlar gerçekten pek çoktur."²⁴

Hanbelî alimlerinden Abdülbâki el-Mevâhibî'ye göre ö. (463/1071) Ehl-i Sünnet, Eş'arî, Hanbelî ve Mâturîdîler olarak üç gruptur.²⁵

Tâceddin es-Sübki ö. (771/1370) de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ı üç grupta ele almaktadır:

"Hadis ehli; akıl-rey ehli olan Eş'arîler ve Hanefî/Mâturîdîler ile keşif-ilham ehli olan sufilerdir."²⁶

Eş'arî, Mâturîdî ve tefviz ehli Hanbelî alimler (Mevâhibî ve Seffârîni gibi) Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ı bu üç mezheple sınırlandırırken, Sübkî gibi bazı alimler de irfan ehli sufileri Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat içinde ayrıca zikretme gereği duy-

¹⁹ Ali Akpınar, *Bir Âlim-Bir Âbid-Bir Şehid Said b. Cübeyr ve Tefsîr İlmindeki Yeri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021), 159.

Said b. Cübeyr, *Tefsîru Said b. Cübeyr* (Mevsûatu Medreseti Mekke fi't-Tefsîr serisi içinde) thk. Ahmed el-Umrânî, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2011), 6/269 ثم استقام لفرقة السنة والجماعة

²⁰ Ebû'l-Bekâ Eyyûb, *el-Külliyât* (Beyrut: Dâru'r-Risâle, 1998), 171-172.

²¹ Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 497-498.

²² Eşref Ali et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfi Istilâhati'l-Funûn* (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/570.

²³ Yusuf Şevki Yavuz, *"Ehl-i Sünnet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994) 10/525-526. Ayrıca bk. Temel Yeşilyurt, *"Ehl-i Sünnetin Teolojik Boyutu", İslâmîyât* 8/3 (Temmuz 2005), 14.

²⁴ Muhammed b. Ahmed Es-Seffârîni, *Levâmiu'l-Envârî'l-Behiyye ve Sevâtu'l-Esrârî'l-Eseriyye Li-Şerhi Dürreti'l-Mudîyye Fî Akdî'l-Firkati'l-Mardîyye* (Dimeşk: Müessesetü'l-Hâfîkîn, 1982), 1/73.

²⁵ Abdülbâki Mevâhibî, *el-Aynu ve'l-Eser fi Akâidi Ehl-i'l-Eser*, ed. İsmâ Revvâs el-Kal'acî (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1986), 53.

²⁶ Kâdî Kemâleddin Ahmed El-Beyazî, *İşârâtu'l-Merâm Min İbârâti'l-İmâm*, ed. Yusuf Abdurrezzak Eş-Şafî (Karaçi: Zamzam Publishers, 2004), 298.

muştur.

Öte yandan Selefi-Vahhabîler, sadece kendilerini Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak tanımlamakta ve kendi inançları ve anlayışları dışındaki Müslümanları Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat dahilinde kabul etmemekte hatta işi daha ileri götüren bazı Selefi-Vahhabîler, Eş'arîleri ve Mâturîdîleri tekfir etmektedir. Ka'be imamlarından Ğâmidî, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat alimlerini "şirke davet eden, müşrik kabirperestler" olarak isim liste yaparak tekfir etmektedir. Bu isimler arasında İmam-ı Kuşeyrî, Mekkî b. Tâlib, İmam-ı Gazzâlî, İmam-ı Takiyyuddin Sübkî, Tâceddin Sübkî, İmam-ı Taftâzânî, İmam-ı Cürcânî, İmam-ı Suyûtî, İmam-ı Cezûlî, Buhârî şârihi İmam-ı Kastallânî, İmam-ı Münâvî, İmam-ı Rabbâni, Şihâbuddin Hafâcî, Zürcânî, Abdulgani Nablûsî, İsmail Hakkî Bursevî gibi ümmetin hüsnü kabulüne ve teveccühüne mazhar olmuş alimleri ve müçtehit imamları vardır. Ğâmidî tabaka tabaka bugüne kadar kendi Vahhabî itikadınca kafir ve müşrik olan alimlerin adını sayfalar dolusu zikretmiştir.²⁷

Selefi-Vahhabîler Eş'arî ve Mâturîdîleri sapkınlık ve bid'at ehli olmakla itham ederek hadisleri nakleden ve hadisleri şerh eden muhaddisleri dalâlet ve bid'at ehli olarak itham etmiş olmaktadır. Zira hadis nakleden ve şerh eden muhaddislerin kahir ekseriyeti ya Eş'arî ve Mâturîdî ya da Hanbelîlerden tefviz ehlidir. Şayet hadisi ve sünneti nakleden ve şerh eden alimler sünnet dışı ise Ehl-i Sünnet olan kimdir?

Selefi-Vahhabîler açısından bir diğer handicap tüm hadis metinlerine ve şerhlerine kendileri ile aynı mezhebe mensup bireylerden oluşan bir icazete sahip olmamalarıdır. Zira icazet silsilesinde yer alan alimlerin yine kahir ekseriyeti Eş'arî ve Mâturîdîlerden oluşmaktadır.

Kendinden olmayanı kafirlikle itham etmek, tarihi süreç boyunca Ehl-i Sünnet mezhebinin ana omurgasının benimsemediği bir metottur. Ehl-i Sünnet'in bu konudaki genel prensibi kible ehlinin tekfir edilmemesidir.²⁸ Selefi-Vahhabîlerin bu yönü Ehl-i Sünnetle aralarındaki en bariz farkı oluşturmaktadır.

2. Selefi-Vahhabîler'de Şirk Fobisi ve Tekfir

Selefi-Vahhabîlerde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ı bid'at, küfür ve şirkle itham etmeleri Muhammed b. Abdilvahhab'ın eserlerinde ve anlayışında görülen bir husustur.²⁹ İlk nüveleri İbn Teymiyye ve öğrencisi İbnü'l-Kayyim'in eserlerinde görülen Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat eleştirisi, Muhammed b. Abdilvahhab ile daha sistematik hale gelmiş ve iş Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e mensup insanların tekfirine ve buna bağlı olarak katledilmesine kadar götürülmüştür. Muhammed b. Abdilvahhab, Suud aşiretinin de desteği ile daha şiddetli bir şekilde muhalefet et-

²⁷ Halid El-Ğâmidî, *Şerhu Nevâkidi'l-İslâm* (el-Bâha, 2015), 412-416.

²⁸ Molla Ali El-Kârî, *Minahu'r-Ravdi'l-Ezher Fî Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, ed. Vehbî Süleyman Ğavcî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998), 427.

²⁹ Konu ile ilgili bk. Muhammed İbn Abdilvahhab, *Keşfü's-Şübühât* (Riyad: Vizâretu's-Şûuni'l-İslâmiyye, 1419).

miş ve onu takip eden Selefi-Vahhabî kitle kanlı baskınlar yapmıştır.³⁰ Her ne kadar İbn Teymiyye, Muhammed b. Abdilvahhab'a göre çok daha velut bir yazar olsa ve daha ilim sahibi olduğu eserlerinden anlaşılrsa da her ikisi de Kur'ân ve sünnete davet sloganıyla dinde baba ve ecdat anlayışı diye yaftaladıkları ümmetin kahir ekseriyetinin benimsediği geleneğe karşı çıkmışlardır. İbn Teymiyye şöyle söylemektedir:

“Ben ve başkaları bu konularda (Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'la ihtilaf ettiği itikâdî ve fikhî konularda) babalarımızın mezhebi üzerinedik. Kur'ân ve sünnette bid'at ehlinin sözleriyle hükmederdik. Hz. Peygamber'in getirdiği hükümler bize aşikâr olunca bizler ya Hz. Peygamber'e inene ya da babalarımızın üzerinde buldukları dine tabi olacaktık. Bize gerekli olan ise Hz. Peygamber'e tabi olmaktır ve ayette kendileri hakkında “onlara Allah'ın indirdiğine uyun denildiğinde, yok hayır biz sadece babalarımızı üzerinde bulduğumuz dine uyarız”³¹ denilen zümreden olmamaktır. Bize düşen indirilen Kitap'a, gönderilen peygambere ve Allah'a yönelenlerin yoluna uymaktır. Biz de tıpkı ensâr ve muhacirler gibi kitap ve sünnete uyduk, buna muhalefet eden atalar ve başkalarının dinine değil.”³²

İbn Teymiyye'nin geliştirdiği bu retorik, söylem itibariyle cazip gelse de muhteva itibariyle ciddi sorunları bünyesinde taşımaktadır. Zira atalar mezhebi ve dini dediği anlayış ümmetin kahir ekseriyeti tarafından benimsenmiş Ehl-i Sünnet akidesidir. Bu akidenin temelleri de Tevrat ve İncil'e değil Kur'ân ve sünnet ile ümmetin büyük çoğunluğu tarafından nesilden nesile aktarılan geleneğe dayanmaktadır.

İbn Teymiyye ilk defa tevhidi, üçlü bir taksime (rubûbiyyet tevhidi, ulûhiyyet tevhidi, esmâ ve sıfat tevhidi) tabi tutmuş ve kelamcılarının (mütakellimûn) tüm söylediklerini, en nihayetinde rubûbiyyet tevhidi olduğunu ve bu tevhidin Mekke müşriklerinde de olduğunu iddia etmiştir.³³ Burada mütakellimûn'un Eş'arî olup olmamasında fark gözetilmemektedir.³⁴

İbn Teymiyye *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl* eserinde daha açık bir biçimde Eş'arîlerin Hz. Peygamberin getirdiği tevhidi anlamadıklarını ve onların söyledikle-

³⁰Ahmed Zeynî Dahlân, *Hulâsatu'l-Kelâm Fî Beyâni Ümerâi'l-Beledi'l-Harâm* (Mısır: el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1305), 274.

³¹Lokmân Süresi, 31/21.

³²Ebu'l-Abbâs Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû Fetâvâ* (Medine: Vizâretü's-Şûuni'l-İslamiyye, 2004), 6/258.

ولكن هذه المسألة ومسألة الزيارة وغيرهما حدث من المتأخرين فيها شبه. وأنا وغيري كنا على مذهب الآباء في ذلك نقول في الأصلين بقول أهل البدع فلما تبين لنا ما جاء به الرسول دار الأمر بين أن نتبع ما أنزل الله أو نتبع ما وجدنا عليه آباءنا فكان الواجب هو اتباع الرسول وأن لا نكون ممن قيل فيه وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا... فالواجب اتباع الكتاب المنزل والنبي المرسل وسبيل من أناب إلى الله فاتبعنا الكتاب والسنة كالمهاجرين والأنصار دون ما خالف ذلك من دين الآباء وغير الآباء.

³³ İbn Teymiyye, *et-Tis'îniyye*, ed. Muhammed Aclân (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1999), 2/799.

فكان الكفار يقرون بتوحيد الربوبية وهو نهاية ما يشته هؤلاء المتكلمون إذا سلموا من البدع فيه وكانوا مع هذا مشركين لأنهم كانوا يعبدون غير الله.

³⁴ İbn Teymiyye, *et-Tis'îniyye*, 2/796.

ri tevhidi, Mekke müşriklerinin de ikrar ettiğini iddia etmektedir.³⁵

İbn Teymiyye kendi zamanında da ümmetin kahir ekseriyetini temsil eden Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın ana akımı Eş'arîlerin sadece rubûbiyyet tevhidini anladıklarını, bu anlayışta da bid'atlerin olduğunu, kendi vaz ettiği üçlü tevhid anlayışından ulûhiyyet ile esmâ ve sıfat tevhidlerini anlamadıklarını iddia etmektedir. İbn Teymiyye'nin ulûhiyyet tevhidinde Ehl-i Sünnet'in anlamadığını iddia ettiği husus ise Ehl-i Sünnet'in ilah kavramını ma'bûd manası yerine yaratmaya kâdir olan şeklinde yorumladıklarıdır. İbn Teymiyye kanaatimizce bu konuda hata etmiştir. Elimizdeki Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e ait pek çok metinde Allah'tan başka ma'bûd yoktur (Lâ ma'bûde illallah) ifadesi mevcuttur³⁶. İbn Teymiyye'nin iddia ettiği gibi Ehl-i Sünnet alimleri tevhitte Allah'ın ma'bûdluk vasfını göz ardı edip sadece O'nun yaratıcılık, kudret gibi vasıfları üzerinde durmamaktadırlar. İbn Teymiyye gibi akisini iddia etmek ilmi objektifliğe ve insafa aykırı olur.

İbn Teymiyye'nin bu iddiasına benzer bir iddia Muhammed b. Abdilvahhab'da da görülmektedir. Muhammed b. Abdilvehhab, Vahhabîlik akidesini yaymadan önce kelime-i tevhidin ve İslam'ın manasını o vakte kadar idrak edememiş olduğunu düşünmektedir. Hatta kendi hocalarının da tevhidin ve İslam'ın gerçek anlamını bulamadığını düşünmektedir. Allah'ın bir lütfu olarak kendisi doğru yolu yeniden bulmuştur. Bu vakitten önce tevhidin ve İslam'ın hakikatini bildiğini iddia edenleri ise yalancılıkla, iftira atmakla ve insanları kandırmakla itham etmektedir.³⁷

Gerek İbn Teymiyye ve gerekse Muhammed b. Abdilvahhab'ın bu iddiaları kanaatimizce gerçeklikten uzaktır. Zira karşı geldikleri ve atalar dini/mezhebi dedikleri kendilerinden önceki anlayış; tefviz ehli selef, Eş'ariyye, Mâturîdiyye ve sufilerden oluşan ümmetin kahir ekseriyetini temsil eden Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat itikadıdır. Bu itikadı temsil eden kelami, fikhi ve tasavvufi yapılar kendi aralarında fer'î konularda ihtilaf etseler de dinin inanç usulünde itikatları birdir.

Onların kendileri için kullanışlı alan olarak seçtikleri ve kendilerine nispet

³⁵ İbn Teymiyye, *Der'u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, ed. Muhammed Reşad Sâlim (Muhammed b. Suud Üni., 1991), 1/226.

والإله هو بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة، ليس هو الآله بمعنى القادر على الخلق. فإذا فسر المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع واعتقد أن هذا أخص وصف الإله وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية وهو الذي يتقوله عن أبي الحسن وأتباعه لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله؛ فإن مشركي العرب كانوا مقرين بأن الله وحده خالق كل شيء، وكانوا مع هذا مشركين

³⁶ bk. Fahreddin Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 1/248.

الْفَائِذَةُ الثَّانِيَةُ: قَوْلُهُ: ﴿إِنَّا كَتَبْنَا إِلَيْكَ تَعْبُدُ﴾ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا مَعْبُودَ إِلَّا اللَّهُ، وَمَتَى كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ بَيَّنَّ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّا كَتَبْنَا إِلَيْكَ تَعْبُدُ وَإِنَّا كَتَبْنَا إِلَيْكَ تَعْبُدُ﴾ يَدُلُّ عَلَى التَّوْحِيدِ الْمَحْضِ.

³⁷ Heyet, *Ed-Dürerü's-Seniyye Fi'l-Ecvibeti'n-Necdiyye*, ed. Abdurrahman İbn Kâsım El-Âsımî (b.y.: y.y., 1996), 10/51.

وَأَنَا أَخْبَرَكُمْ عَنْ نَفْسِي وَاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَقَدْ طَلَبْتُ الْعِلْمَ وَاعْتَقَدْتُ مِنْ عَرَفِي أَنَّ لِي مَعْرِفَةً وَأَنَا ذَلِكَ الْوَقْتُ لَا أَعْرِفُ مَعْنَى إِلَهٍ إِلَّا اللَّهَ، وَلَا أَعْرِفُ دِينَ الْإِسْلَامِ قَبْلَ هَذَا الْخَيْرِ الَّذِي مِنْ اللَّهِ بِهِ. وَكَذَلِكَ مَشَابِهُنِي مَا مِنْهُمْ رَجُلٌ عَرَفَ ذَلِكَ، فَمِنْ زَعَمَ مِنْ عُلَمَاءِ الْعَارِضِ أَنَّهُ عَرَفَ مَعْنَى إِلَهٍ إِلَّا اللَّهَ أَوْ عَرَفَ مَعْنَى الْإِسْلَامِ قَبْلَ هَذَا الْوَقْتُ أَوْ زَعَمَ عَنْ مَشَائِخِهِ أَنَّ أَحَدًا عَرَفَ ذَلِكَ فَقَدْ كَذَبَ وَافْتَرَى وَلَبَسَ عَلَى النَّاسِ وَمَدَحَ نَفْسَهُ بِهَا لَيْسَ فِيهِ.

ettikleri yol selefin tefviz yoludur. Ancak bu makalemizde ortaya koyacağımız üzere gerek İbn Teymiyye gerekse Vahhabîlerin tecsim ve teşbihten tamamen uzak olan mutlak tenzihe dayalı bu tefviz anlayışıyla bir alakaları yoktur. Hal böyle iken Vahhabîlerin kendilerini selefe nispet edip Ehl-i Sünnet saymalarının sadece kendilerine meşruiyet zemini kazandırmaya matuf bir söylem olduğunu düşündürmektedir.

Selefi-Vahhabîlerin ilk etapta meşruiyet alanı açmaya yönelik Ehl-i Sünnet söylemi zamanla sadece kendilerinin Ehl-i Sünnet olduğu iddiasına evrilmiş ve kendilerinin dışındaki itikâdî, fikhî ve irfânî tüm Ehl-i Sünnet mezheplerini bid'at ve küfürle itham ederek devre dışı bırakmak istemeleri hatta kendileri dışındakilerine karşı cihat ilan etmeleri³⁸, dînî referanslardan ziyade konuya siyasi yaklaşıldığını akla getirmektedir. Suudi Arabistan Veliyaht Prensi Muhammed b. Selman'ın, Amerika'da bir gazeteye verdiği mülakatta, Vahhabîliği Amerika'nın isteği ve talimatıyla yaydıklarını itiraf etmiş³⁹ olması bizim bu tezimizi de desteklemektedir.

Kendilerinden olmayan Müslümanları küfür ve şirkle itham etmek sadece Muhammed b. Abdilvahhab dönemiyle sınırlı kalmamıştır. Son zamanlarda birdenbire türeyen DAİŞ gibi şiddet yanlısı tekfirci grupların tamamının Selefi-Vahhabî inancına mensup olması çok dikkat çekicidir.⁴⁰ Günümüzde Selefi-Vahhabî orijinli gruplara ait yayımlarda Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının tamamı tekfir edilmekte, Türkler "kabirlere tapan (ubbâdu'l-kubûr), sâlihlere ibadet eden, Allah'ın tevhidinden şirke dönen, Hz. Peygamberin sünnetini bid'atlarla değiştiren" kişiler olarak tavsif edilmekte, daha da ötesi Türkleri tekfir etmeyenler de kafir ilan edilmektedir.⁴¹ Burada DAİŞ gibi tekfirci grupların Selefi-Vahhabî akımına ait olmadığı gibi bir itiraz gelebilir. Ancak bu itirazın ne kadar yersiz olduğunu bizzat kendileri dile getirmektedirler. Kâbe imamlarından Adil el-Kelbânî katıldığı bir televizyon programında "DAİŞ'in Selefi bir oluşum olduğunu, itikad olarak Selefi-Vahhabîlerden bir farklarının olmadığını" ifade etmiştir.⁴²

Medine İslam Üniversitesi lisansüstü bölüm başkanı Abdullah b. Muhammed el-Ğuneyman bugün ümmetin kahir ekseriyetinin mensup olduğu Ehl-i Sünnet ve'l-

³⁸ Vahhabîlerin kendi dışındaki Müslümanları tekfir edip onlara karşı bizzat Muhammed b. Abdilvehhab'ın cihat ilan etmesi için bk. Osman İbn Bişr en-Necdî, *Unvânu'l-Mecd fî Târihu Necd*, (b.y.: Matbûâtü Dâreti'l-Melik Abdilaziz, 1982), 1/48.

ولما منَّ اللهُ سبحانه بظهور هذه الدعوة، وهذا الدين، واجتماع شمل المسلمين، وإشراق شمس التوحيد على أيدي الموحدين، أمر الشيخ بالجهاد لمن أنكر التوحيد من أهل الإلحاد

³⁹Anadolu Ajansı (AA), "Suud için Vehhâbilik'ten dönüş mümkün mü?", <https://aa.com.tr/tr/analiz-haber/suud-icin-vehhâbilik-ten-donus-mumkun-mu/1115783> (Erişim 08.04.18).

The Atlantic, "Saudi Crown Prince: Iran's Supreme Leader 'Makes Hitler Look Good'" <https://www.theatlantic.com/international/archive/2018/04/mohammed-bin-salman-iran-israel/557036/> (Erişim 08.04.18).

⁴⁰ Ahmed Muhammed El-Fadil, *Mea'l-Fikri'l-Vehhabi ve Efrahihi* (Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2017), 91.

⁴¹ Ebû Yusuf Midhat Âlu Ferrâc, *El-Muhtasarü'l-Müfid Fî Akâidi Eimmeti't-Tevhîd* (Beirut: Müessesetü'r-Reyyân, 2005), 402.

⁴² İslamite, "الشيخ عادل الكلباني يفجرها داعش نبذة سلفية", *Youtube* (31 Ocak 2016), 00.01:25-00.02:14.

Cemaat'e her platformda gerekirse silah kullanarak karşı gelinmesi gerektiğini söylemektedir.⁴³

Selefi-Vahhabilerdeki Müslümanın canına kastetmeyi öneren bu aşırılık bize İslam'ın ilk döneminde zuhur eden Hâricileri hatırlatmaktadır. Zira onlar Hz. Ali gibi sahabenin büyüklerini tekfir ederek şehit etmişlerdir.⁴⁴ Nitekim Hanefi fakihî İbn Âbidîn ö. (1252/1836), Vahhabîlik hareketini zamanımızdaki Hâricîler (el-Havâric fi zamâninâ) olarak zikretmektedir.⁴⁵

Dolayısıyla Selefi-Vahhabiliğin sadece DAİŞ gibi alt fraksiyonları itibariyle değil usûlu ve itikadı, kendilerinin dışındaki Müslümanları tekfir etmeleri ve onlara karşı cihat ilan etmelerinin ardındaki sebepler ve onları bu yaklaşıma sevk eden âmiller ilmi objektiflikle araştırılmalı ve gerçek kimliği ile tanıtılmalıdır. İbn Teymiyye ile bugünkü Selefi-Vahhabîleri aynı kefeye koymak şüphesiz İbn Teymiyye'ye karşı insafsızca bir tutum olacaktır. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin ümmetin büyük çoğunluğunun intisap ettiği Eş'arîleri tevhidi eksik anlamakla itham etmiş olması ve Eş'arîlerinin anladıkları tevhidin Mekke müşriklerinde de olduğunu söylemi, Hz. Peygamber ve salih zatlarla tevessül ve istiğasede bulunmanın şirk olduğunu iddia etmesi ve tevessül ve istiğasede bulunanları Mekke müşriklerine benzetmesi⁴⁶ kendisinden sonra Müslümanlara karşı kabirperest (kubûrf) yaftasıyla "cihat" ilan eden, Müslümanların kanlarını ve mallarını mübah gören Selefi-Vahhabîlerin fikrine dayanak vasfı oluşturmuştur.

Sonuç olarak Hz. Peygamberin "ümmetim hata üzere birleşmez"⁴⁷ hadisi esas alındığında ümmetin kahir ekseriyetinin tevhidi idrak edemediğini iddia etmek, ümmetin alimlerini tekfir etmek, ümmet içinde kendileri gibi düşünmeyen insanları kafirlikle itham etmek ve onların kanlarını ve mallarını mübah görmek Selefi-Vahhabiliğin en büyük handikaplarından. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat inancına göre bir insan işlediği günah yüzünden tekfir edilmez.⁴⁸ Bu inanca göre ehl-i kible -hangi fırkadan olursa olsun- tekfir edilmez.⁴⁹ Dolayısıyla bir insanı işlediği günahı sebebiyle tekfir eden ya da şirkle suçlayan bir akım Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olamaz. İslamın ilk dönemlerinde insanı işlediği küçük ya da büyük günah sebebiyle tekfir eden akım Hâricilikti.⁵⁰ Günümüzde müslümanları tekfir edenler ise Selefi-Vahhâbî akımıdır.

⁴³ Abdullah b. Muhammed El-Ğuneyman, *Şerhu Kitâbi't-Tevhîd Min Sahîhi'l-Buhâri* (Medinetü'l-Münevere: Mektebetü'd-Dâr, 1405), 1/26.

⁴⁴ Muhammed b. Abdilkerim Eş-Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, ed. Muhammed Ahmed Fehmî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992). 1/111-115.

⁴⁵ Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, ed. Adil Abdulmevcüd - Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 6/413.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Kâide Celîle fi't-Tevessül ve'l-Vesîle*, ed. Abdulkadir el-Arnâut (Riyad: Riâsetü İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 1419) 37- 41.

⁴⁷ Tirmizî, *el-Câmiu'l-Kebîr*. "Kitâbu'l-Fiten", 7, (2167).

⁴⁸ Sadeddin et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, ed. Mustafa Merzûkî, (Cezâir: Dâru'l-Hüdâ, 2000), 87.

⁴⁹ El-Gazzâlî, *Faslu't-Tefrika* (Mecmûatu Resâili'l-İmam el-Gazzâlî içinde), (Kâhire: Mektebetü't-Tevfikîyye), 256.

⁵⁰ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 87.

3. Selefi-Vahhabîler'de Tecsim ve Teşbih İnancı

Selefi-Vahhabî söylemin çıkmazlarından biri de benimsedikleri teşbih ve tecsim akidesidir. Tecsim Allah'ı cisimleştirme, kütleleştirme, parçalardan meydana geldiğini iddia etme, cismani özellikler nispet etme iken teşbih Allah'ı yarattığı mahlukatına benzetmedir. Dinler Tarihi ve kelam kitaplarında 'antropomorfizm' olarak geçen ve tarihte daha çok Yahudilerde var olduğu nakledilen⁵¹ tecsim ve teşbih inancı pagan kültürü ve politeist dinlerde görülmektedir.⁵²

İlerde misallerde görüleceği üzere nasslardaki Allah Teala için koşma, îzâr ve ridâsı olma gibi müteşabih olan ifadeleri zahirî anlamlarıyla Allah'a nispet ettikten sonra, tüm bunları "Allah kendine has keyfiyette yapar" şeklindeki bir ifade ile tefviz yolunu tercih ettiklerini iddia etmektedirler. Burada Selefi-Vahhabîlerin en büyük çıkmazı tecsim ve teşbih içeren görüş ve ifadelerini selef alimlerine nispet etmeleridir.

Selefi-Vahhabîlerin bu tarz düşüncelerini Ahmed b. Hanbel'e nispet etmelerinin gerçekte bir ilgisi yoktur. Hanbelî mezhebi imamlarından İbnu'l-Cevzî, Ahmed b. Hanbel'e nispet edilmeye çalışılan bu tecsim ve teşbih anlayışının Ahmed b. Hanbel'de olmadığını ispat sadedinde "*Def'u Şübehi't-Teşbih bi-Ekuffi't-Tenzih*" isimli eserini kaleme almış ve İmam Ahmed b. Hanbel'in bu batıl itikatlardan beri olduğunu delilleriyle ortaya koymuştur.⁵³ İbnu'l-Cevzî bu eserine Hanbeli mezhebi içinde zuhur eden ve itikadî olarak Haşviyye, Mücessime ve Müşebbihe olan Hanbeli alimlere karşı Ahmed b. Hanbel'i müdafaa etmiştir.

Muasır Ezher alimlerinden Mustafa Hamdu Alyan el-Hanbelî hem mezhep hem de meşrep olarak başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere ilk dönem Hanbelî uleması ile günümüz Selefi-Vahhabîlerin arasındaki derin farklılıkları gösteren "*es-Sâdetu'l-Hanâbile ve'htilâfuhum mea's-Selefiyyeti'l-Muâsıra*" isimli bir eser kaleme almıştır. Yazar eserin ikinci baskısının takdim yazısında esere karşı Selefilere tarafından ciddi bir reddiye yapılamadığını, şu ana dek yapılan reddiyelerin beş sayfayı geçmediğini ifade etmektedir.⁵⁴

Hanbelî alimlerinden İbnu Hamdân ö. (695/1295), Ahmed b. Hanbel'in teşbih hakkındaki görüşünü naklederken şunu söyler:

"Allah Teala duyularla bilinmez, insanlarla mukayese edilmez, zâtı ve sıfatları kıyasa konu olmaz, bir dost ve evlat edinmemiştir. O her şeyden müstağnidir ama hiçbir şey ondan müstağni olamaz. Hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de O'na benzetilemez. Kim O'nu yarattıklarına benzetirse veya tecsim yaparsa (cisimlere ait bir özelliği Allah'a nispet ederse) ya da Allah bir cisimdir ancak başka cisimlere

⁵¹ Eş-Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*. 2/232.

⁵² Ömer Faruk Harman, "Teşbih," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2011), 40/560-563.

⁵³ Ebû'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l-Cevzî, *Def'u Şübehi't-Teşbih Bi-Ekuffi't-Tenzih*, ed. Muhammed Zahid el-Kevseri (Kahire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1991), 12.

⁵⁴ Mustafa Hamdu el-Hanbelî Alyan, *Es-Sâdetu'l-Hanâbile ve'htilâfuhum Mea's-Selefiyyeti'l-Muâsıra* (Ürdün: Dâru'n-Nuri'l-Mubîn, 2014), 5.

benzemez derse kafir olur. İmam Ahmed bu şekilde ifade etmiştir.”⁵⁵

Hanbelî alimlerinden Kâdı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın oğlu Kâdı Muhammed, Hanbelî alimlerine dair hazırladığı biyografi çalışmasında babası ile ilgili başlıkta babasından naklen şu kanaatleri aktarmaktadır:

“Allah'a bir cisim atfeden Mücessime'ye gelince muhterem babam bu düşünceyi bir kitabıyla reddeder ayrıca diğer kitaplarında da bu hususu vurgular ve der ki: Allah Teala'yı bir cisimle isimlendirmek caiz değildir. İmam Ahmed der ki: “Allah Teala kendini vafettiğinden daha fazlasıyla vafedilemez.”

Muhterem Babam dedi ki: “Kim Allah'ın cisimlerden bir cisim olduğuna itikad ederse veya intikal ya da oluşmada O'na bir cisim özelliğini atfederse kafir olur. Çünkü o Allah'ı bilmiyor demektir. Allah Teala'yı bu sıfatlarla vafetmek muhaldir. Allah'ı bir insan bilmiyorsa kafir olması kaçınılmazdır.”⁵⁶

Görüldüğü üzere teccim ve teşbih inancı Ahmed b. Hanbel'de yoktur. Bu teşbih ve teccim fikri kadim dönemde Kerrâmiyye mezhebine aittir.⁵⁷ Ahmed b. Hanbel Allah'ın eli gibi müteşabih ifadelerde nassın sıhhatini tespit ettikten sonra müteşabih ifade hakkında hiçbir yorumda bulunmaksızın, herhangi bir keyfiyet izafe etmeksizin manasını Allah'a havale eder.⁵⁸

Müteşabih ifadelerde selefın metodu Gazzâlî'nin belirttiği üzere şu yedi tumdur: takdis (tenzih), tasdik, müteşabih ifadeler karşısında acziyeti idrak etmek, bu ifadelerin manasını sormamak, bu ifadeler üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunmamak, bu ifadeleri düşünmemek, bu ifadelerin manasını kendisi bilmesede peygamberler, siddıklar ve Allah dostlarının bildiğine inanmasıdır.⁵⁹

Burada mutlak tenzihle Allah'ın, yarattığı mahlukatına benzemediği kastedilmektedir. Hiçbir şey O'na benzemez⁶⁰ ayeti bu hakikati ifade eden muhkem bir nasstır. Kur'ân ve sünnette geçen tüm müteşabih ifadeler bu ayet doğrultusunda anlaşılacak zorundadır. Bazı nasslarda Allah'a nispet edilerek zikredilen, el, baş gibi mahlukata ait ifadeler Allah için kullandığında hakiki anlamda olmadığını bu muhkem ayet bize bildiriyor. Nasslarda hem yaratıcı için hem yaratılmışlar için kullanılan ortak lafızlar, ortak ve aynı manaya gelmez. Mesela bizler hem Allah hem de mahlukat için “var” kelimesini kullanırız. Ancak Allah'ın “var”lığı ile kulun “var”lığı aynı değildir. Bu tür ifadeler lafzi müşterek kabiledendir. Bu tür ifadeler lafzen aynı olmakla birlikte muhtelif manalara delalet eden kelimelerdir.

Kur'ân'da Allah için mazi kipte kullanılan ifadeler de her ne kadar geçmiş siga olsa da zamansal bir anlam düşünülemez. Mesela oldu, idi anlamında (كَانَ) fiili normal insan için kullanıldığında geçmiş zamanda olmuş bir hali bildirir. Falanca

⁵⁵ Ahmed b. Hamdân el-Harrâni el-Hanbelî İbnu Hamdân, *Nihâyetü'l-Mübtediîn*, ed. Nâsır Es-Selâme (Riyad: Mektebetü'l-Rüşd, 2004), 31.

⁵⁶ Kâdı Ebu'l-Hüseyn Muhammed İbnu Ebî Ya'la, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, ed. Abdurrahman b. Süleyman El-Useymin (Riyad: el-Emânetu'l-Âmme, 1999), 3/394.

⁵⁷ Eş-Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, 1/99.

⁵⁸ Alyan, *Es-Sâdetu'l-Hanâbile ve'htilâfuhum Mea's-Selefiyyeti'l-Muâsıra*, 246.

⁵⁹ El-Gazzalî, *İlcâmu'l-Avamm an İlmi'l-Kelâm*, 49-50.

⁶⁰ Şûrâ Süresi, 42/11. (كَيْسٌ كَوْمِيهِ ۖ شَيْءٌ) ()

kişi fakirdi dediğimizde bir zamanlar onun fakir olduğu anlaşılır. Ancak aynı fiil Allah için kullanıldığında bu durumda geçmiş zaman düşünülmez. Örneğin Kur'ân'da geçen *وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا*⁶¹ ifadesi Allah çok bağışlayıcı ve merhamet edici idi anlamına gelmez. Her ne kadar (كَانَ) fiili lafzen hem yaratıcı hem de yaratılmış arasında ortak kullanılsa da bu fiilin yaratıcı için ifade ettiği anlam ile yaratılmış için ifade ettiği anlam farklıdır. Hiçbir Müslüman Allah için kullanılan (كَانَ) fiiline geçmiş anlam vermez. Tıpkı bunun gibi bu kural Allah ve mahlukatı arasında kullanılan tüm ortak lafızlar için geçerlidir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat tüm nassları tek bir ayet gibi ele almakta ve tutarlı, makul ve bütüncül bir bakış açısı getirmektedir.

Ne Ahmed b. Hanbel ne de diğer selef alimlerinde olan bu tecsim ve teşbihin Selefi-Vahhabîlerde ne dereceye ulaştığının görülmesi için günümüz Selefi-Vahhabî önderleri kabul edilen Abdulaziz İbn Bâz ö. (1999), Nâsıruddin Elbânî ö. (1999), Muhammed İbn Useymin'den ö. (2001) birtakım misaller vereceğiz. Selefi-Vahhabîler için bu üç şahsiyet çok önem arz etmektedir. Zira bu üç şahsiyetin birleştiği fetvalar kimi Vahhabîlerce icmâ mertebesinde kabul edilmektedir.⁶²

3.1. İbn Useymin'e Göre Allah'ın Eziyet Görme Sıfatı

Ebû Hureyre'den rivayet edilen kudsi hadiste şöyle buyrulmaktadır:

قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: يُؤْذِينِي ابْنُ آدَمَ يَسُبُّ الدَّهْرَ وَأَنَا الدَّهْرُ، بِيَدِي الْأَمْرُ أَقْلَبُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ

Allah Teala buyurur:

Âdem oğlu zamana sövmekle bana eziyet etmiş olur. Halbuki ben zamanım. Otorite benim elimdedir. Geceyi ve gündüzü ben evirip çeviririm.⁶³

Vahhabîlerce müçtehit imam kabul edilen Muasır Vahhabî İbn Useymin bu hadisin zahirinden yola çıkarak Allah'ın eziyet görme/cefa çekmesinin sabit olduğunu, kimsenin Allah'ı kendisinin bildiği kadar bilemeyeceğinden dolayı Allah'ın kendisine nispet ettiği bu sıfatın kullar tarafından da Allah için ispat edilmesinin vacip olduğunu söyler. bununla birlikte "hiçbir şey O'na denk değildir"⁶⁴ ayetinden dolayı Allah'ın eziyet çekmesinin mahlukatın eziyet çekmesine benzemediğini iddia etmektedir.⁶⁵

Kur'ân ve sünnette mecazı kabul etmeyen İbn Useymin⁶⁶ mezkûr hadisin

⁶¹ Nisa Sûresi, 4/129.

⁶² Ali El-Halebî, *Et-Tahzîr Min Fitneti'l-Ğuluvvi ve't-Tekfir* (Kahire: Dâru'l-Minhâc, 2005), 42.

⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, ed. Muhibbuddin el-Hatîb vd. (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400), "Kitâbu't-tefsir", 45 (4826); Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîhu Müslim*, ed. Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Dâru Taybe, 1426), "Kitâbu'l-elfâz mine'l-edeb ve ğayriha", 1 (2246).

⁶⁴ Şûrâ Sûresi, 42/11.

⁶⁵ Muhammed İbn el-Useymin, *El-Kavlü'l-Müfîd Alâ Kitâbi't-Tevhîd*, ed. Süleyman Ebu'l-Hayl - Halid El-Müşeykîh (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1415). 2/356.

⁶⁶ İbn Useymin, *el-Kavlü'l-Müfîd Alâ Kitâbi't-Tevhîd*, 2/358. Ayrıca bk. İbn Useymin, *Fetâva'n-Nûr ale'd-Derb*, (Riyad: Müessesetü's-Şeyh Muhammed b. Salih el-Useymin el-Hayriyye, 1434), 12/634.

وأما قوله: ليس في القرآن مجاز، فتعم ليس في القرآن مجاز؛ وذلك لأن من أبرز علامات المجاز كما ذكره أهل البلاغة صحة نفيه، وليس في القرآن شيء يصح

نفيه، وتفسير هذه الجملة أن من أبرز علامات المجاز صحة نفيه.

şerhinde başta te'vili reddederek Allah'ın eziyet görme sıfatı olduğunu iddia etmekte, hadisin devamında yer alan "ben zamanım" ifadesine gelince ise bu yaklaşımını terk ederek bu hadiste söz hakikat üzeredir ancak bir hafz vardır demektedir ve bu kısmı "Allah zamanı yönetendir" şeklinde te'vil etmektedir.⁶⁷ Halbuki İbn Useymin'in tıpkı Allah'a eziyet görmeyi isnad etmesi gibi bu ifade için de Allah zamandır ancak başka zamanlara benzemez demesi beklenirdi. Dolayısıyla müteşabih ifadeleri te'vil konusunda İbn Useymin'in tutarlı bir yaklaşıma sahip olmadığı görülmektedir.

3.2. İbn Useymin'e Göre Allah'ın Kulak Sıfatı

İbn Useymin, kendisine yöneltilen "Allah kulaksız duyar, gözsüz görür demek caiz midir?" şeklindeki soruya, "hayır caiz değildir. Zira Allah kendisi için kulak sıfatını nefyetmemiştir. Madem ki Allah kendisi için kulak sıfatını nefyetmemişse o zaman bizim de Allah'ın kulağının olması ihtimali nedeniyle Allah'tan kulak sıfatını nefyetmemiz caiz olmaz" der.⁶⁸

İbn Useymin, Allah için eksiklik oluşturmayan her türlü sıfatın Kur'ân ve sünnette geçmemesi durumunda bile Allah'tan nefyedilmesini caiz görmez. Dolayısıyla o, Kur'ân'da ve sünnette zikredilmemesine rağmen Allah'ın -haşa- kulağının olmasının muhtemel olduğunu iddia etmekte aynı mantıkla; Kur'ân ve sünnette varid olmamış olsaydı bile gözün Allah'tan nefyedilemeyeceğini savunmaktadır.⁶⁹

İbn Useymin'in bu yaklaşımı açıkça mücessime tavrıdır. Kendilerinin selef tabi olduklarını iddia eden İbn Useymin'in bu düşüncesi Ehl-i Sünnet'ten tek bir selef aliminde dahi görülmemektedir. Burada asıl problem teşkil eden husus ise kendisinin bu yaklaşımını tecsim olarak görmemesidir. Zira ona göre "Allah'ın gerçek gözü vardır ancak diğer gözler gibi değildir" demek tecsim olmamaktadır. Burada çelişki oluşu çok barizdir.

Benzer problem, İbn Useymin'in ru'yetullah konusundaki tavrında da görülmektedir. O, Allah Teala'nın ahirette görülebilmesi için cisim olması gerekiyorsa Allah'ın cisminin mahlukatın cismine benzemeyeceği kaydıyla bunda hiçbir mâni görmemektedir.⁷⁰ Aynı şekilde İbn Useymin, "kulların kalpleri Rahman'ın iki parmağı arasındadır." hadisinden yola çıkarak Allah'ın gerçekten parmakları olduğunu ancak keyfiyetinin bilinmediğini söylemektedir.⁷¹

İbn Useymin kendisine Allah'a iki göz nispet edilir mi sorusuna "hayır iki göz değil, pek çok göz, binlerce yahut milyonlarca veya milyarlarca veya trilyonlar-

⁶⁷ İbn Useymin, el-Kavlü'l-Müfîd Alâ Kitâbi't-Tevhîd, 2/356. Ayrıca bk. İbn Useymin, "معنى حديث يسب الدهر", *Youtube* (14 Temmuz 2019), 00.01:00-00.04:21.

⁶⁸ İbn Useymin, "الدرس التاسع من دروس عقيدة أهل السنة والجماعة", *Youtube* (10 Şubat 2020), 00.01:00-00.01:50.

⁶⁹ İbn Useymin, "الدرس التاسع من دروس عقيدة أهل السنة والجماعة", 00.01:50-00.02:50.

⁷⁰ Muhammed İbn el-Useymin, *Şerhu'l-Akâideti'l-Vâsitiyye* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1421), 1/458.

⁷¹ İbn Useymin, *El-Kavâidu'l-Müslâ Fî Sifâtillâh ve Esmâihî'l-Hüsna*, ed. Eşref İbn Abdilmaksûd (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1994), 56.

ca göz nispet edilir.”⁷² şeklinde cevap vermektedir. O bu yargısını şu ayetten yola çıkarak savunmaktadır.:

تَجَرِبِي بَاعَيْنِنَا َ جَزَاءَ لِمَن كَانَ كُفِرَ

“Gemi inkâr edilen Nuh’a bir mükâfat olarak gözetimimizde akıp gidiyordu.”⁷³

Gözetimimizde şeklinde çevirdiğimiz (بَاعَيْنِنَا) ibaresinde geçen (أَعْيُن) kelimesi Arapça göz anlamında aynı kelimesinin çoğuludur. Konunun kelimî yönünden önce İbn Useymin’in düştüğü en büyük yanlış ayette geçen أَعْيُن (gözler) kelimesinin cem-i killet olduğunu ihmal etmiş olmasıdır. Zira Arapça e’ul çoğul kalıbı 3 ila 10 arasındaki çoğula delalet eder.⁷⁴ İbn Useymin’in dediği gibi binlerce, milyonlarca, trilyonlarca çoğula delalet etmez. Nahivdeki en basit kuralın dahi göz ardı edilmiş olması İbn Useymin’in Arap diline vukufiyeti konusunda ciddi soru işaretleri oluşturmaktadır.⁷⁵

İbn Useymin söz konusu konuşmasının devamında her ne kadar أَعْيُن (gözler) kelimesinin teknik olarak yüzlerce, binlerce, milyonlarca, trilyonlarca bir çokluğa delalet ettiğini söylese de Allah’ın gözünü iki ile sınırlandırmaktadır. Onun bu sınırlandırması, Deccal hakkında rivayet edilen hadisten yaptığı çıkarıma dayanmaktadır. Söz konusu hadiste, Deccal’in tek gözlü olduğu, Allah’ın ise tek gözlü olmadığı geçmektedir.⁷⁶ Bu hadiste Hz. Peygamber lafz-i müşakele sanatını kullanmış ve Allah Teala’nın her şeyi gördüğünü ifade etmiştir. İbn Useymin ise tek gözlü olan Deccal’e kıyasla Allah’ın iki gözlü olduğunu bu hadisten yola çıkarak iddia etmektedir. İbn Useymin’in iki farklı olanı birbirine kıyas etmek suretiyle Allah’a böyle bir sıfat (uzuv) izafe etmesi, bu çıkarımın sadece kelam ve dil açısından değil aynı zamanda mantık açısından da problemliliğini ortaya koymaktadır.

Burada İbn Useymin başta olmak üzere Selefi-Vahhabîlerin düştükleri en büyük çıkmaz Allah Teala’yı mahlukata benzetmeleridir. Halbuki Kur’ân ve sünnette Allah Teala yarattığı mahlukata hiçbir şekilde benzemediğini ifade etmektedir.⁷⁷ Dolayısıyla burada burada İbn Useymin ve onun gibi düşünen Selefi-Vahhabîlere şu sorulmalıdır:

Başka cisimlere benzemediği kaydıyla dahi olsa Allah’a bir cisim atfetmek ya da Allah’ın cisim olduğunu iddia etmek Allah için bir kemal mi yoksa eksiklik

⁷² İbn Useymin, “الدرس التاسع من دروس عقيدة أهل السنة والجماعة”, 00.08:00-00.12:00.

⁷³ Kamer Süresi, 54/14.

⁷⁴ Mustafa El-Galâynî, *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*, ed. Ali Süleyman Şebbâre (Beyrut: Müessesetü'r-rişale nâşirûn, 2010). 223-224.

⁷⁵ Bu şüpheli tekit eden bir başka husus ise İbn Useymin’in, İbn Mâlik’in Elfiyye’si üzerine yaptığı şerhte Tenâzu’ bahsinde geçen bir beyti defalarca hocasına okuduğunu, buna rağmen hem hocası Abdurrahman b. Sa’dî’nin hem de kendisinin beytin anlam ve terkiibinden aciz kaldıklarını itiraf etmesidir. bk. Muhammed İbn el-Useymin, *Şerhu Elfiyyeti’bni Mâlik* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1434). 2/375.

⁷⁶ Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, ed. Sıdkı Cemil El-Attar (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2003). “Kitâbu'l-Fiten”, (4077).

⁷⁷ Şûrâ Süresi, 42/11. (كَيْسَ كَوْمِئِهِ ۖ تَتَّبِعُونَ)

midir?

Allah kendi zâtı hakkında cisim gibi bir ifadede bulunmamıştır. Hadislerde de Allah hakkında böyle bir ifade yoktur. Dolayısıyla nakil yönünden Selefi-Vahhabîleri destekleyen bir delil yoktur. Akıl yönünden ise Allah'ın cisim olması Allah için bir kemal değil nakıslık ve acizlik alametidir. Zira cisim olan bir varlığın mekâna muhtaç olması, parçalardan meydana gelmesi, maddî olması gibi problemler doğacaktır. Vahhabî zihniyetinin sözde teşbihten kaçınmak için kullandıkları Allah cisimdir ancak başka cisimlere benzemez⁷⁸ savı, tam anlamıyla tecsim ve teşbihi ifade etmekte olup kendi içinde çelişkilidir.

Sonuç olarak Selefi-Vahhabîlik düşüncesindeki problemin esasını teşkil eden husus yaratıcıyı yaratılan varlıklara benzetmektir. Bu ise itikad Ehl-i Sünnet akidesine terstir.

3.3. Allah'ın Kendine Has İzâr ve Ridâsı

Genâb-ı Peygamber Efendimiz sallallahu aleyhi ve sellem kudsî bir hadisinde şöyle buyurur: "İzzet O'nun izârı, büyüklük de ridâsıdır. Her kim bunlardan birinde benimle mücadele ederse ona azap ederim."⁷⁹

Hadiste mecazî ifade çok aşikardır ve kibirlenen, yücelik taslayan kişiyi Allah'ın cezalandırmasından bahsedilmektedir. Yoksa hadisin zahirindeki gibi -haşane Allah'ın izârı (alt tarafa giyilen örtüsü) ne ridâsından (üst örtüsü) söz edilebilir, ne de hadiste geçen mücadele elbise konusunda olabilir. Ancak İbn Useymin gibi bazı Vahhabîler bu hadisi zahir manasına hamlederek anlamakta ve o şekilde tefsir etmektedirler. Bu bağlamda Allah'ın kendine has izâr ve ridâsı olduğunu, insanların izâr ve ridâlarına benzemediğini ancak bunun keyfiyeti hakkında konuşmanın caiz olmadığını söylerler.⁸⁰ Böyle bir iddia dil hatasından öte mantıksal problemi ihtiva etmektedir. Ayrıca hadisi hem bağlamından koparıp hem de mecazı hakikate çevirmek nassı tahriften başka bir şey değildir. Bunun temelinde dînî ve akli ilimlerdeki sathîlik ve Arap dilinin inceliklerine ve edebî zevkine erişmemiş olma durumu vardır.

3.4. Elbânî'ye Göre Allah'ın Zatıyla Dünya Semasına İnmesi

Selefi-Vahhabîler tarafından müctehit kabul edilen Nâsıruddin Elbânî Allah'ın bir mekânı olmadığını iddia etmenin -kendi anlayışına göre- Kur'ân ve sünnete aykırıdır. Ona göre Allah'ın bizzat arşın üzerindedir.⁸¹

Kur'ân ve sünnette Allah hakkında zikredilen mutlak fevkiyeti, "zatıyla" diyerek kayıtlamak nassa yapılan bir müdahale ve ilavedir. Buhârî'nin naklettiği bir

⁷⁸ İbn Useymin, *Şerhu'l-Akâdeti'l-Vâsitiyye*, c.1, s.458.

إن كان يلزم من رؤية الله تعالى أن يكون جسماً؛ فليكن ذلك، لكننا نعلم علم اليقين أنه لا يباثل أجسام المخلوقين

⁷⁹ Müslim, *Sahîhu Müslim*. "Kitâbu'l-Birr", 38 (No. 2620).

⁸⁰ İbn Useymin, "الكبرياء ردائي والعظمة إزاري", *Youtube* (30 Temmuz 2014), 00.00:01-00.00:57.

⁸¹ Elbânî, "الألواني: الله فوق عرشه بذاته", *Youtube* (10 Mayıs 2012), 00.00:01-00.07:08.

hadiste Hz. Peygamber, “Allah vardı, O’ndan başka hiçbir şey yoktu” buyurmaktadır.⁸² İlgili hadisin şerhinde İbn Hacer el-Askalânî ö. (852/1449), “hadisteki bu ifadededen arş, su ve bunlardan hariç hiçbir şeyin olmadığı anlaşılmaktadır” demektedir.⁸³

Şayet Elbâni’nin iddia ettiği gibi Allah zatıyla arşın üzerinde olsa o zaman ya arşın Allah’la birlikte kadim olması gerekir -ki bu Allah’tan başka kadim varlıkların mevcudiyetine götürür ki bu çok daha vahim bir probleme yol açar- ya da Allah’ın sonradan yarattığı arşa muhtaç olmasını gerektirir. Halbuki itikadî açıdan arş dahil tüm varlık âlemi Allah’a muhtaç iken Allah hiçbir şeye muhtaç değildir. Allah’a mekân isnat etmek veya bir mekâna ihtiyaç duyduğunu söylemek Allah’a acziyet izafe etmek olur ki Allah Teala bundan münezzehtir. Nitekim İmam Gazzâlî Allah için herhangi bir yönün söz konusu olamayacağını ve Allah’ın mekandan münezzehe olduğunu ve arşa istikrar etmesi gibi bir halin muhal olduğunu ifade eder.⁸⁴

Elbâni kendisine yöneltilen Allah’ın her gece dünya semasına nüzulü hakkındaki soruya verdiği cevapta önce madde ve maddeyi yaratan Allah’ın halinin farklı olduğunu söyledikten sonra ders verdiği topluma şu cevabı verir:

“Ey cemaat gaybı bilen Allah bu kâinatı düzenlemiş ve bize her gece dünya semasına indiğini haber vermiştir. O kendi işini nasıl tasarlayacağını kendisi bilir.”⁸⁵ Bu cevaptan sonra Elbâni ve orada hazır bulunanların güldükleri hem alıntı yaptığımız eserde belirtilmekte hem de bu dersin orijinal ses kaydında duyulmaktadır.⁸⁶

3.5. Allah’ın Gölge Sıfatı

Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat itikadında Allah’ın gölge gibi bir sıfat anlayışı yokken bir kısım Selefi-Vahhabiler, Allah’ın gölge (zıll) sıfatı olduğunu iddia ederek tam bir çıkmaz içine düşerler. Onlara göre gölge sıfatı Buhârî ve Müslim’in rivayet ettiği “hiçbir gölgenin olmadığı sadece Rahman’ın gölgesinde gölgelenecek yedi sınıf”⁸⁷ hadisinden yola çıkarak ihdas edilmiş bir sıfattır. Bu sıfatı ihdas edenlerin başında Suud eski baş müftüsü ve Vahhabiler nezdinde çok muteber olan İbn Bâz gelmektedir.⁸⁸ İbn Bâz bu konudaki fetvasında Allah’ın kendine has bir gölgesinin olduğunu ancak bunun keyfiyetinin bilinmediğini iddia etmekte ve bu itikadın Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’e ait olduğunu savunmaktadır.⁸⁹

⁸² El-Buhârî, *El-Câmi’u’s-Sahîh*, “Kitâbu Bedi’l-Halk”, 59 (No. 3191).

⁸³ İbn Hacer El-Askalânî, *Fethu’l-Bârî Bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, ed. Abdurrahman El-Berrâk (Riyad: Dâru Taybe, 2005), 7/487.

⁸⁴ El-Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İtikâd*, ed. İnsaf Ramazan, (Dimaşk: Dâru’l-Kuteybe, 2003), 55-59.

⁸⁵ Şâdî Âlu Nu’mân, *Mevsûa Muhammed Nâsiriddin El-Elbânî* (el-Mansûra: Mektebetü Dâri İbn Abbâs, 2010), 7/673-674.

⁸⁶ Elbâni, “الآلبياني يقول عن الله يعرف يدبر حالو ليش ماكلين هو؟”, *Youtube*, (3 Ağustos 2017) 00.01:00-00.03:00.

⁸⁷ El-Buhârî, *El-Câmi’u’s-Sahîh*. “Kitâbu’z-Zekât”, 16, (1423); Müslim, “Kitâbu’z-Zekât”, 30 (No. 1031).

⁸⁸ Mevkiü İbn Bâz, “صفة ظله سبحانه”, <https://binbaz.org.sa/fatwas/20247/%C2%A0صفة-ظله-سبحانه> (Erişim 10.11.2020).

⁸⁹ Mevkiü İbn Bâz, “صفة ظله سبحانه” <https://binbaz.org.sa/fatwas/20247/%C2%A0صفة-ظله-سبحانه>

İbn Bâz'a karşı İbn Useymin ise hadiste geçen gölgeden maksadın Allah'ın kıyamet günü yaratacağı ve kullarından dilediğini gölgelendireceği bir gölge olduğu, dolayısıyla Allah'a ait böyle bir sıfat olmadığını ifade etmekte hatta Allah'a gölge sıfatı izafe eden kişinin "ahmak hatta eşekten daha aptal" (belîdun ebled mine'l-himâr) olduğunu söylemektedir.⁹⁰ Vahhabîler arasında yaşanan buna benzer çekişme ve tartışmalar sebebiyle DAİŞ, el-Medhaliyye, es-Surûriyye, el-Kâide gibi Selefi-Vahhabi gruplar birbirlerini sürekli olarak bid'atçilikle suçlamakta ve tekfir etmektedirler. Bu grupların ortak özelliklerinin başında İbn Teymiyye tarafından yapılan tevhid taksimini (ulûhiyyet, rubûbiyyet, esmâ ve sıfat tevhidî) benimsemeleri kabirde yatandan medet umma, peygamber ve salih zatlarla tevessül ve istiğasede bulunmayı şirk görmeleri, kendilerini hak üzere görüp kendilerinin dışındakilerini din dışı kabul etmeleri sayılabilir.⁹¹ Tevhid inancı dahil pek çok konuda ittifak halinde olan bu grupların ihtilafları ise siyasi nedenlere dayanmaktadır. Selefi-Vahhabî gruplardan el-Medhaliyye, her halükârda Suud kralına bağlılığı şart koşar.⁹² Diğer yandan DAİŞ kendisine beyat etmeyen herkesi tekfir etmektedir.⁹³

4. Te'vil ve Mecazı Arapça Üslup Adı Altında Meşru Görme

Selefi-Vahhabîler müteşabih ayetlerde prensip olarak sözü mecaza hamletmeye, te'vile ve karşı çıktıklarını iddia etseler de yeri geldiğinde sonuna kadar te'vil ve mecazı Arapça üslup adı altında kullanmaktadırlar. Buna bir örnek olarak Kur'ân ve sünnette Allah için kullanılan tüm fevkiyyet lafızlarını mekânsal olarak anlayan Selefi-Vahhabî zihniyet, "o sizinle beraberdir"⁹⁴ ayetinde geçen mahiyeti ise fiziksel olarak anlamayıp teyit, kullarını görüp gözetme gibi anlamlara te'vil etmektedirler.⁹⁵

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e mensup selef alimlerinde görülen genel yaklaşım zahiri müteşabih olan sıfatlarda ifadenin manasını tefviz etmeleridir. Tefviz, o sıfatın manası hakkında derin yoruma girmemektir. Burada tamamen yorumdan kaçıldığı iddia edilmemektedir. Zira selef alimleri nassın zahire göre tefsir edilmemesi gerektiğini ifade ederek bir nevi te'vilde bulunmuşlardır. Bu sebeple tefvize bir nevi icmalî te'vil denilebilir.⁹⁶

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in halef alimlerinin metodu olarak kabul edilen

→

(10.11.2020).

⁹⁰ Muhammed İbn el-Useymin, *Şerhu Riyâzi's-Sâlihîn* (Riyad: Medâru'l-Vatan li'n-neşr, 1426), 3/346-347.

⁹¹ Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, ed. Ahmet Kavas (Ensar Neşriyat, 2014), 486-487.

⁹² Kamile Ünlüsoy, "Mısır'daki Selefilik ve İhvân-ı Müslimîn İlişkinine Dair Bazı Mülâhazalar", Selefilik, ed. Doğan Kaplan, (Konya:Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016), 99.

⁹³ Sarkan Salman, "İŞİD'in İdeolojisi: Cihadi Selefilik", *Lectio Socialis* 4/2 (Temmuz, 2020), 105. Temel Yeşilyurt, "Ehl-i Sünnetin Teolojik Boyutu", *İslâmîyât* 8/3 (Temmuz 2005), 14.

⁹⁴ Hadîd Sûresi, 57/4.

⁹⁵ Muhammed İbn el-Useymin, *Mecmû Fetâvâ ve Resâili Muhammed b. Sâlih El-Useymin*, ed. Fehd b. Nâsir Es-Süleyman (Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-neşr & Dâru's-Süreyya li'n-neşr, 1413), 3/313.

⁹⁶ El-Gazzali, *İlcâmü'l-Avamm an İlmî'l-Kelâm*, 136.

te'vil ise zahiri müteşabih olan ifadeleri Kur'ân ve sünnetteki genel prensipler göz önünde bulundurulmak suretiyle Arap diline uygun olarak yorumlamadır. Burada Arapça'nın göz ardı edilmemesi önem arz etmektedir. Zira Arapça'ya bağlı kalmaksızın yapılan yorum anlamda keyfiliğe sebep olacaktır ki bu ise Allah'a ve ahirete inanan bir Müslümanın benimseyeceği bir metot değildir. Diğer açıdan Kur'ân ve sünnette mecazı inkâr etmek ve tüm ifadeleri hakikat anlamında almak da dilin ruhuna ve tabiatına aykırıdır. Dilde mecazı inkâr etmek donuk, zevksiz ve hissiz bir yaklaşım olabilir. Selefi-Vahhabîlerdeki ana problemlerden biri de nasslara bu tür katı ve donuk yaklaşımdır. Kur'ân'ın nazil olduğu dil olan Arapça'ya bağlı kalmak, Kur'ân'da mecazı inkâr etmeyi gerektirmez. Bilakis İmam-ı Suyûtî'nin de belirttiği üzere Kur'ân'da mecaz inkâr edildiğinde Kur'ân'daki ifade güzelliğinin yarısı gitmiş olacaktır.⁹⁷

Sonuç

İslam tarihinde muayyen bir devri/mevkifi ifade eden Selef tabiri çoğu zaman muasır bir hareket olan ve meşruiyetini sefeye nispet ederek sağlamak isteyen Selefîyye ile karıştırılmaktadır.

Modern bir akım olan Selefi-Vahhabîliğin tezleri ve prensiplerinin karakteristik özellikleri ile Hariciyye, Haşviyye, Müşebbihe ve Mücessime fırkalarının tezleri örtüşmekte olup Selefi-Vahhabîliğin adeta onların devamı niteliğinde olduğu söylenebilir.

Vahhabîliğin kurucusu Muhammed b. Abdilvahhab kendi dışındaki Müslümanları tekfir edip onlara karşı cihat ilan etmiştir. Onun bu tavrı kendisinden sonra bu akımdan neşet eden tüm Selefi-Vahhabî fraksiyonların bir metodu haline gelmiş ve bu tutum kendi dışındaki Müslümanlarla sınırlı kalmayıp kendi içlerinde de birbirlerini tekfir eder olmuşlardır. Nasslara donuk yaklaşımları ve Allah hakkında tecsime gitmeleri de bu akımın en belirgin özelliklerindedir. Bu haliyle Selefi-Vahhabî akımının İslam'ın ilk dönemlerinde var olan Hariciyye, Haşviyye ve Mücessime'nin devamı mahiyetinde olduğu kanaatindeyiz.

Şehristânî sonraki dönemlerde çıkan fitne ve şüphelerin ilk dönemlerden tevarüs ettiğini ifade etmektedir.⁹⁸

Selefi-Vahhabîlerin selef diye kastettikleri İbn Teymiyye, İbnü'l-Kayyim, Muhammed b. Abdilvehhab ve muasırlardan İbn Bâz, Elbânî ve İbn Useymin'dir.

Mezhep taassubunu bırakma, Kur'ân ve sünnete ittiba gibi söylemlerle kendine alan açan Vahhabîliğin günümüzde onlarca irili ufaklı gruplara bölünmüş olması ve her bir grubun diğer grubu tekfir etmesi söz konusu söylemin slogandan ibaret olduğunu gösterir.

Selefi-Vahhabî toplumda baş gösteren ayrıştırma, tekfir ve katil gibi olumsuz davranışların günden güne çoğalması Vahhabîliğin farklı açılardan sorgulan-

⁹⁷ Celaleddin Es-Suyûtî, *El-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, ed. Şuayb El-Arnaûd (Dimesşk: Dâru'r-Risâle en-Nâşirûn, 2008). 494.

⁹⁸ Eş-Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, 1/10.

masına ve insanların inanç dünyalarında uzaklaşmasına sebebiyet vermektedir.⁹⁹ Buna mukabil Vahhabîler tarafından bid'at ve küfürle itham edilen Eş'arî ve Mâturîdîlerin birbirlerini tekfir etmemeleri ve bid'atle suçlamaları Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın en güçlü hususlarından. Ümmetin kahir ekseriyetinin halen Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat üzerinde icma etmesi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın hak olduğunu gösterir. Zira İmam-ı Mâlik'in de dediği gibi "Allah için olan kalıcıdır"¹⁰⁰. Burada Selefi-Vahhabîler açısından en büyük çıkmaz, ümmetin kahir ekseriyetini temsil eden Müslümanları sırf kendileri gibi düşünmedikleri ve tevhidi eksik anladıkları iddialarıyla tekfir etmeleridir.

Selefi-Vahhabîlerin İmam Eş'arî'den, Gazzâlî'ye kadar pek çok Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat imamlarını bid'atçılık ve küfürle itham etmeleri, müteşabih nasları zahire göre tefsir etmeleri, Allah Teala hakkında tecsim ve teşbihe düşmeleri Vahhabîlik inancının Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kapsamında nitelendirilmesini imkânsız kılmaktadır. Şüphesiz zahiri müteşabih olan lafızları zahir manaya göre tefsir etmek ve ayetten kast edilen anlamın sadece zahirden anlaşılacağını iddia etmek kişiyi tecsim anlayışına götürecektir. Örneğin Selefi-Vahhabîler, Kur'ân'da geçen Allah'ın eli ifadesinden Allah'ın gerçekten bir eli olduğunu, ancak bu gerçek elin nasıl bir el olduğunu bilmediklerini iddia etmektedirler. Bu tür bir inanç ve yorumlama Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e mensup selef alimlerin itikat ve yorumlarına aykırıdır. Ahmed b. Hanbel'e göre de Allah'ın eli gibi müteşabih nasların manaları herhangi bir keyfiyet, had olmaksızın Allah'a havale edilir ve nassta zikredilen hususa iman edilir. Selefte tecsim ve teşbih inancı bulunmamasına rağmen tecsim ve teşbih akidesini sefefe nispet etmek, tekfirden sonra Selefi-Vahhabîlerin en büyük çıkmazıdır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Akpınar, Ali. *Bir Âlim-Bir Âbid-Bir Şehîd Said b. Cübeyr ve Tefsîr İlmindeki Yeri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 1st Ed., 2021.
- Âlu Ferrâc, Ebû Yusuf Midhat. *El-Muhtasaru'l-Müfîd Fî Akâidi Eimmeti't-Tevhîd*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1st Ed., 2005.
- Âlu Nu'mân, Şâdî. *Mevsûa Muhammed Nâsiriddin El-Elbânî*. el-Mansûra: Mektebetü Dâri İbn

⁹⁹ Konu hakkında bk. Dinsizlik ve Vahhâbilik Arasında Suudi Arabistan, <http://www.motabaat.com/2019/02/02/السعودية-بين-تقيضين-الإحاد-والوهابي> / Suud'da dinsizlik oranının %9'lara kadar çıktığı ve bu haliyle dinsizliğin en fazla yaygın olan Arap ülkesi olduğu belirtilmektedir. bk. <https://jedariiat.net/news/10309>. Suudlu akademisyen Dr. Medâvî er-Reşîd, Suud'da dinsizliğin yayılmasının Suud rejimi alimlerinin verdikleri fetvalardan kaynaklandığını belirtmektedir. bk. <https://eldorar.com/node/144076>.

¹⁰⁰ Muhammed b. Ca'fer El-Kettânî, *Er-Risâletü'l-Müstetrafa Li Beyânî Meşhûri Kütübî's-Sünneti'l-Müşerrefe*, ed. Ebû Ya'lâ El-Beydâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011). 23.


- Abbâs, 1st Ed., 2010.
- Alyan, Mustafa Hamdu el-Hanbelî. *Es-Sâdetu'l-Hanâbile ve'htilâfuhum Mea's-Selefiyyeti'l-Muâsıra*. Ürdün: Dâru'n-Nuri'l-Mubîn, 2nd Ed., 2014.
- Apak, Adem. "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni." Tarihte ve Günümüzde Selefilik. ed. Ahmet Kavas. Ensar Neşriyat, 2014.
- Apaydın, Yunus. "Selefilik: İçerik Kapanmanın ve Yerelliğin İdeolojisi". Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefilikleşme. ed. Mürteza Bedir et al. İstanbul: İsar Yayınları, 1st Ed., 2019.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî Bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. ed. Abdurrahman El-Berrâk. Riyad: Dâru Taybe, 1st Ed., 2005.
- Baltacı, Burhan. "Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî'nin 'Selef' Tanımının Değerlendirilmesi". *Marife* 9/3 (2009), 111-123.
- Beyazî, Kâdî Kemaleddin Ahmed. *İşârâtü'l-Merâm Min İbârâti'l-İmâm*. ed. Yusuf Abdurrezzak Eş-Şafîî. Karaçi: Zamzam Publishers, 1st Ed., 2004.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *El-Câmi'u's-Sahîh*. ed. Muhibbuddin El-Hatîb et al. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1st Ed., 1400.
- Büyükkara Mehmet Ali. "Günümüzde Selefilik ve İslamî Hareketlere Etkisi". Tarihte ve Günümüzde Selefilik. ed. Ahmet Kavas. Ensar Neşriyat, 2014.
- Dahlân, Ahmed Zeynî. *Hulâsatu'l-Kelâm Fî Beyâni Ümerâi'l-Beledi'l-Harâm*. Mısır: el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1st Ed., 1305.
- Demir, Hilmi. *Selefiler ve Selefî Hareketi İŞİD Ne Kadar Sünnîdir?*. Ankara: 21. Yüzyıl Enstitüsü, 2014.
- Ebû'l-Bekâ Eyyûb. *el-Külliyyât*. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 2nd Ed., 1998.
- Evkuran, Mehmet. "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Seleflik-Selefi İdeoloji ve İslam Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz-". *Muhafazakâr Düşünce* 12/45-46 (2015), 79-102.
- Fadıl, Ahmed Muhammed. *Mea'l-Fikri'l-Vehhabi ve Efrahihi*. Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1st Ed., 2017.
- Galâyînî, Mustafa. *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*. ed. Ali Süleyman Şebbâre. Beyrut: Müessesetu'r-risale nâşirûn, 1. st Ed., 2010.
- Gazzâlî Ebû Hâmid Muhammed. *Faslu't-Tefrika*. (Mecmûatu Resâili'l-İmam el-Gazzâlî içinde). Kâhire: Mektebetü't-Tevfikiyye.
- Gazzali, Huccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed. *İlcâmu'l-Avamm an İlmî'l-Kelâm*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1st Ed., 2017.
- Gazzâlî. *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, ed. İnsaf Ramazan. (Dımaşk: Dâru'l-Kuteybe, 2003),
- Çâmidî, Halid. *Şerhu Nevâkidi'l-İslâm*. el-Bâha, 1st Ed., 2015.
- Çuneyman, Abdullah b. Muhammed. *Şerhu Kitâbi't-Tevhîd Min Sahîhi'l-Buhârî*. Medinetü'l-Münevvere: Mektebetü'd-Dâr, 1st Ed., 1405.
- Halebî, Ali. *Et-Tahzîr Min Fitneti'l-Ğuluvvi ve't-Tekfir*. Kahire: Dâru'l-Minhâc, 1st Ed., 2005.
- Harman, Ömer Faruk. "Teşbih". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. TDV Yayınları, 2011.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. "Seleften Beklenen". *İslâmiyât* 10/1 (2007), 11-20.
- Heyet. *Ed-Dürerü's-Seniyye Fi'l-Ecvibeti'n-Necdiyye*. ed. Abdurrahman İbn Kâsım El-Âsımî. Baskı yeri yok: Yayınevi yok, 6th Ed., 1996.
- İbn Abdilvahhab, Muhammed. *Keşfü's-Şübühât*. Riyad: Vizâretu's-Şûni'l-İslamiyye, 1419.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddül-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenviri'l-Ebsâr*. ed. Adil Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvid. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn el-Useymin, Muhammed. *El-Kavâidu'l-Müslâ Fî Sıfâtillâh ve Esmâihi'l-Hüsna*. ed. Eşref İbn Abdilmaksûd. Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 2nd Ed., 1994.
- İbn el-Useymin, Muhammed. *El-Kavlü'l-Müfid Alâ Kitâbi't-Tevhîd*. ed. Süleyman Ebu'l-Hayl - Halid El-Müşeykîh. Riyad: Dâru'l-âsime, 1st Ed., 1415.
- İbn el-Useymin, Muhammed. *Mecmû Fetâvâ ve Resâili Muhammed b. Sâlih El-Useymin*. ed. Fehd b. Nâsir Es-Süleyman. Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-neşr & Dâru's-Süreyya li'n-neşr,

- 1413.
- İbn el-Useymin, Muhammed. *Şerhu Elfıyyeti'bni Mâlik*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1st Ed., 1434.
- İbn el-Useymin, Muhammed. *Şerhu Riyâzi's-Sâlihîn*. Riyad: Medâru'l-Vatan li'n-neşr, 1st Ed., 1426.
- İbn el-Useymin, Muhammed. *Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 6.b., 1421.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. ed. Sidki Cemil El-Attar. Beyrut: Darü'l-Fıkr, 1st Ed., 2003.
- İbn Teymiyye. *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*. ed. Muhammed Reşad Sâlim. Muhammed b. Suud Üni., 1991.
- İbn Teymiyye. *et-Tis'iniyye*. ed. Muhammed Aclân. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1999.
- İbn Teymiyye. *Kâide Celîle fi't-Teveşşül ve'l-Vesîle*. ed. Abdulkadir el-Arnaût. Riyad: Riâsetü İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 1419.
- İbn Teymiyye. *Mecmû Fetâvâ*. Medine: Vizâretu's-Şûuni'l-İslamiyye, 2004.
- İbnu Ebî Ya'la, Kâdı Ebu'l-Hüseyn Muhammed. *Tabakâtu'l-Hanâbile*. ed. Abdurrahman b. Süleyman El-Useymin. Riyad: el-Emânetu'l-Âmme, 1999.
- İbnu Hamdân, Ahmed b. Hamdân el-Harrâni el-Hanbelî. *Nihâyetü'l-Mübtediîn*. ed. Nâsır Es-Selâme. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1st Ed., 2004.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *Def'u Şübehi't-Teşbih Bi-Ekuffi't-Tenzih*. ed. Muhammed Zahid El-Kevseri. Kahire: Mektebetu'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1991.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Selefi Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları." Zâhirî ve Selefi Yorumlar. ed. Sönmez Kutlu. İstanbul: Kuramer, 2019.
- Kârî, Molla Ali. *Minahu'r-Ravdi'l-Ezher Fi Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*. ed. Vehbî Süleyman Gâvcî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1st Ed., 1998.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *Er-Risâletü'l-Müstetrafa Li Beyâni Meşhûri Kütübî's-Sünneti'l-Müşerreffe*. ed. Ebû Ya'lâ El-Beydâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1st Ed., 2011.
- Kutlu, Sönmez. "Geleneği-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temeller." Zâhirî ve Selefi Yorumlar. ed. Sönmez Kutlu. İstanbul: Kuramer, 2019.
- Mevâhibî, Abdalbâki. *El-Aynu ve'l-Eser Fi Akâidi Ehli'l-Eser*. ed. İsmâ Revvâs El-Kal'acî. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1st Ed., 1986.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. ed. Nazar Muhammed El-Fâryâbî. Riyad: Dâru Taybe, 1st Ed., 1426.
- Özaşar, Mehmet Emin. "Günümüz Zâhirî-Selefi Çevrelerin Hadis Algısı ve Literalizm Sorunu." Zâhirî ve Selefi Yorumlar. ed. Sönmez Kutlu. İstanbul: Kuramer, 2019.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. TDV Yayınları, 2009.
- Saîd b. Cübeyr. *Tefsiru Saîd b. Cübeyr* (Mevsûatu Medreseti Mekke fi't-Tefsîr serisi içinde). thk. Ahmed el-Umrânî. Kahire: Dâru's-Selâm, 2011.
- Salman Sarkan. "İŞİD'in İdeolojisi: Cihadi Selefilik". *Lectio Socialis* 4/2 (2020),97-112.
- Seffârîni, Muhammed b. Ahmed. *Levâmiu'l-Envârî'l-Behiyye ve Sevâtu'l-Esrârî'l-Eseriyye Li-Şerhi Dürreti'l-Mudiyye Fi Akdi'l-Firkati'l-Mardiyye*. Dimeşk: Müessesetü'l-Hâfîkîn, 1982.
- Suyûtî, Celaledin. *El-İtkân Fi Ulûmi'l-Kur'ân*. ed. Şuayb El-Arnaût. Dimeşk: Dâru'r-Risâle en-Nâşirûn, 1st Ed., 2008.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim. *El-Milel ve'n-Nihal*. ed. Muhammed Ahmed Fehmî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2nd Ed., 1992.
- Şentürk, Recep. "Usûlsüz Metincilik: Tarihselcilik Veya Selefilik Arasında Çağdaş İslam Düşüncesi". ed. Murteza Bedir et al. İstanbul: İsar Yayınları, 1st Ed., 2019.
- Tehânevî, Eşref Ali. *Mevsûatu Keşşâfi Istilâhati'l-Funûn*. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1st Ed.,1996.
- Tirmizî, Ebu İsa. *el-Câmiu'l-Kebîr*. ed. Beşşar Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2nd Ed., 1998.

- Tunç, Mazhar. *Suud Selefilîği Hadis İlmî Bağlamında Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2nd Ed., 2019.
- Usmânî, Muhammed Takiyyuddin. "*Tarihte ve Günümüzde Selefilik*". ed. Ahmet Kavas. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Uyanık, Mevlüt. *Selefi Zihniyet ve Türkiye*. Ankara: Ay Yayınları, 2018.
- Ünlüsoy Kamile. "*Mısır'daki Selefilik ve İhvân-ı Müslimîn İlişisine Dair Bazı Mülâhazalar*", Selefilik. ed. Doğan Kaplan. Konya:Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "*Ehl-i Sünnet*". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. 10/525-530.
- Yeşilyurt, Temel. "*Ehl-i Sünnetin Teolojik Boyutu*". İslâmiyât 8/3 (2005), 13-26.

Anlam ve Değer Açısından Kur'an'da Hızır-Mûsâ Kissasında Çocuğun Öldürölme Meselesi

The Issue of Killing of the Child in the Story of Khidr and Moses from the Meaning and Value Perspective

Bayram Demircigil* 

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assist. Prof, Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
bdemircigil@sakarya.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-5614-8141>
Sakarya / Turkey

*Sorumlu Yazar / Corresponding Author

Soner Aksoy 

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Research Assist., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Sakarya / Turkey
snraksoytrbzn@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3178-7937>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.903003

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 25.03.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 20.05.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Demircigil, Bayram; Aksoy, Soner. "Anlam ve Değer Açısından Kur'an'da Hızır-Mûsâ
Kissasında Çocuğun Öldürölme Meselesi". *Marife* 21/1 (2021), 231-252.
<https://doi.org/10.33420/marife.903003>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and
conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0)
International License." / "Bu makale Creative Commons Atınlı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-
ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."



Anlam ve Değer Açısından Kur'an'da Hızır-Mûsâ Kıssasında Çocuğun Öldürülme Meselesi

Özet

Kur'an'da yer alan ilginç ve üzerinde pek çok tartışmanın cereyan ettiği anlatılardan biri hiç kuşkusuz Kehf sûresi 60-82. ayetleri arasında geçen Hızır-Mûsâ kıssasıdır. Bu kıssada çocuğun öldürülme meselesi İslam ilim geleneğinde en çok konuşulan konular arasında bulunup adalet idesi açısından bazı eleştiri ve değerlendirmelere zemin oluşturmuştur. Bu meseleyle alakalı konular İslam tarihinin erken dönemi boyunca Eş'arîlik, Mu'tezile ve Mâtürîdîlik gibi kelam ekollerince tartışılan hususlar arasında olmuştur. Buradaki asıl sorun yüce Allah'ın, fiillerinde insandaki adalet tasavvuru ve algısını dikkate alıp almadığı ve eylemlerini buna uygun olarak sergileyip sergilemediği meselesidir. Konunun modern zihinlerde bir yere oturtulmasının ve gereğince kavranmasının kolay olmadığını kabul etmek gerekir. Kelâm ekolleri bu soruna, ya Allah'ın irade ve kudreti veya adaleti ya da hikmet ve adalet dengesi açılarından yaklaşarak izah getirme çabası sergilemişler ve tartışmalarını bu ilkeler ışığında yürütmeye çalışmışlardır. Yine bu mevzu gerek klasik, gerekse modern tefsirlerde çeşitli yönlerden ele alınmaya ve çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu tür açıklamalarda, istisnalar bir tarafa bırakılacak olursa meselenin ilahî takdire ve gayb âlemine ilişkin boyutuyla hukûkî/şer'î boyutunun genellikle birlikte ve iç içe işlendiği, bu durumun da konuyu anlaşılır kılmaktan ziyade daha karmaşık hâle getirdiği müşahede edilmiştir. Bu nedenle olsa gerek, klasik müfessirler bu hususta daha çok, öldürülen çocuğun yaşı ile öldürülme sebebi üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu yaklaşım biçimi de tarih boyunca çeşitli tartışmalara ve farklı düşüncelerin ortaya konulmasına neden olan bu sorunu anlaşılır kılmaktan ziyade daha karmaşık hâle getirmiş ve bazı soru işaretlerinin artmasına neden olmuştur. Allah'ın kulları ve kâinat üzerinde uygulamaya koyduğu tasarruflarının beşeri tasavvur ve anlayışa göre şekillenen hukûkî bir çerçevenin esas alınarak sınırlandırılmaya çalışılması isâbetli ve makul bir yaklaşım olarak görülemez. Çünkü varlık âlemindeki her şeyin mutlak hâkimi olan ve her şeyin bilgisini elinde tutan Allah'ın fiilleri mutlak hakikatin ifadesidir. Bu konudaki aksi tutum Allah'a eksiklik izafe etmek anlamına gelebilir. Bu noktada Allah'ın bazı fiillerinin ardında yatan sebeplerin gerçek anlamda ne zaman bilinip anlaşılacağı belli olmayışının iyice kavranması hayati bir önem taşımaktadır. Nitekim bu gerçek, Kur'an'da pekçok kez vurgulanmıştır.

Hâl böyle olmakla birlikte kimilerince kıssada çocuğun öldürülmesinin insanda var olan adalet duygusunu zedeleyeceği ve Allah'ın mutlak adaletini gölgeleyeceği iddiası ortaya atılmıştır. Bu yaklaşıma göre Allah belirlenmemiş kader gereği insanla ahlakî ilkeler doğrultusunda ilişkide bulunur. Buna karşın söz konusu iddiada Hz. İbrâhîm kıssasında yer aldığı üzere Allah'ın ona çocuğunu kesmesini emretmesi bir problem olarak görülmemiştir. Bu bakış açısı, ilgili olayın Allah insan ilişkisi kapsamında ele alınamayacağı şeklinde gerekçelendirilmiştir. Ne var ki bu görüşün gerçeği yansıttığını söylemek oldukça zordur. Zira bu kıssadan da Allah-insan ilişkisine dair bazı ders niteliği taşıyan mesajların çıkarılması pekâlâ mümkündür. Öte yandan böyle bir yaklaşımın benimsenmesinin arka planında meselenin kelâmî bir tartışmanın parçası hâline getirilmek suretiyle çocuğun öldürülme meselesi üzerinde aşırı odaklanılmasının yattığını söyleyebiliriz. Sonuçta bu yaklaşımda bir bütün olarak kıssanın anlaşılmasına yardımcı olacak önemli bazı ayrıntılar göz ardı edilmiştir. Diğer taraftan, kıssadaki bu meseleyi anlamada anahtar rolü oynayacak ifadenin Hızır'la Mûsâ buluştuğlarında Hızır'ın "Sen asla benimle beraberliğe sabredemeyeceksin. Hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeye nasıl sabredesin ki?" ve ayrılmadan önce "Ben bunu kendi irademle yapmadım" şeklindeki sözleri olduğunu özellikle belirtmemiz gerekir. Böylece bu ifadeleriyle Hızır, Mûsâ'nın beşer aklını aşan birtakım olaylarla karşılaşacağını ve tüm bunların Allah'ın iradesiyle gerçekleşeceğini buluşmalarının en başında dile getirmiş olmaktadır. Kıssadaki bu temel mesaj, bu konuda bütüncül yaklaşımdan uzaklaşılarak gözden kaçırılmıştır. Bu durumda, kıssanın değerlendirilmesinde ortaya çıkan temel yanlış, tıpkı Hz. İbrâhîm kıssasıyla ilgili değerlendirmede olduğu gibi Hızır-Mûsâ kıssasında da beşer algısının ötesinde bazı mesajların yer aldığı gerçeğinin dikkate alınmamış olmasıdır.

Yukarıda kaydettiğimiz tüm bu hususlar göz önünde bulundurulmak üzere, biz bütüncül bir bakışla çocuğun öldürülmesini kıssada kullanılan dilin imkânlarını aşmadan analiz edecek ve Kur'an'da bu kıssanın anlatılmasındaki hedefleri tespit etmeye çalışacağız. Böylece konunun anlaşılmasına bir nebze de olsa katkı sağlamış olacağız. Bu bakımdan makalede, önce âlimlerin konu hakkındaki bakış açıları serdedilmiş, ardından bu hususta geleneksel ve modern yaklaşımlar gözden geçirilmiş ve

meselenin hukûkî-kelâmî bağlamda ele alınıp alınmayacağı tartışılarak bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu noktada başlıkta yer alan "anlam" ve "değer" tabirleriyle felsefî bir göndermede bulunmaktan ziyade kıssanın ilgili kısmının içerdiği temel mesajın tespit edilmesi ve bunun muhataplar açısından nasıl bir işleve sahip olduğunun vurgulanması amacı taşıdığımızı belirtmek istiyoruz. Zira konuya felsefî perspektiften yaklaşılması ayrı bir inceleme ve araştırmayı gerekli kılmaktadır. Biz bu çalışmamızda tefsir ilminin sınırlarına bağlı kalmakla birlikte kelâmî tartışmaları da göz önünde bulundurduk.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Hızır-Mûsâ, Çocuğun Öldürülmesi, Adalet.

The Issue of Killing of the Child in the Story of Khidr and Moses from the Meaning and Value Perspective

Summary

There is no doubt that the child being killed by Khidr in the story of Khidr and Moses in the Qur'ân surah al-Kahf verses 60 to 82 has been one of the most fascinating and controversial issues and brought about some criticism in terms of the sense of justice. The topics related to this issue had been under discussion by kalam schools like Ash'arites, Mu'tazilites, and Maturidites during the early period of Islamic history. The question here is whether Allah considers the human perception of justice in His deeds and acts accordingly. It should be acknowledged that the comprehension of such an issue by modern mindset is not easy. The schools of thought had approached the matter either from the perspective of Allah's will and omnipotence or in the light of justice or concerning the balance between wisdom and justice and made discussions in the light of these concepts. This issue had also been addressed by classical and modern exegetes and analyzed from different perspectives. In these statements, with some exceptions, the aspect related to the predestination and unseen world had been blended with the judicial dimension of the issue. Therefore, they generally concentrated on the age of the child and the grounds for his execution. This attitude has made the issue more complex rather and caused several debates and diverse opinions. It is an inaccurate judgment to limit the actions of Allah on His servants and the universe with a legal framework in line with human perception and understanding because the acts and deeds of Allah who has the sovereignty and knowledge of everything in the universe is the absolute expression of the truth. Thinking otherwise would mean ascribing deficiency to Allah. It is vital to realize that the time of recognition of the reason behind some actions of Allah is quite uncertain for humans. This fact has been emphasized in the Qur'ân numerous times.

Nevertheless, some authors maintained that the murder of the child by Khidr in the story would damage the sense of justice in human and overshadow the absolute justice of Allah. According to them, Allah has relations with humans as undetermined destiny within the boundaries of ethics. Despite this, they never saw the story of Abraham as a problematic matter when Allah ordered him to slaughter his son. They did not consider this case as an example of the relation between Allah and humanity. We should realize that these remarks do not comply with reality because some lessons could also be deduced from this story about the relations between Allah and human. We should acknowledge that the motive behind this approach is to focus excessively on the killing of the child by including this issue in the debates of kalam. As a result, the details which will help to understand the story as a whole have been neglected.

On the otherhand, the key point to understand the matter in the narrative is the sentence used by Khidr when he warned Moses by saying in their meeting "You certainly cannot be patient with me. how can you be patient with what is beyond your knowledge?" and before they depart "I did not do it of my own accord". So, through these remarks, Khidr indicated that Moses would face some incidents beyond human intellect and these would happen by the will of Allah. This essential message in the story was dismissed by some people who did not follow a holistic approach in this matter. Thus, the main misconception in dealing with the story is disregarding the fact that certain messages beyond human comprehension exist in the story of Khidr and Moses as was the case with the story of Abraham.

Given these points, we will be analyzing the subject in a holistic approach without exceeding the limits of the language used in the story and discover the objectives behind the utterance of the story in the Qur'ân. In this paper, we presented the views of scholars, evaluated traditional and modern approaches and, discussed the possibility of analyzing the problem in the context of sharia law and kalâm. At this point, we assert that we aim by the words meaning and value to identify the basic

message that the related topic includes and its functions for audience rather than referring to the philosophical aspect of the issue because it requires further studies. In this study, we have considered the boundaries of the Qur'anic exegesis as well as taking kalām discussions into account.

Keywords: *Tafsir, Qur'an, Khidr-Moses, Killing the Child, Justice.*

Giriş

Kur'an kıssalarında yer alan kimi olağandışı/olağanüstü olayların beşerî tasavvura göre adalet ilkesiyle bağdaştırılması mümkün görünmemekte, bunların anlaşılması ve izahında zorluklarla karşılaşmaktadır. Bu zorluk, ilgili nasların beşerî aklın verileri ve insandaki adalet duygusuyla çözülüp çözülemeyeceğinin imkânıyla ilgili görüş farklılığından kaynaklanmaktadır. Esasen İslam düşünce tarihindeki hüsün-kubuh, salah-aslah ve insanın fiilleriyle ilgili gündeme gelen bir kısım kelâmî tartışmaların da konuyla yakından ilgisi bulunmaktadır. Nitekim bu konular gelenekte Eş'ariyye, Mu'tezile ve Mâtürîdiyye arasındaki tartışmalarda önemli başlıklardandır. Buradaki ana sorun Allah'ın, fiillerinde her zaman beşerî düzeydeki adalet tasavvurunu dikkate alıp almadığıdır. Bu soruya Mu'tezile'nin olumlu bir yanıt verdiği ve bu temel yaklaşımın onların düşünce sisteminde önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Bunun sonucunda onlar, kulları için en yararlı (aslah) olanı yaratmasının Allah hakkında zorunlu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'nin bu sert söylemine karşı Mâtürîdî (ö. 333/944) Allah'ın Hakîm oluşuna vurgu yaparak O'ndan sâdir olan fiillerin hikmetin dışına çıkmasının mümkün olmadığını dile getirmiştir.¹ Buna mukabil, Eş'arilikte Allah'ın getirdiği hükümlerin ve vaz ettiği ilkelerin insan aklı ve tasavvurlarıyla örtüşmesi gibi bir zorunluluk bulunmamaktadır.

Klasik dönemden itibaren konuya yaklaşımla ilgili üç temel bakış açısının hâkim olduğu böylece görülmektedir. Bu çerçevede cereyan eden tartışma, modern zamanlarda Kur'an'da yer alan Hızır-Mûsâ kıssasındaki çocuğun öldürülme meselesiyle yeniden gündeme getirilmiştir. Görünürde haklı bir gerekçe olmaksızın çocuğun öldürülmesinin insandaki akıl ve adalet ilkesiyle bağdaştırılmasında güçlük çekilmektedir. Gelenekte bu konu, Allah'ın adaleti ekseninde genel olarak bir mesele olarak görülmezken bu hususta istisna kabilinden bazı örnekler de yok değildir. Sözelimi Ebû Ahmed el-Keracî (ö. 360/970 [?]) yaşadığı dönemde kimi felsefecilerin “nâkis ve bozuk akıllarıyla” bu kıssayı vesile ederek Allah'ın adaletini sorgulamaya kalkıştıklarını söylemiştir.² Günümüzde de bir araştırmacı tarafından Kur'an'da anlatıldığı şekliyle çocuğun öldürülmesinin Allah'ın adaletini zedelediğinin ileri sürüldüğü ve işin içinden çıkılmadığının itiraf edildiği görülmektedir.³

Bu durumda vahiy olgusunun temel nitelikleri, Kur'an'ın bütünlüğü ve beşerî dilin imkânları göz önünde bulundurularak bu sorunun ele alınması ihtiyacı hâsıl olmuştur. Dolayısıyla bu araştırmada kelâmî tartışmalar da göz önünde bulundu-

¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul: İrşad Kitabevi, 1422/2001), 191.

² Ebû Ahmed el-Keracî, *Nuketü'l-Kur'âni'd-dâlle 'ale'l-beyân fi envâ'î'l-ulûm ve'l-aḥkâm*, thk. İbrâhîm b. Mansûr el-Cüneydil, 4 Cilt (b.y.: Dâru'l-Ḳayyim, 1424/2003), 2/221.

³ bk. İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 105.

rulmak suretiyle tefsir literatüründen yararlanılarak sorunun çözümüne bir nebze olsun katkı sunulması hedeflenmektedir. Buna mukabil, her ne kadar Mûsâ'nın temsil ettiği zâhir ilmi ile Hızır'ın muttali kılındığı bâtın ilmi arasındaki ikilem, kıssanın ihtiva ettiği önemli temalardan biri olsa da bunun bâtınî/işârî yorumlarla ilgili olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Zira olayın -ister görünen veçhesi, isterse perde arkasından söz edilsin- her ikisi de biri beşerî, diğeri ilahî olmak üzere hakikatin iki ayrı yüzünü temsil etmektedir. Bu itibarla sûfî gelenekte olduğu gibi Hızır'ın çocuğu öldürmesinin nefs-i emmâreyi öldürmesinin sembolü olduğu biçimindeki yorumlarla ilgilenilmeyecektir.

Günümüzde yapılan farklı akademik araştırmalarda Hızır-Mûsâ kıssası muhtelif yönleriyle ele alınmıştır. Bu çerçevede genel olarak, kıssanın tefsir hadis ve tasavvuf literatüründeki yerine, olayın aktörlerini oluşturan Hızır, Yûşâ ve Mûsâ'nın kimliğine, Yahudi kültürü, Gılgamış ve İskender Destaniyle ilişkili olup olmadığı hususundaki tartışmalara, olayın kader perspektifinden okunmasına ve İsrâiliyyat'la ilişkisine değinilmiştir.⁴ Bu araştırmada ise Hızır-Mûsâ kıssasında anlatılan olaylar dizgesinde anlaşılması en zor gözükken, günümüzde farklı okumalara konu olan ve özellikle birtakım araştırmacılar tarafından adalet ve ahlak ilkesi ekseninde sorunlu addedilen çocuğun öldürülme meselesine odaklanılacaktır. Bu açıdan kıssada yer alan olay örgüsünün ve bu anlatıda kullanılan dilin sınırlarını aşmadan çocuğun öldürülme hadisesini, Kur'an bütünlüğünü dikkate alarak okumaya ve bu olayla ulaşılmak istenen hedefleri tespit etmeye çalışacağız. Buna göre çalışmada ilk olarak Kur'an'da Hızır-Mûsâ kıssasının genel hatlarıyla anlatımına yer verilecektir. Daha sonra düşünsel bir perspektif oluşturmak için tarihten günümüze tefsir literatüründe çocuğun öldürülme meselesinin genel olarak nasıl izah edildiği ortaya konulacaktır. Ardından bu hadisenin Kur'an'ın anlam ve değer dünyası açısından nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda çalışmamızda anlam ve değer tabirlerini felsefi bir düzlemde değil daha çok lugavî çerçevede kullandığımızı belirtmeliyiz. Bu bakımdan kıssadan çıkarılabilecek sonuç ve bu sonucun muhatap üzerindeki etkisi yönüyle konuya yaklaşılabilecektir. Böylece çocuğun öldürülme hadisesine yönelik ortaya konulan anlama ve yorumlama çabalarına bir katkı sunulmaya çalışılacaktır.

⁴ Bu çerçevede yapılan bir kısım çalışmalar için bk. Mustafa Öztürk, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitozu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/15 (2003), 245-281; İman bint Abdurrahmân Mağmûd Mağribî, "Hz. Musa ve Hızır (as) Kıssası: İsrâiliyyât Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım", çev. Mustafa Şentürk, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 173-208; Yasin Meral, "Mûsâ-Hızır Kıssası ve Kıssasının Yahudi Kökeniyle İlgili İddialarının Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (2014), 129-150; Necmettin Çalışkan, "Kehf Süresi Bağlamında Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul (Hızır) Kıssası ve Antakya'da Hızır İnançının Sosyo-Kültürel Etkileri", *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/18 (2015), 243-262; Kılıç Aslan Mavil, "Hızır-Mûsâ Kıssasında Kader - Çift Perspektifli Bir Bakış -", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2496-2516. Makale düzeyindeki bu çalışmalara ek olarak bir kitap çalışması için bk. Necmeddin Bardakçı, *Hakikatin Keşfi-Hz. Musa ve Hızır*, 2. Basım (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019).

1. Ana Hatlarıyla Hızır-Mûsâ Kıssası

Kur'an'da Kehf sûresinin 60-82. ayetlerinde İslam kültüründe Hızır-Mûsâ kıssası olarak bilinen olaya yer verilmiştir. Kıssayı şöyle özetleyebiliriz: Mûsâ, hizmetinde bulunan gençle birlikte Hızır'la buluşmak üzere iki denizin birleştiği yere gider ve burada Allah'ın kendi katından rahmetini lütfettiği ve özel bir ilim öğrettiği sâlih bir kulla karşılaşır. Bu kişinin adı Kur'an'da zikredilmese de hadislerde Hızır olarak ifade edilmiş,⁵ tefsir literatüründe de bu isimle meşhur olmuştur.⁶ Kendisine verilen özel ilimden öğretmesi talebine karşı Hızır Mûsâ'ya, beraberliklerine ve hakkında tecrübe sahibi olmadığı bir şeye katlanamayacağını söyleyerek bu konuda biraz çekimser kalır. Buna mukabil Mûsâ, beraber oldukları süre boyunca sabırlı davranacağına ve ona karşı gelmeyeceğine dair taahhütte bulunur. Bunun üzerine Hızır, kendisine tâbi olduğu takdirde anlatmadıkça hiçbir soru sormaması şartıyla Mûsâ'nın bu isteğini kabul eder ve birlikte yolculuklarına başlarlar.

Mûsâ ile Hızır ilk olarak bir gemiye binerler. Bir süre sonra Hızır gemiyi delince Mûsâ hemen "*İçindekileri boğmak için mi gemiyi deldin! Gerçekten çok kötü bir iş yaptın!*" şeklinde sert sözlerle bu duruma tepki gösterir. Hızır'ın ise, "*Ben sana benimle beraber olmaya kesinlikle katlanamayacaksın demedim mi?*" şeklinde karşılık vermesi üzerine Mûsâ, hemen geri adım atarak verdiği sözü unuttuğu için kendisini mazur görmesini ve daha fazla üzerine gelerek yolculuklarını çekilmez kılmamasını ondan rica eder. Derken yolda bir erkek çocukla karşılaşır ve Hızır hemen onu öldürür. Bunu gören Mûsâ yine kendini tutamaz ve "*Bir cana karşılık olmaksızın suçsuz birini mi öldürdün! Gerçekten çok kötü bir iş yaptın.*" şeklindeki sözlerle rahatsızlığını bildirir. Bunun üzerine Hızır yine "*Ben sana benimle beraber olmaya kesinlikle katlanamayacaksın demedim mi?*" şeklinde karşılık verir. Mûsâ da "*Bundan sonra sana herhangi bir şey hakkında soru sorarsam benimle bir daha arkadaşlık etme. Zaten sen artık benden yana mazur sayılacak duruma gelmiş bulunuyorsun*" diyerek Hızır'a hak verir. Tekrar birlikte yola koyulurlar ve bir yerleşim yerine uğrarlar. Belde sâkinlerinden, karınlarını doyurmak için kendilerine yiyecek vermelerini talep etmelerine karşın onlar bu isteğe olumlu karşılık vermez ve misafirperverlik göstermezler. Ardından aynı yerde yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar görürler ve Hızır hemen o duvarı tamir eder. Bunun üzerine Mûsâ yine sabredemeyerek; "*Dileseydin yaptığın bu iş için bir ücret alabilirdin.*" diyerek duruma itiraz eder. Mûsâ'nın bu son sözleri üzerine Hızır, artık yol ayrımına geldiklerini ve şimdiye kadar sabredemediği olayların iç yüzünü açıklayacağını ona bildirir.

Hızır gemiyi delmesinin gerekçesini; "*O gemi denizde çalışan yoksul birtakım*

⁵ Anılan kıssada Hızır ismi yer almamakla beraber İslamî kaynaklarda bu şekilde meşhur olduğundan bu ismi kullanmayı tercih ettik. bk. Ebü Abdillâh Muḥammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muḥammed Zühreir b. Naşr, 9 Cilt (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "İlim", 3 (No. 74); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muḥammed Fuâd Abdülbâkî, 5 Cilt (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Fezâil", 46 (No. 2380).

⁶ bk. Ebü'l-Hasen Muḥâtil b. Süleymân b. Beşir el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Muḥâtil*, thk. Abdullâh Maḥmûd Şehhâte, 5 Cilt (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1979), 2/594; Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân ve ir-râbüh*, 5 Cilt (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 3/299.

kimselere aitti. Onların önlerinde her sağlam gemiyi zorla almak isteyen bir kral vardı. Bu yüzden o gemiyi kusurlu hâle getirmek istedim." şeklindeki sözlerle izah eder. Çocuğu öldürmesinin gerekçesini ise; "Anne babası mümin insanlardı, onları azgınlığa ve küfre sokmasından korktuk. (O çocuğu öldürmekle) Rablerinin onlara bu çocuğun yerine daha temiz, daha hayırlı ve daha merhametli olanını vermesini istedik." sözleriyle açıklar. Duvarı düzeltmesinin nedenini ise "Duvar, şehirdeki iki yetim çocuğa aitti. Altında onlara ait bir hazine vardı. Babaları da sâlih bir insandı. Rabbin onların olgunluk çağına erişmelerini ve Rabbinden bir rahmet olarak o hazineyi çıkarmalarını murat etti." sözleriyle anlatır. Ardından kısca Hızır'ın, Mûsâ'ya bütün bunları kendiliğinden yapmadığını ve sabredemediği olayların hakikatlerinin bu şekilde olduğunu söylemesi üzerine sona erer.

2. Tefsir Literatüründe Çocuğun Öldürülme Meselesi

Bir önceki başlıkta kısaca arz ettiğimiz gibi kıssanın ayrıntılarında yer alan ve Mûsâ'nın tepki ve itirazlarına neden olan geminin delinmesi, çocuğun öldürülmesi ve duvarın düzeltilmesi gibi eylemlerin başlangıçta normal karşılanmaması doğaldır. Telafisi nispeten imkân dâhilinde olan diğer iki olaya göre arka planı bilinmeksizin çocuğun birdenbire öldürülmesine tanık olunmasının insan vicdanında büyük bir rahatsızlığa yol açması elbette beklenen bir durumdur. Çünkü zâhiren haklı bir nedene dayanmayan bu tür olaylar hayatın olağan akışına aykırıdır. Nitekim Kur'an'da, bir cana ya da yeryüzünde bir fesada karşılık olmaksızın herhangi birisinin öldürülmesinin bütün insanlığı öldürmek anlamına geldiğinin vurgulanmasında da bu ahlâkî ve vicdânî boyutun göz ardı edilmediği anlaşılır.⁷

Bu durum göz önünde bulundurulmak üzere, müfessirlerin erken dönemden itibaren kıssadaki çocuğun öldürülme meselesinde Allah'ın hikmetini anlama ve açıklama çabasına girdikleri görülür. Ne var ki müfessirler genellikle, çocuğun öldürülmesini hukûkî zeminde izah etmeye ve konuya hukûkî bir meşruiyet bulmaya çalışmışlardır. Bu sebeple onlar, genel olarak çocuğun yaşı ve öldürülme nedeni üzerinde yoğunlaşmışlar ve bu bağlamda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Buna göre onların bir kısmı çocuğun bülûğ çağına eriştiğini söylerken diğer bir kısmı henüz bülûğ çağına gelmediğini iddia etmişlerdir.⁸ Buna ek olarak bazı müfessirler *وَأَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ* Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]) ve İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) *وَأَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ كَافِرًا وَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ* şeklinde okudukları rivayetine dayanarak çocuğun kâfir olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁰ Bu iki yaklaşıma göre çocuğun

⁷ el-Mâide 5/32.

⁸ bk. Ebü'l-Leyş es-Semerqandî, *Bahru'l-'ulûm*, 3 Cilt (b.y.: y.y., ts.), 2/356; Ebü Abdullâh Muḥammed b. Ömer Faḥruddîn er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 32 Cilt (Beyrut: Dâru İḥyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1999), 21/391; Ebü Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmî'l-Ḳur'ân*, thk. Aḥmed Berdûnî, 20 Cilt (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Miṣriyye, 1964), 11/22; Muḥammed b. Ali b. Muḥammed eṣ-Şevkânî, *Fethu'l-ğadir*, 6 Cilt (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), 3/359.

⁹ el-Kehf 18/80.

¹⁰ Muḥammed b. Cerîr Ebü Ca'fer et-Taḡberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Ḳur'ân*, thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir, 24 Cilt (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 18/85; Ebü Muḥammed Abdurrahmân b. Aḥmed b. Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, thk. Esad Muḥammed et-Ta'yayib, 10 Cilt (Suûd: Mektebetü Nizâr Muṣtafa' el-Bâz, 1419/1998), 7/2380.

öldürülme gerekçesi farklılık göstermektedir. Çocuğun bülüğ çağına eriştiği görüşünü benimseyen âlimlere göre, bülüğ çağına erişmeyen çocuklar mükellef/sorumlu tutulamayacağından, günah işlemleri onların öldürülmesi için haklı bir gerekçe oluşturmaz.¹¹ Bu açıdan ayette geçen غلام (gūlām) kelimesinin Arapların kullanımına işaret edilerek, “bülüğ çağına henüz yeni ermiş ve sakalları gürleşmemiş delikanlı” anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.¹² Ayrıca غلام kelimesinin karşı cinse aşırı şehvet ve düşkünlük duymak manasına gelen إغتلام (iğtilām) kelimesiyle aynı kökten türediğine dikkat çekilerek bu görüş pekiştirilmiştir.¹³ Buna göre ayette bahsedilen çocuğun, hem mükellef hem de kâfir olmasına binaen öldürülmeyi hak ettiği düşünülmektedir.

Muhammed b. Sâib Kelbî'ye (ö. 146/763) göre kâfir olan bu çocuk eşkiyalık yapan, yol kesen, halkın mallarını gasp edip anne babasına getiren birisiydi. Bir diğer açıklamaya göre o, insanlara zulmeder ve anne-babasını çok üzerdi. Anne-babası, çocuklarının zulmünden ve halkın şikâyetinden bıkararak onu azarlarlardı.¹⁴ Buna karşılık o, Allah'a yemin ederek suçlamaları reddederdi. Ettiği bu yeminlere inanan anne-babası çocuklarının bu tür kötülüklerle ilgisi bulunmadığına ikna olurlardı. Hızır'a gelince o, Allah'ın kendi katından verdiği ilimle bu çocuğun fesat çıkararak birisi olduğunu bildiğinden onu öldürmüştür.¹⁵ Bu itibarla, “*Biz o çocuğun, anne-babasını küfre ve tuğyana sevk etmesinden korktuk.*” ayetindeki فخشينا “korktuk” ifadesinin فعلما “bildik” anlamında kullanıldığı ifade edilmiştir.¹⁶ Dolayısıyla bu yaklaşıma göre ergenlik çağına olan bu çocuk fesat çıkarması ve insanlara zulmetmesi sebebiyle öldürülmeyi hak etmiştir. Ancak bu bilgi Mûsâ'ya gizli olduğu için o, bu duruma itiraz etmiştir.

Bu bağlamda Hz. Peygamber'den şöyle bir rivayet nakledilmiştir: “*Hızır'ın öldürdüğü çocuk, her şeyin mühürlendiği gün kâfir olarak mühürlenmiştir.*”¹⁷ Taberî (ö. 310/923) bu rivayetle ilişkili olarak Kâtâde'den (ö. 117/735) “*Şayet çocuk yaşamış olsaydı anne babasını helak edecekti.*” şeklinde bir görüş rivayet etmiştir. Bu açıdan Taberî'ye göre her müminin Allah'ın kazasına rıza göstermesi gerekir. Öyle ki bazen Allah'ın, insanların hoşuna gitmeyen bir kazası, olmasını arzu ettikleri bir durumdan daha hayırlı olabilir.¹⁸ Dolayısıyla bu görüşe göre Allah'ın ezeli ilminde çocuğun kâfir olduğuna ve ileride anne-babasını helak edeceğine dair bilginin Hızır'a verilmesi, çocuğun öldürülme gerekçesini oluşturmuştur. Taberî, çocuğun öldürülme sebebi üzerinde durduktan sonra bir bütün olarak Hızır-Mûsâ kıssasının Kur'an'da anlatılmasının nüzul dönemi açısından temel maksatlarına da de-

¹¹ Muqâtil, *Tefsîru Muqâtil*, 2/598; Ebû Manşûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Murat Sülün, 17 Cilt (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2018), 9/94; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 11/22.

¹² Muqâtil, *Tefsîru Muqâtil*, 2/598; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Aţîyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, 6 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 3/536.

¹³ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2/356; Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/391.

¹⁴ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2/357; Muqâtil, *Tefsîru Muqâtil*, 2/598.

¹⁵ Muqâtil, *Tefsîru Muqâtil*, 2/598.

¹⁶ Muqâtil, *Tefsîru Muqâtil*, 2/598; Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/39; İbn Aţîyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/536.

¹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/85; Müslim, “Fezâil”, 43 (No. 2661).

¹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/87.

ğınmıştır. Ona göre bu olayın Kur'an'da yer almasının amacı, Hz. Peygamber'i bu kıssa üzerinden eğitmektir. Bu kıssadaki anlatıma göre, hâlihazırda belli bir güç ve otoriteye sahip olsalar da Müşriklerin sonlarının geleceği vurgulanmış olmaktadır. Bu sayede Hızır-Mûsâ kıssası üzerinden Hz. Peygamber'e, hiçbir şeyin görüldüğü gibi olmadığı, varlığın görünen yüzünün ardındaki hakikatlerin tam anlamıyla kuşatılamayacağı ve hakikat ortaya çıkıncaya dek Müşriklerin cezalandırılmasında acele edilmemesi ve onların inkârına sabredilmesi mesajı verilmiştir.¹⁹

Mâtürîdî ise öncelikle işin hakikatini en iyi bilenin Allah olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Hızır'ın çocuğu niçin öldürdüğünü, yaşının kaç olduğunu bilmeye ihtiyacımız yoktur. Zira son tahlilde Hızır çocuğu kendiliğinden değil, Allah'ın emri üzerine öldürmüştür.²⁰ Hüküm ve yetki Allah'ın elindedir.²¹ Öyle olunca Allah ölüm meleğini göndererek dilediği insanın canını, dilediği yaşta alabilir.²² Bu kısa, öz ve ikna edici gibi görünen izaha ek olarak Mâtürîdî, konuyla ilgili hâsıl olan bazı müşkülleri çözmeye, muhtemel soruları yanıtlamaya çalışmış ve bu çerçevede şöyle bir itiraza yer vermiştir:

“Allah, çocuğun anne-babasını küfre ve tuğyana düşüreceğini bilmesini, nasıl olur da onun öldürülmesine delil olarak gösterir? Zira Allah, İblis ve askerlerinin, dünyanın sonu gelene kadar yaşamalarına izin vermiştir. Allah, bu varlıkların insanları azgınlık ve nankörlüğe sevk edeceklerini, çeşitli günahlara ve kötü fiillere yöneltceklerini biliyordu. İnsanlara kötülük ve zulümden başka bir şeyi reva görmeyen zalimler hakkında da aynı durum söz konusudur. Allah bu kimseleri, zulüm yapacaklarını bildiği halde yaşatır. O halde Allah, çocuğun öldürülmesini nasıl olur da ileride anne-babasını azgınlık ve nankörlüğe sevk edecek olmasıyla gerekçelendirir?”²³

Mâtürîdî bu itirazı, çocuğun öldürülmesinin bir imtihan vesilesi olması ve Allah'ın lütuf ve ihsanının farkı tezahürlerini onlara gösterme amacı bulunması yönünden cevaplamaya çalışır. Bu minvalde Allah'ın, insanları imtihana tâbi tuttuğu olaylara ve sebeplere teşvik ettiğinden ve içlerinde bu yönde bir arzu uyandırdığından söz eder. Ayrıca insanları sevap ve mükâfatın aracı olan birtakım ibadet ve tâatle imtihan ettiği ve bu görevleri yaptıkları takdirde kendilerine sevap verileceğini bildirdiği, insanın karşılaştığı cezalar ve sıkıntıların da böyle olduğuna dair açıklamalara yer vermiştir.²⁴ Buna göre Allah bazen zalimlere mühlet vererek, bazen de canlarını alarak onları sınar. Diğer taraftan her şeye kâdir olan Allah lütuf ve ihsanda bulunurken de her şeyde bir denge gözetir.²⁵ Dolayısıyla Allah, lütuf ve ihsanı gereği dengeleri sağlamak için küfür ve azgınlık içinde olan birtakım kimselerin ölmesini dilerken, diğer birtakım kimselerin yaşamalarına müsaade eder. Kısaca söylenecek olursa, Mâtürîdî ayette çocuğun öldürülme meselesini Allah'ın

¹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/91.

²⁰ el-Kehf 18/82.

²¹ el-A'râf 7/54.

²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/93.

²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/94.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/94.

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/94.

hikmeti, ilmiyle her şeyi kuşatması, ihsanı, lütfu ve kullarını farklı şekillerde imtihan etmesi açısından izah etmiştir.

Mu'tezilî âlimlerden Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101), çocuğun öldürülme gerekçesini müteşabihin beyanı, yani insanın bilgi düzeyini ve idrak sınırını aşan hakikatlerin insana açıklanması olarak tarif etmiştir.²⁶ Diğer bir Mu'tezilî âlim olan Zemaşşerî (ö. 538/1144) çocuğun öldürülmesine dair Hâricilerin Necedât kolu lideri olan Necdet b. Âmir el-Ĥarûrî'nin (ö. 72/691) İbn Abbâs'a "Hz. Peygamber çocukların öldürülmesini yasaklamasına rağmen nasıl olur da bir çocuğun öldürülmesi caiz olur?" şeklinde bir soru sorduğunu, İbn Abbâs'ın buna "Şayet o çocuk hakkında Mûsâ'nın beraberindeki o âlimin bildiklerini bilmiş olsaydın, senin de o çocuğu öldürme hakkın olurdu." diye cevap verdiğini anlatır.²⁷ Bu rivayeti esas alan Zemaşşerî'ye göre Allah, Hızır'a çocuğun hâlini bildirmiş ve onu öldürmesini emretmiştir. O bu durumu, bir başkasını fesada sevk edeceği bilinen bir kişinin kökünün kazınmasına (öldürülmesine) benzetmiştir.²⁸ Zemaşşerî'nin bu son ifadeleri, böyle bir bilgiye başkalarının da vâkıf olması durumunda bir çocuğun öldürülmesinin câiz olup olmadığı sorusunu akla getirir. Nitekim bu soruya bu tür bilgilerin vahiy kaynaklı olup ancak peygamberlerden sâdir olabileceği şeklinde cevap verilmiştir.²⁹ Bu çerçevede Râzî'nin (ö. 606/1210); "Çocuğun anne-babasını küfür ve azgınlığa sürükleyecek olması zannından dolayı öldürülmesi caiz midir?" yönündeki bir soruya; "Eğer bu zan vahiyle kesinleşirse caiz olur." şeklinde cevap vermesine³⁰ bakılırsa onun da Zemaşşerî ile temelde aynı görüşte olduğu sonucu çıkarılabilir.

Kurtubî (ö. 671/1273), Hızır'ın öldürdüğü çocuğun Allah'ın ezeli ilminde kâfir olarak mühürlendiğini bildiren hadisin zâhirinin çocuğun bâliğ olmadığı görüşünü desteklediğini belirtmiştir.³¹ Buna mukabil o, konuya şer'î açıdan yaklaşmış, bu husustaki kiraat vecihlerini ve diğer rivayetleri delil olarak kullanmıştır. Böylece çocuk hakkında kâfir sıfatının kullanılmasının ancak bâliğ olması hâlinde söz konusu olacağını vurgulamıştır.³²

Modern dönemde yazılan tefsirlerde de konu, çeşitli biçimlerde açıklanmaya çalışılmıştır. Bu tefsirlerin bir kısmında, Hızır'ın başkalarına ait gemiyi delmesi ve suçsuz bir çocuğu öldürmesini hukûkî ilkelerle açıklamanın imkânsızlığından hareket edilmiştir. Mevdûdî (1903-1979) Hızır'ın gemiyi delmesi ve çocuğu öldürmesinin insanın yaratılışından beri var olan kanunlarla açıkça çeliştiğini ifade etmiştir. Zira hiçbir kanun başkasına ait geminin delinmesine ve suçsuz bir insanın öldü-

²⁶ Ebû Sa'd Mühsin b. Muḥammed Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî, 10 Cilt (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısrî, ts.), 6/4476.

²⁷ Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr Cârullah ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an ḥakâiki ğavâmizi't-tenzil*, 4 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1988), 2/736. Ayrıca bu rivayet için bk. Müslim, "Cihâd", 32 (No. 1445); Semerkândî, *Baḥru'l-'ulûm*, 2/356.

²⁸ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/741.

²⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb*, 21/40.

³⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb*, 21/491.

³¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/85; Müslim, "Fezâil", 43 (No. 2661).

³² Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Ĥur'ân*, 11/22.

rülmesine yetki vermez. Öyle ki herhangi bir insan ileride bir çocuğun isyankâr ve kâfir olacağını ilham yoluyla bilse dahi böyle bir hakka sahip olamaz. Bu noktada, Mevdûdî emrin niteliği ve özelliği üzerinde yoğunlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Buna göre Hızır'a verilen emir şer'î ve hukûkî bir nitelikte değildir. Mevdûdî, şer'î değer taşıyan hükümlerin insanlar için konulduğuna işaret ederek, Hızır'ın melek olduğu ve meleklerin Allah'ın emriyle bu tür eylemlerde bulunabileceği iddiasında bulunmuştur. Ona göre insanlara bildirilen ilahî emirlerle meleklerle bildirilen emirler arasında fark vardır. Bu ikinciler, Allah'ın kimini fakir ve hasta, kimini de zengin ve sağlıklı kılmasıyla aynı kategoride yer alırlar.³³ İbn Âşûr (1879-1973) da ayette çocuğun öldürülmesinin teşri' makamında değil, Allah'ın ilmi ve lütfunun sınırsız oluşu bağlamında ele alındığını söyleyerek meseleye Mevdûdî ile aynı doğrultuda yaklaşmıştır.³⁴

Klasik dönem müfessirlerinin konuya dair açıklamalarında, olayın hukûkî veçhesiyle kader planına göre gerçekleşeceği belirtilen ilahî boyutunun iç içe geçtiği, hatta birbirine karıştırıldığı söylenebilir. Öldürülen çocuk, hukûkî sorumluluğa sahip olsa da bu bağlamda ona nispet edilen çirkin fiillerin onun öldürülmesini mucip gerekçeler olabileceğinin söylenmesi pek makul gözükmemektedir. Bu durumda müfessirlerin çocuğun bâliğ olduğunu dile getirmelerinin ve açıklamalarını buna göre temellendirmeye çalışmalarının meseleyi çözüme kavuşturmada yetersiz kaldığı müşahede edilmektedir. Müfessirlerin, bu açıklamalarına destek olmak üzere Übey b. Kâ'b ile İbn Abbâs'tan nakledilen ve çocuğun kâfir olduğu anlamına gelen kıraat rivayetiyle Hızır'ın öldürdüğü çocuğun kâfir olduğunu bildiren hadisini delil olarak kullanmalarıyla ilgili şunları söyleyebiliriz: Anılan kıraat vechi delil olarak kullanıldığında çocuğun kâfir olduğu anlaşılabilirse bile bunun, şer'î anlamda çocuğun öldürülmesine tek başına sebep sayılabileceğini söylemek zordur. Öte yandan çocuğun kalbinin küfürle mühürlendiği şekilde ilahî takdire bağlı bir tasarrufun söz konusu olduğunu bildiren hadis rivayetinin hukûkî bir içeriğe sahip olduğu söylenemez. İbn Aţıyye (ö. 541/1147) ve Kırtubî'nin -bu yönde aksi görüşü benimsemiş olsalar da- hadisin zâhirinin çocuğun küçük olma ihtimalini desteklediğinden bahsetmeleri³⁵ konunun hukûkî bir zeminde ele alınmasının isabetsizliğini teyit eder. Böylece anılan durumun farkında gözükken kimi müfessirlerin meseleyi Allah'ın takdirine havale etmelerinden bu anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili yukarıda arz ettiğimiz farklı görüşleri zikreden Mâtürîdî'nin "Bizim çocuğun öldürülme nedenini bilmeye ihtiyacımız yoktur. Çünkü Hızır, bu işi Allah'ın emriyle yaptığını bildirmiştir. Allah'ın bir kuluna, küçük bir çocuğu öldürme emri vermesi ve bu fiili ister doğrudan, isterse ölüm meleğine emrederek yerine getirmesi mümkündür. Zira hüküm O'na aittir." şeklindeki ifadelerle meselenin nasıl bir boyutta düşünülmesi gerektiğine dair son derece isabetli bir değerlendirmede bulunduğu görül-

³³ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani vd., 7 Cilt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 3/190.

³⁴ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30 Cilt (Tunus: Dâru'l-Tünisiyye, 1984), 16/13.

³⁵ İbn Aţıyye, *el-Muḥarraru'l-veçiz*, 3/536; Kırtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'ân*, 11/36.

mektedir.³⁶

Buraya kadar söylenenleri özetleyecek olursak bir kısım âlimler, Hızır-Mûsâ kıssasında çocuğun ergenlik çağına olduğu, fesat çıkardığı ve zulmeden bir kâfir olduğu gerekçesiyle öldürülmeyi hak ettiğini belirterek meseleyi çözmeye çalışmışlardır. Diğer bir kısım âlimler ise meseleye Allah'ın ilmi, lütfu ve her şeyi kuşatması açısından bakmışlar ve bu yönüyle öldürülen çocuğun küçük yaşta olmasında bir beis görmemişlerdir. Zira bu âlimlere göre burada anlatılmak istenen, haksız yere bir çocuğun öldürülüp-öldürülemeyeceği değil, insanın idrak alanının ve bilgi edinme imkânlarının sınırlılığı ile Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığı, dolayısıyla O'nun kaza ve takdirine boyun eğilmesi gerektiğidir. Böylece klasik tefsirlerde yapılan açıklamaların genellikle hukûkî çerçeveye bağlı kaldığı, modern yorumlarda ise olayın ilahî ve ontolojik boyutuna dikkat çekildiği görülmektedir.

3. Çocuğun Öldürülme Meselesinin Anlam ve Değer Açısından İncelenmesi

Bilindiği üzere Mu'tezile kelimasında Allah mutlak adil olduğundan O'nun çirkin ve kötü bir fiili emretmesi mümkün değildir. Çünkü onlara göre bir eylemin adil olup olmadığının tespiti hususunda ölçü insan aklıdır. Bu yüzden Allah'ın insan aklı tarafından maruf ve hikmetli görüneni yaratması vaciptir.³⁷ Eşarilik'te benimsenen düşünceye göre bu hususta insan aklı yetersizdir. Çünkü maruf ve hikmetli olanı gerçek anlamda sadece Allah bilir.³⁸ Bunun için adaletin tesisi insan aklıyla değil Allah'ın emirlerine uymakla mümkündür. Mâtürîdîlik'te ise konunun izah edilmesinde Allah'ın adil oluşu ile bunun insan aklıyla kavranabilirliği arasında bir denge kurulmaya çalışılmıştır. Bu itibarla, Allah'ın yarattığı ve emrettiği her şey maruf ve güzel, yasakladığı her şey de çirkin ve değersizdir. Ancak bunun kavranmasında insan aklına bahşedilen yetenek sınırlı düzeydedir.³⁹ Böylece Mâtürîdî'nin konuyu hikmet kavramıyla izah etmeye çalıştığı görülmektedir. Ona göre Allah'ın varlık ve eşya üzerindeki tasarruflarına ilişkin maruf ve güzel olanı insanın her zaman kavraması mümkün olmayabilir. Bu durumda insan aklının çirkin addettiği bir durum Allah'ın hikmeti açısından maruf olabilir. Söz gelimi Allah, kulunu kimi zaman fakirlik, hastalık, ölüm gibi çeşitli musibetlerle imtihan ettiğinde o, bunun kendisi için hayırlı bir durum olduğunu anlamayabilir.⁴⁰

Böylece ilahî adalet noktasından hareket eden Mu'tezile'ye göre Allah'ın dünyevî hukuk normlarına göre görünür bir sebep olmaksızın masum bir çocuğun öldürülmesini emretmesi mümkün değildir. Mâtürîdî ise Allah'ın lütfu, ihsanı ve hikmeti noktasından meseleye bakmış ve bir imtihan aracı olarak çocuğun öldü-

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/200.

³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Uşûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, 2 Cilt (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, 2013), 2/354.

³⁸ Murteza Muṭahhari, *Adl-i İlahî*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: Kevser Yayınları, 2. Basım, 2014), 22.

³⁹ Nürüddin es-Şâbüni, *el-Bidâye fi uşûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İfay Yayınları, 11. Basım, 2013), 130.

⁴⁰ bk. Osman Oral, "Kelam İlminde İlahi Adalet", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 11/1 (2013), 452-455.

rülmesinin emredilmesini caiz görmüştür. Buna karşın Eş'arîler bu hususta herhangi bir gerekçe göstermeye ihtiyaç duymaksızın bunun mutlak manada mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴¹ Biz meseleye, daha dengeli bir bakışı yansıtması itibariyle Mâtürîdî'nin yaklaşımını esas alarak bakacak olursak, Allah'ın adil oluşunun hiçbir varlığın hakkını ihlal etmemesi ve herkese hak ettiği karşılığı vermesi, hikmetli oluşunun ise en güzel ve en uygun olanı yaratması anlamına geldiğini söyleyebiliriz.⁴² Çünkü insan mutlak surette Allah'ın hikmetini ve adaletini kavramaktan acizdir. Bu nedenle Allah'ın adaletli ve hikmetli olması adaletin ve hikmetin kaynağının yine bizzat O olması demektir.⁴³ Bundan dolayı gerçeği bütün yönleriyle kuşatamadığı için insanın iyi, kötü, güzel ve çirkin gibi değer yargıları itibari olmak durumundadır.

Diğer taraftan şer'î/hukûkî nitelikli naslarda Allah'ın kullarından olayların görünen veçhesine ve sebep sonuç ilişkisine göre hareket etmelerini istediği açıktır. Hz. Peygamber'in "Ben sadece bir beşerim. Bana hasımlar geldiğinde içlerinden birisi haklılığını daha etkili biçimde dile getirmiş olabilir. Böylece ben de onun doğru söylediğini zannederek lehine hüküm verebilirim..."⁴⁴ meâlindeki hadisinin bu durumu yansıttığı görülür. Bu husus bir başka rivayette "Ben zâhire göre hükmetmekle emrolundum, iç dünyalara ise Allah hükmeder." şeklinde formüle edilmiştir.⁴⁵ Hukuk normları da bu doğrultuda şekillenmiştir. Buna göre Allah'ın dokunulmaz kıldığı cana haksız yere kıymak meşru addedilmemiştir. İnsan tabiatı ve fitratı da buna uygun olarak teşekkül etmiştir. Bu nedenle Hz. Mûsâ'nın olayların zâhirinden hareketle kıssada anlatılan Hızır'ın gemiyi delmesi, çocuğu öldürmesi ve duvarı düzeltmesi karşılığında ücret almamasını önce kabul edilemez bulması sahip olduğu tabiatından kaynaklanır. Onun bu olaylara tepkisi, Hızır'ın eylemlerinin hiçbir haklı gerekçeye dayanmadığını zannetmesinden ileri gelmektedir. Diğer taraftan beşerin iradî davranışlarına taalluk eden hukûkî hükümler, aslı itibariyle ilahî kaynaktan beslense de son tahlilde her bir tekil olayla ilgili karar verme ve değer yargısı ortaya koyma yetkisi insana bırakıldığı için nesnel bir gerçeklik ifade etmeyebilir. Çünkü bu, olayların zâhirinden hareketle ortaya konan hükümlerden ibaret olması yönüyle bir sınırlılık ifade etmektedir. Dolayısıyla isabet etme ihtimali kadar hata etme ihtimalini de barındırır. Durum böyle olsa da insan hemcinsleriyle bir arada yaşarken bu normlara ve kararlara ihtiyaç duyar ve bu kurallar insan için bağlayıcılık arz eder.

Buna karşın, Allah'ın kulları ve evrenle ilişkili tasarruflarında beşerî anlamda bir hukûkî nitelikten söz edilemez. Çünkü varlığın mutlak bilgisi ve hâkimiyetini elinde tutan Allah'ın fiilleri hakikatin tam ifadesi olmak durumundadır. Bunun aksi, Allah'a eksiklik isnat etmek demektir. Mutlak kemal sahibi Allah'tan sudur eden bu

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/94.

⁴² Muṭahhari, *Adl-i İllâhî*, 71.

⁴³ Muṭahhari, *Adl-i İllâhî*, 20.

⁴⁴ Müslim, "Akzıye", 30 (No. 1713).

⁴⁵ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Müsned*, nşr. Yûsuf Ali ez-Zevâvî - İzzet el-Atṭâr, 2 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1370/1951), 1/13.

fiillerdeki hikmetin ne kadarının ne zaman anlaşılabilceği sorusu konuyu kavramak açısından önemlidir. Kur'an'da Allah'ın fiillerinin, kulları tarafından anlaşılmasının her zaman mümkün olmadığı müteaddit defalar vurgulanmıştır. Bu konuda Allah, insanı varlık sahnesine çıkarmadan önce meleklerin kendisine bu husustaki kaygılarını bildirmesi üzerine “*Ben sizin bilmediklerinizi bilirim*”⁴⁶ buyurarak her türlü olumsuzluğa rağmen insanın var oluşundaki mana ve hikmetin meleklerce bilinmeyeceğini, oysa Allah'ın her yönüyle kuşatıcı bilgiye sahip olduğunu ifade etmektedir. “*Hoşunuza gitmese de savaş size farz kılındı. Bir şeyden hoşlanmadığınız halde o sizin için hayırlı olabilir. Yine bir şey de hoşunuza gider, ancak bu sizin için kötü olabilir. Allah bilir, siz bilemezsiniz*”⁴⁷ ayetinde de bir şeyin dış görünüşüne bakılarak her zaman iyi ya da doğru olduğunun söylenemeyeceği ve her şeyin iç yüzünü Allah'ın bildiği dile getirilmektedir. Nûh Peygamber de Allah'ın mesajlarını kavmine aktarırken bildiklerini Allah'tan gelen vahiyle öğrendiğini anlatır.⁴⁸ Bu ve benzeri ayetlerde varlık ve olayların iç yüzünün insan tarafından değil, Allah tarafından bilindiği dile getirilir.⁴⁹ Benzer açıklama, Mûsâ'nın Hızır'dan kendisine verilen özel bilgiden öğretmesini talep etmesi üzerine “*İç yüzünü bilmediğin işlere nasıl sabredebilirsin ki?!*”⁵⁰ şeklinde verdiği karşılıkta da görülür.

Hızır, Mûsâ'nın misyonu ve tabiatı gereği üst üste gösterdiği tepkiler üzerine Hızır, bu eylemleri kendiliğinden yapmadığını bildirmiştir. Zira Mûsâ, Hızır'ın bu eylemlerini beşeri perspektiften ve peygamberlik görevinin gereği olan bakış açısından hareketle adalet ve hikmete uygun bulmamış ve durumdan rahatsızlığını dile getirmiştir. Çünkü peygamberlerin ve diğer insanların sorumluluğu zâhire göre hüküm vermekle sınırlıdır.⁵¹ Onun bu tutumunun son derece doğal olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü o, peygamber de olsa aldığı vahiy dışında varlık ve hakikat hakkında sınırlı bir bilgiye sahiptir. O, diğer insanlar ve varlıklarla ilişkilerini de bu sınırlı bilgiyle sürdürmek durumundaydı. Şu halde kıssadaki eylemler, dünyevî boyutların ötesinde, insan bilgi ve gücünü aşan bir değer ve anlam taşır. Bu

⁴⁶ el-Bakara 2/30.

⁴⁷ el-Bakara 2/216. İlhami Güler, insan tabiatının yanlış değerlendirmeler yapabileceğini kabul etmekle beraber bu ayette olayın insanlar tarafından doğru-yanlış, iyi-kötü olarak nitelenmediğini, hoşlanılmayan şeylerin psikolojik ve içgüdüsel olduğunu ve buradan hareketle insanın ahlaki muhtevalı her tekil olayda doğru-yanlış, iyi-kötüyü çıkaramayacağını ileri sürmenin isabetsiz olduğunu dile getirir. bk. Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 38. Bu yaklaşım kısmen doğru olsa da Allah'ın fiilleri söz konusu olduğunda bazen zâhirde ahlâkî gibi görünmeyen olayların, özünde ahlâkî olduğu anlaşılır. Aynı şekilde ayette söz edilen konunun hiçbir ahlâkî içeriğe sahip olmadığı söylenemez. Zira ayetin içerdiği mesaj yeniden gözden geçirildiğinde günümüzde sözgelimi savaş karşıtı (pasifist) birisine, gerektiğinde hoşuna gitmese de düşmanla mücadelenin hayırlı, doğru ve ahlâkî olduğu şeklinde bir öğüt içerdiğini söylemekte bir sakınca olmasa gerektir. Diğer taraftan bu durum Güler'in Kur'an ahlakını temellendirdiği niteliklerden “ faydalı olması” vasfına da uygundur. bk. Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 35. Zira düşmanla mücadele, toplumsal bir menfaatin sağlanması, mepsedetin def edilmesi amacıyla matuftur. Dolayısıyla, düşman saldırılarına karşı hâlâ savaş karşıtlığı yapılmasının ahlâkî bir boyutu olduğu unutulmamalıdır.

⁴⁸ el-A'râf 7/62.

⁴⁹ Diğer ayetler için bk. el-Enfâl 8/61; en-Nahl 16/8, 74; en-Nûr 24/19; er-Rûm 30/56.

⁵⁰ el-Kehf 18/68.

⁵¹ Ahmed b. Muşafâ el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 30 Cilt (Mısır: Şeriketü ve Mektebetü Muşafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhü, 1365/1946), 16/7.

değerlendirme aynı zamanda Cüşemî'nin de işaret ettiği üzere ilahî sıfatlarla ilişkili olarak kıssanın, insan idrakini aşan yönüyle müteşâbih bir boyuta sahip olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan müteşâbih kavramı çok farklı şekillerde tanımlansa da⁵² bunlar içerisinde en makul tanım Allah'ın sıfatları, cennet, cehennem gibi nesnelere dünyasını aşan gaybî hakikatlerin beşer lisanı vasıtasıyla insan tarafından kavranabilecek bir düzeye indirgenmesidir.⁵³ Dolayısıyla burada konuyu anlaşılır kılmak için aşkın varlıktan gelen bir bilgi akışına ihtiyaç bulunduğunu kabul etmekten başka bir seçenek yoktur. Taberî'nin bu durumu Allah'ın kaza ve takdiri, Mâtürîdî'nin ise Allah'ın kullarını sınaması, hayata ve ölüme hükmetme yetkisini elinde bulundurması açısından değerlendirmesinde de bu hakikatin tezahürünü görmek mümkündür. Ancak modern dönemde bu kıssanın şer'î, hukûkî, teşriî yönünün bulunmadığını açıkça ifade etmeleri açısından İbn Âşûr ve Mevdûdî'nin konuya daha bir netlik kazandırdıkları söylenebilir. Bununla birlikte geçmişte ve günümüzde pek çok müfessirin yaptığı gibi konunun hukûkî bir zeminde ele alınması çalışılması meseleyi anlaşılır kılmaktan ziyade daha da çıkmaza sürüklemiştir.

Şu halde bu kıssa ile anlatılmak istenen nedir? Allah, neden buradaki mesajı başka bir anlatıyla değil de bir çocuğun öldürülmesi olayı üzerinden vermiştir? Bu sorunun cevabı kıssanın Kur'an'daki ayrıntılarında doğrudan verilmemiştir. Bununla birlikte Hz. Mûsâ'nın şahsında insanın sahip olduğu bilginin sınırlı olduğu, olayların görünen yüzünün her zaman hakikatini yansıtmayacağı ve daha bilgili insanların bulunabileceğinin hesaba katılması gerektiği mesajı iletilmek istenmiş olabilir. Bu noktada kıssada sıkça kullanılan "te'vil" lafzı anahtar bir kavramdır. Şöyle ki gerek bu kıssada gerekse farklı ayetlerde tevil kavramı bir şeyin hakikati-ne, mahiyetine ve künhüne dair bilgi sahibi olmayı ifade etmektedir.⁵⁴ Buna göre çocuğun öldürülmesi normatif düzeye indirgenmemesi gereken bir anlam boyutuna sahiptir. Yani burada varlığın ve hakikatin bilgisine dair insanın zihin dünyasında bir tasavvurun inşası hedeflenmiştir. Bu tasavvur, bir yönüyle insanın ve içinde bulunduğu varlık dünyasında sahip olduğu gerçeklik açısından hakikatle olan bağının sınırlı oluşuyla, diğer bir yönüyle ise bizzat hakikati temsil eden ve her şeyi kuşatan bir yaratıcının varlığıyla ilişkilidir. Nitekim Hızır'la Mûsâ buluştuklarında Hızır'ın "*Sen asla benimle beraberliğe sabredemeyeceksin. Hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeye nasıl sabredesin ki?*" ve ayrılmadan önce "*Ben bunu kendi irademle yapmadım*" şeklindeki sözleri bu tespiti teyit etmektedir.

Bu konuda daha ayrıntılı bilgi veren hadis rivayetlerinin Kur'an'ın özet olarak kaydettiği bu konuya açıklık getirdiği ve Kur'an'daki anlatıyı tamamlayıcı nitelikte olduğu görülür. Bu rivayetlerden birine göre, Hz. Mûsâ'ya insanların en bilgininin kim olduğu sorulduğunda kendisini öne sürmesi üzerine Allah'ın uyarı ve azarlamasına maruz kaldığı ve iki denizin birleştiği yerde ondan daha bilgili bir

⁵² bk. M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele* (Konya: Kitap Dünyası, 2012), 19

⁵³ M. Hayri Kırbaoğlu, *İslam'ın Kurucu Metni Kur'an Araştırmaları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 37.

⁵⁴ bk. Yusuf Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil* (Konya: Esra Yayınları, 1997), 41-60; Abdulfettâh el-Hâlidî, *et-Tefsîr ve't-te'vil fi'l-Kur'ân* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1996), 42-130.

kulunun olduğu bildirilir.⁵⁵ Bu rivayet olayın tarihsel arka planıyla ilişkili olsa da kıssanın Kur'an'a nasıl bir çerçevede konu olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Buna ilave olarak, Taberî'nin kıssayı nüzul ortamını göz önünde bulundurarak, Müşriklerin sonlarının geleceğine ve Hz. Peygamber'in onların şiddet ve inkârlarına sabır göstermesi gerektiğine yönelik bir bağlamda izah etmesi dikkat çekicidir.

Öte yandan İlhami Güler tarafından yapılan bir çalışmada Kur'an'da Hızır-Mûsâ kıssasında Hızır'ın âsi çocuğu öldürmesinin insandaki adalet duygusunu zedeleyeceği, Allah'ın mutlak âdil oluşuna gölge düşürebileceği ve kimileri için olumsuz bir örnek oluşturabileceği ileri sürülmüştür. Ona göre Hızır'ın bu eylemlerinde "Allah, 'kesinleşmemiş kader' gereği insanlarla ahlâkî ölçüler çerçevesinde ilişki kurmuştur."⁵⁶ Bu ifadeleriyle o, Hızır'ın anılan eylemini Allah'ın ahlak ve adalet ilkesiyle bağdaştıramadığını açıkça dile getirmiştir. Buna karşın, Kur'an'da yer alan Hz. İbrâhîm'in oğlunu kurban olarak kesmesini emretmesini, Allah ile insanlık arasındaki ilişkiye teşmil edilecek bir yanı bulunmadığı, bu emrin Hz. İbrâhîm'in sınanması amacıyla verildiği ve kesme olayının gerçekleşmediği gerekçesiyle bir sorun olarak görmemiştir.⁵⁷ Ne var ki yazarın Hz. İbrâhîm'in bu kıssasının Allah ile insanlık arasındaki ilişkiyle bir irtibatının bulunmadığını ifade etmesinin çok iddialı bir yaklaşım olduğunu kabul etmek gerekir. Zira bu kıssada yer alan temalardan da Allah-insan ilişkisi hakkında pekâlâ bazı sonuçlar çıkarmak mümkündür. Buna mukabil, onun bu mantık çizgisini Hızır-Mûsâ kıssasında sürdürmemesini temellendirmede geçerli bir argümana sahip olduğu söylenemez. Zira bu düşünceden hareket edilirse, Hz. İbrâhîm'in Allah'tan aldığı emirle çocuğunu kesmek için yüzükoyun yatırdığında onu kaybetme endişesinin doğurduğu psikolojik baskının ve oğlunun yaşadığı olağandışı bir ölümü tatma korkusunun ne tür bir adalet anlayışıyla izah edileceği merak konusu hâline gelir. Ayrıca bu tür durumlarda mağduriyetlerin adaletsizlik olarak tavsif edilmesindeki ölçütün olayın ölümle sonuçlanması olup olmadığı sorusu akla gelmektedir. Aslında Güler, Allah'a ait ahlâkî vasıfların kusursuz olmasına karşın, insandakilerin eksikliklerle dolu olabileceğini dile getirmesine⁵⁸ rağmen insanın Allah'a ait bazı fiillerin başlangıçta insan tarafından anlaşılamayacağı hususunu göz ardı etmiştir. Şüphesiz onun bu konudaki ahlakilik tanımlaması, kıssanın tarihi gerçekliğini kabul ettiğini gösterir. Aksi durumda o, Hz. İbrâhîm'e oğlunu kurban etmesinin emredilmesi hakkında nasıl bir itiraz ileri sürmediyse burada da bir sorun görmeyecekti. Buna rağmen yazar, herhangi bir eleştiri yöneltmeden bu kıssanın mitik bir anlatı ve Gılgamış Destanı'nın bir parçası olduğunu ileri süren Muhammed Arkoun'un (1928-2010) görüşlerini aktardıktan sonra herhangi bir değerlendirmeye yer vermeyerek böyle bir ihtimali gündeme getirmiş olmaktadır.⁵⁹

Hemen ifade edelim ki Güler'i böyle bir değerlendirme yapmaya iten sebep-

⁵⁵ bk. Buḥārî, "İlim", 3 (No. 74); Müslim, "Fezâil", 46 (No. 2380).

⁵⁶ bk. Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 105.

⁵⁷ Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 74.

⁵⁸ Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 49-50.

⁵⁹ Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 105-106.

lerden birisinin kıssadaki anlatıda Hızır'ın çocuğu öldürmesi üzerinde aşırı odaklanılması ve konuyu kelâmî/hukûkî tartışmaların parçası hâline getirmesi, sonuçta olayın bütün olarak anlaşılmasına yardımcı olabilecek ayrıntıları göz ardı etmesi olduğu söylenebilir. Hal böyleyken o, sorunun kelimacılar tarafından Kur'an'a parçacı-lafızcı yaklaşılmasından kaynaklandığı tespitinde bulunur ve kendisinin konuyu bütünlükçü olarak ele almaya çalıştığını ileri sürer.⁶⁰ Oysa ayette Hızır'ın Allah katından bilgelik ve özel bilgi verilen bir kul olduğundan söz edilmiştir.⁶¹ Buna ilave olarak, Hızır'ın Mûsâ ile buluşmalarında ona en başta “*Sen benimle beraber olduğunda karşılaşacağın olaylara katlanamazsın. Zaten içyüzünü bilmediğin bir şeye nasıl katlanasın ki?*”⁶² şeklinde Mûsâ'nın beşer aklının üstünde ve olağandışı olaylarla karşılaşacağı ve bunun Allah'ın iradesiyle gerçekleştiği bildirilmiştir. Kıssada vurgulanan bu ana mesajın yazar tarafından yeterince göz önünde bulundurulmaması nedeniyle, kendisinin bu hususta bütünlükçü bakışı pek de yakalayamadığı müşahede edilmektedir.

Söz konusu iddiada Allah-insan ilişkisinin ahlâkî bir temele oturduğu tezin den hareket edilmiştir.⁶³ Doğrusu, Allah'ın insanla ilişkisinde “merhametli”, “affeden”, “zulmetmeyen” olması gibi birtakım ilkeleri elbette vardır. Ancak O'nun; ilim, irade ve kudretiyle tüm varlığı kuşatması itibarıyla esmâ ve sıfatlarının ne zaman ve ne şekilde tecelli edeceği insan açısından kimi zaman meçhul bir konudur. Buna mukabil yazar, insan idrakini aşan konularda ahlâkî temelin ne olduğunu ve bunu kimin tespit edeceği hususunu gündemine almamıştır. Bundan dolayı Hızır'ın Allah'ın emriyle çocuğu öldürmesini O'nun adaletiyle uzlaştıramamıştır. Buna mukabil yazar, Allah ile insan arasındaki ilişkinin “kelime”, “ahd” ve “mîsâk” kavramlarıyla sevgi, merhamet ve adalet ekseninde ahlâkî bir zemine dayandığını ileri sürmüştür.⁶⁴ Böylece eleştiri konusu yaptığı Eş'ariyye'nin Allah'ın irade ve kudret sıfatlarına aşırı odaklanarak adalet ve hikmetini göz ardı etmesine benzer bir yanılığa düşmüştür.

Bütün bu açıklamalardan yola çıkarak kulun fiilleriyle Allah'ın fiillerinin sebep-sonuç, hüküm-değer açısından birbirinden ayırt edilmesinin zorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Buradaki tartışmanın kadim köklerini Mu'tezile'nin “Allah'ın adaleti gereği aslah olanı kulları için yaratması vaciptir”⁶⁵ şeklinde formüle ettiği düşüncede gözlemlemek mümkündür. Bu yaklaşım biçiminin Mâtürîdî tarafından “Allah Teâlâ hakîmdir. O'nun fiilleri hikmetin dışına çıkmaz” şeklindeki ifadelerle tenkit ve tadil edilmeye çalışıldığı görülür. Mâtürîdî'nin aslah ve hikmetli olanın ne olduğunu belirleme hakkının Allah'a ait olup, fiilin kendisinden anlaşılmayacağını belirtmesi, Mu'tezile'den ayrıştığı bir husustur.⁶⁶ Yazar, Mu'tezile ve Mâtürîdî'nin

⁶⁰ Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 9-10.

⁶¹ el-Kehf 18/65.

⁶² el-Kehf 18/67-68.

⁶³ Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 15.

⁶⁴ Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 15.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Muştafâ es-Sikâ (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Mişriyye, 1965), 14/56.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 191.

Allah'ın insanla ilişkili fiillerinde hikmet ve maslahata aykırı olmadığı konusundaki değerlendirmelerinden güç alırken bunun bazen ilk bakışta anlaşılmasının bir başka hikmet ve maslahata mebni olabileceği gerçeğini gözden kaçırmıştır. Kendisi Mâtürîdî'nin insan aklının her zaman Allah'ın fiillerindeki hikmet, adalet ve ihsanı anlayamayacağı, zira bilgisinin sınırlı ve duygularının etkisinde kaldığı biçiminde konunun özünü yansıtan açıklamalarını dikkate almamış gözükmektedir.⁶⁷

Mâtürîdî'nin Allah'ın fiillerinde hikmetli olduğu ve aslah olanı belirleme güç ve yetkisini elinde tuttuğu yönündeki açıklamalarından destek alarak şunu söyleyebiliriz: Geçmiş ve geleceği, görünen ve görünmeyen âlemleri bilen Allah'ın Kur'an'da anlatıldığı üzere kâdir-i mutlak, alim ve habîr oluşuna ircâ edilmesi gereken tasarrufları vardır. Bu tasarrufların insandaki adalet duygusunu bozacak, hayatı yaşanmaz kılacak tasarruflar olduğunu söylemek Kur'an'da ortaya konulan Allah tasavvuruyla kesinlikle bağdaşmaz. Bu kıssada anlatılan olayların -dünya düzleminde gerçekleşse de- hukûkî ve kelâmî bir tartışmaya konu olabilecek evsaf-ta olmadığı ortadadır. Zira bu kıssadaki olayların fizik âleme konu olan ve görünen yüzünden (zâhir) ziyade olayların beşerî bir akılla çözülemeyecek mahiyette geleceğe (gayb) dair öngöründe bulunmayı içerdiği müşahede edilir. Yoksa burada söz konusu edilen temanın dünyevî hukukla ve insandaki adalet idesiyle telif edilmesine imkân bulunmamaktadır.

Doğrusunu söylemek gerekirse, kıssada Hızır'ın çocuğu öldürmesi bağlamında, eylemin haklılığını ispatlamak üzere, kimi tefsirlerde çocuk hakkında âsî, yol kesen, kâfir, haydut olduğu şeklindeki nitelemelerin kıssa hakkında olumsuz algıları beslediği/besleyeceği söylenebilir. Oysa Mâtürîdî'nin de dediği üzere, çocuğun öldürülme sebebini bilmemiz gerekmediği gibi, bu tür açıklamalar ikna edici olmaktan uzaktır. Zira çocuğun öldürülmesi Allah'ın emriyle gerçekleştirilmiştir. Bir kulunun ister ölüm meleğine, isterse bir başka kuluna emredilerek hayatına son verilmesi Allah'ın yetkisindedir.⁶⁸

Buna mukabil Eş'arîlikte Allah'ın ahirette küçük çocuklara ve müminlere azap edip kâfirleri cennetine koyması hâlinde bile bunun O'nun adaletine zarar vermeyeceği ileri sürülmüştür. Ancak bu düşüncede olanlara göre, Allah bunu yapmayacaktır. Çünkü Allah, müminlere değil kâfirlere azap edeceğini bildirmiştir.⁶⁹ Ne var ki bu düşüncenin Hızır'ın çocuğu öldürmesine meşruiyet kazandırılabilceğini varsaymak makul gözükmemektedir. Zira bu açıklamada Allah'ın kudret ve iradesine gereğinden fazla vurgu yapılması, O'nun bu olumsuz fiilleri hikmet ve adaleti gereği yapmayacağı gerçeğinin göz ardı edilmesi sonucunu doğurmuştur. Ayrıca Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) sözünü ettiği konu, Kur'an'ın ana temalarından olan uhrevî hayatta herkese amellerinin karşılığının verileceği ilkesiyle ilgilidir. Oysa Hızır'ın çocuğu öldürmesinin bu konuyla bir ilişkisinin olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Dolayısıyla, beşer ufkunu aşan dikey düzlemdeki bir olayı

⁶⁷ Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 56-57.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/200.

⁶⁹ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitâbu'l-lum'a fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, tsh. Hamûde Ğarâbe (Mısır: Matba'atü Mısır, 1955), 116-117.

beşerî hayatı düzenlemeye matuf hukûkî/ahlâkî ilkelerden hareketle açıklamak her şeyden önce mantıkî tutarlılıktan yoksundur. Eş'arîlik'teki bu yaklaşım biçiminin müfessirlerin konuyu hukûkî çerçevede izah etmelerine etki eden faktörlerden birisi olduğu düşünülebilir.

Öte yandan, buradaki en temel yanılğı, Hz. İbrâhîm'e oğlunu kurban etmesinin emredilmesindeki benzer biçimde Hızır-Mûsâ kıssasında da beşer üstü temaların bulunduğu gerçeğinin dikkatlerden uzak tutulmasıdır. Kur'an'da bu tür beşer üstü temaların bulunmasıyla insanogluna her şeyden önce varlık hakkında sınırlı bilgiye sahip olduğu bilincinin kazandırılması hedeflenir. Bu sayede insan ser'î ahkâmın hikmetlerini kavramada da kuşatıcılık iddiasından kurtulur ve idrak sınırlarının ötesinde de bilgilerin bulunduğu ona hatırlatılmış olur. Nitekim Kur'an'da melek, cennet, cehennem, ahiret, hesap, sırat, mizan vb. gaybî konularda olduğu gibi, fizik yasalarına göre mahiyet soruşturmasına konu edilemeyen, bu konudaki tasvirlerin de meseleyi beşer idrakine indirme amacına bağlı olduğu pek çok kavram vardır. Binaenaleyh kıssada yer alan ve beşer aklıyla uzlaştırılmayacak evsafaftaki olaylardan çocuğun öldürülmesiyle onun bir kazada ölmesi arasında ilahî iradenin belirleyici karakteri açısından bir fark yoktur. Bu tür olayların ardındaki hikmetin anlaşılması kadar anlaşılmama ihtimali de vardır. Yoksa Mevdûdî'nin de dediği gibi insanın yaratılışından beri var olan hiçbir kanun başkasının malına zarar vermeye ve masum bir insanın öldürülmesine izin vermemiştir.⁷⁰ Kur'an'ın genel muhtevası dikkate alındığında özellikle modern akılla izah edilmesi zor olan hususların Hızır-Mûsâ kıssasına has olmadığı görülür. Örneğin meleklerin sihir öğretmeleri,⁷¹ Hz. Süleymân'ın Sebe kraliçesini inanmaya mecbur etmesi,⁷² Ashâb-ı Kehf'in mağarada uykuya daldıktan yaklaşık üç asır sonra uyanması⁷³ vb. kıssalarda da benzeri bir durumu müşahede etmek mümkündür. Dolayısıyla Hızır ve Mûsâ hadisesinde olduğu gibi bütün bu anlatılarda insanın varlıkla ve hakikatle olan ilişkisinin varoluşsal imkânlarına ve sınırlılıklarına yönelik bir bilinç ve tasavvur oluşturulmaya çalışılmıştır. Kur'an'a konu olması itibarıyla bu olayı, salt hukûkî bir zemine indirgemek ya da kelâmî bir tartışmaya dönüştürmek yerine, çok daha esaslı, etkileyici ve kuşatıcı olması açısından varlığa dair bir bilincin inşası bağlamında düşünmek daha isabetlidir.

Öte yandan bilginin zâhir ve bâtın şeklindeki tasnifinin tasavvuf geleneğinde nübüvvet ve velâyet kavramlarıyla eşleştirildiği ve bu eşleştirmede Hızır-Mûsâ kıssasının model alındığı müşahede edilmektedir.⁷⁴ Ne var ki bâtın ilminin üstünlüğünün temel alındığı bu yaklaşımda velinin nebiye üstün olduğu şeklindeki çıkarımın önünün nasıl alınacağı çözümsüz kalmıştır. Tıpkı meleklerin sihir öğretmekle derece kaybına uğramayacakları gibi Hızır'a Hz. Mûsâ'nın muttali olmadığı tür-

⁷⁰ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 3/171.

⁷¹ el-Bakara 2/102.

⁷² en-Neml 27/28-31.

⁷³ el-Kehf 18/25.

⁷⁴ Örneğin bk. Necmeddin Bardağcı, *Hakikatin Keşfi-Hz. Musa ve Hızır* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2019), 13.

den bilgilerin verilmesi onu daha üstün kılmaz. Zira ne Hızır ne de melekler söz konusu eylemlerinde kendiliklerinden hareket etmiş değillerdir. Onlar bu eylemlerdeki sembolik anlatımın altında yatan mesajın iletilmesinde birer vasıtadan ibarettirler. Bu bağlamda Hızır'ın tüm bu eylemleri peygamber kimliğiyle Allah'tan aldığı vahye dayanarak ortaya koyduğu, konuyla ilgili sergilenen yaklaşımlar arasındadır.⁷⁵

Sonuç

Allah'ın insan hayatını ilgilendiren fiillerinin beşeri adalet tasavvuruna göre izah edilmesi her zaman imkân dâhilinde değildir. Allah'ın âdil oluşunun apriori olarak kabulü ile tikel hükümlerde bu ilkelerin varlığına zihin faaliyeti sonucunda ikna olunması birbirinden farklı durumlara işaret eder. Nitekim insana doğuştan verilen cinsiyet, zekâ, güzellik, zenginlik gibi konulardaki farklılıklar kişilerde bazen adaletsizlik algısı oluşturabilir. Kur'an'da öngörülen bakış açısına göre dünya hayatının imtihan yeri olmasına ve Allah'ın her fiilinde insanın bilemediği hikmetler bulunduğu inanılması mevcut durumu kabullenmeye yardımcı olur. Zira ilahî vahyin insandaki algı, tasavvur ve bakış açılarını tashih ve tadil etme görevi bulunmaktadır. Bu durum, Kur'an'da anlatılan Hızır-Mûsâ kıssasında Hızır'ın âsi çocuğu öldürme olayı hakkında da geçerliliğini korumaktadır. Bu kıssada, Hızır'ın çocuğu öldürme meselesinin kimi modern algı ve tasavvurlara göre sağlıklı bir zeminde ele alınmadığı, bu muvacehede Allah'ın adaleti hakkında kuşku uyandıran değerlendirmelerde bulunduğu görülür. Kıssadaki anlatıda dünyada karşılaştığımız, ama nedenini bilemediğimiz bazı olumsuzlukların Allah'ın ezeli ilminde bir anlam ve değerinin bulunduğu somut örnekler üzerinden dile getirilir. Bu kıssadan ilk bakışta olayların görünen cephesinin ardında insanın göremediği ve bilemediği bir yön bulunabileceği mesajı verilmektedir. Bu da, insanı kendi sınırlarına çekme ve merkezde Allah'ın bulunduğu gerçeğini hatırlatma işlevi görür. Nüzul döneminde de bu kıssa aracılığıyla Hz. Peygamber'e insanın hakikati kuşatamayacağı mesajının verildiği yönündeki bir kısım müfessirlerce yapılan değerlendirmeler bu tespiti desteklemektedir. Konuyla ilgili rivayetler de bu kıssanın doğru okunmasına katkı sağlamaktadır.

Author Contributions / Yazarların Katkısı: The contribution rate at all stages of the article is fifty percent for the corresponding author and also fifty percent for the second author. / Makalenin tüm aşamalarında birinci ve sorumlu yazarın katkı oranı yüzde elli, ikinci yazarın katkı oranı yüzde ellidir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, 7/195.


Kaynakça

- Bardakçı, Necmeddin. *Hakikatin Keşfi-Hz. Musa ve Hızır*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muḥammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muḥammed Zühreir b. Naşr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cüşemî, Ebû Sa'd Muḥsin b. Muḥammed Hâkim. *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısrî, ts.
- Çalışkan, Necmettin. "Kehf Sûresi Bağlamında Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul (Hızır) Kıssası ve Antakya'da Hızır İnanıcının Sosyo-Kültürel Etkileri". *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/18 (2015), 243-262.
- Eş'arî, Ebû'l-Ḥasen. *Kitâbu'l-lum'a fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. tsh. Ḥamûde Ğarâbe. Mısır: Matba'atü Mısır, 1955.
- Faḥruddîn er-Râzî, Ebû Abdullâh Muḥammed b. Ömer. *Mefâtiḥu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1999.
- Güler, İlhamî. *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Ḥâlidî, Abdulfettâh. *et-Tefsîr ve't-te'vil fi'l-Kur'an*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1996.
- İşıcık, Yusuf. *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil*. Konya: Esra Yayınları, 1997.
- İbn Âşûr, Muḥammed et-Tâhir b. Muḥammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru'l-Tünisiyye, 1984.
- İbn Aṭiyye, Ebû Muḥammed Abdülḥak b. Ğâlib. *el-Muḥarrerü'l-vecîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi' Muḥammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Ebî Ḥâtim, Ebû Muḥammed Abdurrahmân b. Aḥmed er-Râzî. *Tefsîru İbn Ebî Ḥâtim*. thk. Esad Muḥammed et-Ṭayyib. 10 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1419/1998.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Muştafâ es-Sikâ. 20 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Mısrîyye, 1965.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerḥu Uşûli'l-Ḥamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, 2013.
- Kerecî, Ebû Aḥmed. *Nüketü'l-Kur'âni'd-dâlle 'ale'l-beyân fi envâ'i'l-ulûm ve'l-aḥkâm*. thk. İbrâhîm b. Mansûr el-Cüneydil. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kayyim, 1424/2003.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. *İslam'ın Kurucu Metni Kur'an Araştırmaları*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed. *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'an*. thk. Aḥmed Berdüni. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısrîyye, 1964.
- Maḥmûd Mağribî, İman bint Abdurrahmân. "Hz. Musa ve Hızır (as) Kıssası: İsrâiliyyât Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım". çev. Mustafa Şentürk. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 173-208.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İstanbul: İrşad Kitabevi, 1422/2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Murat Sülün. 17 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2018.
- Mavil, Kılıç Aslan. "Hızır-Mûsâ Kıssasında Kader - Çift Perspektifli Bir Bakış -". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2496-2516.
- Merâğî, Aḥmed b. Muştafâ. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Şeriketü ve Mektebetü Muştafâ el-Bâbî el-Ḥalebî ve Evlâduhü, 1365/1946.
- Meral, Yasin. "Mûsâ-Hızır Kıssası ve Kıssasının Yahudi Kökeniyle İlgili İddialarının Değerlendirilmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (2014), 129-150.
- Mevdüdî. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayani vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Muḥkâtil b. Süleymân, Ebû'l-Ḥasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Muḥkâtil*. thk. Abdullâh Maḥmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1979.

- Muṭahhari, Murteza. *Adl-i İllâhî*. çev. Hüseyin Hatemî. İstanbul: Kevser Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn. el-Ḥaccâc. *el-Câm'u's-şâhih*. nşr. Muḥammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Oral, Osman. "Kelam İlminde İlahi Adalet". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 11/1 (2013), 443-457.
- Öztürk, Mustafa. "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/15 (2003), 245-281.
- Şâbü'nî, Nûruddîn. *el-Bidâye fî uşûli'd-Dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İfav Yayınları, 11. Basım, 2013.
- Semerḳandî, Ebü'l-Leyş. *Baḥru'l-'ulûm*. 3 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Şâfiî, Muḥammed b. İdrîs. *Müsned*. nşr. Yûsuf Ali ez-Zevâvî - İzzet el-Aṭṭâr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1370/1951.
- Şevkânî, Muḥammed b. Ali b. Muḥammed. *Fethu'l-ḳadîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. Konya: Kitap Dünyası, 2012.
- Ṭaberî, Muḥammed b. Cerîr Ebü Ca'fer. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-'Kur'ân*. thk. Aḫmed Muḥammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-'Kur'ân ve i'râbüh*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemaḫşerî, Ebü'l-Ḳâsım Maḫmûd b. 'Amr Cârullâh. *el-Keşşâf 'an ḫaḳâiki ğavâmizi't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1988.

Nüzul Döneminde Kur'ân Hıfzının Dinsel ve Sosyo-Kültürel Dinamikleri

Religious and Socio-cultural Dynamics of the Memorizing of the Qur'an in the Period of Revelation

İbrahim Tetik 

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assist. Prof. Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Erzurum / Turkey

ibrahim.tetik@atauni.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-3371-8679>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.891780

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 05.03.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12.04.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Tetik, İbrahim. "Nüzul Döneminde Kur'ân Hıfzının Dinsel ve Sosyo-Kültürel Dinamikleri". *Marife* 21/1 (2021), 253-277. <https://doi.org/10.33420/marife.891780>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıfı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."



Nüzul Döneminde Kur'ân Hıfzının Dinî ve Sosyo-Kültürel Dinamikleri

Özet

Uzun soluklu bir yol haritasına sahip hafızlık olgusuna, nüzul dönemi ile güncel yaklaşım tarzı arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in muştuladığı bu kutsal yolculuğa hâlihazırda daha ziyade bir sevap beklentisi ile girilmektedir. Genel temayüle göre resmî ve gayri resmî kurumlarda hıfz eğitimi, küçük yaştakilerin bir iki senelik zaman dilimi içerisinde, Kur'ân'ı muayyen bir sistemle, belleklerine kaydettikleri bir ameliyeye dönüşmüş durumdadır. Bu algının oluşmasında müfessirlerin kimi âyetleri, hıfzı icbar edici bir tarza yorumlamalarının ve bu algının sonraki süreçlerde toplum nezdinde yerleşik bir hal almasının da etkin olduğu muhakkaktır. Nüzul döneminde ise hıfzı motive edici telkinlere ek olarak kültürel, çevresel ve sosyal koşullar devreye girmiştir. Ayrıca sözlü kültür dokusunun baskın olduğu bir coğrafya ve henüz iki kapağa sığdırılmamış, hafızaya dayalı bir Kur'ân algısı mevcuttur. Bu açıdan asrısaalette hafızlığı salt sevap algısına indirgemek, anakronik bir yaklaşımın eseridir. Tarihsel, sosyal ve psikolojik altyapının oluşturduğu arka plan iyice tahlil edilmeden o dönemde insanların niçin hafız olduğu ve Kur'ân'ın günümüze tevâtür, muhkem bir şekilde nasıl aktarıldığı tayin edilemeyecektir. Belki de hepsinden önemlisi o dönemin hıfzı telakisini analiz etmeden, günümüzdeki literal okumayla şekillenen hafızlık anlayışına tashih edici bir yaklaşım geliştirilemeyecektir.

O dönem şartları açısından hafızlık, salt bir ezber yapmanın ötesinde çeşitli fonksiyonları yüklenen, içtimai yönü de bulunan ferdî bir tecrübe konumundadır. Muhtelif çalışmalarda hafızlığın işlevselliğine, temin edilmesine yönelik teşvik edici ve uyarıcı rivâyetlere parçacı yaklaşımlarla temas edilse de, vakianın tüm boyutlarıyla panoramik şekilde resmedilmesi gerekmektedir. Hafızlığın tarihiyle ilgili çalışmalar ise genelde, Hz. Peygamber'den günümüze kadarki aşamaları konu edinmek suretiyle dikey pozisyonlu bir tarihsel inceleme izlenimi vermektedir. Çalışmamız ise hafızlığın nüzul dönemine münhasır yapısı ve muayyen bir zaman dilimini ele almasıyla yatay görünümli bir iskelete sahiptir. Ayrıca tarihsel çalışmalar muhteva yönüyle deskriptif/tasvîri bir yapıya sahip iken, çalışmamız nedensellik ilkesine ve analitik yönüme göre tasarlanmış ve kategorize edilmiştir.

Bu makalenin amacı nüzul döneminde hafızlığa sevk eden amilleri ilkeler halinde tespit etmektir. Nebvî dönemde hafızlığın hangi temeller üzerinde inşa edildiğine dair sahih perspektif çizildikten sonra, gerek günümüz gerekse tarihin herhangi bir dönemindeki hafızlık algısı, doğru-yanlış kriterlerine bu öğeler üzerinden tabi tutulabilecektir. Vakianın dini yönü olmakla birlikte kültürel, çevresel ve sosyal boyutları barındırması, sağlıklı bir sonuca gitmek için çalışmanın iki ana başlık altında ele alınmasını gerektirmiştir.

İslâmî ilimlerin temel kaynağı Kur'ân'da hıfz ile ilişkilendirilen âyetlere yönelik müfessirlerin yaklaşımları bulunmaktadır. Doğrudan hıfzı icbar edici Kur'ânî bir referans bulunmadığı öngörülerek ilgili deliller bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde sunulmamıştır. Konu bağlamındaki hadisler etraflıca değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in hafızlığa yönelik teşvik edici bir yaklaşım sergilemekle birlikte hiç ezber yapmayanlara dozajı bir hayli yüksek şekilde eleştiri getirdiği görülmektedir. Hafızlığını unutanların muhatap olacakları akıbeti bildiren hadislerin tetkiki, sıhhat problemlerinin olduğunu gösterse de hadislerle yaklaşık mefhumu içeren âyetlerin varlığı, her an için teyakkuzda bulunmayı gerektirmektedir. Kur'ân tilâvetinin dinin temeli addedilen namaz gibi bireysel ibadetlerin ikmalinde ve nitelikli bir imametleki fonksiyonelliği, bu olgunun nüzul döneminde dinamik kalmasını sağlamıştır. Rivâyetlerde Kur'ân'ın belirli süre ve pasajlar şeklinde tilâvet edilmesinin tembihlenmesi, aslında zikri geçen sûrelerin ezberlenmesine yönelik üstü örtülü bir mesaj niteliğindedir.

Kur'ân'ın belleklere kaydı, sahabe döneminde sadece hafıza kuvveti diğerlerine nazaran üst düzeyde olanlarca benimsenen elit bir tercih değil; kültürel, çevresel ve sosyal amiller bütününe sevk ettiği zorunlu bir ihtiyacı temsil etmektedir. Her şeyden önce sahabe belleklere dayalı, sözlü kültür dokusunun hâkim olduğu bir coğrafyada hayat sürmektedir. Asırlarca bilginin ezberlenmesi, kullanılmasi, kanalize edilmesinde hafızayı kullanan bu seçkin topluluğunun Kur'ân'ı ezberlemesini, hem kendilerini etkileyen vahiy müktesebatını kayda alma teşebbüsü hem de öteden beri alışageldikleri kültür mirasını Kur'ân'a adapte etme çabaları olarak yorumlamak mümkündür. Dönemde vahyin kaydını sağlayacak yazınsal malzemelerin yoksunluğu, ezberi zorunlu kılan faktörlerden bir diğeridir. Hıfzın toplumsal hayatta izdivaç gibi hadiselerde fonksiyonelliği, savaş tecrübesi yaşaması muhtemel bir genci dahi bildiği sürelerle ordu komutanı tayin edecek gücü

barındırması, en fazla ezberi bulunanın mezarda öncelenmesini sağlaması şeklinde o dönem toplumuna psikolojik, sosyolojik ve dinî teşvikler, hafızlığın içselleştirilmesini sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Nüzul, Hafızlık, Dinî Dinamikler, Sosyo-Kültürel Dinamikler.

Religious and Socio-cultural Dynamics of the Memorizing of the Qur'an in the Period of Revelation

Summary

There are different approaches of being hafiz comparing the era when the Qur'an was revealed and today. This process has a long-term road map This sacred journey heralded by the Prophet (pbuh) is ideally being undertaken with the expectation of a reward. According to the general tendency, education in official and unofficial institutions has turned into a practice in which young people memorize the Qur'an in one or two years. In the formation of this perception, the commentators' interpretation of some verses in a style that compels memorization was very effective to have widespread impacts on society in the following years. During the revelation period, in addition to the advices that motivate memorizing, cultural, environmental, and social conditions were also effective. Moreover, there was a dominant understanding and a perception of the Qur'an- which had not yet been collected into a book- based on memory. In this respect, simplifying the aim of memorizing the Qur'an to a mere reward in the era of the Prophet (pbuh) is a result of an anachronistic approach. Without thoroughly analyzing the background created by the historical, social, and psychological, it will not be possible to determine why people became hafiz at that time and how the Qur'an has been brought to present day preserving its authenticity. Importantly, without analyzing the reasons why people became hafiz in that period, a corrective approach for today's understanding shaped by literal recitation cannot be developed. In terms of the conditions of that period, hafiz people was in the position having various functions and social responsibilities beyond mere memorization. Although the incentive and cautionary rumours towards the functionality and the provision of becoming hafiz were mentioned partially in various studies, it is necessary to depict the case in all dimensions thoroughly. Studies on the history of becoming hafiz, on the other hand, generally give the impression of a vertical positioned historical examination by taking the stages from the Prophet (pbuh) to the present. Our study, on the other hand, has a horizontal-looking outline with its unique structure for the revelation period of becoming hafiz. Also, while historical studies have a descriptive structure in terms of content, our study has been designed and categorized according to the causality principle and analytical method.

The article aims to identify, in principle, the agents that lead to memorizing in the period of revelation. A genuine perspective is put forward on the foundations on which memorization was built in the Prophetic period. Then, the perception of memorization in both today and any period of history can be subjected to the true-false criteria. Besides having religious aspects, the case has also cultural, environmental and social dimensions, so this study is required to be handled under two main headings in order to reach a sound result.

There are commentators' approaches to the verses associated with memorizing in the Qur'an, the main source of Islamic sciences. Assuming that there is no Qur'anic reference to enforce direct prescription of becoming hafiz, the relevant evidence has not been presented in a cause-effect relationship. When the hadiths in the context of the subject are evaluated in detail, it is seen that the Prophet (pbuh) exhibited an encouraging approach towards memorization, but criticized those who do not memorize at all. Although there are accuracy problems when examining the hadiths revealing the fate of those who forget their memorization, the existence of hadiths and verses containing approximate notions requires vigilance at all times. The functionality of the Qur'an recitation in the fulfillment of individual prayers such as salah (prayer), which is considered to be the basis of religion, and in a qualified imam, has enabled this phenomenon to remain dynamic in the period of revelation. The admonition of the Qur'an to be recited in certain suras and passages in the narrations is actually a veiled message for the memorization of the before-mentioned chapters.

The recording of the Qur'an in the memories was not an elite choice adopted only by those who had high memory power compared to the others in the period of Sahabe/Companions; It represents an indispensable need driven by the whole of cultural, environmental, and social factors. First of all, the Companions lived in a period based on memories and dominated by oral culture. It was possible to interpret the memorization of the Qur'an by this elite community, who used memory in memorizing, using and channeling knowledge for centuries, as both the attempt to record the acquis of revelation

that affected them and the efforts to adapt their accustomed cultural heritage to the Qur'an. The lack of written materials to record revelation in that period was another factor that made memorization compulsory. The functionality of memorization in social life events such as marriage, having the power to appoint a young person who was likely to have experience of war as a commander of the army, ensuring that the most memorized was prioritized in the grave and such psychological, sociological, religious incentives provided the internalization of memorization in that period.

Keywords: *Tafsir, Qur'an, Revelation, Memorizing, Religious Dynamics, Socio-Cultural Dynamics.*

Giriş

Güncel hafızlık algısı ile nüzul dönemi arasındaki en temel fark, ezbere götüren sebeplerin hâlihazırda lafza indirgenmesinde belirlemektedir. Hz. Peygamber'in hıfz ile bağlantılı teşvik ve uyarıları sonraki süreçte, salt lafzın belleklere nakşedilmesinin ilgili müjdelere nail olmaya yeteceği şeklinde algılanmıştır. Daha ziyade sevap beklentisinin hâkim olduğu, amel boyutunun ya hiç hesap edilmediği ya da eksikçe gündeme getirildiği bu muallel anlayış, nihayetinde tasvip edilmeyen bir hafız portresi doğurmuştur. Kur'ân'ın muhafazası, kolaylaştırılması, tedriciliği ve teşviki noktasındaki âyetleri hafızlıkla ilişkilendiren kimi müfessirler lafız ve amel boyutunu harmanlamayı ihmal etmese de; lafzın baskın tutulduğu yorumların da varlığı, hıfzın lafza has kılınarak toplum nezdinde yerleşik hale gelmesine sebep olmuştur. Ülkemiz özelinde değinmek gerekirse Kur'ân kurslarından mezun olan, dini tahsil ettikten sonra temsil etmeleri arzulanan adeta yaşayan birer Kur'ân olması beklenen nice hafız heba olup gitmektedir. Elbette bu olumsuz gidişatın değişimi pedagojik girişimleri de bünyesinde barındıran uzun soluklu bir süreci temsil etse de, nüzul dönemine giderek hafızlığın dinî ve sosyo-kültürel dinamiklerinin tespit edilmesi, bu algının bertaraf edilmesinin teorik boyutuna katkı sağlayacaktır.

Günümüzdeki çalışmalar hafızlığın başlangıcı, Peygamberimiz döneminde Kur'ân eğitimi ve hafızlık, Hz. Peygamber döneminde hafızlığın teşviki, hafızlık kurumunun müesseseseleşme seyri, Osmanlı dönemi ve günümüz Türkiye'sinde hafızlık gibi konuları içermekte, kimilerinde ise hafızlığın pedagojik yönüne vurgu yapılmaktadır.¹ Bu makale ilgili araştırmalarda temas edilen Hz. Peygamber'in hıfza teşviki, hafızlık hakkındaki âyet ve hadisler, Hz. Peygamber döneminde hafızlık gibi konulardan bazıları ile kesişse de sahabe sonrasına geçmeyerek, nüzul dönemine münhasır yapısı ile ayrıca yöntem ve sistematik açıdan farklılık göstermektedir. Nitekim tarihsel alan araştırmalarında genelde, nüzulden günümüze kadarki

¹ Hafızlıkta ilgili bazı çalışmalar için bk. Yavuz Fırat, "Kur'ân Öğretimi ve Hafızlık Eğitimi Üzerine Bazı Düşünceler", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23 (2007/2), 549-568; Yaşar Kurt, "Kur'ân'ın Korunmasında Hâfızlık Müessesesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012/2), 229-251; Abdullah Emin Çimen, "Hafızlık Müessesesi ve Türkiye'deki İşlevselliği", *Cami Merkezli Din Eğitimi, Yecder II. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu Tebliğleri (09 Nisan 2011)* (İstanbul: Yecder Yay. 2012), 303-334; Mehmet Sürmeli, *Hz. Peygamber'in Kur'ân Anlayışı* (Ankara: Asitan Yay., 2014), 103-112; Hatice Şahin, "Başlangıcından Günümüze Kadar İslam Coğrafyasında Hafızlık Tedrisatı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 199-220; Yasemin Tunç, *Kur'ân Hafızlığı ve Müslümanın Dinî Hayatındaki Önemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 1-134; İrfan Çakıcı, "Kur'ân'ın Korunmasında Hıfz ve Kitâbet", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/2 (2019), 573-597.

her dönem kendi içerisine dağıtılarak betimlemeci bir bakış açısıyla sunulurken makalemizde, henüz bu tasviri bakış açısı elde edilmeden meydana gelen, hıfzı doğuran her aşama analitik bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Dolayısıyla çalışmamızın müteakip alan çalışmalarına zemin oluşturmak, öncekilerini de temellendirmek amacına da hizmet etmesi hedeflenmiştir.

Dinî ve sosyo-kültürel dinamiklerin teker teker izahı, lafza dayalı indirgemeci yaklaşımdan kurtulmayı temin edecek ve nitelikli bir hafızlığın parametrelerini sunacaktır. Nüzul dönemi hafızlığının her evresi günümüzdeki ile birebir kıyaslanamayacak olsa da, asrısaadette hafızlığı doğuran temel amiller üzerinde durulması, günümüz hıfz algısında öngörülen aksaklıklara tashih edici bir yaklaşım sergileme imkânı verecektir.

1. Dinî Faktörler

Kur'ân'da ezber yapılmasını salık veren herhangi bir âyet bulunmamasına karşın ileride temas edileceği üzere hadis külliyatı içerisinde gerek ezbere teşvik edici gerekse hiç ezber yapmayanlara ve ezber yaptıktan sonra unutanlara sakındırma boyutunda çeşitli uyarılara tanıklık etmek mümkündür. Bireysel ibadetlerin temini ve imamlık müessesesinin dinamik tarzda işlevsel hale getirilmesinde de hafızlığın yadsınamaz etkileri bulunmaktadır.

1.1. Kur'ânî Temeller: Müfessirlerin Kur'ân Hıfzına Yaklaşımları

Kur'ân-ı Kerim'de gerek yaptırım gerekse tavsiye niteliğinde vahyin ezberlenmesini ilzam ettiren herhangi bir ifade biçimi bulunmamakla birlikte kimi müfessirler, başlıklar altında sunacağımız bazı âyetleri Kur'ân'ın hıfz edilmesi şeklinde yorumlama eğilimindedir. İlgili yaklaşımlar, âyetlerin tefsirinde önde gelen temayülü değil tali görüşleri yansıtmaktadır. Âyetlerle Kur'ân'ın ezberlenmesi arasında bir sebep değil sonuç ilişkisi bulunmamaktadır. Daha açık ifade etmek gerekirse, bahsi geçen âyetler hakkındaki sunulan tavzipler, Kur'ân'ı ezberlemenin doğrudan sebepleri olmamakla birlikte, içerdikleri mesajların tatbiki dolaylı olarak hafızlığa işaret etmektedir. Haliyle bunları doğrudan hıfzı icbar edecek birer öge olarak benimsemenin mümkün olmadığını altını bidayette çizmek gerekir. Bu görüşleri birtakım ilkeler halinde sunmak, konunun sistematize edilmesi açısından ehemmiyet arz etmektedir.

1.1.1 Muhafaza

Muhafaza geniş çapta ve muhtelif boyutlarıyla araştırmayı gerektiren bir konu olmakla birlikte amacımız, muhafaza telakkisinin hıfz ile ilişkilendirilebilecek veçhelerini devşirmek olduğuna göre; konuyu, vahyin ilk planda hafızalarda muhafazası ile sınırlandırmak durumundayız. Bu bakımdan mevcut tefsir birikiminde yer alan yorumların hıfza yönelik yorum yelpazesini değerlendirecektir.

Kur'ân'ın safi yapısına halel getirecek teşebbüslerin önüne, "*Kesin olarak bi-*

lesiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.”² âyeti ile geçilerek, korumasını Allah kendi uhdesine almıştır. Diğer kitapları muhafaza görevi “Allah’ın kitabını korumaları kendilerinden istendiği için...”³ âyetinin işareti ile Ehl-i Kitap’tan istenmiş ise de, iş dönüp dolaşım nihayet tahrife dayanmıştır.⁴ Kur’ân’ın muhafazasında Allah Teâlâ kullarını Kur’ân’a hizmetçi kılmış, onu tam olarak ezberlemelerini nasip etmiş ve böylece zaman mefhumu olmaksızın kesintisiz bir koruma amaçlanmıştır.

Mekke’de inzal döneminde, iki kapak arasında açıp okunabilecek tarzda bir mushafın bulunmaması,⁵ devrin kültür birikiminin muhafazasında birincil tasdik mekanizması olarak hafızayı göstermektedir.⁶ Zaten kitabetin yaygın olmadığı, sözlü kültür dokusunun baskın olduğu toplumlarda herhangi bir bilgi sermayesinin himâyesinde en kalıcı yöntem belleklerde kodlanmasıdır. Muhammed Hamidullah’ın (ö. 1423/2002) verdiği, vahyin inzal sürecinin beşinci yılında kitabete geçirildiği bilgisine itimat edildiğinde⁷, hıfz yetisinin, Mekke toplumunda vahyin muhafazasında ciddi anlamda fonksiyonel olduğu görülmektedir. İtalyan tarihçi L. Caetani (ö. 1354/1935) de –her ne kadar çıkış noktası vahyin yazılmadığını iddia etmek olsa da– hicretten önce Hz. Muhammed’in tebliğ ettiği âyetlerin muhafazasında hafızlara güvendiği gerçeğini kabul etmektedir.⁸ Kitabet ise hafızalara kaydedilmiş bilgilerin tahrif ya da tağyiri şeklinde, orijinal yapının bozulmasına karşı bir nevi teyit makamında işlev görmüştür.

Nüzul dönemde vahyin sonraki nesillere aktarımı ilk planda hafıza ve hemen akabinde kitabet ikilisiyle sağlanmıştır. Zeyd b. Sâbit’in (ö. 45/666) Kur’ân’ı cemederken oldukça dikkatli ve titiz davranarak tek başına ne belleklerde muhafaza edilene ne de yazılana itibar etmesi, daha güvenilir bir yol olarak hem zihinlerde korunana hem de yazılanı göz önünde bulundurması,⁹ sonraki dönemde de aynı usulün devam ettirildiğini göstermektedir.

Kur’ân’ın muhafazasında iki merhalenin takip edildiği söylenebilir. Bunlardan ilkinde vahiy müktesebatı Allah’tan Cebrâil’e, Cebrâil’den de Hz. Peygamber’e aktarılmış; diğerinde ise Rasûlullah’tan sahabeye oradan da başta tabiûn, tebeû’t-tâbiîn olmak üzere ümmetin diğer fertlerine nakledilmiş ve böylece tam bir koruma sağlanmıştır. Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), âyetteki vaat varken sahabenin Kur’ân’la meşguliyetine yönelik bir sorgulama mantığı yürütülemeyeceğini zira sahabenin Kur’ân’ı toplaması ve hâfızların Kur’ân’ı ezberlemesinin Allah Teâlâ

² *Kur’an Yolu* (Erişim 24 Mart 2021), el-Hicr 15/9.

³ el-Mâide 5/44.

⁴ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Şafvetü’l-tefâsir* (Kahire: Dâru’s-Sâbûnî, 1417/1997), 2/99.

⁵ Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne ‘an me’âni’l-kırâ’ât*, thk. Abdulfettah İsmail Şelebî (Mısır: Dâru’-Nehda, ts.), 57; Sadık Kılıç, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur’ân-ı Kerîm* (İzmir: Nil Yay., 1993), 123.

⁶ Ebû’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fî’l-kırâ’âti’l-‘aşr*, thk. Necip el-Mâcidî (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1434/2013), 1/6.

⁷ Muhammed Hamidullah, *Kur’ân-ı Kerîm Tarihi* (İstanbul: Beyan Yay.), 2016, 41.

⁸ Leon Caetani, *İslâm Tarihi*, ter. Hüseyin Câhid (İstanbul: Tanin Matbaası, 1924), 9/168.

⁹ Mustafa Sadık er-Râfî, *Râfî, Mustafa Sadık. İcâzü’l-Kur’ân ve belâğâtü’n-Nebeviyye* (Mısır: Mektebetü’t-Ticâriyye, 1965), 39; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Mısır: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1367), 1/252; Kılıç, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur’ân-ı Kerîm*, 135.

lâ'nın koruma sebeplerinden olduğunu belirtmiştir.¹⁰ Bu bakımdan konumuza mesnet teşkil eden âyette temas edilen “نحن/biz” ifadesinin şümulüne, Kur'ân'ı inzal eden Cenâb-ı Hak ve meleklerin yanında, Kur'ân'ı hıfzeden başta Peygamberimiz ve bütün hâfızların dâhil olduğunu söylemek mümkündür. Bu yüzden Allah Teâlâ Tevrat ve İncil'in ezberlenmesini serbest bıraktığı halde,¹¹ Kur'ân'ın ezberlenmesini ümmet-i Muhammed üzerine kifâye olmak kaydı ile farz kılmıştır.¹² Böylece Kur'ân inzalından bu yana, şek ve şüphenin kesinlikle söz konusu olmadığı tevâtür yoluyla nesilden nesile aktarılmış ve taşınmıştır.¹³

Vahiy birikiminin tahrif olma kaygısı olarak da yorumlanabilecek cem' eylemi de aslında, Kur'ân'ın sadırlardan gittiğinde satırlarda saklı tutulmasına yönelik bir hamledir. Kur'ân'ın ilk dönemde korunmasının daha çok hafızlar vasıtasıyla olduğunu, vahyin muayyen bir mushafta toplanmasının temel sebebi olarak Yemâme Vakası'ndaki hâfızların şehit düşmesi ispatlar niteliktedir. Hz. Ömer bu olaydan sonra dönemin halifesi Hz. Ebûbekr'e gelerek Kur'ân'ın kaybolacağı hususundaki endişesini beyan etmiştir.¹⁴ Bir zaruret halini alan bu derlemeyi gerektiren temel sebep, hafızların şehit olmasıyla vahyin yok olma endişesidir.¹⁵

Aslında bu bakış açısı Hz. Peygamber döneminde de kendini bariz şekilde hissettirmiştir. Bir'i Maüne hadisesinde Peygamberimizin yetmiş hafızın şehit edilmesine beddua etmesi, hafızlık müessesesine ne denli ehemmiyet gösterdiğinin en açık kanıtıdır. Kur'ân'ı hem zihinlerine hem de şahsiyetlerine taşıyarak muhkemliğine vesile olan, vahyin fertler bünyesinde lafzen, manen ve amelen tekmilini temin eden Kur'ân timsali bu hafız zümrenin şehit edilmesi, esasen oklarını Kur'ân'a çevirmiş sinsi ve menfur bir girişimdir. Müşrik toplum bağımlıları, kurrâ tabakasını ortadan kaldırarak aslında cemiyet üzerinden Kur'ân'ın izlerini silmeye ve intişarını engellemeye çalışmışlardır. Durumun ciddiyetinin farkında olan Hz. Peygamber'in günlerce beddua ederek sergilediği tavır,¹⁶ yol arkadaşlarına duyduğu hüznün yanında Kur'ân'ın hafızalardan silinme ihtimaline verdiği bir tepkidir.

¹⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Kitapevi, ts.), 5/3042.

¹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr fi'l-kur'âti'l-aşr*, 1/6.

¹² el-Cüveynî (ö. 478/1085) şöyle der: Bu farziyetten kastedilen tevâtürü oluşturacak sayının bozulmaması, tahrif ve tebdile meydan verilmemesidir. Müslümanlardan bir grubun bu sayıyı koruması kaydı ile diğerlerinden farziyet saktı olur. Aksi bir durumda diğerleri de günahkâr olurlar. Ebu'l-Fadl Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: el-Heyetü'l-Mırsiyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974) 1/343; Ebü Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdir ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376/1957), 1/456.

¹³ İsmet Ersöz, *Kur'ân Tarihi Kur'ân-ı Kerim'in İndirilişi ve Bugüne Gelişi* (İstanbul: Ravza Yay., 1996), 50.

¹⁴ İsmail Hakkı İzmirli, *Tarihi Kur'ân (Kur'ân-ı Kerim'in Tarihi)* (İstanbul Böre Yay., 1956), 10.

¹⁵ Murat Sülün, “Kur'ân'da Kitâb Kavramı ve Kur'ân Vahiylerinin Kitaplaşması”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1995-1997), 95; Abdussabûr Şâhin, *Tarihu'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kahire, 1966), 104. Hz. Ömer'in diğer bölgelerde de kurrâmın ölmesinden endişe ettiğini beyan etmesi, cem eyleminin başlangıcına, hafızalarda saklı olanın korunma gereksiniminin damga vurduğunu göstermektedir. Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1367), 1/272.

¹⁶ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şaḥîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir (Dimeşk: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), “Cihâd”, 183; Kitâbü'l-Megâzî, 30.

Bu hâdiseler dönem coğrafyasında Kur'ân'ın korunmasında hıfz olgusunun ne denli işlevsel olduğunun işaretleridir. İşte bu sebeptendir ki Hz. Ömer'in cem fikrini Hz. Ebu Bekir'e açtığına halifenin mütereddit davranması, sadece Hz. Peygamber'in yapmadığı bir işten kaçınmak değil, belki de insanların bundan böyle hıfz ve ezberde gevşeklik gösterecekleri endişesini taşıması¹⁷ ve böylece muhafaza olgusuna bir halel geleceği düşüncesidir.

Zaten ezberin Kur'ân'ın koruyuculuğunu ve kalıcılığını sağlayan en mühim faktörlerden biri olduğunu Hz. Peygamber'in şu hadisinden de anlayabilmek mümkündür: *"Rabbim bana, "Kureys'in içerisinde harekete geç ve onları uyar" diye emretti. Ben de, "Ya Rab! Böyle yaparsam kafamı parçalarlar ve un ufak ederler" dedim. Bunun üzerine Allah Teâlâ şöyle buyurdu: "Ben seni sınavayacağım ve seninle başkalarını da imtihan edeceğim. Sana, suyun silemeyeceği bir kitap indireceğim. Sen o kitabı uykudayken ve uyanırken okuyabileceksin."*¹⁸

Hız. Peygamber döneminde hafızlığın, Kur'ân'ın himayesinde vazife edindiği hususlardan biri de, Kur'ân'ın harekesiz metne sahip olmasının doğurabileceği lahn ile okuyuşları bloke etme misyonunu yüklenmesiydi. Sahabenin çoğu, sahih okuyuş formuna aşına olsa da, Kur'ân'da harekeleme sisteminin henüz geliştirilmemiş olması o dönemde Kur'ân okuyuşunda maharet kesp edemeyen Arap dışı unsurların hatasız tilâvetine engel teşkil etmekteydi. Ayrıca harekesiz metnin Hz. Peygamber'den tevarüs eden birçok farklı kıraate göre okunmaya müsait yapısı, toplum tabakasının hafızların ilgili âyetleri okuma biçimlerine yönelik bilgi ihtiyacını doğurmaktaydı. Bu durumda Hz. Peygamber'in yönlendirmeleriyle hafızlar ezberledikleri metinleri okuyarak âyetlerin doğru okuyuşlarının nasıl olabileceğini göstermekteydiler.¹⁹ Kur'ân tilâvetinde Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam²⁰ gibi pilot bölgelere tilâvetiyle meşhur şahısların gönderilmesinin altında yatan temel gerekçelerden biri de budur. Ayrıca Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın istinsah metninin bilinçli olarak harekelenmemesi en genel anlamda kıraati tek bir forma indirgememektir. Dolayısıyla farklı kıraatlere göre Kur'ân'ın tilâvetinde hafızlardaki bilgilere müracaat edilmesi gerekmektedir.

Hıfz olgusunun muhafazada etkin rol oynadığı boyutlarından biri de fonetik unsurların rafine edilerek Hz. Peygamber'den itibaren sonraki nesillere aktarımında müşahede edilebilir. Kur'ân'ın metin yapısı, bünyesinde Arap dili fonetik unsurlarının Kur'ân özelindeki adını teşkil eden tecvîd hükümlerini barındırmadığından bunların tatbiki ve aktarımı için mecburen hafızların okuyuşlarına ihtiyaç duyulmaktaydı. Her kıraat imamının râvîlerine ait spesifik bir fonetik biçimin bulunması ve metnin bunlara delalet eden simgelerden yoksunluğu, bilhassa Arap olmayan toplumlarda âyetleri ezberde okuyan şahısların birikimlerine müracaat etmeyi ge-

¹⁷ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Maqâlatü'l-Kevserî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevkîfiyye, ts.), 28.

¹⁸ Müslim, "Cennet", 63; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/33; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/34.

¹⁹ Abdulfettâh İsmail Şelebî, *Resmü'l-muşâf ve'l-ihticâcü bihi fi'l-kırâât* (Mısır: Mektebetü'n-Nehda, 1960), 23.

²⁰ Bu bölgelere görevlendirilen sahabe isimleri hakkında bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/8-9; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/251-252; Zürkânî, *Menâhil*, 414-416.

rektirmektedir. İlk devirlerden bu yana dünyanın muhtelif bölgelerine Kur'ân'ın orijinal ses boyutunun saf ve duru bir biçimde intikali bu şekilde sağlanmış oldu.

Sözlü kültür dokusunun baskınlığı, Kur'ân metninin harekesiz ve fonetik ka-idelere işaret etmeyen bir yapıya sahip olması Kur'ân'ın muhafazasında ilk planda hafızlığı mecburi kılmıştır. Başka bir ifade ile nüzul döneminde hafızlığın olmadığı varsayımında, Kur'ân'ın korunmuşluğuna halel geleceği muhakkaktır. Hafızlığın en temel fonksiyonu muhafazadır. Dolayısıyla hıfz ile muhafaza arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Şimdi aktaracağımız âyetlerde ise böyle icbâri bir durum söz konusu değildir.

1.1.2. Kolaylaştırma

Müfessirlerden bazıları, çeşitli aralıklarla vurgu amaçlı tekrar edilen,²¹ “*Andolsun ki Kur'ân'ı düşünülün diye kolaylaştırdık. Düşünecek yok mu?*”²² âyetinin Kur'ân hıfzıyla ilintili olduğunu beyan etmişlerdir.²³ Mücâhid (ö. 103/721) âyeti, “Biz Kur'ân'ı senin lisanınla kolaylaştırdık, yani onun kıraatini sana kolay kıldık.” şeklinde tefsir etmektedir.²⁴ Süddî, “Okunuşunu dillere kolaylaştırdık.” şeklinde açıklarken, Dehhâk (ö. 105/723) İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88), “Şayet Allah Teâlâ Kur'ân'ı Ademoğullarının diline kolaylaştırmamış olsaydı, yaratıklardan hiç kimse Allah'ın kelamını telaffuz edemezdi.” kavlini nakletmektedir.²⁵ Kur'ân'ın telaffuz cephesinin basitleştirilmesinin tilâvetine yansımalarından biri de hafızlık olarak belirmiştir. Buna göre âyetteki, “O halde düşünen var mı?” ifadesi, “Onu bir ezberleyen var mı (yok mu?)” demek olur.²⁶

Kurtubî (ö. 671/1273) âyetin anlamının, “Yemin olsun ki, Biz Kur'ân'ı, hâfız olunması için hazırladık.” şeklinde olmasının câiz olacağını vurgulamaktadır.²⁷ Müfessir Hâzin (ö. 741/1341), meşhur tâbiî Said bin Cübeyr'in (ö. 94/713 [?]) bu âyeti şöyle yorumladığını aktarmaktadır: “Yemin olsun ki Biz, Kur'ân'ı hâfız olunması ve okunması için kolay kıldık. Onu hiç hâfız olarak okuyan ve böylece onun vaazlarıyla uslanan var mı?”²⁸ Belki de tüm bu kolaylaştırma iradesinden dolayı Tevrat ve İncil ancak yüzünden bakarak okunabilmekte ve Kur'ân gibi ezberlenememekte iken,²⁹ Kur'ân ezberi toplum nezdinde Arap, acem ayrımı olmaksızın, genciyle yaş-

²¹ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yûsuf Ali Bedîvî (Dimeşk: y.y., 2008), 3/406.

²² el-Kamer 54/17, 22, 40.

²³ Bir örnek için bk. Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Mecdî Basellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 9/449.

²⁴ Buhârî, *es-Sahîh*, 9/159.

²⁵ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 7/442-443.

²⁶ Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî. *Mefâtîhu'l-ğayb/et-Tefsîrül-kebir* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420), 29/300.

²⁷ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1384/1964), 17/134.

²⁸ Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzil*, nşr. Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 4/219.

²⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki ğavâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 4/436; Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, 3/403.

lısıyla, şehirlerde köylerde herkesin hatta küçük çocukların dahi icra edebilecekleri bir ameliyeye dönüşmüş durumdadır.³⁰ Bu duruma dikkat çeken Şâtîbî (ö. 790/1388), “Allah, Kur’ân’ın muhafazasını yarattığı hafızlar sayesinde de sağlamıştır. Ona küçük bir zarar gelecek olsa, mesele bu işin uzmanlarına kalmadan küçük hafız çocuklar tarafından bertaraf edilir.”³¹ ifadelerini serdetmektedir. Âyetin son kısmındaki *فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ* ifadesinin “Allah’ın ezberlenmesini ve anlamını kolaylaştırmış olduğu şu Kur’ân üzerinde düşünüp öğüt alan var mı?” şeklinde de anlaşıldığı görülmektedir.³²

Zikri geçen bu yorumlardan birçoğu lafza yönelik olsa da Allah Teâlâ Kur’ân’ı sadece hıfz etmek için indirmediğinden anlamı sadece hıfza hasretmek, indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Bu bakımdan bazı müfessirler, âyetin telaffuz veçhesiyle tefekkür boyutunu bağdaştıran yorumları tefsire dâhil etmeyi ihmal etmemişlerdir. Örneğin Kurtubî’ye göre Allah Teâlâ, Kur’ân’ın içeriğini düşünsünler de ders ve ibret alsınlar diye kitabının ezberlenmesini Müslümanlara kolay kılmıştır. Yani onlar zikir ihtiyacı duyduklarında bir başkasını değil Kur’ân’la zikredebilirler ve zikir olarak yalnız Kur’ân’ı kullanabilirler. Sonuçta Kur’ân’ın zikri, okunması onlar üzerinde öyle bir etki yapar ki, âdeta onların kendileri Kur’ân olur ve onunla birleşip tek vücut hâline gelirler.³³ Öyleyse lafzı da işin içerisine dâhil edip suhulet ilkesini daha kapsamlı bir bakış açısıyla Kur’ân’ı ezberlemenin, anlamının, emir ve yasaklarını uygulamanın kolaylaştırılması olarak yorumlamak daha mutedil bir yaklaşım olacaktır.³⁴

İbn Kesîr (ö. 774/1373), Kur’ân’ın yedi harf üzere nazil olmasının kolaylaştırılması cümlesinden olduğunu beyan ederek âyetin klasik anlam döngüsüne değişik bir bakış açısı getirebilmiştir.³⁵ Yedi harf olgusunun temel mantığı ruhsatla şekillendiğinden,³⁶ yedi harf ile âyetin temel mesajındaki kolaylaştırma ilkesini bağdaştırmak mümkün ise de âyette doğrudan buna dair bir vurgunun yapıldığını iddia etmek mümkün değildir.

1.1.3. Tedricilik

Diğer peygamberlere aktarımı sağlanan vahiy birikimi ile Hz. Peygamber’e Kur’ân’ın inzali arasında yöntem farklılığı bulunmaktadır. Kur’ân, yirmi üç yıla yakın bir sürede parça parça nazil olduğu halde Tevrat ve İncil bir defada toptan in-

³⁰ Muhammed b. Emin b. Abdullah el-Herârî, *Tefsiru hadâiki’r-ravhî ve’r-rayhân fî revâbi’ ulûmil-Kur’ân* (Beyrut: Dâru Tavkî’n-Necât, 1421/2001), 18/213; Maturûdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/449; Kevserî, *Ma’kâlâtü’l-Kevserî*, 23.

³¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, thk. Ebû Ubeyde Meshûr (Kahire: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 2/93.

³² İbn Kesîr, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-azîm*, 7/443.

³³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 17/134.

³⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ’i’u’t-tefsîr*, thk. Yusrî es-Seyyid Muhammed-Sâlih Ahmed eş-Şâmî (Demmâm: Dâru İbni’l-Cevzî, 1427), 2/259.

³⁵ İbn Kesîr, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-azîm*, 7/443.

³⁶ Kıraat birikimi içerisinde yedi harf olgusunun muhtevası, sınırları, temel oluşma mantığıyla ilgili olarak bk. Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 31-85.

dirilmiştir.³⁷ “İnkârcılar, “Kur’ân ona bütününüyle bir defada indirilseydi ya!” diyorlar. Oysa biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık ve onu uygun aralıklarla parça parça gönderdik.”³⁸ âyeti de dolaylı olarak buna işaret etmektedir. Bazı müfessirler vahyin muhtelif zaman aralıklarında parça parça inmesinin, Kur’ân’ın kolay ezberlenmesi amacına müstenit olduğu görüşündedir. Beyzâvî’nin (ö. 685/1286) âyetle ilgili yorumu şöyledir: “Böyle indirilişimiz onu daha kolay ezberlemen ve daha iyi anlamın içindir. Böylece Kur’ân kalbine iyice yerleşir, kalbin onunla kuvvet bulur. Çünkü Hz. Peygamber’in hâli Hz. Mûsâ, Hz. Dâvûd ve Hz. İsrâ’îl’den farklı idi. Onlar okuma yazma biliyorlardı. Hz. Peygamber ise ümmî idi. Kur’ân kendisine bir defada indirilseydi, hıfzı yorucu olurdu; belki de gerçekleşmezdi.”³⁹ Râzî ise âyeti, “Hz. Peygamber okuma-yazma bilmiyordu. Binâenaleyh eğer Kur’ân ona bir defada indirilmiş olsaydı, onu zaptedemez (aklında tutamaz), belki de yanılırdı. Tevrat ise toptan indirilmiştir zira o, Hz. Mûsâ’nın okuyabileceği bir biçimde levhalara yazılı olarak gelmişti. Yanında kitap bulunan, çoğu kez yazılı olana güvendiği için, onu ezberlemek istemez. İşte bu sebeple Allah Teâlâ Hz. Peygamber’e Kur’ân’ı bir defada değil, onu daha iyi ezberleyebilsin ve yanılmaktan, az okumaktan uzak olsun diye parça parça indirdi.”⁴⁰ şeklinde yorumlamıştır. Gerçekten de Kur’ân’ın parça parça nazil olmasının en temel gerekçelerinden birinin de hıfzına daha kolay bir şekilde nüfuz edebilme isteği olduğu söylenebilir.⁴¹

Hz. Peygamber’in hıfzı Allah tarafından garanti edildiği, başka bir deyişle Kur’ân’ı belleğine alıp kaydetmesi vehbî olduğu için tüm Kur’ân’ın birden inmesi durumunda da vahyin ezberlenmesinde herhangi bir problemin olmayacağı aşîkârdır. Fakat Hz. Peygamber’in yirmi üç yıllık geniş bir zaman dilimine denk gelen inzal sürecinde dahi vahyin inzalinde çektiği meşakkatler göz önünde bulundurulduğunda, inzalin topluca olmasındaki yaşayacağı zorluğu tahmin etmek hiç de zor

³⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 24/457; İbn Kesîr, *Tefsîrûl-Çur’âni’l-azîm*, 6/109; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Çur’ân*, 13/28; Nâsîru’d-Dîn Ebû Sa’îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil ve esrârü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1418), 4/123.

³⁸ el-Furkân 25/32.

³⁹ Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil*, 4/123. Allah’ın kitaplarından Kur’ân’ın dışında ezberlenmiş bir başka kitabın olmadığı şeklinde görüş bildirilse de bazı âlimler, kimi Peygamberlerin kendilerine inzal edilen vahyi ezberlediği düşüncesindedir. (Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Çur’ân*, 7/134.) Bir rivâyete göre Yahudiler, Mûsâ’dan (a.s.) sonra peygamberleri öldürünce Allah da aralarından Tevrat’ı kaldırmış ve kalplerinden silmiştir. Uzeyr de yeryüzünde seyahat etmek üzere yurdundan çıktığında Cebrail (a.s.) kendisine gelerek: “Nereye gidiyorsun?” diye sormuş O da, “İlim tahsil etmek istiyorum” deyince Cebrail ona bütün Tevrat’ı öğretmiştir. Uzeyr, İsrailoğulları’nın yanına gelerek onlara Tevrat’ı öğretmiştir. Yüce Allah’ın, Tevrat’ı, Uzeyr’e bir ikram ve lütuf olmak üzere ezberlettiği de söylenmiştir. O, İsrailoğulları’na, “Allah bana Tevrat’ı öğretti.” deyince kendisinden Tevrat’ı öğrenmeye başlamışlardır. Bu esnada Tevrat yere gömülmüş bir haldedir. Tevrat’ı, ilim adamları fitne, sürgün, hastalık, Buhtunnasr’ın onları öldürmesi gibi türlü musibetlerle karşı karşıya kalmaları sırasında gömmüşlerdir. Daha sonra bu gömülen Tevrat bulununca, sözü geçen Tevrat’ın Uzeyr’in okuduğu Tevrat’la aynı olduğu görülmüştür. İşte bu sefer malum zümre şu kanaate vararak sapıtmışlar: “Şüphesiz böyle bir şey Uzeyr’e ancak o, Allah’ın oğlu olduğu için verilmiş ve mümkün olabilmiştir.” Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Çur’ân*, 8/117. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi te’vîli’l-Çur’ân*, 14/202.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 24/256-257.

⁴¹ Kevserî, *Maqâlatü’l-Kevserî*, s. 24; Zürkânî, *Menâhil*, 1/53.

olmayacaktır. Ayrıca Kur'ân'ın peyderpey inmesi daha ziyade sahabenin vahiy metinlerini özümseyerek ve içselleştirerek ezberlemesine olanak tanımıştır. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in ezberinin tedrici olması gerek kendisinin gerekse sahabenin, Kur'ân'ı sindire sindire okumalarına, Kur'ân'la huzur bularak âyetlere daha iyi muttali olup özümsemelerine ön ayak olmuştur.

1.1.4. Teşvik

Hafızlıkla bağlantısı kurulan âyetlerden bir diğeri de, "Sonra biz kullarımızdan seçtiklerimizi o kitaba mirasçı kıldık. Onlardan kimi kendine kötülük eder, kimi orta bir durumdadır, kimi de Allah'ın izniyle hayır işlerinde yarışır; işte büyük lütuf budur."⁴² âyetidir. Zikri geçen, "miras bırakılanın" hangi kitap ve ona "mirasçı olanların" kimler olduğu hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁴³ Zemahşerî (ö. 538/1144), Yüce Allah'ın seçtiği kişilerin sahabe, tabiûn ve onlardan sonra kıyamete kadar gelecek olan Muhammed (s.a.v.) ümmeti olduğu görüşündedir.⁴⁴ İbn Cüzey (ö. 741/1340) ise âyette zikredilen bu üç sınıfın Muhammed'in (s.a.v.) ümmeti olduğu düşüncesini tefsircilerin çoğunluğunun savduğunu bildirir.⁴⁵

İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), Allah Teâlâ Kur'ân'ı korumayı garanti altına alınca, bu koruma işini kullarından dilediğine has kıldığını ve bu kişilere Kur'ân'ı varis kıldığını belirtmektedir. Akabinde "Sonra kullarımızdan seçtiklerimizi kitaba varis kıldık..." âyetinin hemen ardından Allah'ın ehlinin ve önde gelen kullarının Kur'ân ehli olduğuna dair hadisi⁴⁶ delil getirerek, bir nevi âyeti Rasûlullah'ın kavliyle açıklamaktadır.⁴⁷ İbnü'l-Cezerî'nin yorumundan da âyetteki "seçkin kulların" işaretten hâfizlar olduğu anlaşılmaktadır. Elmalılı, "Kullarımızdan seçtiğimiz seçkinlere miras kıldık."⁴⁸ âyetini Allah'ın, Hz. Muhammed'den (s.a.v.) sonra ümmeti içinden seçip beğendiği kulları Kur'ân'a varis kıldığı şeklinde yorumlamaktadır. Buna göre Muhammed ümmeti en ileri en süzme ümmet olduğu gibi, onlar içerisinde de en seçkinleri Kur'ân'ı ezberleyenler olarak Peygambere varis olan bilginlerdir.⁴⁹

Dehhak ise bahsi geçen âyetten farklı olarak "وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّائِيِّنَ"⁵⁰ âyetini⁵⁰ Kur'ân'ı ezberlemeye yönelik gayretin elden bırakılmasının uygun olmayacağı şeklinde yorumlamıştır.⁵¹

1.2. Hz. Peygamber'in Ezbere Yönelik Teşvik ve Uyarıları

Kur'ân'ın inzal döneminde kayıt altına alınmasında ve sonraki nesillere

⁴² el-Fâtır 35/32.

⁴³ Sâbûnî, *Şafvetü't-Tefâsir*, 2/529-530.

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/612.

⁴⁵ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî. (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416), 2/176.

⁴⁶ İbn Mâce, "Muqaddime", 16; Dârimî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/296.

⁴⁷ Detaylar için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, 1/5.

⁴⁸ el-Fâtır 35/32.

⁴⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/3993.

⁵⁰ el-Âli İmrân 3/79.

⁵¹ Kurtûbî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 4/122.

transferinde en işlevsel metot olarak bilinen “hıfz/ezber” olgusuna Allah Rasûlü'nün dikkat çekmemesi elbette düşünülemezdi. Hafızlıktaki amaç, salt bir ezber olmayıp, Allah tarafından irat edilen hükümleri içselleştirerek harfiyen yerine getirme isteği olduğuna göre; bu ilkelerin ifade biçimlerini her an için uygulanabilir tarzda hafızada saklı tutma gayreti, durumu daha da cezbedici hale getirmiştir. Ehemmiyete haiz bir unsurun tatbikinde karşılaşılabilecek mükâfatlar ne denli büyük ve değerli ise, bunların görmezden gelinmesinde muhatap olunacak uyarıların da aynı oranda şiddetli olacağı muhakkaktır. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in hiç ezber yapmayanlara ya da kayıt altına alınan vahiy müktesebatını bir vurdumduymazlıkla unutanlara yönelik sakındırmaları da bulunmaktadır. Hâdisenin iki cepheli bir yapılanmaya sahip olması, teşvik ve menetmeyi içeren hadisleri muvazenede olarak detaylandırmayı gerektirmektedir.

Allah Rasûlü asgari düzeyde dahi olsa hafızalarda Kur'ân'ın var olmamasına karşı şiddetli eleştirilerde bulunmuştur. “Hiç şüphe yok ki, ezberinde Kur'ân'dan bir şey (âyet, sûre) bulunmayan, harabeye dönmüş eve benzer.”⁵² Hadiste zikri geçen “harap ev” nitelendirmesi ancak herhangi bir fonksiyonu kalmamış, barınmayı temin edemeyecek biçimde bakımsız, terk edilmiş ve sadece şeytanların varlık gösterdiği evler için kullanılmaya müsaittir.⁵³ Bir Müslüman için hele ki tâbi olduğu Peygamberi tarafından bu türden eleştirilerle yüz yüze kalmak elbette tasvip edilemeyecek bir durumdur.

Bir diğer sakındırma biçimi, var olan ezberlerin silinip gitme ihtimaline karşındır. Hz. Peygamber, “Şu Kur'ân'ı hâfızanızda korumaya özen gösteriniz. Muhammed'in canını kudretiyle elinde tutan Allah'a yemin ederim ki, Kur'ân'ın hafızadan çıkıp kaçması, bağlı devenin ipinden boşanıp kaçmasından daha hızlıdır.”⁵⁴ buyurarak Kur'ân'ı ezberledikten sonra hâfızada korumanın tek çaresi olarak tekrarlamaya işaret etmiştir. Teşbih için hayvanlar arasında devenin tahsis edilmesi ise ev hayvanları içerisinde kaçmaya en fazla teşebbüs eden ve kaçtıktan sonra da tutulması en güç hayvan olmasındandır.⁵⁵ Bu hadisten yola çıkarak Kur'ân hıfzının kolaylıkla elden çıkacağı, buna mukabil kaybedilen ezberleri geri kazanmanın ise bir o kadar meşakkatli olduğu söylenebilir ki bu keyfiyet, belleklerin kontrolü açısından devamlı teyakkuzda bulunmayı gerektirmektedir.

Doğrusu unutmama durumunu, biyolojik yapının doğurduğu bir tahribat olarak değil, Kur'ân ile kurulan ilişkinin devamlı zinde tutulmasına vesile olan içsel bir dinamik olarak benimsemek de mümkündür. Bu yönüyle unutmak, hâfız olan kişiyi

⁵² Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâ Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Gârbi'l-İslâmî, 1998), “Fezâ'ilü'l-Kur'ân” 18; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415/1994), 12/109; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, thk. Abdu'l-Alî Abdulhamîd Hâmid vd. (Riyad: Mektebetü'r-Rüsd, 1423/2003), 3/339.

⁵³ Abdulkâdir el-Aşşâ İrfân b. Selîm. *Ravzatü'l-müttaķîn şerhu Riyâzi's-şâliħîn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422), 3/44; Muhammed es-Siddîkî el-Mekkî İbn Allân, *Delîlü'l-fâliħîn li-ṭuruķı Riyâzi's-şâliħîn* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1419), 3/420.

⁵⁴ Buhârî, “Fezâ'ilü'l-Kur'ân”, 23; Müslim, “Müsâfirîn”, 231. Ayrıca bk. Dârimî, “Fezâ'ilü'l-Kur'ân”, 4.

⁵⁵ Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Yay., 1977), 4/341.

devamlı Kur'ân'ı okumaya sevk ettiği için bir tetikleyici olarak telakki edilebilir. Asıl problem Kur'ân'ın unutulacağını bile bile rehavete kapılarak tilâvete icap eden önemin gösterilmemesidir. Bu türden ihmellere dikkat çeken Allah Rasûlü, “Sizden birinizin filân ve filân âyetleri unuttum demesi ne çirkin şeydir.” Hayır! Ona (o âyetler) unutturulmuştur. Siz Kur'ân'ı hatırlınızda tutun!”⁵⁶ buyurmuşlardır.

Kurtubî, hadisteki yermenin söze râcî olduğunu, “unuttum” demenin Kur'ân'a ehemmiyet vermemeyi ve gâfil bulunmayı gerektireceğinden yasak edildiğini savunmuştur.⁵⁷ Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ise, yermenin söze değil hâle ait olduğu görüşündedir. Dolayısıyla hadisin anlamının, “Kur'ân'ı ezberleyip de sonra ondan gafil davranan ve unutanın hali ne fenadır.”⁵⁸ şeklinde olması gerektiği görüşündedir.

Hadis kaynaklarında Kur'ân'dan ezberlediği bölümleri unutanlara yönelik şiddetli cezaların verileceğine dair de bazı bilgiler bulunmaktadır.⁵⁹ Sa'd b. Ubâde (ö. 14/635 [?]), Peygamberimizin (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivâyet etmektedir: “Kur'ân-ı Kerîm'i okuyup da (ezberleyip) sonra unutan kimse, kıyamet gününde Allah ile ancak eli kesilmiş olarak karşılaşır.”⁶⁰ Bu hadisin sıhhatiyle ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Rivâyet zincirinde adı geçen Yezîd b. Ebî Ziyâd'ın (h. 136/754) rivâyetleri hüccet olarak kabul edilemeyeceği ifade edilmiştir. Abdurrahman b. Ebî Hâtim'e (ö. 327/938) göre de bu hadisin rivâyet zincirinde yer alan İsbâ b. Fâid'in (ö. ?) Sa'd b. Ubâde'den değil, ondan işiten birisinden rivâyet etmesi gerekir ki, bu şekliyle hadis munkatı (senedi kopuk) olduğundan zayıftır.⁶¹

Konu bağlamındaki bir diğer hadis şöyledir: “Kişinin, mescitten dışarı çıkarıldığı toza toprağa varıncaya kadar, ümmetimin alacağı mükâfatlar bana gösterildi. Yine bana ümmetimin günahları da arz edildi ki, kulun kendisine (nimet olarak) verilen bir sûre veya âyeti unutmamasından daha büyük günah görmedim.”⁶² Tirmizî (ö. 279/892) hadisin bu haliyle garîb olduğuna hükmetmektedir. Kendisi hadisi Buhârî'ye (ö. 256/870) sorduğunda rivâyette adı geçen, Muttalib b. Abdullah'ın (ö. ?) “Hutbe” hadisinden başka, sahâbeden naklettiği herhangi bir hadis rivâyetini bilmediğini aktarmak suretiyle, hadisin çok zayıf olduğunu bildirmektedir.⁶³

⁵⁶ Müslim, “Müsâfirîn”, 228.

⁵⁷ Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Kurtubî, *el-Mufhim limâ eşkele min telhîşi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddîn Dîb Müstû vd. (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996), 2/417/420.

⁵⁸ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mü'lim bi fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâil (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998), 3/154-156.

⁵⁹ Meşhur fıkâh eseri Fetâvâyı Hindîyye'de bu durum şu şekilde açıklanmaktadır: Bir kimse Kur'ân'ı ezberler ve sonra da unutursa günahkâr olur. Burada unutanın manası, hâfız olan kişinin Kur'ân'ı yüzünden okuyamayacak derecede Kur'ân'dan uzak kalmasıdır. Nizâmuddîn Belhî vd., *el-Fetâvâ'l-Hindîyye* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1310), 10/317.

⁶⁰ Ebû Dâvûd, “Vitr”, 21.

⁶¹ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'ârîfîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'iş-şâgîr*, nşr. Macit el-Hamevî (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356), 5/472; Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî el-Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd şerh-i Sünen-i Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 4/242.

⁶² Ebu Dâvûd, “Şalât”, 16; Tirmizî, “Şevâbü'l-Kur'ân”, 19.

⁶³ Tirmizî, *es-Sünen*, 5/29.

Hadis otoritelerinden Ali b. Medîni (ö. 234/848-49)de, Muttalib'in bu hadisi Enes'ten (ö. 93/711-12) duyduğunun doğru olmadığını belirtmiştir.⁶⁴ Muhaddislerin hadisle ilgili bu değerlendirmeleri, ezberini unutanların muhatap olacakları cezanın kesinliğine dair bazı soru işaretleri oluşturmaktadır.⁶⁵ Sadece hadisler değil Kur'ân'da da bazı âyetlerin konu ile bağdaştırıldığı görülmektedir. Ahirette kör olarak haşrolacak zümrenin bunun sebebinin sormaları üzerine, Kur'ân âyetlerinin kendileri tarafından unutulmasının gerekçe gösterilmesi,⁶⁶ Kur'ân'dan yüz çevirerek onu terk edenler hakkındaki yerici ifadeler;⁶⁷ âyetlerdeki ithamın Kur'ân'ı öğrenmeyi, okumayı, dinlemeyi, iman etmeyi ve öğüt almayı elinin tersiyle iten tüm zümreleri kapsamasını muhtemel hale getirmektedir.⁶⁸ Dolayısıyla gerek hafızların gerekse Kur'ân'ın kendisine hitap ettiği tüm kesimlerin, Kur'ân'ı devamlı tilâvet ederek unutulmuş bir meta haline çevirmemesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Nitekim Dehhâk b. Müzâhim Kur'ân'ı öğrenip sonra unutanların günahkâr olacağını ileri sürerek, "Başınıza her ne musibet gelirse, kendi yaptıklarınız yüzündendir."⁶⁹ âyetini delil getirmiş ve Kur'ân'ı unutanın en büyük musibetlerden biri olduğuna dikkat çekmiştir.⁷⁰

Hadis külliyatında ezberlerin korunmasına yönelik sadece sakındırmalar değil hıfza yönlendirici müjdelere de şahitlik etmek mümkündür. Hz. Peygamber'in muayyen toplum gruplarının, diğer fertlere nazaran birtakım vasıflarıyla ön plana çıktığını belirttiği hadisinde, hâfızların değerine yönelik bazı atıflara rastlanabilmektedir. *"Yaşlanmış bir Müslümana, aşırı gitmeyip ahkâmıyla amel etmekten kaçınmayan Kur'ân hâfızına ve âdil hükümdara saygı göstermek, Allah'a duyulan saygı ve tazimden ileri gelir."*⁷¹ hadisi, hafızların ayrı bir muameleye tabi tutulduğuna delalet etmektedir. Hadisteki müjdeye nail olmak bazı şartlara riayet etmekle sağlanabilir. Bunlardan birincisi aşırı gitmemek bir diğeri ahkâmıyla amel etmekten kaçınmamaktır. Muhtemelen aşırıya kaçmamakla amaçlanan; herhangi bir abartı belirtisi göstermeksizin tecvîd kaidelerine riayet etmek, anlamı bozacak şekilde süratli kıraatten -hezreme- uzak durmak ve Kur'ân'ı mûsiki tonlamalarının gölgesinde bırakmamaktır. Amel etmekten kaçınmamaktan kasıt ise; Kur'ân'ı tilâvet etme, anlama ve yaşantı konusunda gayretli davranmaktır.⁷² Dolayısıyla Kur'ân'ı ezberledikten sonra unutan, onu güzel okumak için gayret göstermeyen ve Kur'ân'ı yaşamada gevşek davrananlar, bu gruba dâhil olamayacaktır.

⁶⁴ Azîmâbâdi, *'Avnü'l-ma'bûd*, 2/92.

⁶⁵ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Abdulvehhab Gözün, "Kur'ân Hıfzı Hakkında İki Mesele: Hâfızların Şefaât Hakkı ve Hâfızlığın Unutulmasının Vebali", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık-December 2020, 7 (2), 421-447.

⁶⁶ Tâhâ 20/124-126.

⁶⁷ el-Furkân 25/30.

⁶⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn, *el-Fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1393/1973), 82.

⁶⁹ eş-Şûrâ 42/30.

⁷⁰ Beyhakî, *eş-Şu'abü'l-îmân*, 3/353.

⁷¹ Ebû Dâvûd, "Edeb", 23; Beyhakî, *eş-Şu'abü'l-îmân*, 4/224; *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/282.

⁷² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Riyâzü's-şâlihîn*, çev. Kandemir Yaşar vd. (İstanbul: Erkam Yay., 1418/1997), 2/532.

Peygamberimizin hafızların üstünlüğüne işaret eden ifadeleri bu kadarıyla sınırlı değildir. “*Ümmetimin en şereflipleri Kur’ân’ı ezberleyenlerdir.*”⁷³ hadisi, ümmet içerisinde üstünlük kıstası olarak Kur’ân’la iştigale delalet etmektedir. Bu üstünlük dünyada iken ümmetin en şereflipleri olma bahtiyarlığı, ahirette ise yine Peygamberimizin ifadesiyle, kıyamet günü cennet ehlinin reisiğidir.⁷⁴ Kur’ân’ı ezberleyenlerin cennetlik zümre arasındaki konumuna ilaveten, “*Kim Kur’ân’ı okur, ezberler ve onu muhafaza ederse Allah o kimseyi cennete koyar ve ailesinden cehennemlik olan on kişiye de şefahtçi kılar.*”⁷⁵ hadisi de diğer bir teşvik edici unsur olarak değer bulmaktadır.

1.3. Din Kurumunun Gereksinimleri: Bireysel İbadetler, İmamlık Müessesesi

İslâm dininin en temel ibadetlerinden sayılan namazın bir rüknünün de kıraat olması, namazın sıhhatinin sağlanması için muayyen bir miktarın ezberlenmesinin gerekli olduğu hükmünün benimsenmesini sağlamıştır.⁷⁶ Nitekim Hamidullah ilk planda namazın sadece iki vakit emredildiğini, Mi’râc’ın ardından farz namazların beş vakte çıkarıldığını, bunun pratik faydasının ise günde sadece iki defa okuduğu âyetleri unutma ihtimali olan zayıf hafızalı bir kişinin beş defa okumasına fırsat tanınarak ezberleme imkânının doğduğunu belirtmiştir.⁷⁷ Sadece zaruri bir görevi ifade etme telakkisiyle değil, okunacak her harfin karşılığına sevap verileceği yönündeki telkin edici müjdeler, Kur’ân’ın ezberlenerek belirli belirsiz zaman dilimlerinde okunarak dillerden düşmeyen bir obje olmasını sağlamıştır. Hz. Peygamber’in teheccüd namazında ayakları şişinceye kadar saatlerce Kur’ân’ı tilâvet etmesi, hıfzın ibadet hayatında ne denli ve nasıl fonksiyonel kılınabileceğinin en açık göstergelerinden biridir. Gece vakti “Kıyâmu’l-leyl”de bulunmanın Hz. Peygamber’e mecbur kılınmasının⁷⁸ hikmetlerinden biri de senelik bazda Cebrail (a.s.) ile Hz. Peygamber arasında cereyan eden arz eylemiyle Allah Rasûlü’nü müsterih kılan karşılıklı okumaların, günlük periyotlar halinde provasını yapma gayesinin olduğu söylenebilir.

Mukîm ve seferde iken, zor ve kolayda bulunduğu Kur’ân okuyan, Kur’ân’la yatıp Kur’ân’la kalkarak Allah Rasûlü’nü “üsve-i hasene”⁷⁹ olarak benimsemiş sahabenin de, ezberinde bulunan sûreler vasıtasıyla gece gündüz Kur’ân’la hemhâl oldukları muhakkaktır. Bazı müfessirlere göre, “*Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun.*”⁸⁰ ifadesi, Kur’ân’dan kolay gelenin namaz esnasında okunması şeklinde yorumlanmış, âyetteki “okuyun/وقُرْءُوا” emri ise, genel nitelikteki pozisyonuy-

⁷³ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 12/125; Beyhakî, *eş-Şu’abü’l-îmân*, 4/233, 540.

⁷⁴ Dârimî, “Fezâ’ilü’l-Kur’ân”, 33; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 3/132.

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/420. Aynı anlam içeriğine sahip diğer hadisler için bk. Tirmizî, “Fezâ’ilü’l-Kur’ân”, 13; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, 5/217, 260; Beyhakî, *eş-Şu’abü’l-îmân*, 4/228.

⁷⁶ Vehbe b. Mustafâ ez-Züheylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve edilletühû* (Dimeşk: Dâru’l-Fıkr, ts.), 2/1098.

⁷⁷ Muhammed Hamidullah, *İslâm’ın Doğuşu*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: Beyan Yay., ts.), 25.

⁷⁸ el-İsrâ 17/79.

⁷⁹ el-Ahzab 33/21.

⁸⁰ el-Müzzemmil, 73/20.

la Kur'ân'ın sürekli kıraat edilmesine yönelik bir telkin olarak değerlendirilmiştir.⁸¹ Sahabenin uygulamalarıyla örtüşen bu yorumun tatbikatının, hıfz ile kolaylaşacağı açıktır.

Hadis kaynakları içerisinde Kur'ân'ın belirli sûre ve pasajlar şeklinde tilâvet edilmesinin⁸² tembihlenmesi aslında zikri geçen sûrelerin ezberlenmesine yönelik üstü örtülü bir mesaj niteliğindedir. Allah Rasûlü, Âyete'l-Kürsî⁸³ ve içerisinde yer aldığı Bakara sûresinin okunacağı evde şeytanın barınmayacağı⁸⁴ yine Bakara sûresinin sonundan iki âyeti (Âmene'r-Rasûlü) geceleyin okuyana bunların yeteceğini,⁸⁵ Kehf sûresi'nin başından veya sonundan on âyet ezberleyenin Deccal'dan korunacağını belirtmişlerdir.⁸⁶ Tebâreke'nin okuyanına şefaate edeceği ve Peygamberimizin de her gece Secde sûresi ile birlikte yatmadan bu sûreyi okuması,⁸⁷ Kur'ân'ın üçte birine denk gelen İhlâs sûresinin her gece okunmasına yönelik telkinleri,⁸⁸ her gece yatarken İhlâs, Felâk ve Nâs sûrelerini okuyup avuçlarına üfleterek, başına ve yüzünden başlamak üzere bütün vücuduna mesh edip bunu üç defa tekrar etmesi⁸⁹ zikri geçen sûrelerin ezberlenme sürecini hızlandırmıştır. Peygamberimizin tavsiyelerine uymak isteyen tüm fertlerin ibadet hayatlarına dahil olan ve bir ritüel haline gelen bu okumalar, belirli bir zaman sonra ilgili kısımların ezberlenmesini doğal olarak beraberinde getirmiştir. Hatta ilerleyen zaman dilimlerinde bu sûrelerden bazılarını ezberlemek bir Müslümanın olmazsa olmazları olarak addedilmiş, Kur'ân'a yönelik talim girişimlerinde bu bölümlerin hıfzı başkөşe-ye oturur olmuştur.

İmamların cehrî tilâvet edilen namazlarda Kur'ân'ın bir kısmını ezberden okumak durumunda olmaları, Kur'ân'ın hıfzına yönelik zarureti perçinlemektedir. Her ne kadar "*Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun!*"⁹⁰ şeklindeki ilâhî emir çok açık bir nitelik taşısa da Kur'ân'la hemhal olmuş, emirlerini harfiyen yerine getirmeyi âdet haline getirmiş, gece gündüz Kur'ân'ı tilâvet eden Peygamberimiz ve sahabenin birkaç kısa sûre ile yetinmesi elbette düşünülemezdi. Nitekim kaynaklarda vakit namazlarındaki farklılığa göre Hz. Peygamber'in uzunca âyetleri tilâvet ettiğine dair muhtelif rivâyetler de bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in bir rivâyette sabah namazında altmış ile yüz arasında âyet okuduğu, bir diğerinde ise *ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ* ve benzeri sûreleri okuduğu bilgisi verilmektedir.⁹¹ İbn Abbas (ö. 68/687-88) anlatı-

⁸¹ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 6/133.

⁸² Nüzul dönemi Kur'ân tilâvet biçimi için bk. Ali Yılmaz, "Nüzül Döneminde Kur'ân Tilâvet Biçimi ve Modern Dönemle Mukayesesi", *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Müsiki Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Amasya, 03-04 Kasım 2017), (Amasya: Amasya Üniversitesi Yayınları, 2017), 233-246.

⁸³ Buhârî, "Vekâlet", 10; "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 10; "Bed'u'l-Halk", 11.

⁸⁴ Müslim, "Müsâfirîn", 212; Tirmizî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 2.

⁸⁵ Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 10; Müslim, "Müsâfirîn", 255; Ebû Dâvûd, "Ramazân", 9; Tirmizî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 4; İbn Mâce, "İkâmet", 183.

⁸⁶ Müslim, "Müsâfirîn", 257; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 14; Tirmizî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 6.

⁸⁷ Tirmizî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 9.

⁸⁸ Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 13; Müslim, "Müsâfirîn", 259; Tirmizî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 11.

⁸⁹ Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 14.

⁹⁰ el-Müzzemmil 73/20.

⁹¹ Nesâî, "İftitâh", 112; Buhârî, "Mevâkit", 11; "Ezân", 104; Müslim, Salat, 168. Her cuma günü hutbede

yor: “*Rasûlullah (s.a.v.) Cuma günü sabah namazında هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ (İnsan) ve الم تَنْزِيلُ (Secde) sûrelerini okurdu. Yine Rasûlullah (s.a.v.) Cuma namazında, Cuma ve Munâfikûn sûrelerini okurdu.*”⁹² Bu sûrelerin yekûnu, Allah Rasûlü’nün tilâvetinin hiç de azımsanmayacak miktarda olduğunu göstermektedir. Ammâr’dan (ö. 37/657) rivâyet edilen bir hadiste ise Allah Rasûlü, “*Kuşkusuz kişinin namazı uzun, hutbeyi ise kısa kesmesi derin anlayış sahibi (fakîh) olduğunun alametidir. O halde siz namazı uzun hutbeyi ise kısa tutun.*”⁹³ buyurmuşlardır.

Enes’ten gelen şu rivâyet Hz. Peygamber’in aslında namazlarda uzunca bir bölümü okumaya yönelik niyetini açıkça beyan etmektedir: “*Ben kıraati uzunca tutma gayesiyle namaza başlarım. Namaz esnasında bir çocuğun ağlamasını duyduğumda, çocuğun ağlamasının annesine vereceği sıkıntıyı bildiğim için namazı uzatmaktan vazgeçerim.*”⁹⁴ Başka bir hadislerinde, “*Kim bir topluluğa imam olursa namazı bunların içinde bulunan en zayıf kişiye göre ayarlasın. Çünkü aralarında yaşlı, hasta ve ihtiyaç sahibi olanlar vardır.*”⁹⁵ buyurmaktadır.

Rasûlullah’ın ilgili ifadeleri mezcedildiğinde namazda kıraat, cemaatin duruma göre ayarlanır ve aksi bir durum yoksa kıraati uzun tutmak amaçlanır. Bu da ancak Kur’ân’dan bolca ezberin yapılmasıyla sağlanacaktır ki, hafızlık bu noktada zirveyi temsil etmektedir. İmamete en fazla ezberi bulunan kişinin geçmesine yönelik telkinlerin altında yatan temel gerekçe de budur. Nitekim Hz. Peygamber en hayırlı olanın ezan okumasını, kurrâ olanın da imam olması gerektiğini salık vermektedir.⁹⁶ Bu hadisler Kur’ân’ı hıfzeden kişilerin imamlık için en uygun olduğunu diğer kıstasların⁹⁷ bundan sonra dikkate değer bulunduğuna işaret etmektedir. Kur’ân’dan daha fazla ezbere bilmenin önemini kavrayan sahabe Rasûlullah’ın tavsiyelerine uyarak muktedir oldukları ölçüde Kur’ân’ı ezberlemeyi ihmâl etmemişlerdir.

2. Kültürel ve Sosyal Faktörler

Kültürel, çevresel ve sosyal faktörlerin hıfzı temin etmedeki işlevlerinin neler olduğunu kararlaştırmadan Hz. Peygamber döneminde hafızlığın niçin benimsenerek, yerleşik bir hal aldığıyla ilgili sağlıklı bir bakış açısı geliştirebilmek mümkün olmayacaktır.

2.1. Kültürel Faktörler

Hz. Peygamber okuma yazma bilmediğinden ümmî olarak nitelendirilmekteydi.⁹⁸

→

Peygamberimiz bu sûreyi okuduğundan, sahabe Rasûlullah’ın ağzından dinleye dinleye bu sûreyi ezberlediğini belirtmektedir. Müslim, “Cum’a”, 52.

⁹² Müslim, “Cum’a”, 64; Ebu Dâvûd, “Şalât”, 218; Tirmizî, “Şalât”, 375; Nesâî, “Cum’a”, 38.

⁹³ Müslim, “Cum’a”, 47.

⁹⁴ Buhârî, “Ezân”, 65; Müslim, “Şalât”, 189; Tirmizî, “Şalât”, 175; Nesâî, “İmâmet”, 35.

⁹⁵ Buhârî, “Ezân”, 63; Müslim, “Şalât”, 182; Tirmizî, “Şalât”, 61; İbn Mâce, “İkâmet”, 48.

⁹⁶ Ebû Davud, “Şalât”, 61.

⁹⁷ Detayları için bk. Müslim, “Mesâcid”, 290.

⁹⁸ el-A’raf 7/158. İlgili âyetler için ayrıca bk. el-Ankebût 29/48, el-A’raf 7/157. Hz. Peygamber’in

→

Tebliğ ettiği dinin ilk muhatapları da entelektüel kimliğe sahip olmayan⁹⁹ çoğunluğu ümmî olan Araplardı.¹⁰⁰ Hz. Peygamber'in "Biz ümmî bir topluluğuz, yazı ve hesap bilmeyiz."¹⁰¹ sözleri de duruma işaret etmektedir.

Araplar ümmî bir topluluk olmalarına rağmen yazının önemini biliyorlar ve değerini takdir ediyorlardı. Cahiliye döneminde ve İslâm'ın başlangıcında Arapça'yı yazan, yüzücülük ve ok atmayı iyi bilenlere "el-Kâmil" denilirdi.¹⁰² Hz. Peygamber, nübüvvet görevini üstlendikten sonra da ilmi, yazı ile kayıt altına almaya teşvik etmişlerdi.¹⁰³ İslâmiyet, her ne kadar hattı ve kitabeti zaruri kılan, kullanım sahasını genişleten amilleri beraberinde getirmiş olsa da¹⁰⁴ ilk planda yazıya gerekli ehemmiyetin verildiğini söyleyebilmek oldukça güçtür.

Sözlü gelenek üzerine şekillenen ümmî toplumların yazılı metinlerden yoksun olmaları, bilginin korunması ve aktarılmasında hâfızaya önemli bir rol biçmektedir. Hâfıza bir anlamda kayıt yeri haline gelmektedir. Öyle ki Arapların, işitilen her şeyi ezberlemeleri,¹⁰⁵ "İlim sadırlarda (ezberde) olandır, satırlarda olan değil!" darb-ı meseli, Araplarda şifahî kültürün boyutlarını göstermesi bakımından anılmaya değerdir.¹⁰⁶

Cemiyette hafızlığın ilk planda revaç bulmasının altında yatan en temel sebep bilginin silinip gitmesi ihtimaline karşı geliştirilen reaksiyondur. Müslümanlar vahyi karşılarında bulunca, bilginin saklı tutulmasında alışageldikleri kayıt metodunun ardına sığınmışlar ve aynı işlevselliğe sahip bir alternatif de bulunmadığından Kur'ân'ı hıfzıtmeyi gaye edinmişlerdir. Böylelikle hem öteden beri sürdürdükleri alışkanlıklarını devam ettirmişler hem de neseplerini, şairlerin şiirlerini, övünç duydukları olayları, savaş meydanında çarpışan süvarilerin isimlerini, hangi kabileden geldikleri ve babalarının kimler olduğu gibi hususları ezberleme¹⁰⁷ şeklindeki döngüden kurtularak yerine Kur'ân'ı belleklerine taşımanın hazzına erişmişlerdir. Sonuç olarak hafızlığın Arap coğrafyasında yerleşmesinin en etkili sebeplerinden biri olarak ümmîliğin ve sözlü kültür dokusunun hâkim olmasını gösterebilmek mümkündür.

Nüzul döneminde şifahi kültürün baskın olmasından kâğıt henüz yaygın ola-

→

ümmîliği hakkında bk. Abdulvahap Özsoy, "Hz. Peygamber'in Ümmîliği Hakkında Bir Tartışma", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2009), 150-170.

⁹⁹ Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi* (İstanbul: Beyan Yay., 2016), 44.

¹⁰⁰ el-Cuma 62/2.

¹⁰¹ Buhârî, "Şavm", 13; Müslim, "Şiyâm", 15.

¹⁰² Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 3/409-410.

¹⁰³ Örnekler için bk. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Taқыîdü'l-ilm*, thk. Yûsuf el-Uş (Dimeşk: y.y., 1949), 68; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Uyûnü'l-aḥbâr* (Kahire: y.y. 1963), 1/42.

¹⁰⁴ Nihad M. Çetin, "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/276.

¹⁰⁵ Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1/7.

¹⁰⁶ Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'ân* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015), 45.

¹⁰⁷ Mahmûd Şükrü el-Alûsî, *Bulâğu'l-ereb fî ma'rifeti aḥvâli'l-'Arab*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/38; Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atiyye el-Endelûsî, *Mukaddimetân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Arthur Jeffery (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1956), 32.

rak kullanılmamaktaydı.¹⁰⁸ Haliyle Kur'ân'ın, inzal olduğu çevresel şartlardan etkilenmemesini beklemek imkânsızdı. Kaynaklarda vahiy metinlerinin bez parçası, tahtadan yapılmış tabletler, deve ve koyunların kürek kemikleri, hurma ağacı yapraklarının orta damarları, tabaklanmış deri, parşömen, işlenmemiş deri, ince beyaz taşlar, kırık seramik parçalarına yazıldığına dair bilgiler bulunmaktadır.¹⁰⁹ Bilhassa Mekke'deki gereçlerin eksikliği şeklindeki vahyin yazılmasını zora koşan çevresel etkenler, hafızlığı kaçınılmaz olarak mecburi kılmıştı. Zira insanların vahiy geldiğinde hemen kayda geçirmelerini sağlayacak not defterleri, mürekkepleri ya da aynı düzeydeki imkânı sunabilecek tarzda kayıt malzemeleri bulunmamakta, âyetlerin bir şekilde muhafaza edilme gereksinimi de orta yerde durmaktaydı. Müslümanlar bu ihtiyacı karşılayabilmek amacıyla âyetleri iner inmez ezberlemeye ve böylece vahyin ilk planda muhafaza edilmesine gayret göstermişlerdir.

Kur'ân ezberinin sahabe tarafından benimsenmesindeki kültürel tetikleyicilerden bir diğeri de Kur'ân'ın fesahat ve belagatte doruk noktaya ulaşması ve haliyle ilgi odağı haline gelmesidir. Dilin doğasında olan birçok belagat sanatının Kur'ân-ı Kerîm'de yer alması müşriklerin safında kalmayı tercih edenleri dahi derinden etkilemiş, onları, Kur'ân'ın tek bir sûresini dahi getirmekten aciz bırakmıştır.¹¹⁰ Kur'ân'ın bu belâğî yapısı Müslümanları mîknâtis gibi kendine çekmiş ve Kur'ân'la başlayan birliktelikler birer câzibe merkezine dönüşmüştür.

2.2. Sosyal Koşullar

Ashap tüm Kur'ân'ın ya da Kur'ân'dan ezberlenecek belirli pasajların dünyevî ve uhrevî ne tür getirilerinin olduğuna yönelik toplumsal bir bilinç kazanınca Kur'ân'dan daha fazla ezber yapabilmenin gayretini sürdürmüştür. Hatta Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarından ilham alarak, kendi aralarında birbirlerini ezberle bildikleri Kur'ân miktarına göre üstün tutmuşlardır.¹¹¹ Konunun detaylandırılmasını bazı numunelerin sunulmasıyla sağlamak mümkündür.

Hz. Peygamber döneminde Kur'ân ezberlerinin mehir olarak kabul gördüğüne yönelik şahitlik, toplumsal yaşam biçimlerinin en köklülerinden sayılan aile müessesesinin teşekkülünde hafızlığın ciddi getirilerinin bulunduğunu göstermektedir. Kur'ân'dan ezberle bildiği sûreleri eşine öğretmesi karşılığında, sahabeden birini nikâhlamasıyla¹¹² Kur'ân ezberinin, sosyal hayatta kilitli kapıları ardına kadar açabilecek bir fonksiyonellik yüklendiği anlaşılmıştır. Ezberin bu niteliği insanların hafızlığa yönelik algılarında müspet bir temayül meydana getirmiştir.

Kur'ân ezberinin öncülük getirdiği statülerden biri de ordu komutanlığıdır. İlgili hâdisede Rasûlullah kalabalık askerlerden oluşan bir orduyu sefere çıkarmış-

¹⁰⁸ Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 45. Romalılar ve İranlılarda kâğıt bilinse de nadirdi ve yaygın değildi. Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî 'ulûm'l-Çur'ân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1435/2014), 53.

¹⁰⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/233; Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 44; Sâbûnî, *et-Tibyân*, 53.

¹¹⁰ el-Bakara 2/23-24.

¹¹¹ Zûrkânî, *Menâhil*, 1/241.

¹¹² Buharî, "Fezâ'ilü'l-Çur'ân", 22; Ayrıca bk. "Kitâbu'n-Nikâh", 50.

tır. Bu esnada sahabeye Kur'ân okutmuş, sıra en genç olana gelmiş ve ezberinde Bakara ile bazı sûrelerin olduğunu öğrenince kendisini ordu komutanı olarak tayin etmiştir.¹¹³ Bahsi geçen olay Kur'ân'dan daha fazla bölüm ezberlemenin, yönetim açısından kendisinden tecrübe sıkıntısı yaşaması muhtemel bir gencin dahi, koskoca bir orduyu yönetmede liyakatli olduğuna hükmetmede yeterli bir sebep olduğunu göstermektedir.

Hafızlığa yönelik üstünlük muhtevasını içeren muştuların birtakım izdüşümlerine ahiret yolculuğunun ilk aşamasında cereyan eden muamelelerde dahi rastlayabilmek mümkündür. Uhud günü Ensar, Hz. Peygamber'in yanına gelerek başlarına meşakkatin geldiğini ve bu durumda ne yapmaları gerektiğini ifade ettiklerinde kendisi; kabirleri genişletip ve derinleştirmelerini, bir kabre iki üç kişiyi birden koymalarını, Kur'ân'ı daha çok bilenlerin ise lahitte öncelenmesini ferman buyurmuştur.¹¹⁴ Hâdiseden açıkça anlaşıldığı üzere Kur'ân'dan daha fazla ezberi bulunan, ölüm yolculuğuna çıktığı anda dahi önceliklidir, üstündür ve bu özellikleriyle toplum içerisinde daha fazla övgüye layıktır.

Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere Kur'ân'ı ezberleyenler, gördükleri itibarın ve rol model olabilmenin sorumluluğuyla tüm yapıp etmelerinde hafızlığı kişisel denetim mekanizması olarak kullanmışlardır. Bu sayede hem Allah katında razı olunan bir kul¹¹⁵ hem de *"Hayırlarda yarışın..."*¹¹⁶ âyetinin delaletiyle kullar indinde kazananlardan olma hissiyatı ön planda tutulmuştur.

Sonuç

Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalar kamunun, hafızlığın dinî ve sosyo-kültürel etkileşimlerde ne denli etkin olduğunu kavrama sürecini hızlandırmıştır. Sosyal hayatta bir kazanım ya da dini ritüelde bir üstünlük vesilesi olarak benimsenen hıfz olgusu, inzal ortamı da elverişli olunca toplumun tüm tabakalarınca büyük bir özveri ile sahiplenilmiştir. Uhrevi müjdelere nail olma aşamasına geçmeden dahi ezber yapmanın gücü ve getirilerini yakinen müşahede eden sahabe, Kur'ân'a dört elle sarılmayı, anlam ve lafız dengesini gözeterek bu kutsal kitabı ezberlemeyi yeğlemişlerdir.

Kur'ân hıfzının dönemseller şartlar açısından görünen en önemli işlevselliği, vahyin herhangi bir tahrif ve tağyire uğramadan sonraki nesillere aktarılması, muhafaza edilmesidir. Ezberin kitabete nazaran öne çıktığı bir zaman diliminde hafızlığın özendirilmesi, diğer semavî kitapların akıbetinden Kur'ân'ı uzak tutma çabalarıdır.

Kur'ân'ın ezberlenmesi, sahabe döneminde kültürel, yazınsal ve sosyal amiller bütününe tetiklemesinin bir sonucudur. Şifahi kültürün baskın olduğu bir muhitte yaşam süren sahabe, bilginin korunmasında alışageldikleri ezber metodu-

¹¹³ Tirmizî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 2.

¹¹⁴ Buhârî, "Cenâiz", 73; "Megâzî", 26; Tirmizî, "Cenâiz", 46.

¹¹⁵ el-Beyyine 98/8.

¹¹⁶ el-Bakara 2/148.

nu Kur'ân özelinde tatbik etmişlerdir. Hıfzın toplumsal hayatta izdivaç gibi hadiselerdeki fonksiyonelliği, savaş tecrübesi yaşaması muhtemel bir genci dahi bildiği sûrelerle ordu komutanı tayin edecek gücü barındırması, mezarda üstünlüğe vesile olması gibi hadiseler, nüzul döneminde hayat süren fertleri Kur'ân'ı ezberlemeye teşvik etmiştir.

Nüzul döneminde sözlü kültür dokusunun baskın olmasından sosyal tetikle-yicilere, Hz. Peygamber'in teşviklerinden uyarılarına varıncaya kadar ezbere yönlendiren tüm uygulamaların manevi bir boyutu da bulunmaktadır. İlim amel ikileminin bulunmadığı asrısaaadette, daha fazla ezber yapılması üst düzey bir Kur'ân vukûfiyetini sağlama, bu da ameli ön planda tutan, Kur'ân'la bütünleşen bir Kur'ân nesli inşa etme amacına yöneliktir. Hafızlıkla, Allah tarafından irat edilen hükümlerin ifade biçimlerini zihinde tutarak, Kur'ân öğretilerini her an için yaşam biçimine dönüştürme amaçlanmıştır ki günümüzde lafza odaklanan perspektifle nüzul dönemindeki birbiriyle uyum arz etmemektedir.

Sürekli değişen dünya şartlarında her hafızın birer sahâbî olması temin edilemez ise de, güncel hafızlık algısı Hz. Peygamber dönemini andıracak şekilde yeniden tanzim edilmelidir. Kur'ân kurslarından mezun olarak sonraki süreçte kendi alanıyla ilgili meslekî deneyim elde etmesi beklenen nice hafızın, nitelikli insan gücüne dönüştürülmesi ancak bu bilinç dönüşümüyle sağlanabilir.

Acknowledgments / Teşekkür: We thak to Prof. Dr. Mehmet Dağ for supporting the design of the research's systematic and the maturation of its content. / Araştırmanın sistematığının tasarımı ve muhtevasının olgunlaşmasında desteklerinden ötürü Prof. Dr. Mehmet Dağ'a teşekkür ederim.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Âlûsî, Mahmûd Şükrî. *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*. thk. Muhammed Behcet el-Eserî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî. *'Avnü'l-ma'bûd şerh-i Sünen-i Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Belhî, Nizâmuddîn. vd. *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1310.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Şu'abu'l-îmân*. thk. Abdu'l-Alî Abdu'l-Hamîd Hâmid vd. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Şahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır. Dimeşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

- Caetani, Leon. *İslâm Tarihi*. çev. Hüseyin Câhid. İstanbul: Tanin Matbaası, 1924.
- Çakıcı, İrfan. "Kur'ân'ın Korunmasında Hıfz ve Kitâbet". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*. 11/2 (2019), 573-597.
- Çetin, Nihad M. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/276. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çimen, Abdullah Emin. "Hafızlık Müessesesi ve Türkiye'deki İşlevselliği". *Cami Merkezli Din Eğitimi, Yecder II. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu Tebliğleri (09 Nisan 2011)*. 303-334. İstanbul: Yecder Yay. 2012.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- Davudoğlu, Ahmed. *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Yay., 1977.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Ersöz, İsmet. *Kur'ân Tarihi Kur'an-ı Kerim'in İndirilişi ve Bugüne Gelişi*. İstanbul: Ravza Yay., 1996.
- Fırat, Yavuz. "Kur'an Öğretimi ve Hafızlık Eğitimi Üzerine Bazı Düşünceler". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 23 (2007/2), 549-568.
- Gezer, Süleyman. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015.
- Gözün, Abdulvehhab. "Kur'ân Hıfzı Hakkında İki Mesele: Hâfızların Şefaât Hakkı ve Hâfızlığın Unutulmasını Vebali". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Aralık-December 2020, 7 (2), 421-447.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'ın Doğuşu*. çev. Murat Çiftkaya, Beyan Yay., İstanbul 2010.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*. İstanbul: Beyan Yay., 2016.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Takyîdü'l-ilm*. thk. Yûsuf el-Uş, Dimâşk: y.y., 1949.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. nşr. Muhammed Ali Şâhin, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Herarî, Muhammed b. Emin b. Abdullah. *Tefsîru hadâiki'r-ravhî ve'r-rayhân fi revâbi 'ulûmil-Kur'ân*. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1421/2001.
- İbn Allân, Muhammed es-Siddîkî el-Mekkî. *Delîlü'l-fâlihîn li-ṭuruḳı Riyâzi's-şâlihîn*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1419.
- İbn Atiyye el-Endelûsî, Ebû Muhammed Abdülhak. *Muḳaddimetân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Arthur Jeffery. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1956.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Bedâi'ü't-tefsîr*. thk. Yusrî es-Seyyid Muhammed-Sâlih Ahmed eş-Şâmî, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *el-Fevâid*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1393/1973.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrül-Ḳur'âni'l-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsü'd-Dîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Uyûnü'l-aḥbâr*. Kahire: y.y. 1963.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd Ebû Abdillâh. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdulkâdir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbnü'l-Cezeri, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-ḳirâ'âti'l-'aşr*. thk. Necip el-Mâcidî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1434/2013.
- İrfân b. Selîm, Abdulkâdir el-Aşşâ. *Ravzatü'l-müttakîn şerhu Riyâzi's-şâlihîn*. Beyrut: Dâru'l-

- Fikr, 1422.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Tarihi Kur'ân*. İstanbul: Böre Yayınevi, 1956.
- Kâdi İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *İkmâlü'l-mü'lim bi fevâidi Müslim*. thk. Yahyâ İsmâil. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Maķâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevkîfiyye, ts.
- Kılıç, Sadık. *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm*. İzmir: Nil Yay., 1993.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 24 Mart 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurt, Yaşar. "Kur'ân'ın Korunmasında Hâfızlık Müessesesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012/2), 229-251.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ķur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim 'Atfîş. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kurtubî, Ebû'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm. *el-Mufhim limâ eşkele min telhîşî kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddîn Dîb Müstü vd. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996.
- Leysî, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât. *et-Târîh*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1397.
- Matürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Ķur'ân*. nşr. Mecdî Basellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-ķarâ'ât*. thk. Abdulfettah İsmail Şelebi. Mısır: Dâru'n-Nehda, ts.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî. *Feyzü'l-ķadîr şerhu'l-Câmi'i's-şagîr*. nşr. Macit el-Hamevî. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356.
- Müslim b. Haccâc. *Saĥîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdu'l-Bâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdu'l-Mun'im Şelebi. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Neseî, Ebû'l-Berekât. *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bedîvî. Dimeşk: y.y., 2008.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Riyâzü's-şâlihîn*. çev. Kandemir Yaşar vd. İstanbul: Erkam Yay., 1418/1997.
- Özsoy, Abdulvahap. "Hz. Peygamber'in Ümmiliği Hakkında Bir Tartışma". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2009), 150-170.
- Râfiî, Mustafa Sadık. *İ'câzü'l-Ķur'ân ve belâgâtü'n-Nebeviyye*, Mısır: Mektebetü't-Ticâriyye, 1965.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb/et-Tefsîrü'l-ķebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420/1999.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Ķur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1435/2014.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Şafvetü't-tefâsir*. Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1417/1997.
- Sehâvî, Şemsüddin. *et-Tuhfetü'l-latîfe fi târihi'l-Medîneti's-şerîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Sülün, Murat. "Kur'ân'da Kitâb Kavramı ve Kur'ân Vahiylerinin Kitaplaşması", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1995-1997), 53-120.
- Sürmeli, Mehmet. *Hz. Peygamber'in Kur'an Anlayışı*. Ankara: Asitan Yay., 2014.
- Süyûtî, Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ķur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: el-Heyetü'l-Mirsîyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974.
- Şâhin, Abdussabûr. *Tarihu'l-Ķur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kahire, 1966.
- Şahin, Hatice. "Başlangıcından Günümüze Kadar İslam Coğrafyasında Hafızlık Tedrisatı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 199-220.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfaķât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr.

- Kahire: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Şelebî, Abdulfettâh İsmail. *Resmü'l- muşhaf ve'l-ihticâcü bihî fi'l- kırâât*. Mısır: Mektebetü'n- Nehda, 1960.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Evsat*. thk. Târik b. İvazullah, Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l- Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü Tirmizî*. thk. Beşşâr 'Avvâ Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Gârbi'l-İslâmî, 1998.
- Tunç, Yasemin. *Kur'an Hafızlığı ve Müslümanın Dinî Hayatındaki Önemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=-Z0vbSUGrhM9fXoGkRe6QyXsA_unv_xo_e_Z18hQdTlrSj9vNA0W0vPq66oxmdEv
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Kitapevi, ts.
- Yılmaz, Ali. "Nüzûl Döneminde Kur'ân Tilâvet Biçimi ve Modern Dönemle Mukayesesi". *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu Bildiriler Kitabı (Amasya, 03-04 Kasım 2017)*. 233-246. Amasya: Amasya Üniversitesi Yayınları, 2017).
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâ'ıki gâvâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Behâdir. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.
- Züheylî, Vehbe b. Mustafâ. *el-Fıķhu'l-İslâmî ve edilletühû*. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1367.

marife


dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021


İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Okul Motivasyonlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (Erzurum İli Örneği)

*An Investigation of the School Motivations of Imam Hatip Middle
School Students in Terms of Various Variables (Erzurum province as
an example)*

Metin Çiftçi* 

Arş. Gör., Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Research Assist., Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Religious Education
Çanakkale, Turkey
metinciftci@comu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-8573-7807>

*Sorumlu Yazar / Corresponding Author

Eyüp Şimşek 

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Professor, Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Religious Education
Erzurum, Turkey
eyupsimsek@atauni.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-4393-7616>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.886765

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 26.02.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 28.05.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Çiftçi, Metin- Şimşek, Eyüp. "İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Okul Motivasyonlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (Erzurum İli Örneği)". *Marife* 21/1 (2021), 279-301. <https://doi.org/10.33420/marife.886765>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atınlı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."

***Ethical Statement / Etik Beyan:** This work prepared from Metin ÇİFTÇİ's "School Motivation of Imam-Hatip Middle School Students" titled master's thesis. / Bu çalışma, Metin ÇİFTÇİ'nin "İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Okul Motivasyonları" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.



İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Okul Motivasyonlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (Erzurum İli Örneği)

Özet

Bu araştırma, imam hatip ortaokullarında okuyan öğrencilerin okul motivasyonlarında hangi değişkenlerin farklılaşmaya neden olduğunu ortaya koyarak, öğrencilerin okul motivasyonlarının yükseltilmesi ve yüksek olan motivasyonların sürdürülebilmesi için öneriler sunmak amacıyla tasarlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda; öğrencinin cinsiyeti, okuduğu sınıf, anne ve baba eğitim durumu, imam hatip ortaokuluna kaydolma nedeni, imam hatip ortaokulu öncesi Kur'an-ı Kerim okumayı bilme durumu ve imam hatip lisesine devam isteği ile ilgili sorularla öğrencilerin profili belirlenmeye çalışılmış; bunların okul motivasyon düzeylerinde farklılık oluşturup oluşturmadığı istatistiksel olarak analiz edilmiştir. Araştırma, nicel araştırma yöntemlerinden tarama modeli çerçevesinde tasarlanmıştır. Araştırmanın evreni, 2018-2019 eğitim-öğretim yılı bahar yarıyılında, Erzurum ili merkez ilçelerinde bulunan imam hatip ortaokullarında okuyan öğrencilerden oluşmaktadır. Araştırmanın örnekleme tesadüfi örnekleme ile belirlenmiş ve 370'i %(47,6) erkek, 408'i (%52,4) kız olmak üzere toplam 778 öğrenciden oluşmuştur. Araştırmada, kişisel bilgi formu ve Kaynak, Özhan, ve Kan (2017) tarafından geliştirilen okul motivasyonu ölçeği kullanılmıştır. Üç boyuttan oluşan ölçek, ortaokul öğrencilerinin davranışsal, bilişsel ve duyuşsal özellikleri göz önüne alınarak hazırlanmış olup, 14 sorudan oluşan 5'li likert tipi derecelendirme ölçeğidir. Ölçekten alınan puanlar arttıkça, öğrencinin okul motivasyonu düzeyi de artmaktadır. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 70'tir. Ölçekten alınan puanlar arttıkça öğrencinin okul motivasyonu düzeyi artmaktadır. Ortaokul öğrencilerinin okul motivasyonu ile ilişkin toplam varyansın %68.665'ini açıklamakta olup, ölçeğin doğrulayıcı faktör analizi (DFA) sonuçları; $\chi^2/df=2.963$, CFI=.952, TLI/NNFI=.939, GFI=.920, AGFI=.883, RMSEA=.076 [%90 CI: .064 - .087] olarak hesaplanmıştır (Kaynak v.d., 2017). Bu çalışmada ise $\chi^2/df=4.76$, CFI=.826, TLI/NNFI=.993, GFI=.937, AGFI=.910, RMSEA=.070 [%90 CI: .062 - .077] olarak hesaplanmıştır ve Wheaton v.d'ne (1977) göre ölçek mevcut yapısal özellikleriyle geçerli bir ölçek olarak değerlendirilebilir. Geliştirici tarafından ölçek maddelerinin tamamı için yapılan testte Cronbach Alfa iç tutarlık katsayısı .84 olduğu görülmektedir. Bu araştırmada maddelerin tamamının Cronbach Alfa iç tutarlık katsayısı .75 olarak hesaplanmıştır.

Araştırma kapsamında elde edilen verilerin analizinde SPSS 20.0 (Statistical Package for Social Sciences) bilgisayar istatistik paket programı kullanılmıştır. Araştırmada iki alt kategoriye sahip Bağımsız Değişkenler için t-Testi (Independent-Samples t-Test) kullanılmış, ikiden fazla alt kategoriye sahip bağımsız değişkenler için ise, Tek Yönlü Varyans Analizi (One-Way ANOVA) testi uygulanmıştır. ANOVA testi ile yapılan analizler sonucunda, grupların ortalama puanları arasında farklılık tespit edilmişse bu farklılığın hangi gruplardan kaynaklandığını bulabilmek için Levene Testi yapılarak varyansların homojenliğine bakılmıştır. Eşit örneklem sayısı sağlanamadığında ve varyansların homojenliğini gerektirmesi nedeniyle Post Hoc. Bonferroni tercih edilmiştir. Eşit örneklem sayısı gerektirmemesi ve varyansların homojenliği sağlanmadığında ise Games-Howell testi kullanılmıştır.

Elde edilen bulgular analiz edildiğinde; anne ve baba eğitim durumu, imam hatip ortaokulu öncesi Kur'an-ı Kerim okumayı bilme durumu, öğrencilerin okul motivasyonu düzeylerinde farklılık oluşturmadığı görülmüştür. Öğrencilerin cinsiyetleri, buldukları sınıf düzeyi, okula kayıt nedenleri ve imam hatip lisesine devam etme isteği ile okul motivasyonları arasında anlamlı farklılık tespit edilmiştir.

Araştırmanın sonuçları değerlendirildiğinde, imam hatip ortaokullarına yeni başlayan öğrencilerin okul motivasyonlarının yüksek olduğu görülmüştür. Ortaokula yeni başlayan öğrencilerin yüksek olan okul motivasyonlarının ilerleyen yıllarda da yüksek tutulmaya çalışılması ve bu konuda öğrencileri motive edici faaliyetler geliştirilmelidir. Eğitim programları öğrencilerin ilgisini çekecek şekilde hazırlanmalı ve öğretmenler, sınıflar ilerledikçe öğrenciler için zor hale gelmesi muhtemel konuları öğrencinin ilgisini her daim canlı tutacak şekilde sunmalıdır. İmam hatip ortaokuluna kendi isteğiyle kayıt yaptıran öğrencilerin okul motivasyonlarının, ailesinin isteğiyle kayıt yaptıran öğrencilerin okul motivasyonlarına göre yüksek olduğu ve istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma olduğu görülmüştür. Farklılığın azaltılabilmesi için aileler ve öğrenciler okul hakkında bilgilendirilmeli ve öğrencilerin okula kendi istekleriyle kayıt yaptırmaları sağlanmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Motivasyon, Okul Motivasyonu, Ortaokul, İHO (İmam Hatip Ortaokulu).

An Investigation of the School Motivations of Imam Hatip Middle School Students in Terms of Various Variables (Erzurum province as an example)

Summary

This research was designed to reveal which variables cause differentiation in school motivation of students studying in imam hatip middle schools and to provide suggestions to increase the students' school motivation levels and maintaining their high motivation. In accordance with this purpose; The profile of the students was tried to be determined by questions about the gender of the student, the class he/she attended, the education status of the parents, the reason for enrolling in the imam hatip middle school, whether they knew how to read the Quran before the imam hatip secondary school, and the request to attend the imam hatip high school; Whether these made a difference in school motivation levels was analyzed statistically. The research was designed by scanning model. The population of the study consists of students who studied at imam hatip middle school in the central districts of Erzurum in the spring semester of the 2018-2019 academic year. The sample of the study was determined by random sampling and consisted of a total of 778 students, 370 (47.6%) of which were boys and 408 (52.4%) girls. In the study, the personal information form and school motivation scale developed by Kaynak, Özhan, and Kan (2017) to measure the school motivation levels of students studying at secondary school were used. The scale, which consists of three dimensions, was prepared by considering the behavioral, cognitive, and affective characteristics of middle school students, and it is a 5-point Likert-type rating scale consisting of 14 questions. As the scores obtained from the scale increase, the student's level of school motivation also increases. The highest score that can be obtained from the scale is 70. It explains 68.665% of the total variance regarding the school motivation of middle school students, and the confirmatory factor analysis (CFA) results of the scale are; $\chi^2/df = 2.963$, CFI=.952, TLI/NNFI=.939, GFI=.920, AGFI=.883, RMSEA=.076 [%90 CI: .064 - .087] (Kaynak et al. , 2017). In this study, $\chi^2/df = 4.76$, CFI=.826, TLI/NNFI=.993, GFI=.937, AGFI=.910, RMSEA = .070 [%90 CI: .062 - .077]. It has been calculated and according to Wheaton et al. (1977), the scale can be evaluated as a valid scale with its existing structural features. In the test conducted by the developer for all scale items, the Cronbach Alpha internal consistency coefficient is .84. In this study, the Cronbach Alpha internal consistency coefficient of all the items was calculated as 75. SPSS 20.0 (Statistical Package for Social Sciences) computer statistics package program was used in the analysis of the data obtained within the study. In the study, t-Test (Independent-Samples t-Test) was used for Independent Variables with two sub-categories, and the One-Way Analysis of Variance (One-Way ANOVA) test was applied for independent variables with more than two sub-categories. As a result of the analyzes made with the ANOVA test, if a difference was detected between the mean scores of the groups, the Levene test was performed to find out which groups this difference originated from, and the homogeneity of the variances was checked. Hence, the Post Hoc. Bonferroni is preferred. The Games-Howell test was used when it did not require an equal sample size and the variances were not homogenous.

When the results of the study were evaluated, it was seen that the school motivation of the students who just started imam hatip middle schools was high. The high school motivation of the students who have just started middle school should be tried to be kept high in the following years and activities should be developed to motivate students in this regard. Educational programs should be prepared in a way that draws the attention of students, and teachers should present topics that are likely to become difficult for students as the lessons progress, in a way that will keep the student's interest alive at all times. It was observed that the school motivation of the students who enrolled in imam hatip middle school voluntarily was higher than those who enrolled at the request of their families, and there was a statistically significant difference. To reduce the difference, families, and students should be informed about the school and students should be made to enroll in the school voluntarily.

Keywords: Religious Education, Motivation, School Motivation, Middle School, İHO (İmam Hatip Middle School).

Giriş

Osmanlı'nın son dönemlerine denk gelen, eğitimde ıslah çalışmalarının merkezinde dönemin ana eğitim kurumları olan medreseler yer almıştır. Medreselerin ıslahı düşüncesiyle "geleneksel" ve "modern" eğitimi bir arada verebilmeyi

amaçlayan, bugünün imam hatip okullarına benzer eğitim programlarına sahip, Daru'l-Hilafeti'l-Aliye Medreseleri ve Medresetü'l-Eimme ve'l Huteba kurulmuştur. Böylece medreselerde verilen geleneksel eğitimin yanında batı tarzı modern eğitim vermeye başlanmıştır. Bu okullar, cumhuriyete geçişle din hizmetlerinde görevlendirilecek personelin yetiştirilmesi amacıyla varlıklarını imam hatip okulları şeklinde korumuşlardır. Bu okullarda din eğitiminin yanında matematik, fen ve sosyal bilimlerde eğitim verilmektedir.¹ Bu okulların ilk kademesi olan imam hatip ortaokullarına çocuklarını gönderen aileler, çocuklarının akademik başarılarının yanında dini bilgilere de sahip olmalarını istemektedirler. Bu nedenle zorunlu eğitimin önemli bir kademesi olan ortaokullarda, öğrencilerin profillerinin bilinmesi, eğitim-öğretim programlarının ve ailelerin hedeflediği kazanımlara ulaşmada, okul motivasyonlarını arttırıcı uygulamalar ve etkinlikler sunabilmek için önemli bir hale gelmiştir.

Günümüzde, birçok gelişmiş veya gelişmekte olan ülkede olduğu gibi, ülkemizde de çocuklar, zorunlu bir eğitime tabi tutulmaktadır. Çocuğun ve ebeveynlerinin mevcut eğitim sistemine tabi olma dışında seçenekleri yoktur. Bu durumda böyle bir sistemin amacı, yetenekli bireyi seçmek ve yetiştirmekten ziyade, toplumu oluşturan her bir bireyi eğitmek ve onda var olan yetenekleri geliştirmek olmalıdır. Bu amaca sahip, zorunlu bir eğitim süreci sunan eğitim sistemi, çocuklar için eğitimi çekici ve anlamlı bir hale getirme yollarını bulmak, çocuklarda var olan yetenekleri ortaya çıkartıp geliştirmek mecburiyetindedir. Eğer zorunlu olarak sunulan bu eğitim, öğrencilerin çoğu için çekici, anlamlı ve öğrenilebilir bir şekilde sunulamaz ise telafisi mümkün olmayan bireysel ve toplumsal sorunlara neden olacağı da açık bir şekilde öngörülebilmektedir. Zorunlu eğitimde, okul, eğitimi cazip hale getirmez ise öğrenciler enerjilerini ve potansiyellerini farklı alanlara yönlendirerek okulda ve çevresinde çeteleşme, organize suç işleme, ahlaksızlığı öğrenme, zorbalık gibi toplumda istenmeyen davranışlar sergileyeceklerdir.²

Motivasyon, bireyin öğrenme azminin önemli belirleyicilerinden biridir.³ Motivasyon, bireyi belirli uyarıcılara karşı belirli tepkiler vermeye zorlamaktadır. Bunun sonucunda bireyde zoraki bir öğrenme meydana gelmektedir. Bu nedenle motivasyon, öğrenme için olmazsa olmaz bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Yeteri kadar motive edilmemiş öğrencide öğrenme gerçekleşmemektedir, çünkü öğrenmeye hazır değildir. Öğrenciyi uyaracak ve motive edecek önemli sebepler sunulmadıkça, öğrencide öğrenme gerçekleşmeyecektir. Her insan gibi öğrenciler de meraklarını celbeden ilgi duydukları konuları öğrenmeyi seçerler ve bunları kolayca öğrenebilirler. Fakat okullarda sunulan bilgilerin hepsi, öğrencilerin ilgi duydukları ve merak ettikleri konulardan oluşmaz. Bu sebeple ilgi görmeyen ve merak uyandırmayan ama öğrencilerin öğrenmesi gereken konularda, öğrencilerin

¹ İbrahim Aşlamacı, "Türkiye'nin İslam Eğitim Modeli: İmam-Hatip Okulları Ve Temel Özellikleri", *Journal of Turkish Studies* 9/ (2014), 49-80.

² Benjamin Samuel Bloom, *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*, çev. Durmuş Ali Özçelik (Ankara: Pegem Akademi, 2016).

³ Mehmet Şişman, *Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2008), 186.

öğrenmeye motive edilmeleri gerekmektedir.⁴

Öğrenciler arası bireysel öğrenme farklılıklarının ortaya çıkmasına yol açan veya bu farklılıkları görünür hale getiren yegâne unsur, okuldur. Okulda uygulanan eğitim-öğretim programı ve yöntemleri, sınıflarda tek tip eğitim verilmesi, hiç kuşkusuz bazı öğrencilerin öğrenmelerinde etkili olabilirken, bir kısım öğrencinin de öğrenmelerini zorlaştırmakta veya öğrenimlerinde etkisiz kalmaktadır. Okul bu sorunun sebebi olduğu gibi çözümünün de merkezi olmak durumundadır, aksi halde öğrenciler arası bireysel öğrenme farklılıkları her geçen gün katlanarak artacaktır. Hem bu nedenle hem de eğitimin zorunlu olması, okulların sorumluluklarını arttırmıştır. Çocuklar okula devam etmek zorundadırlar ve alternatifleri yoktur. Bu noktada okul, öğrencilerin istenen hedefe dönük eğitim almaları ve bu eğitim sonunda istenen öğrenmelerin gerçekleşmesi için öğrencileri motive etmek zorundadır. Eğer bu gerçekleştirilemez ve öğrenci istenilen yönde değil de istenmeyen yönde (çeteleşme, ahlaksızlığı öğrenme v.b.) motive olursa, öğrencilerin aldığı eğitim planlanan ve istenenin dışında olacağından, okul, telafisi olmayacak çok ağır bireysel ve toplumsal sorunların merkezi haline gelecektir.⁵

Ortaokul, öğrencilerin ilk defa gördükleri ve alıştıkları ilkokul ortamı ve eğitim tarzından farklı bir okul ortamına ve eğitim tarzına sahip olduğu için öğrencilerin motive olmakta en çok zorlandıkları dönemdir.⁶ Bu dönemde çocuklar ilkokuldan ortaokula geçerken motivasyon ve performans kaybı yaşayabilmektedir. Öğrencilerin tamamının motivasyonunu ve performansını arttıracak genel bir yaklaşım ortaya koymak imkansızca yakın olsa da çoğu öğrenci için bunu başarabilecek bir yaklaşım deseni geliştirilebilir.⁷ Öğrencilerin bu zor dönemi, başarıyla atlattıkları, okula ve eğitime dair motive olmalarıyla paralellik gösterir. Bu çalışma, imam hatip ortaokullarında öğrenim gören öğrencilerin okul motivasyonunun farklılaştığı değişkenleri belirlenmeyi amaçlaması ve böylece imam hatip ortaokullarında verilen eğitimin planlanan ve istenen yönde olması için veriler ve öneriler sunması açısından önemlidir.

İmam hatip ortaokuluna kayıt yaptıran öğrencilerin yaşları 10-11 yaş aralığındadır. Bu yaşlardaki bir birey ne tamamen çocuktur ne de tam bir gençtir. Bu dönemde hem çocukluk hem de gençlik bir aradadır. Bir anlamda çocuk hem beden hem zihnen gençliğe hazırlanmaktadır. 13-14 yaşına kadar devam eden bu dönem "ilk gençlik" veya "ilk ergenlik" olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemin öne çıkan iki özelliği bulunmaktadır. Bunlar: Bilgiye düşkünlük ve fiziki gücün zirvede olmasıdır. Bilgi ve güç birlikte, çocuklarda bencillik duygularını ortaya çıkarmaktadır. Bu bencilliğin bir sonucu olarak, büyükler için "yaramazlık" ve "haylazlık" olan, pervasız hareket ve davranışlar bu dönemde daha sık görülmektedir.⁸ Bu da

⁴ Ziya Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2001), 209-210.

⁵ Bloom, *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*, 9.

⁶ Rolland Viau, *Okulda Motivasyon Okulda Güdüleme ve Güdülenmeyi Öğrenme*, çev. Yusuf Budak (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 67.

⁷ Carol Midgley, *Motivation and Middle Level Schools* (Greenwich: CT:JAI Press, 1993).

⁸ Beyza Bilgin - Mualla Selçuk, *Din Öğretimi ve Özel Öğretim Yöntemleri* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1999), 81.

öğrencilerde hedefe uygun motivasyon oluşturulmasını zorlaştırmakta ve bazı disiplin sorunlarının ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir.

Motivasyon eksikliğinin ilk göstergesi akademik başarının düşmesidir. Öğrenciler etkinliklere karşı dikkatsiz ve isteksizdirler. Bu dikkatsizlik ve isteksizlik düşük notlara sebep olur. Bütün bunların altında kendini değerli bulma duygusu yatmaktadır. Öğrenci, yaparak başarısız olup değersizlik duygusu yaşamaktansa, hiç yapmamayı seçer. Bu devam ettikçe başarısız olma kaygısı daha da artmaya başlar. Öğretmenlerinin yapacağı küçük yardımlar sayesinde öğrenci, kolaylıkla yeniden motive olabilecek ve içine düştüğü bu kısır döngüden çıkabilecektir.⁹

Okul ortamı özel bir öneme sahiptir; öğrencilerin zamanlarının önemli bir bölümünü geçirdikleri yer okul ortamıdır. Bu nedenle okul ortamı, ailenin dışında, kendi gelişen değerlerinin ve hedeflerinin önemini ölçmek için sosyal, entelektüel ve ahlaki referans noktaları sunar.¹⁰ Okulu, öğrencilerin içinde yaşadıkları kültürden ve geçmişteki kültürel yaşantılarından faydalanacakları şekilde hazırlamak, öğrencilerin okul motivasyonunu artıracak ve okulu öğrenciler için daha anlamlı kılacaktır.¹¹

Öğrencilerin öğrenmelerinde mutlaka kendi özgeçmişleri, aile yapıları gibi okullar tarafından çok da müdahale edilemeyecek çok yönlü birçok husus vardır. Bu hususların hepsi öğrencilerin motivasyonları ve öğrenmeleri üzerinde ayrı ayrı etki etmektedir. Bu farklılıklara rağmen, okulun öğrenciler için motive edici şartlar sağlayabilmesi gerekir.¹² Okul motivasyonu öğrencinin, okula devamını, derslere olan ilgisini ve başarısını, performansını, geleceğe dair hedeflerini ve mutluluğunu etkileyen, aynı zamanda bunlardan da etkilenen önemli bir faktördür.

Motive olmuş öğrenci;

- Okula karşı pozitifdir ve okulu tatmin edici bulur.
- Zorlandığı görevlerde ısrarcı davranır.
- Daha az disiplin sorunlarına neden olur.
- Sunulan bilgileri derinlemesine anlamlandırır.¹³

Bütün bunların yanında motive olmuş öğrenci, sınıf yönetimini kolaylaştırır, öğretmenlerine işlerini iyi yaptıkları duygusunu yaşatarak iş doyumunu sağlar ve diğer öğrencilere model olur. Motive olmuş öğrencinin bu davranışı, iç motivasyon, dış motivasyon veya hem iç hem de dış motivasyon kaynaklı olabilmektedir.¹⁴

Din eğitimi açısından konuya bakıldığında, çocuğun ilk dini tecrübelerini ve yaşantılarını edindiği yer ailesidir. Çocuk burada iyi veya kötü, doğru veya yanlış birçok dini tecrübe edinerek okula gelmektedir. Okul, iyi ve doğru olan tecrübeleri

⁹ Ziya Selçuk - Nedret Güner, *Sınıf İçi Rehberlik Uygulamaları* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2003), 71.

¹⁰ Alexander Seeshing Yeung - Dennis M. McInerney, "Students' School Motivation and Aspiration Over High School Years", *Educational Psychology* 25/5 (01 Ekim 2005), 504.

¹¹ Anita Woolfolk, *Eğitim Psikolojisi*, çev. Duygu Özen (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2015), 819.

¹² Bloom, *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*, 10.

¹³ Deborah J. Stipek, *Motivation To Learn: From Theory To Practice* (Boston - US: Allyn ve Bacon, 1998).

¹⁴ Galip Yüksel, "Öğrenme İçin Motivasyon", *Sınıf Yönetimi*, ed. M. Çağatay Özdemir (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 18.

pekiştirmek, kötü ve yanlış olan tecrübeleri de iyi ve doğru olan dini bilgi ve yaşantılarla ikame etmek durumundadır. Okul, çocukta var olan içsel motivasyon sonucu ortaya çıkan inanma ve inandığına göre yaşama potansiyelini, dışsal motivasyonlar ile destekleyerek dine dair öğrenme ve öğrendiği bilgiler doğrultusunda yaşantılar oluşturabilmesi için ortam sağlamalıdır. Okul bu yaşantıların adeta laboratuvarı olmalıdır.

Bu çalışmada öğrencilerin, demografik ve sosyo-ekonomik özellikleri, öğrenci din eğitimi geçmişi ve almakta olduğu eğitim ile gelecekte beklenenlerinin, öğrencinin okul motivasyonlarında farklılaşmaya neden olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Burada amaç bireysel farklılıkları ön plana çıkartmak değil, öğrencinin içinde bulunduğu imkânların ve sahip olduğu fırsatların, eğitim ve din eğitimine dair motive ediciliğini belirlemektir. Din ile ilgili dersleri veren öğretmenlerin din hakkında doğru bilgiye ve yeterliliğe sahip olması gerektiği gibi ders verdiği öğrencilerin özelliklerini bilmesi ve buna göre motive edici faaliyetler geliştirmesi gerekmektedir.¹⁵

İmam hatip ortaokulu öğrencileri hem din eğitimi almakta hem de akademik eğitimlerini sürdürmektedir. İmam hatip ortaokullarında, her derste olduğu gibi din ile ilgili derslerde de öğrenciye yönelik hedefler yani kazanımlar ortaya koymakta ve bu kazanımlara göre programlar hazırlanmaktadır.¹⁶ Öğrencilerin motivasyonlarını arttırmak için birçok çalışma yapılmaktadır. Ancak alanyazında imam hatip ortaokulu öğrencilerinin motivasyonlarının farklılaştığı değişkenleri inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. İmam hatip ortaokullarının diğer ortaokullardan farkı, diğer ortaokullarda seçmeli olarak verilen din ile ilgili derslerin imam hatip ortaokullarında zorunlu dersler olarak verilmesidir. Bu okullara gelen öğrencinin ve çocuklarını bu okullara gönderen velilerin diğer ortaokullara göre beklentileri ve hedefleri farklılaştığı söylenebilir. Öğrencilerin dini anlayışlarının ve bilgilerinin oluştuğu, velilerin akademik başarının yanı sıra din eğitimi öncelendiği bu okullarda öğrenim gören öğrencilerin okul motivasyonu düzeylerinde farklılık oluşturan değişkenlerin belirlenmesini amaçlayan bu çalışmanın, alanyazına önemli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Bu araştırma, imam hatip ortaokullarında okuyan öğrencilerin okul motivasyonlarında hangi değişkenlerin farklılaşmaya neden olduğunu ortaya koymak suretiyle, okullara ve bu okullarda görev yapan öğretmenlere veri sunmayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda hazırlanmış olan kişisel bilgi formu ile öğrencilerin profili belirlenmeye çalışılmış, okul motivasyon ölçeği ile de okul motivasyonu düzeyleri tespit edilerek, bu değişkenler arasında farklılık olup olmadığı istatistiksel olarak analiz edilmiştir.

Bu araştırma, 2018-2019 eğitim-öğretim yılı bahar yarıyılında Erzurum ilinin merkez ilçeleri olan Yakutiye, Palandöken ve Aziziye İlçelerinde bulunan imam

¹⁵ Eyüp Şimşek, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (Erzurum Örneği)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006).

¹⁶ Tecelli Karasu, "İmam Hatip Meslek ve Dikap Dersi Öğretmenlerinin Eğitim Bilişim Ağı (EBA) İle İlgili Görüşleri", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (21 Aralık 2018), 937.

hatip ortaokullarında öğrenim gören 5., 6., 7. ve 8. sınıf öğrencilerden tesadüfi olarak seçilen örnekleme ve kişisel bilgi formunda yer alan değişkenler ve sorular ile sınırlıdır.

Bu araştırmanın problemi, “imam hatip ortaokullarında okuyan öğrencilerin okul motivasyonlarında hangi değişkenler farklılaşmaya neden olmaktadır?” şeklinde belirlenmiştir. Bu temel problem çerçevesinde ortaya çıkan alt problemler şu şekilde oluşmuştur;

- İmam hatip ortaokullarında okuyan öğrencilerin okul motivasyonları, cinsiyetlerine göre anlamlı farklılaşmakta mıdır?
- İmam hatip ortaokullarında okuyan öğrencilerin okul motivasyonları, okudukları sınıflara göre farklılaşmakta mıdır?
- İmam hatip ortaokullarında okuyan öğrencilerin okul motivasyonları, anne eğitim durumuna göre farklılaşmakta mıdır?
- İmam hatip ortaokullarında okuyan öğrencilerin okul motivasyonları, baba eğitim durumuna göre farklılaşmakta mıdır?
- İmam hatip ortaokullarında okuyan öğrencilerin okul motivasyonları, okula kayıt nedenlerine göre farklılaşmakta mıdır?
- İmam hatip ortaokullarında okuyan öğrencilerin okul motivasyonları önceki Kur’an-ı Kerim okuma bilgisine göre farklılaşmakta mıdır?
- İmam hatip ortaokullarında okuyan öğrencilerin okul motivasyonları, imam hatip lisesine devam isteğine göre farklılaşmakta mıdır?

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, nicel araştırma yöntemlerinden tarama modeline göre tasarlanmıştır.

Tarama modelleri, bir durumu, geçmişte ya da şu anda var olduğu haliyle tespit etmeyi ve betimlemeyi amaçlayan araştırma modelleridir. Araştırmaya konu olan durum (birey, olay, nesne v.b.) kendi ortamında var olduğu şekliyle ele alınır. Öğrenilmek istenen uygun bir şekilde gözlemlenip belgelenir.¹⁷

1.2. Evren ve Örneklem

Araştırmamızın evreni, 2018-2019 eğitim-öğretim yılı bahar döneminde Erzurum ili merkez ilçelerinde eğitim veren imam hatip ortaokullarıdır. Araştırmamızın örnekleme, Erzurum ili, merkez ilçeleri; Yakutiye, Palandöken ve Aziziye ilçelerinde bulunan imam hatip ortaokulları içerisinde, evrendeki bütün elemanların eşit seçilme şansına sahip olduğu basit tesadüfi (oransız eleman) örnekleme¹⁸ ile belirlenen gönüllü erkek ve kız öğrencilerdir. Örneklem için seçilen bu okulların

¹⁷ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler* (Ankara: Nobel, 2018), 109.

¹⁸ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*.

buldukları ilçenin nüfusu, sosyo-ekonomik yapısı dikkate alınmak suretiyle eşit örneklem dağılımı sağlanmaya çalışılmıştır. Erzurum İli Merkez ilçelerinde bulunan imam hatip ortaokullarında toplamda 4832 öğrenci eğitim görmektedir. Örneklem sayısı .05 hata payı¹⁹ dikkate alınarak hesaplanmış ve sağlıklı sonuçlar elde edilebilmesi için örneklemin en az 356 katılımcıdan oluşması gerektiği anlaşılmıştır.

Tablo 1.1. Çalışma Kapsamında Ulaşılan Toplam Katılımcı Sayısı

	Frekans	%
Erkek	461	48,1
Kız	497	51,9
Toplam	958	100

Belirlenen örneklem sayısına ulaşabilmek için 461'i (%48,1) erkek, 497'i (%51,9) kız olmak üzere 958 öğrenciye ulaşılmış ve veri toplama araçları dağıtılmıştır. Dağıtılan veri toplama araçları, veri analizi öncesi veri ayıklama işlemine tabi tutulmuştur. Veri ayıklama işlemi sonucunda normallik şartının sağlanabilmesi de dikkate alınarak eksik ve özensiz doldurulan 180 tane veri toplama aracı analiz öncesinde çıkarılmıştır.

Tablo 1.2. Örneklem Grubunun Cinsiyete Göre Dağılımı

	Frekans	%
Erkek	370	47,6
Kız	408	52,4
Toplam	778	100

Veri analize tabi tutulan örneklem grubu 370'i %(47,6) erkek, 408'i (%52,4) kız olmak üzere toplam 778 öğrenciden oluşmuştur.

1.3. Veri Toplama Araçları

1.3.1. Kişisel Bilgi Formu

Kişisel bilgi formu araştırmacı tarafından, araştırmanın ana problemi kapsamında, katılımcılara ait bilgileri talep etmek için hazırlanmıştır. Formda sosyo-ekonomik, demografik değişkenler (cinsiyet, sınıfı, ebeveynlerinin eğitim durumu) ve öznel bağımsız değişkenler (öğrencilerin okul tercih nedenleri, Kur'an-ı Kerim okuma bilgisi, lise tercih durumları) ile ilgili sorular bulunmaktadır.

1.3.2. Ortaokul Öğrencileri İçin Okul Motivasyon Ölçeği (OMÖ-ORT)

Kaynak, Özhan ve Kan (2017) tarafından geliştirilen, ortaokulda öğrenim gören öğrencilerin okul motivasyonu düzeylerini ölçmek amacıyla ortaokul öğrencilerinin davranışsal, bilişsel ve duyuşsal özellikleri göz önüne alınarak hazırlanan ölçek, 14 sorudan oluşan 5'li likert tipi derecelendirme ölçeğidir. 3., 9., 13. madde-

¹⁹ Robert V. Krejcie - Daryle W. Morgan, "Determining Sample Size for Research Activities", *Educational and Psychological Measurement* 30/3 (Eylül 1970), 607-610.

ler ters puanlanan maddelerdir. Ölçekten alınan puanlar arttıkça, öğrencinin okul motivasyonu düzeyi de artmaktadır. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 70'tir. Ölçek, okul motivasyonu düzeyi hakkında hedef, performans ve okula bağlılık olmak üzere üç farklı boyutta ölçme yapmaktadır.²⁰

1.3.2.1. Ölçeğin Geçerliliği

Ölçek geliştiricisi tarafından Ankara ve Erzurum İllerinde bulunan 4 farklı ortaokulda öğrenim gören 370 öğrenciye testler uygulanmıştır. Bu uygulama sonucunda OMÖ-ORT formunun alt boyutlarıyla beraber okul motivasyonuna ilişkin toplam varyansın %68.665'ini açıklamakta olduğu görülmüştür. Ölçeğin doğrulayıcı faktör analizi (DFA) sonuçları; $\chi^2/df=2.963$, CFI=.952, TLI/NNFI=.939, GFI=.920, AGFI=.883, RMSEA=.076 [%90 CI: .064 - .087] olarak hesaplanmıştır.²¹ Bu çalışmada ise $\chi^2/df = 4.76$, CFI=.826, TLI/NNFI=.993, GFI=.937, AGFI=.910, RMSEA = .070 [%90 CI: .062 - .077] olarak hesaplanmıştır ve Wheaton v.d'ne (1977) göre $\chi^2/df \leq 5$ olması ölçeğin geçerliliği için uygun bir değerdir.

1.3.2.2. Ölçeğin Güvenilirliği

Ortaokul Öğrencileri İçin Okul Motivasyon Ölçeği (OMÖ-ORT) geliştirme çalışmasında, ölçek maddelerinin tamamı için yaptığı testte Cronbach Alfa iç tutarlık katsayısı .84 olduğu görülmektedir. Bu çalışmada maddelerin tamamının Cronbach Alfa iç tutarlık katsayısı .75 olarak hesaplanmıştır. Cronbach Alfa iç tutarlık katsayısı .70 olması, psikolojik ölçme aracının güvenilirliği için yeterli görülmektedir.²²

1.4. Uygulama ve İşlem

Veri toplama araçları ile elde edilen veriler, araştırmacı tarafından SPSS ortamına aktarılmış ve elde edilen bulgular SPSS 20.0 (Statistical Package for Social Sciences) bilgisayar istatistik paket programıyla analiz edilmiştir.

Ortaokul öğrencileri için okul motivasyonu ölçeğine ait örneklem büyüklüğü, en düşük ve en yüksek okul motivasyonu düzeyi, aritmetik ortalama, standart sapma, çarpıklık ve basıklık değerlerine ilişkin bulgulara Tablo 1.3'te yer verilmiştir.

²⁰ Semih Kaynak vd., "Ortaokul Öğrencileri İçin Okul Motivasyonu Ölçeği Geliştirme Çalışması", *Journal of Turkish Studies* 12/ (01 Ocak 2017), 293-312.

²¹ Kaynak vd., "Ortaokul Öğrencileri İçin Okul Motivasyonu Ölçeği Geliştirme Çalışması".

²² Kaynak vd., "Ortaokul Öğrencileri İçin Okul Motivasyonu Ölçeği Geliştirme Çalışması".

Tablo 1.3. Örneklem Grubunu Oluşturan Öğrencilerin Toplam Okul Motivasyonu Düzeyleri

	N	Min	Max	\bar{x}	ss	Kurtosis	Skewness
Ortaokulu Öğrencileri İçin Okul Motivasyonu Ölçeği	778	40	70	59,43	6,529	-.403	-.424

Araştırmada verilerin analiz edilme sürecinde hangi testlerin kullanılacağına karar verebilmek amacıyla parametrik testlerin temel varsayımlarını karşılayıp karşılayamadıkları incelenmiştir. Örneklem gruplarının normal dağılım gösterip göstermediğini belirlemek için normallik testi yapılarak Skewness (çarpıklık) ve Kurtosis (basıklık) değerlerine bakılmıştır. Skewness değeri -.403, Kurtosis değeri ise -.424 olduğu gözlenmiştir. Kurtosis ve Skewness değerleri -1.5 ile +1.5 olduğu zaman normal dağılım olduğu kabul edilmektedir.²³

Yapılan ölçümler doğrultusunda; araştırmada iki alt kategoriye sahip Bağımsız Değişkenler için t-Testi (Independent-Samples t-Test) kullanılmış, ikiden fazla alt kategoriye sahip bağımsız değişkenler için ise, Tek Yönlü Varyans Analizi (One-Way ANOVA) testi uygulanmıştır. ANOVA testi ile yapılan analizler sonucunda, grupların ortalama puanları arasında farklılık tespit edilmişse bu farklılığın hangi gruplardan kaynaklandığını bulabilmek için Levene Testi yapılarak varyansların homojenliğine bakılmıştır. Eşit örneklem sayısı sağlanamadığında ve varyansların homojenliğini gerektirmesi nedeniyle Post Hoc. Bonferroni tercih edilmiştir. Eşit örneklem sayısı gerektirmemesi ve varyansların homojenliği sağlanmadığında ise Games-Howell testi kullanılmıştır.²⁴

2. Bulguların Yorumlanması

2.1. İmam Hatip Ortaokullarında Okuyan Öğrencilerin Cinsiyetlerine Göre OMÖ-ORT Puanlarına İlişkin Bulguların Yorumlanması

İmam hatip ortaokullarında okuyan kız ve erkek öğrencilerin OMÖ-ORT puanlarının farklı olup olmadığını tespit etmek için bağımsız t-testi analizi sonucunda elde edilen bulgular aşağıda sunulmuştur.

Tablo 2.1. İmam Hatip Ortaokullarında Okuyan Erkek ve Kız Öğrencilerin OMÖ-ORT Puanlarının Ortalamaları Arasındaki Farklılık (Bağımsız T-Testi)

Değişken	Cinsiyet	n	%	\bar{x}	ss	t	sd	p
OMÖ-ORT	Erkek	370	47,6	58,74	6,65			
Toplam						-2,84	776	,005
Motivasyon	Kız	408	52,4	60,06	6,35			

Tablo 2.1'e bakıldığında bağımsız örneklem t testi sonuçlarına göre erkek öğrencilerin OMÖ-ORT puanları ortalaması ($\bar{x} = 58.74$) ile kız öğrencilerin OMÖ-

²³ Linda S. Fidell - Barbara Tabachnick, *Çok Değişkenli İstatistiklerin Kullanımı*, çev. Mustafa Baloğlu (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015).

²⁴ Murat Kayri, "Araştırmalarda Gruplar Arası Farkın Belirlenmesine Yönelik Çoklu Karşılaştırma (Post-Hoc) Teknikleri", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (2009), 51-64.

ORT puanları ortalaması ($\bar{x} = 60,06$) arasında istatistiksel olarak kız öğrencilerin lehine anlamlı bir farklılık görülmektedir [$t(776)=-2,84, p<.05$].

Erkan (2019) tarafından yapılan imam hatip ortaokullarında öğrencilerinin motivasyon düşüklüğünün sebeplerini araştırdığı çalışmada öğrencilerin motivasyon düzeylerinin cinsiyete göre farklılaşmadığı görülmektedir.²⁵ Bu araştırmada imam hatip öğrencilerinin okul motivasyonları cinsiyete göre anlamlı farklılık göstermektedir. Bu durum; öğrencilerin cinsiyetlerinin, okul motivasyonunda farklılığa neden olan bir değişken olarak ele alınabileceği şeklinde yorumlanabilir. Alanyazına bakıldığında motivasyon ve cinsiyet arasında farklılaşma tespit edilmiş olsa da bu çalışmada bir farklılık oluşturduğu görülmektedir. Bu farklılığın oluşmasında hormonal ve biyolojik yapının önemli etken olabileceği bilinmektedir. Fakat bu durumun tek başına bu farklılaşmada rol oynadığı söylenemez. Çünkü, içerisinde yaşanılan toplumun kültürel özelliklerinin, çocukların benimsedikleri cinsiyet rolleri üzerinde etkili olduğunu ortaya koymuş birçok çalışma bulunmaktadır.²⁶ Bu araştırmada da farklılığın ortaya çıkmasında biyolojik ve hormonal farklılıkların yanında sosyal öğrenmeler sonucu çocuğun öğrendiği cinsiyet rolleri de etkili olmuş olabilir. Toplumumuzda halen baskın bir şekilde var olan geleneksel aile yaşamı erkek ve kız çocuklarına farklı roller sunmaktadır. Kız çocuklarının aileden öğrendiği tesettür gibi hem geleneksel hem de dini inaca dayanan tercihleri, imam hatip ortaokuluna dair okul motivasyonları üzerinde etkili olmuş olabilir. Bu konuda daha fazla çalışma yapılması gerekmektedir.

2.2. İmam Hatip Ortaokullarında Okuyan Öğrencilerin Okudukları Sınıflara Göre OMÖ-ORT Puanlarına İlişkin Bulguların Yorumlanması

İmam hatip ortaokullarında okuyan öğrencilerin okudukları sınıflara göre OMÖ-ORT puanlarına bakılmış ve bu puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olup olmadığını tespit etmek için Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) uygulanmıştır. İstatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilmiş ve (Post-Hoc) Bonferroni testi uygulanmıştır. Testlerle ilgili bulgular aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

²⁵ Durmuş Erkan, *Öğrenci Gözüyle İmam Hatip Ortaokullarında Motivasyon Düşüklüğünün Sebepleri: Karabağlar Örneği* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²⁶ Hülya Çakır - Hatice Baş, "Cinsiyetler ve Cinsiyetlerle Özdeşleşen Davranışların Sosyolojik ve Biyolojik Açından Değerlendirilmesi", (2018), 176-191.

Tablo 2.2. İmam Hatip Ortaokullarında Okuyan Öğrencilerin Okudukları Sınıflara Göre OMÖ-ORT Puanları Arasındaki Farklılığa İlişkin Yapılan Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Değişken	n	%	\bar{x}	ss	sd	F	p	Anlamlı Fark
5	235	30,2	61.31	6,278	3/774	10,36	,00	
6	172	22,1	59.13	6,809				5-6
7	231	29,7	58.17	6,461				5-7
8	140	18	58.73	6,052				5-8
Toplam	778	100	59.43	6,529				

Tablo 2.2. incelendiğinde p değeri 0,05'ten küçük olduğu görülmektedir. Bu da sınıflar arasında anlamlı bir farklılığın olduğunu göstermektedir [F(3-774)=10,36, p<.05]. Bu farklılığın hangi sınıflar arasında olduğunu tespit etmek için çoklu karşılaştırma testlerinden (Post-Hoc) Bonferroni testi uygulanmıştır. Test sonuçlarına bakıldığında anlamlı farkın, 5. sınıfla (\bar{x} = 61,31) 6. sınıf (\bar{x} = 59,13) arasında (p<.05), 5. sınıfla (\bar{x} = 61,31) 7. sınıf (\bar{x} = 58,17) arasında (p<.05) ve 5. sınıfla (\bar{x} = 61,31) 8. sınıf (\bar{x} = 58,73) arasında (p<.05) olduğu tespit edilmiştir. Farklılığın yönüne bakıldığında farklılığın 5. sınıflar lehine olduğu görülmüştür.

İmam hatip ortaokuluna yeni başlayan öğrencilerin okul motivasyonlarının yüksek olduğu görülmektedir. Sınıf değişkeninin okul motivasyonunda farklılaşmaya yol açan bir değişken olarak ele alınabileceği söylenebilir. Okula yeni başlayan öğrencilerin okul motivasyonları yüksektir. Bu farklılığın oluşmasında, yeni bir okula başlamanın heyecanının ve öğrencilerin istekli olmasının önemli rol oynadığı söylenebilir. Bununla beraber ilerleyen sınıflarda ders konularının ağırlaşması nedeniyle öğrencinin dersi anlamakta zorluklarla karşılaşması ve bu zorlukları aşması için gerekli motivasyonun sağlanamaması (öğretmenlerin tutumu, kullanılan materyaller, eğitim programı vb.) da etkili olmuş olabilir. Ayrıca, ortaokul döneminin son çocukluktan ergenliğe geçiş dönemine denk gelmesi nedeniyle, öğrencilerin derslere dair olan ilgilerinin farklı yönlere kayması da bu farklılaşmada etkili olmuş olabilir. Bu durumlarda öğrencinin bilme, öğrenme ve kendini tatmin isteği, sınıf içi etkinliklerle desteklenerek, derslere yönelik içsel ve dışsal motivasyonu artırılmalıdır. İlgili alanyazında da benzer sonuçlar olduğu görülmektedir.²⁷

2.3. İmam Hatip Ortaokullarında Okuyan Öğrencilerin Anne Eğitim Durumuna Göre OMÖ-ORT Puanlarına İlişkin Bulguların Yorumlanması

İmam hatip ortaokullarında okuyan öğrencilerin anne eğitim durumuna göre OMÖ-ORT puanlarına bakılmış ve bu puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olup olmadığını tespit etmek için Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) uygulanmıştır. Testlerle ilgili bulgular aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

²⁷ Erkan, Öğrenci Gözüyle İmam Hatip Ortaokullarında Motivasyon Düşüklüğünün Sebepleri: : Karabağlar Örneği.

Tablo 2.3. İmam Hatip Ortaokullarında Okuyan Öğrencilerin Anne Eğitim Durumuna Göre OMÖ-ORT Puanları Arasındaki Farklılığa İlişkin Yapılan Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Değişken	n	%	\bar{x}	ss	sd	F	p	Anlamlı Fark
Okur-Yazar Değil	68	8,7	59,62	6,067	5/772	1,137	,339	
İlkokul	320	41,1	59,91	6,556				
Ortaokul	241	31	59,33	6,532				
Lise	98	12,6	58,74	6,737				
Üniversite	41	5,3	57,80	6,532				
Lisansüstü	10	1,3	58,50	6,311				
Toplam	778	100	59,43	6,529				

Tablo 2.3 incelendiğinde p değeri 0,05'ten büyük olduğu görülmektedir. Bu da anne eğitim durumları arasında anlamlı bir farklılığın olmadığını göstermektedir [F(5-772)=1,137, p>.05]. Bu durum; öğrencilerin anne eğitim durumu değişkeninin, öğrencilerin okul motivasyonunda farklılık oluşturan bir değişken olarak ele alınamayacağı söylenebilir.

Anne eğitim durumu ve motivasyon düzeyi ile ilgili alanyazına bakıldığında; Bahtiyar & Can (2017) tarafından yapılan çalışmada bu çalışmanın sonuçlarıyla uyumlu bir şekilde anne eğitim durumu öğrencilerin motivasyon düzeylerinde farklılık oluşturmamıştır.²⁸ Fakat Yerlikaya (2014) tarafından yapılan çalışmada ise anne eğitim durumu öğrencilerin motivasyon düzeylerinde farklılık oluşturmuştur. Bu farklılığın ortaya çıkmasında araştırmacının ilkokulları da kapsayan bir araştırma yapmış olmasının etkili olmuş olabileceği söylenebilir.²⁹ Bu araştırmanın başında, anne eğitim durumunun okul motivasyonunda farklılık oluşturacağı beklentisi hakimdir. Çünkü annenin eğitim düzeyi arttıkça çocuğun akademik gelişimini daha verimli bir şekilde destekleyeceği ve bunun da öğrencinin okul motivasyonunu olumlu etkileyeceği düşünülmüştür. Fakat, çalışma sonucunda anne eğitim düzeyinin okul motivasyonunda farklılık oluşturmadığı tesbit edilmiştir. Anne eğitim durumunun öğrencinin okul motivasyonunda farklılık oluşturmamasının nedenleri üzerine daha fazla çalışma yapılması gerekmektedir.

2.4. İmam Hatip Ortaokullarında Okuyan Öğrencilerin Baba Eğitim Durumuna Göre OMÖ-ORT Puanlarına İlişkin Bulguların Yorumlanması

İmam hatip ortaokullarında okuyan öğrencilerin baba eğitim durumuna gö-

²⁸ Asiye Bahtiyar - Bilge Can, "Ortaokul (5., 6., 7., ve 8. Sınıf) Öğrencilerinin Daimî Bilim Öğrenme Motivasyonlarının İncelenmesi", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 41/41 (01 Ocak 2017), 121-129.

²⁹ İbrahim Yerlikaya, "İlkokul ve Ortaokul Öğrencilerinin Eğitime İlişkin Motivasyonlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Journal Of History School* 7/XIX (01 Ocak 2014), 773-795.

re OMÖ-ORT puanlarına bakılmış ve bu puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olup olmadığını tespit etmek için Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) uygulanmıştır. İstatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilmiş ve (Post-Hoc) Bonferroni testi uygulanmıştır. Testlerle ilgili bulgular aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 2.4. İmam Hatip Ortaokullarında Okuyan Öğrencilerin Baba Eğitim Durumuna Göre OMÖ-ORT Puanları Arasındaki Farklılığa İlişkin Yapılan Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Değişken	n	%	\bar{x}	ss	sd	F	p	Anlamlı Fark
Okur-Yazar Değil	47	6	60,96	6,376	5/772	2,322	,04	
İlkokul	127	16,3	59,77	6,518				
Ortaokul	186	23,9	59,65	6,331				
Lise	240	30,8	59,72	6,599				
Üniversite	147	18,9	58,42	6,594				
Lisansüstü	31	4	56,97	6,432				
Toplam	778	100	59,43	6,529				

Tablo 2.4. incelendiğinde p değeri 0,05'ten küçük olduğu görülmektedir. Bu da baba eğitim durumları arasında anlamlı bir şekilde farklılığın olduğunu göstermektedir [F(5-772)=2,322, p<.05]. Bu farklılığın hangi baba eğitim durumları arasında olduğunu tespit etmek için çoklu karşılaştırma testlerinden (Post-Hoc) Bonferroni Testi uygulanmıştır ve anlamlı bir farklılık olduğu görülmemiştir. Farklılık görülmemesinin nedeni lisansüstü eğitim düzeyine sahip babaların örneklem içerisinde sayılarının az olması olabilir. Bu durum; öğrencilerin baba eğitim durumu değişkeninin, öğrencilerin okul motivasyonunda farklılık oluşturan bir değişken olarak ele alınamayacağını göstermektedir.

Baba eğitim durumu ve motivasyon düzeyi ile ilgili alanyazına bakıldığında; Yerlikaya (2014) tarafından yapılan, ilkokulları da kapsayan çalışmada, baba eğitim durumunun motivasyon düzeylerinde farklılık oluşturduğu görülmüştür.³⁰ Bu çalışmada anne eğitim durumunda olduğu gibi baba eğitim düzeyi arttıkça öğrencinin akademik gelişimini olumlu etkileyeceği ve dolayısıyla okul motivasyonunda olumlu yönde farklılık oluşturacağı düşünülmüştür. Fakat, baba eğitim düzeyinin öğrencinin okul motivasyonunda farklılık oluşturmadığı görülmüştür. Ebeveynlerin eğitim düzeyinin öğrencinin okul motivasyonunda farklılık oluşturmasının nedenleri üzerine daha fazla çalışma yapılması ve nedenlerinin ortaya konulması gerekmektedir.

³⁰ Yerlikaya, "İlkokul ve Ortaokul Öğrencilerinin Eğitime İlişkin Motivasyonlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi".

2.5. İmam Hatip Ortaokullarında Okuyan Öğrencilerin Okula Kayıt Nedenlerine Göre OMÖ-ORT Puanlarına İlişkin Bulguların Yorumlanması

İmam hatip ortaokullarında okuyan öğrencilerin okula kayıt nedenlerine göre OMÖ-ORT puanlarına bakılmış ve bu puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olup olmadığını tespit etmek için Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) uygulanmıştır. İstatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilmiş ve (Post-Hoc) Games-Howell testi uygulanmıştır. Testlerle ilgili bulgular aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 2.5. İmam Hatip Ortaokullarında Okuyan Öğrencilerin Okula Kayıt Nedenlerine Göre OMÖ-ORT Puanları Arasındaki Farklılığa İlişkin Yapılan Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Değişken	n	%	\bar{x}	ss	sd	F	p	Anlamlı Fark
Kendi isteğimle	395	50,8	60,33	6,261	6/771	3,584	,00	
Ailemin isteğiyle	190	24,4	58,55	6,857				
Öğretmenimin tavsiyesiyle	9	1,2	57,67	8,660				kendi isteğiyle
Evime yakın olduğu için	51	6,6	58,22	7,872				-
Eğitim seviyesi iyi olduğu için	89	11,4	59,46	5,508				ailesinin isteğiyle
Arkadaşlarım bu okula kaydolduğu için	10	1,3	55,10	4,977				
Diğer	34	4,4	57,38	6,529				
Toplam	778	100	59,43	6,529				

Tablo 2.5. incelendiğinde p değeri 0,05'ten küçük olduğu görülmektedir. Bu da sınıflar arasında anlamlı bir farklılığın olduğunu göstermektedir [F(6-771)=3.584 p<.05]. Bu farklılığın hangi sınıflara arasında olduğunu tespit etmek için çoklu karşılaştırma testlerinden (Post-Hoc) Games-Howell testi uygulanmıştır. Test sonuçlarına bakıldığında anlamlı farkın, okula kendi isteğiyle kayıt yaptıran öğrencilerin OMÖ-ORT puanlarıyla ($\bar{x} = 60,33$) ailesinin isteğiyle kayıt yaptıran öğrencilerin OMÖ-ORT puanları ($\bar{x} = 58,55$) arasında olduğu tespit edilmiştir (p<.05). Bu durum; öğrencilerin okula kayıt nedenleri değişkeninin, öğrencilerin okul motivasyonunda farklılaşma oluşturan bir değişken olarak ele alınabileceğini göstermektedir.

Aşlamacı'nın (2017) yapmış olduğu, ortaokul öğrencilerinin din eğitimi derslerine karşı tutumunu ölçen çalışmasında da kendi isteği ile okulu tercih eden öğrencilerin tutum puanlarının diğer değişkenlere göre yüksek olduğu görülmüş-

tür.³¹ Erkan (2019) okula kendi isteğiyle kayıt yaptıran öğrencilerin içsel motivasyon düzeylerinin yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır.³² Bu araştırmada da okula kendi isteğiyle kayıt yaptıran öğrencilerin okul motivasyon düzeyleri, diğer nedenlerle okula kayıt yaptıran öğrencilerin okul motivasyon düzeylerinden yüksek olduğu görülmektedir.

Tablo 2.5 incelendiğinde, araştırmaya katılan öğrencilerin 395'inin (%50,8) kendi isteğiyle, 190'nın (%24,4) ailesinin isteğiyle, 9'unun (%1,2) öğretmenin tavsiyesiyle, 51'inin (%6,6) evine yakın olması sebebiyle, 89'unun (%11,4) eğitim seviyesinin iyi olması sebebiyle, 10'unun (%1,3) arkadaşlarının bu okula kayıt yaptırması sebebiyle ve 34'ünün (%4,4) diğer nedenlerle okula kayıt yaptırdığı görülmektedir.

Erkan (2019) tarafından yapılan araştırmada "imam hatip ortaokuluna kendi isteğimle geldim." cümlesine 312 öğrenci katıldığını, 64 öğrenci katılmadığını ve 24 öğrenci de kararsız olduğunu ifade etmiştir. "İmam hatip ortaokuluna ailemin isteğiyle geldim." cümlesine; 187 öğrenci katıldığını, 166 öğrenci katılmadığını ve 43 öğrenci de kararsız kaldığını belirtmiştir. 400 öğrenci üzerinde yapılan bu çalışma kendi isteğiyle geldiğini belirten öğrencilerin oranının çok yüksek olduğunu göstermiştir. İki sorudan alınan sonuçlar beraber değerlendirildiğinde öğrencilerin büyük çoğunluğu hem ailesinin isteğiyle hem de kendi isteğiyle imam hatip ortaokuluna kayıt yaptırmış oldukları söylenebilir.³³ Bu araştırmada da toplamda 585 (%75,3) öğrenci kendi isteğiyle veya ailesinin isteğiyle imam hatip ortaokuluna kayıt yaptırdığı görülmektedir.

Öğrencilerden kendi isteğiyle okula kaydolmaların içsel bir motivasyona sahip oldukları düşünüldüğünde olumlu yönde farklılık oluşması beklenen bir durumdur. Öğrencilerin okula kayıt yaptırmadan önce okul hakkında bilgili olması da bu farklılıkta etkili olmuş olabilir. Bu durumda ailenin isteğiyle okula kayıt yaptıran öğrencilerin aleyhine bir farklılığın oluşmasının önüne geçebilmek için ailelerin çocuklarını okul hakkında yeterince bilgilendirmeleri ve çocukta içsel veya dışsal motivasyon oluşturmaları gerektiği söylenebilir.

2.6. İmam Hatip Ortaokullarında Okuyan Öğrencilerin Önceki Kur'an-ı Kerim Okuma Bilgisine Göre OMÖ-ORT Puanlarına İlişkin Bulguların Yorumlanması

İmam İmam hatip ortaokullarında okuyan öğrencilerin ortaokul öncesi Kur'an-ı Kerim okuma bilgisine göre OMÖ-ORT puanlarının farklı olup olmadığını tespit etmek için bağımsız t-testi analizi sonucunda elde edilen bulgular aşağıda sunulmuştur.

³¹ İbrahim Aşlamacı, *Paydaşlarına Göre İmam-Hatip Ortaokullarında Din Eğitimi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017).

³² Erkan, *Öğrenci Gözüyle İmam Hatip Ortaokullarında Motivasyon Düşüklüğünün Sebepleri: Karabağlar Örneği*.

³³ Erkan, *Öğrenci Gözüyle İmam Hatip Ortaokullarında Motivasyon Düşüklüğünün Sebepleri: Karabağlar Örneği*.

Tablo 2.6. İmam Hatip Ortaokullarında Okuyan Öğrencilerin Önceki Kur'an-ı Kerim Okuma Bilgisine Göre OMÖ-ORT Puanları Arasındaki Farklılık

Değişken	Önceki Kur'an Okuma Bilgisi	n	%	\bar{x}	ss	t	sd	p
OMÖ-ORT Toplam Motivasyon	Evet	688	88,4	59,50	6,528	,854	776	,839
	Hayır	90	11,6	58,88	6,551			

Tablo 2.6. incelendiğinde bağımsız örneklem t testi sonuçlarına göre ortaokul öncesi Kur'an-ı Kerim okumayı bilen öğrencilerin OMÖ-ORT puanları ($\bar{x} = 59,5$) ile ortaokul öncesi Kur'an-ı Kerim okumayı bilmeyen öğrencilerin OMÖ-ORT puanları ($\bar{x} = 58,88$) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık görülmemiştir [$t(776) = -.854, p > .05$]. Bu durum; önceki Kur'an-ı Kerim okuma bilgisi değişkeninin, öğrencilerin okul motivasyonunda farklılık oluşturan bir değişken olarak ele alınamayacağını göstermektedir.

Öğrencilerin ortaokuldan önceki Kur'an-ı Kerim okuma bilgisi değişkeninin imam hatip ortaokulu öğrencilerinin okul motivasyonlarında farklılaşma oluşturma çabası düşüncesiyle sorulan bu soruyla ilgili alanyazında herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Kur'an-ı Kerim okuma bilgisi değişkeninin farklılık oluşturmamasında, öğrencilerin çoğunun Kur'an-ı Kerim okumayı bilerek okula gelmesinin etkili olduğu söylenebilir. Din eğitiminde önemli bir yer tutan Kur'an-ı Kerim okuma bilgisine sahip olmak, öğrencilerin din eğitimi verilen okula alışmaları ve zorlanmamaları açısından önemlidir.

2.7. İmam Hatip Ortaokullarında Okuyan Öğrencilerin İmam Hatip Lisesine Devam İsteğine Göre OMÖ-ORT Puanlarına İlişkin Bulguların Yorumlanması

İmam hatip ortaokullarında okuyan öğrencilerin imam hatip lisesine devam isteğine göre OMÖ-ORT puanlarına bakılmış ve bu puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olup olmadığını tespit etmek için Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) uygulanmıştır. İstatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilmiş ve (Post-Hoc) Games-Howell testi uygulanmıştır. Testlerle ilgili bulgular aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 2.7. İmam Hatip Ortaokullarında Okuyan Öğrencilerin İmam Hatip Lisesine Devam İsteğine Göre OMÖ-ORT Puanları Arasındaki Farklılığa İlişkin Yapılan Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Değişken	n	%	\bar{x}	ss	sd	F	p	Anlamlı Fark
Evet	265	34,1	60,63	6,081	2/775	7,569	,00	
Hayır	265	34,1	59,14	6,881				1-2
Başka bir okulu kazanamazsam evet	248	31,9	58,46	6,435				1-3
Toplam	778	100	59,43	6,529				

Tablo 2.7. incelendiğinde p değeri 0,05'ten küçük olduğu görülmektedir. Bu

da öğrencilerin imam hatip lisesine devam istekleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın olduğunu göstermektedir [$F(2-775)=7.569$ $p<.05$]. Bu farklılığın hangi istekler arasında olduğunu tespit etmek için çoklu karşılaştırma testlerinden (Post-Hoc) Games-Howell testi uygulanmıştır. Test sonuçlarına bakıldığında anlamlı farkın, “evet” ($\bar{x} = 60,63$) cevabı verenlerle “hayır” ($\bar{x} = 59,14$) cevabı verenler ve “evet” ($\bar{x} = 60,63$) cevabı verenlerle “başka bir okulu kazanamazsam evet” ($\bar{x} = 58,46$) cevabı verenler arasında olduğu tespit edilmiştir. Farklılığın yönünü tespit etmek için sınıfların OMÖ-ORT puanlarına bakıldığında farklılığın imam hatip lisesine devam etmek isteyen öğrencilerin lehine olduğu görülmüştür. Bu durum; imam hatip lisesine devam etmek isteği değişkeninin, öğrencilerin okul motivasyonunda farklılık oluşturan bir değişken olarak ele alınabileceğini göstermektedir.

Erkan (2019) tarafından yapılan çalışmaya bakıldığında, öğrencilerin okudukları ortaokuldan memnun olmalarına rağmen öğrencilerin yarıdan fazlasının imam hatip lisesine devam etmek istemedikleri görülmüştür.³⁴ Bu çalışmada öğrencilerden imam hatip lisesine devam etme isteğinde olanların okul motivasyon düzeyleri görece devam etmek istemeyenlerden ve başka bir okulu önceleyen öğrencilerden yüksek çıkmıştır. Bu farklılaşmanın oluşmasında öğrencilerin gelecekte beklentilerinin ve okula gelme amaçlarının etkili olduğu söylenebilir.

Tablo 2.7'ye bakıldığında, araştırmaya katılan öğrencilerin 265'inin (%34,1) imam hatip lisesine devam etmeyi düşündüğü, 265'inin (%34,1) İmam Hatip Lisesine devam etmeyi düşünmediği, 248'inin (%31,9) ise ilk tercihi İmam Hatip Lisesi olmasa da başka bir okulu kazanamadığı takdirde İmam Hatip Lisesine devam etmeyi düşündüğü görülmektedir.

Erkan (2019) tarafından yapılan araştırmada “liseye imam hatip lisesine gitmek isterim” cümlesine; 105 öğrenci katıldığını, 205 öğrenci katılmadığını ve 89 öğrenci de kararsız olduğunu belirtmiştir. Bu sonuçlara bakıldığında öğrencilerin yarısının imam hatip lisesine devam etmeyi düşünmediği görülmüştür.³⁵ Fakat bu araştırmada öğrencilerin üçte biri imam hatip lisesine devam etmeye isteklidir. Diğer üçte biri ise başka bir okul kazanamadığı durumda imam hatip lisesine devam etmeyi düşünmektedir. Geriye kalan üçte biri ise imam hatip lisesine devam etmek istememektedir. İmam hatip lisesine devam etmek istemeyen öğrencilerin, isteksizliklerinin nedenleri üzerine çalışmalar yapılması gerekmektedir.

Sonuç

Bu araştırmada imam hatip ortaokulu öğrencilerinin okul motivasyonu düzeyleri çeşitli değişkenler açısından incelenmiştir. Araştırma sonucunda elde edilen bulgular analiz edildiğinde; beklentinin aksine, anne ve baba eğitim durumu, imam hatip ortaokulu öncesi Kur'an-ı Kerim okumayı bilme durumu, imam hatip ortaokulu öğrencilerinin okul motivasyonu düzeylerinde farklılık oluşturmadığı

³⁴ Erkan, *Öğrenci Gözüyle İmam Hatip Ortaokullarında Motivasyon Düşüklüğünün Sebepleri: Karabağlar Örneği*.

³⁵ Erkan, *Öğrenci Gözüyle İmam Hatip Ortaokullarında Motivasyon Düşüklüğünün Sebepleri: Karabağlar Örneği*.

görülmüştür. Öğrencilerin cinsiyetleri, buldukları sınıf düzeyi, okula kayıt nedenleri ve imam hatip lisesine devam etme isteği ile okul motivasyonu düzeyleri arasında anlamlı farklılık tespit edilmiştir.

Araştırmada, katılımcı öğrencilerin cinsiyetlerinin, okul motivasyonu üzerinde, kız öğrenciler lehine bir farklılaşma tespit edilmiştir. Alanyazında Erkan (2019) tarafından gerçekleştirilen çalışmada motivasyon ve cinsiyet arasında farklılaşma tespit edilmemiş olsa da bu çalışmada bir farklılık oluşturduğu görülmektedir. Bu farklılığın oluşmasının nedenlerini anlamlandırabilmek için cinsiyet farklılıkları ile ilgili alanyazına³⁶ bakıldığında; toplumlar arası kültürel farklılıklar göz ardı edildiğinde dahi cinsiyetler arası hormonal ve biyolojik yapının farklı olduğu birçok araştırma tarafından ortaya konulmuş olduğu görülmektedir. Hormonal ve biyolojik farklılıklara bakıldığında da kız çocuklarının erkek çocuklarına göre daha erken ergenliğini tamamladıkları bilinmektedir. Fakat, tek başına hormonal ve biyolojik farklılığın motivasyon üzerinde farklılık oluşturduğu söylenemez. Çocuklar, içerisinde yaşadıkları toplumun kültürel özelliklerini ve cinsiyetlere biçilen rolleri, informal eğitim yoluyla öğrenirler ve kendi cinsiyetlerine uygun rolleri benimserler. Toplumumuzda geçerliliğini koruyan geleneksel aile yaşamı erkek ve kız çocuklarına farklı roller sunmaktadır. Bu araştırmada da öğrencilerin, hormonal ve biyolojik farklılıklarının yanında informal bir şekilde gerçekleşen sosyal öğrenmelerin etkili olmuş olabileceği söylenebilir. Örneğin, kız çocuklarının aileden öğrendiği tesettür gibi hem geleneksel hem de dini inaca dayanan tercihleri, imam hatip ortaokuluna dair okul motivasyonları üzerinde etkili olmuş olabilir. Bu konuda daha fazla çalışma yapılması gerekmektedir.

Katılımcı öğrencilerin okudukları sınıfların, okul motivasyonu düzeylerinde farklılaşma oluşturduğu tespit edilmiştir. Beşinci sınıftaki öğrencilerin okul motivasyonları üst sınıflardaki öğrencilerin okul motivasyonlarından oldukça yüksek çıktığı görülmektedir. Bu farklılığın oluşmasında, öğrencilerin okulda beklediklerini bulamamalarından oluşmuş olabileceği gibi ders konularının sınıflar ilerdekçe daha zor ve karmaşık hale gelmesi de bu farklılıkta rol oynamış olabileceği söylenebilir. Öğrencilerin, derslerde yaşadıkları zorluğu ve karmaşıklığı aşamalarında ve motivasyon kaybına uğramalarında, öğretmenlerin yanlış tutumları, kullanılan materyallerin uygun olmaması veya eğitim programının öğrencilere göre hazırlanmamış olması gibi birçok farklı değişken etkili olmuş olabilir. Hangi değişkenlerin sınıflar ilerledikçe motivasyonda olumsuz farklılaşmaya neden olduğunun tespiti için daha fazla araştırma yapılması gerekmektedir.

Araştırmada anne eğitim durumu, öğrencilerin okul motivasyonları üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır. Alanyazına bakıldığında, anne eğitim durumunun motivasyon düzeyini farklılaştırdığını tespit eden çalışma sayısı, farklılaşma tespit etmeyen çalışmalara oranla oldukça azdır. Araştırmaya başlarken anne eğitim durumunun, öğrencilerin okul motivasyonu düzeylerinde farklılaşma oluşturacağı düşünülmüştür. Fakat elde edilen bulgular farklılaşmanın olmadığını

³⁶ Çakır - Baş, "Cinsiyetler ve Cinsiyetlerle Özdeşleşen Davranışların Sosyolojik ve Biyolojik Açından Değerlendirilmesi".

göstermektedir. Araştırmada, katılımcı öğrencilerin baba eğitim durumlarının da öğrencilerin okul motivasyonunda farklılaşmaya neden olmadığı tespit edilmiştir. Ebeveyn eğitim durumu ve okul motivasyonu ile ilgili daha fazla araştırma yapılması gerekmektedir.

Ebeveyn eğitim düzeyi ve akademik başarı üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında genel itibariyle matematik, fen ve Türkçe alanlarının merkeze alındığı görülmektedir. Ebeveynin matematik ve fen alanlarında eğitilmiş olması elbette çocuğun bu alanlardaki akademik başarısına olumlu yansıtacaktır. Evinde küçük de olsa bir kütüphaneye sahip olan ebeveynlerin çocukları okuma üzerine olumlu etkilenecekler ve bu da Türkçe dersinde başarıyı arttırabilecektir. Bütün bunlardan yola çıkarsak, din eğitimi almış ve öğrendiği dini bilgileri evinde yaşayan ebeveynlerin çocukları da din eğitiminde başarılı olabilecekleri söylenebilir. Bu düşünceden yola çıkıldığında bu öğrencilerin okul motivasyonlarının farklılaşacağı beklenebilir. Bu alanda daha çok çalışma yapılması ve net sonuçlar ortaya konması gerekmektedir.

Bu araştırmada toplamda 585 (%75,3) öğrencinin kendi isteğiyle veya ailesinin isteğiyle imam hatip ortaokuluna kayıt yaptırdığı görülmektedir. İlgili alanyazınla karşılaştırıldığında benzer sonuçlar olduğu ve öğrencilerin yarısından fazlasının kendi isteğiyle veya ailesinin isteğiyle okula kayıt yaptırdığı görülmüştür. İmam hatip ortaokullarında okuyan öğrencilerin okula kayıt nedenlerine bakıldığında; kendi isteğiyle kayıt yaptıran öğrencilerin okul motivasyonu düzeyleri ile ailesinin isteğiyle kayıt yaptıranların okul motivasyonu düzeyleri arasında anlamlı farklılaşma görülmektedir. Kendi isteğiyle kayıt yaptıran öğrencilerin okul motivasyonu düzeyleri, ailelerinin isteğiyle kayıt yaptıranların okul motivasyonu düzeylerinden yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bir öğrencinin okula kendi isteğiyle gelmesi okul motivasyonunu arttırmaktadır. İçsel motivasyonun bu farklılaşmada etkili olduğu söylenebilir.

Araştırmanın başında, ilkökul müfredatında olmayan ve örgün eğitim içerisinde ilk defa program içerisinde verilen Kur'an-ı Kerim dersiyle ilgili olarak; ortaokul öncesi Kur'an-ı Kerim okuma bilgisine sahip olan öğrencilerin, hazır bulunuş itibariyle Kur'an-ı Kerim okuma bilgisine sahip olmayan öğrencilere kıyasla daha iyi bir konumda olacakları düşüncesiyle okul motivasyonlarının yüksek olması beklenmiştir. Fakat sonuçlar farklılığın olmadığını göstermiştir. Farklılığın oluşmamasında öğrencilerin çoğunluğunun (%88,4), okula Kur'an-ı Kerim okumayı bilerek gelmiş olması etkili olmuş olabilir.

Araştırmada yapılan analiz sonucunda, araştırmaya katılan imam hatip ortaokulu öğrencilerinin, imam hatip lisesine devam etme isteğinde olanlarla devam etmek istemeyen ve başka bir liseyi öncelikli olarak düşünen öğrencilerin okul motivasyonu düzeylerinin farklılaştığı görülmektedir. İmam hatip lisesine devam etmek isteyen öğrencilerin okul motivasyonları, devam etmek istemeyen veya başka bir liseyi öncelikli olarak düşünenlerin okul motivasyonlarına göre yüksek çıkmıştır. Bu sonuç, öğrencinin okuduğu okulun, gelecekte beklenenlerine ve hedeflerine uygun olmasının, okul motivasyonunu arttırdığını göstermektedir. İlgili alanyazına bakıldığında, öğrencilerin okudukları ortaokuldan memnun olmalarına rağmen öğrencilerin yarısından fazlasının imam hatip lisesine devam etmek istemedikleri

görülmüştür. Öğrencilerin bu isteksizliklerinin nedenlerinin tespit edilmesi için çalışmalar yapılması gerekmektedir. Bu çalışmaların din eğitimi alanyazını açısından önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

Araştırmanın sonuçlarından yola çıkarak şu önerilerde bulunmaktadır:

Ortaokula yeni başlayan öğrencilerin okula karşı yüksek olan motivasyonları, ilerleyen yıllarda da yüksek tutulmaya çalışılmalı ve öğrencileri motive edici faaliyetler geliştirilmelidir.

Öğrencilerin okula kendi istekleriyle kayıt yapturmaları için okulların tanıtımı yapılmalı ve öğrenciler okul hakkında bilgilendirilmelidir.

Author Contributions / Yazarların Katkısı: This article is a work with two authors. The contribution of the aforementioned authors to the preparation of the article is sixty percent and forty percent, respectively. / Bu makale, iki yazarlı bir çalışmadır. Makalenin hazırlanmasına söz konusu yazarların katkısı sırasıyla, %60 ve %40 şeklindedir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Aşlamacı, İbrahim. *Paydaşlarına Göre İmam-Hatip Ortaokullarında Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Aşlamacı, İbrahim. "Türkiye'nin İslam Eğitim Modeli: İmam-Hatip Okulları ve Temel Özellikleri". *Journal of Turkish Studies* 9/ (2014), 49-80. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.6908>
- Bahtiyar, Asiye - Can, Bilge. "Ortaokul (5., 6., 7., ve 8. Sınıf) Öğrencilerinin Daimî Bilim Öğrenme Motivasyonlarının İncelenmesi". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 41/41 (01 Ocak 2017), 121-129.
- Bilgin, Beyza - Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi ve Özel Öğretim Yöntemleri*. Ankara: Gün Yayıncılık, 1999.
- Bloom, Benjamin Samuel. *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*. çev. Durmuş Ali Özçelik. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Çakir, Hülya - Baş, Hatice. "Cinsiyetler ve Cinsiyetlerle Özdeşleşen Davranışların Sosyolojik ve Biyolojik Açısından Değerlendirilmesi", 176-191.
- Erkan, Durmuş. *Öğrenci Gözüyle İmam Hatip Ortaokullarında Motivasyon Düşüklüğünün Sebepleri: Karabağlar Örneği*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=npGs9H39x7G6401x51yqpFa9NryfUQrmk_F4h4slNaMTScThsv1K-G3duGH809eS
- Fidell, Linda S. - Tabachnick, Barbara. *Çok Değişkenli İstatistiklerin Kullanımı*. çev. Mustafa Baloğlu. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel, 2018.
- Karasu, Tecelli. "İmam Hatip Meslek ve Dikap Dersi Öğretmenlerinin Eğitim Bilişim Ağı (EBA) ile İlgili Görüşleri". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (21 Aralık 2018), 925-943.
- Kaynak, Semih vd. "Ortaokul Öğrencileri İçin Okul Motivasyonu Ölçeği Geliştirme Çalışması".

Journal of Turkish Studies 12/ (01 Ocak 2017), 293-312.
<https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.11336>

- Kayri, Murat. "Araştırmalarda Gruplar Arası Farkın Belirlenmesine Yönelik Çoklu Karşılaştırma (Post-Hoc) Teknikleri". Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 19/1 (2009), 51-64.
- Krejcie, Robert V. - Morgan, Daryle W. "Determining Sample Size for Research Activities". Educational and Psychological Measurement 30/3 (Eylül 1970), 607-610.
<https://doi.org/10.1177/001316447003000308>
- Midgley, Carol. *Motivation and Middle Level Schools*. Greenwich: CT:JAI Press, 1993.
- Selçuk, Ziya. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2001.
- Selçuk, Ziya - Güner, Nedret. *Sınıf İçi Rehberlik Uygulamaları*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2003.
- Stipek, Deborah J. *Motivation To Learn: From Theory To Practice*. Boston - US: Allyn ve Bacon, 1998.
- Şimşek, Eyüp. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (Erzurum Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=XohQ0H2mJnBfxLPsY8dG4zRI-PUZeB85K4ncWJEeu5a784QEtANjfU-d7fIDB-Px>
- Şişman, Mehmet. *Eğitim Bilimine Giriş*. Pegem Akademi, 2008.
- Viau, Rolland. *Okulda Motivasyon Okulda Güdüleme ve Güdülenmeyi Öğrenme*. çev. Yusuf Budak. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Wheaton, Blair vd. "Assessing Reliability and Stability in Panel Models". Sociological Methodology 8/ (1977), 84-136. <https://doi.org/10.2307/270754>
- Woolfolk, Anita. *Eğitim Psikolojisi*. çev. Duygu Özen. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2015.
- YerliKaya, İbrahim. "İlkokul ve Ortaokul Öğrencilerinin Eğitime İlişkin Motivasyonlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". Journal Of History School 7/XIX (01 Ocak 2014), 773-795. <https://doi.org/10.14225/Joh602>
- Yeung, Alexander Seeshing - McInerney, Dennis M. "Students' School Motivation and Aspiration Over High School Years". Educational Psychology 25/5 (01 Ekim 2005), 537-554. <https://doi.org/10.1080/01443410500046804>
- Yüksel, Galip. "Öğrenme İçin Motivasyon". Sınıf Yönetimi. ed. M. Çağatay Özdemir. Ankara: Pegem Akademi, 2017.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

Fîhi Mâ Fîh'te Yer Alan Hikemî Bir Öğreti: Likâu'l-Halîl Şifâu'l-Alîl

A Historical Teaching in Fîhi Mâ Fîh: Likâ al-Halîl Shifâ al-Alîl

Murat Ak 

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
Türk İslam Tarihi ve Sanatları

Assoc. Professor, Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology,
Department of Turkish Islamic Literature
Konya/Turkey

muratak57@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-3434-5985>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.905581

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 29.03.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 07.06.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Ak, Murat. "Fîhi Mâ Fîh'te Yer Alan Hikemî Bir Öğreti: Likâu'l-Halîl Şifâu'l-Alîl". *Marife* 21/1 (2021), 303-317. <https://doi.org/10.33420/marife.905581>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atınlı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Fîhi Mâ Fîh'te Yer Alan Hikemî Bir Öğreti: Likâu'l-Halîl Şifâu'l-Alîl

Özet

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin sohbetlerinden derlenen eseri Fîhi Mâ Fîh'te dostluğun konu edildiği bir fasılda, Arapça Likâu'l-halîl şifâu'l-alîl (Dostun cemali hastanın şifasıdır) ifadesine yer verilir. İslam edebiyatlarında ifadenin kelime değişiklikleriyle farklı şekillerde rivayet edildiği tespit edilmiş ve bu ifadelerin metinlerde, kültürel ve sanatsal malzemelerde birbirinden oldukça farklı bağlamlarda kullanıldığı görülmüştür. Makalede önce, Likâu'l-halîl şifâu'l-alîl ifadesinin Fîhi Mâ Fîh ve diğer dinî, edebî ve kültürel kaynaklardaki mevcudiyeti üzerinde durulmuş, sonra İslam edebiyatlarında farklı kelimelerle karşımıza çıkan benzer ifadelerin kaynaklarda ne şekilde yer aldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. İslam medeniyet havzasında telif edilen Türkçe, Arapça, Farsça mensur ve manzum eserler ile bu medeniyete ait kültürel ve sanatsal malzeme imkânlar doğrultusunda taranmış, bu taramalar sonucunda ortaya çıkan bilgiler neticesinde konuya dair tespitlerde bulunulmuştur. Çalışmanın nihaî hedefi, Fîhi Mâ Fîh'te yer alan Likâu'l-halîl şifâu'l-alîl ifadesinden hareketle dinî-hikemî gelenekte yer alan bir öğretinin ve benzer nakillerin, İslam medeniyeti içindeki seyirlerini takip etmek; böylece medeniyetin yazılı kültür ve sanatsal eserler üzerinde kendini inşa etme sürecini anlamaya katkıda bulunmaktır.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Likâu'l-halîl şifâu'l-alîl ifadesini dostların birbirleri üzerindeki tesirini dile getirirken nakletmiştir. Birincil ve ikincil hadis kaynaklarında tespit edilemeyen ifade, Şifâu'l-alîl likâu'l-halîl şeklinde, lafzî değişiklik olmaksızın, terkiplerin yer değiştirilmesi suretiyle de aktarılmıştır. Metin taramalarında Likâu'l-halîl şifâu'l-alîl şeklindeki ifadeye benzer aktarılan şu rivayetler tespit edilmiştir: Likâu'l-halîl şifâu'l-galîl, Şifâu'l-alîl likâu'l-Celîl, Şifâu'l-kulûb likâu'l-mahbûb, Şifâu'l-kulûb fî likâi'l-meclûb.

Likâu'l-halîl şifâu'l-alîl gibi tespit edilen bu ifadeler de birincil ya da ikincil dinî kaynaklarda yer almamaktadır. Arap hikemiyatı eserlerinde, Arap atasözleri ve deyimlerini nakleden Emsâl kitaplarında tespit edilen, "Dostun cemâli iç yangınının (susuzluğun) şifasıdır." ya da "Dostun cemâli içi yanan (susamış) kişinin şifasıdır." şeklinde tercüme edebileceğimiz Likâu'l-halîl şifâu'l-galîl şeklindeki ifade ise, IX. yüzyılda yaşamış İbn-i Aîşe isimli bir hadis ve nesep âlimine nispet edilerek aktarılmıştır.

Mevlânâ Müzesinde minyatür bir mihrabın üstünde, "Hastanın şifası Cenâb-ı Hakk'ın cemâlidir" anlamına gelen Şifâu'l-alîl likâu'l-Celîl şeklindeki ifadeyle karşılaşılmıştır. Bu kullanımda daha önceki benzer ifadelerde geçen "dostun cemâli" (likâu'l-halîl), "Cenâb-ı Hakk'ın cemâli" (likâu'l-Celîl) şekline bürünmüştür. Mevlevîliğin Fîhi Mâ Fîh'teki ifadeyi yeniden yorumlayarak daha metafizik bir bağlam içinde kullandığı açıkça görülmektedir.

"Kalplerin şifası sevgilinin cemâlidir." şeklinde Türkçeleştirebileceğimiz Şifâu'l-kulûb likâu'l-mahbûb şeklindeki ifade benzer nakiller içinde en fazla kullanılan ve en çok bilinendir. İfade XV. yüzyılda yaşamış Suyûtî'nin Sıfatu Sâhibi'z-Zevki's-Selîm ve Meslûbi'z-Zevki'l-Leîm isimli eserinde, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda yaşamış İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Mesnevî'sinde, XIX. yüzyılda yaşamış Osmanlı Hamdi Bey'in Kaplumbağa Terbiyecisi isimli meşhur tablosunda yer almıştır. Suyûtî ve İsmail Hakkı Bursevî'nin kullanımlarında ifadedeki sevgiliyle (mahbûb) dünyevî bir aşkın ögesi olan sevgiliye işaret edilmiştir. Bununla birlikte Osman Hamdi Bey'in tablosundaki mekân Bursa Yeşil Camii'dir ve tabloda ilgili yazının hemen yanında Muhammed isminin olduğu bir levha bulunmaktadır. Bu bilgiler ışığında ifadenin kullanımındaki bağlamın tamamen değiştiği, Osman Hamdi Bey'in Osmanlı'nın dinî kimliğini ortaya koymak isterken ifadeyi metafizik bir boyutla ele aldığı düşünülmektedir. Şifâu'l-kulûb likâu'l-mahbûb şeklindeki bu ifadenin yazma eser ciltlerinde, hüsn-i hat eserlerinde yer aldığı ve hatta dokuma kilimlere nakşedildiği görülmüştür. İfade birçok müstakil eserin ismi olarak da karşımıza çıkmış; Şifâu'l-kulûb bi-likâi'l-mahbûb, Şifâu'l-kulûb ve likâu'l-mahbûb şeklinde isimlendirilen birbirinden oldukça farklı muhtevali eserlere rastlanmıştır.

Benzer nakillerden biri olarak tespit ettiğimiz, "Kalplerin şifası âşığın cemâlinedir" şeklinde Türkçeleştirilmesi mümkün olan Şifâu'l-kulûb fî likâi'l-meclûb ifadesi de müstakil bir eserin ismidir. Eser Kâtip Çelebi'nin Keşfü'z-Zünûn'unda zikredilmiştir. Bununla birlikte, Kâtip Çelebi tarafından eserin muhtevasına ve müellifine ilişkin herhangi bir bilgi verilmemiştir.

Çalışma sürecinde ilgili ifadeler Türkçe, Arapça ve Farsça manzum eserlerde taranmış, ifadelerle ilişkin daha fazla malzemenin çok fazla çeşitlilik arz etmese de Klasik Türk şiiri metinlerinde yer aldığı tespit edilmiştir. Taranılan bütün ifadeler Arapça olmakla birlikte, Arapça ve Farsça manzum eserlerde ilgili ifadeler lafzî iktibas düzeyinde rastlanmamıştır. Türkçe manzum eserlerde ise Şifâu'l-kulûb likâu'l-

mahbûb şeklindeki naklin, lafzî iktibas ve Türkçe'ye çeviri düzeyinde şiirlerde yer aldığı görülmüş, diğer benzer nakillere ise lafzî iktibas düzeyinde Türkçe metinlerde de rastlanamamıştır.

İlgili hikemî ifadelerin tarihsel süreç içinde yorumlanarak çeşitlendiği, dünyevî ya da uhrevî birbirinden oldukça farklı bağlamlarda kullanıldığı açıkça görülmüştür. Taranılan ifadelerde yer alan "dost" bazen kendisiyle şifa bulunan bir "arkadaş", bazen bir sevgili, bazen Hz. Peygamber bazen de Cenâb-ı Hak olarak karşımıza çıkmıştır. Bu çeşitlilik, bir metnin anlamının metne muhatap olan özneye yeniden şekillenmesine ve bu şekilde yeni bir bağlama girerek sürekli yeniden üretilmesine işaret eder. Bu durum bir yandan anlamın belirsizleşmesi gibi görünürken, diğer yandan medeniyetin yazılı kültür vasıtasıyla kendini sürekli yeniden üretmesidir. Hikemî ifadelerin manzum-mensur metinlerde ve sanatsal eserlerde birbirinden oldukça farklı bağlamlarda ve farklı maksatlarla yer alması, ifadelerin zaman içinde değişerek çeşitlenmesi, medeniyetin müntesipleri üzerinden kendine ait olan malzemeyi tekrar tekrar yorumlayarak kendini inşa ve tekâmül etme serüvenini göstermesi açısından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: İslam Edebiyatı, Mevlânâ, Fîhi Mâ Fîh, Hikmet, Şifâ'u'l-alîl likâu'l-halîl, Şiir.

A Historical Teaching in Fîhi Mâ Fîh: Likâ al-Halîl Şifâ al-Alîl

Summary

In a section where friendship is explained in the work of Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, which is compiled from his talks, Fîhi Mâ Fîh, the Arabic expression Liqâ al-halîl şifâ al-alîl is included. It has been determined that the expression in Islamic literature is narrated in different ways with word changes and it has been observed that these expressions are used in quite different contexts in texts, cultural and artistic materials. In the article, firstly, the presence of the expression Liqâ al-halîl şifâ al-alîl in religious, literary and cultural resources was examined. Then it was tried to determine how similar expressions that appear with different words in Islamic literature are included in the sources. Turkish, Arabic, Persian prose and poetic works written within the Islamic civilization and cultural and artistic materials belonging to this civilization were scanned. As a result of the information obtained from these scans, comments were made. The ultimate goal of this article is to follow the course of a doctrine in the religious heritage tradition and similar transmissions in Islamic civilization, based on the expression Liqâ al-halîl şifâ al-alîl in the Fîhi Mâ Fîh. Thus, it will contribute to understanding the process of civilization's building itself on written culture and artistic works.

Rûmî narrated the expression Liqâ al-halîl şifâ al-alîl while stating the influence of friends on each other. The expression that could not be found in primary and secondary hadith sources was also quoted in the form of Şifâ al-alîl liqâ al-halîl with the exact same word order.

In the text scans, the following narrations similar to the expression in the form of Liqâ al-halîl şifâ al-alîl were found: Likâ al-halîl şifâ al-galîl, Şifâ al-alîl liqâ al-Celîl, Şifâ al-qulûb liqâ al-mahbûb, Şifâ al-qulûb fi liqâ al-meclûb.

Like the Şifâ al-alîl liqâ al-halîl, these expressions are also not found in primary or secondary religious sources. The expression in the form of Liqâ al-halîl şifâ al-galîl was narrated in reference to Ibn Aisha, a hadith and genealogy scholar who lived in the 9th century and was found in the works of Arabic history and Emsâl books which contains Arabic proverbs and idioms. It can be translated as "The face of the friend is the cure for the inner fire (thirst)" or "The face of the friend is the cure for the person who is thirsty."

In the Mevlânâ Museum, an expression in the form of Şifâ al-alîl liqâ al-Celîl, which means "The healing for the patient in the face of God" was seen on a miniature mihrab. In this usage, the "friend's face" (liqâ al-halîl) in the previous similar expressions took the form of "the face of Allah" (liqâ al-Celîl). It is clearly seen that the Mawlawî tradition reinterprets the expression in Fîhi Mâ Fîh and uses it in a more metaphysical context.

The expression Şifâ al-qulûb liqâ al-mahbûb, which we can translate into English as "The healing of hearts is the face of the lover" is the most used and most known among similar narrations. The expression is mentioned in work titled Sıfatı Sâhib al-Zevq al-Selîm ve Meslûb al-Zevq al-Leîm by Suyûtî, who lived in the 15th century, and in the Rûh al-Mathnawî of İsmail Hakkı Bursevî, who lived in the 17th and 18th centuries. The expression is also included in Osman Hamdi Bey's famous painting, named The Tortoise Trainer in the 19th century. In the uses of Suyûtî and İsmail Hakkı Bursevî, the lover (mahbûb) refers to the lover, which is an element of earthly love. However, the place in Osman Hamdi Bey's painting is Bursa Yeşil Mosque, and there is calligraphy with the name Muhammed right next to the related text in the painting. In the light of this information, it is thought that the context in

the use of the expression has completely changed. While trying to reveal the Ottoman Empire's religious identity, Osman Hamdi Bey has handled the expression in a metaphysical dimension. It has been observed that the expression of *Shifâ al-qulûb liqâ al-mahbûb* is included in manuscript covers, calligraphy works, and even embroidered on woven rugs. The expression has also appeared as the name of many books; there are works with different contents, named as *Shifâ al-qulûb bi-liqâ al-mahbûb*, *Shifâ al-qulûb* ve *liqâ al-mahbûb*.

The phrase *Shifâ al-qulûb fî liqâ al-meclûb*, which is one of the similar expressions, means "The healing for the hearts is in the face of the lover." It is the name of a book and mentioned in Kâtip Çelebi's *Kasf al-Zûnûn*. However, no information was given by Kâtip Çelebi regarding the content of the work and its author.

During the study, the relevant expressions were scanned in Turkish, Arabic and Persian texts, and it was found that more materials related to the expressions were included in Classical Turkish poetry, although there was not much variety. Although the expressions are in Arabic, the expressions in Arabic and Persian poems are not encountered at the level of literary quotations. In Turkish texts, it was seen that *Shifâ al-qulûb liqâ al-mahbûb* was used in the poems at the level of literal quotation and in the form of translation into Turkish. The other similar expressions were not encountered in Turkish texts, either.

It is clearly seen that the relevant expressions are interpreted and diversified in the historical process and used in very different contexts, whether religious or secular. The "halîl" in the expressions sometimes appears as a friend, sometimes a lover, sometimes The Prophet Muhammed, sometimes appeared as God Almighty. This diversity indicates that a text's meaning is reshaped in the reader and thus constantly reproduced in a new context. On the one hand, this situation appears ambiguous in the meaning. On the other hand, it is the consistent reproduction of civilization through written culture. It is essential that the narrative expressions take place in verse-prose texts and artistic works in quite different contexts and with different purposes, and they change and diversify over time because it shows the adventure of civilization's self-construction and evolution in time by interpreting the own material over and over again.

Keywords: *Islamic Literature, Mevlânâ, Fîhi Mâ Fîh, Wisdom, Likâ al-halîl shifâ al-alîl, Poetry*

Giriş

Hikemî bir öğretinin ait olduğu medeniyet havzası içinde üretilen eserlerde birbirine benzer, yakın ya da farklı ifadelerle karşımıza çıkması mümkündür. Bazen bir öğretiyi, aynı medeniyet havzasında birbirinden oldukça farklı bağlamlarda da karşımıza çıkabilmektedir. Hikemî öğretilerin nakillerindeki bu benzerlikler ve farklılıklar, her şeyden evvel medeniyetin kendini inşa etme sürecinde beslendiği ya da etkilendiği kaynakları yorumlaması, bu kaynakları yeniden üretmesi ve çeşitlendirmesi sonucu ortaya çıkan, medeniyetin tekâmül süreciyle de paralel seyreden tabii bir durumdur. Zira bir medeniyet, beslenen kaynaklara ilişkin tekrar tekrar yapılan yorumların ve teliflerin ürünüdür.

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) sohbetlerinden derlenen eseri *Fîhi Mâ Fîh*'te dostluğun konu edildiği bir fasılda, Arapça *Likâu'l-halîl şifâu'l-alîl* ifadesi nakledilmiştir. İlgili ifadeyi; "Dostun cemâlî hastanın şifasıdır." "Dostun ziyareti hastanın şifasıdır." "Dosta kavuşmak hastaya şifadır." gibi farklı şekillerde Türkçeye aktarmak mümkündür. Aynı ifadenin İslam edebiyatlarında farklı kelimelerle de rivayet edildiği, ifadeye benzer rivayetlerin birbirinden farklı bağlamlarda kullanıldığı da tespit edilmiştir.

Bu makalenin amacı her şeyden önce *Likâu'l-halîl şifâu'l-alîl* ifadesinin *Fîhi Mâ Fîh*'te ele alınışını ve ifadenin diğer dinî ve edebî kaynaklarını tespit etmek, sonra İslam edebiyatlarında farklı kelimelerle karşımıza çıkan ifadenin benzer nakillerinden yola çıkarak anlamındaki değişimleri, genişlemeleri ya da daralmaları

takip etmektir. Bunu yapmak suretiyle *Fîhi Mâ Fîh*'teki söz konusu ifadeden hareketle manzum ya da mensur dinî-hikemî gelenekte yer alan bir öğretinin ve benzeri nakillerin, İslam medeniyeti içindeki seyri takip edilecek, medeniyetin yazılı kültür ve sanatsal eserler üzerinde kendini inşa etme sürecini anlamaya katkıda bulunmaya çalışılacaktır.

1. Likâu'l-halîl şifâu'l-alîl İfadesinin Fîhi Mâ Fîh'teki Mevcudiyeti

Likâu'l-halîl şifâu'l-alîl ifadesinin *Fîhi Mâ Fîh*'te yer alması, ilk elde *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*'nin diğer eserlerini de tarama zarureti ortaya çıkarmıştır. Hazretin *Divân-ı Kebîr*, *Mesnevî*, *Mecâlis-i Seb'a* isimli eserleri taranmış, neticede söz konusu ifadenin mezkûr eserler içinde sadece *Fîhi Mâ Fîh*'te yer aldığı ve *Mevlânâ*'nın ifadeyi kendinden önceki gelenekten aktardığı tespit edilmiştir.

Fîhi Mâ Fîh'te, dostluğun konu edildiği altmış ikinci fasla *Mevlânâ* şu şekilde başlar: “Dostların gönüllerinde öyle sıkıntılar vardır ki, bu sıkıntılara hiçbir ilaç fayda etmez; ne uyumakla ne gezmekle ne de yemek içmekle iyileşir. *Likâu'l-halîl şifâu'l-alîl* [Dostun cemâli hastanın şifâsıdır] ifadesinde denildiği gibi, ancak dostla mülâki olmakla bu sıkıntılar şifâ bulur.”¹

Mevlânâ bu bahiste müminin müminle, münafığın müminle oturup kalkması sonucu üzerlerinde oluşan tesiri izah etmiş ve ifadeyi bu bağlamda zikretmiştir. Bu kullanımda dost (halîl) kelimesinden maksadın insanın oturup kalktığı kişi olduğu açıktır.

Mevlânâ'nın ilgili fasla başlarken söylediği “Dostların gönüllerinde öyle sıkıntılar vardır ki, bu sıkıntılara hiçbir ilaç fayda etmez; ne uyumakla ne gezmekle ne de yemek içmekle iyileşir.” sözlerinden ise *Likâu'l-halîl şifâu'l-alîl* ifadesinde zikredilen hastalığın fiziksel hastalıklardan ziyade gönül sıkıntılarına işaret ettiğini söylemek doğru olsa gerektir. *Fîhi Mâ Fîh*'in *Mevlânâ* hayatta iken oğlu Sultan Veled ya da müridlerinden biri tarafından kaydedilmiş sohbetlerinden hareketle vefatı sonrası derlendiği bilinmektedir.² Bununla birlikte *Mevlânâ* hazretlerinin yaşadığı XIII. yüzyıldan öncesine ve sonrasına ait başka eserlerde yapılan taramalarda, ifadenin benzer ya da farklı kelimelerle, aynı ya da farklı bağlamlarda yer aldığı tespit edilmiştir. Makalenin bu aşamasında ilgili kullanımlar hakkında bilgi verilecektir.

2. Nakledilen İfade ve Benzeri Nakiller

Mevlânâ hazretlerinin *Fîhi Mâ Fîh* isimli eserinde zikredilen *Likâu'l-halîl şifâu'l-alîl* ifadesi sonraki dönemde diğer birçok eserde de yer almaktadır. İfade çoğu zaman bu şekliyle nakledilmekle birlikte, ifadedeki lafızların yer değiştirerek *Şifâu'l-alîl* *likâu'l-halîl* şeklinde kullanıldığı da görülmüştür. XVII. ve XVIII. yüzyıl-

¹ *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, *Fîhi Mâ Fîh*, ter. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın, (İstanbul: İz Yayıncılık 1994), 200. İlgili metnin Ahmed Avni Konuk tarafından yapılan tercümesi şu şekildedir: “Dostların gönlünde rençler vardır ki, hiçbir ilaç ile iyi olmaz; ancak dostun cemâliyle şifa bulur. Zirâ *Likâu'l halîl şifâu'l alîl* Yani [Yani Dosta mülâki olmak hastanın şifâsıdır] denilmiştir.”

² Daha detaylı bilgi için bk. Mehmet Demirci, “Fîhi Mâ Fîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1996), 13/58.

larda yaşamış olan Mevlevî şeyhi Yûsuf Nesîb Dede (ö. 1714) *Rişte-i Cevâhir* isimli eserinde³, bir konuda aktardığı iki beytin anlamına ilişkin “Rü’yetü’l-habîb cilâu’l-ayn⁴ [ve] Şifâu’l-alîl likâu’l-halîl mazmûnına karîbdır” ifadesini kullanır.⁵ Nesîb Yûsuf Dede’nin kullanımında *Fîhi Mâ Fîh*’ten farklı olarak sadece ifade içindeki terkiplerin yer değiştirdiği, lafız ve mana değişikliğinin olmadığı görülmektedir.

İfadenin gerek aslî şekli gerekse de *Rişte-i Cevâhir*’de nakledilen *Şifâu’l-alîl likâu’l halîl* şekli birincil ve ikincil hadis kaynaklarında yapılan taramalarda tespit edilememiştir. Bununla birlikte diğer mensur ve manzum metinler üzerinde yapılan taramalarda kelime değişiklikleriyle ve farklı bağlamlarda benzer şu nakillerle karşılaşmıştır: *Likâu’l-halîl şifâu’l-galîl*, *Şifâu’l-alîl likâu’l-Celîl*, *Şifâu’l-kulûb likâu’l mahbûb*, *Şifâu’l-kulûb fî likâi’l-meclûb*.

Kelime değişiklikleriyle ya da farklı bağlamlarda zikredilen benzer nakillerin tespit edilen kaynakları, anlamları ve kullanımları başlıklar hâlinde aşağıda verilmiştir.

2.1. Likâu’l-galîl şifâu’l-alîl

Zikredilen nakilde sadece ifadenin sonunda yer alan *alîl* (عليل) yerine geçen *galîl* (غليل) kelimesi farklılık olarak karşımıza çıkmaktadır. Her iki kelime de aynı kalıpta türemiş kelimeler olmakla birlikte *galîl* lugatte “iç yangını, susuzluk” anlamlarına gelir.⁶ Bu suretle ifadenin *Dostun cemâli iç yangınının (susuzluğun) şifasıdır* ya da *Dostun cemâli içi yanan (susamış) kişinin şifasıdır* şeklinde Türkçeleştirilmesi mümkündür. Buradaki susuzluğun gönül sıkıntısı ve iç yangını olduğu belirtilmelidir. İfadenin bu kullanımı Arap hikemiyatı eserlerinde ve Arap atasözleri ve deyimlerini nakleden *Emsâl* kitaplarında tespit edilmiştir.⁷ Kullanıldığı bağlam da Mevlânâ hazretlerinin ifadeyi kullandığı bağlamdan çok farklı değildir. İfadeyi tespit ettiğimiz Arap hikemiyatını nakleden çoğu eserde, *Likâu’l-halîl şifâu’l-galîl*, dostluk, kardeşlik ve muhabbeti (*Faslu’s-sadâka ve’l-mevedde ve’l-uhuvve*) konu edinen bahislerde nakledilmiştir.⁸

Burada zikretmek istediğimiz önemli bir husus da dostluk ve muhabbete ilişkin kullanılan *Likâu’l-halîl şifâu’l-galîl* şeklindeki öğretiyi aktaran eserlerin ifadeyi İbn-i Aîşe’ye nispet ederek nakletmiş olmalarıdır. Künyesi Ebu Abdîrrahman Ubeydullah b. Muhammed b. Hafs el-Kureşî el-Basrî olan İbn-i Aîşe, IX. yüzyılda

³ Yûsuf Nesîb Dede’nin hayatı ve eseri *Rişte-i Cevâhir* için bk. Gürdal Semen, *Nesîb Dede Hayatı, Eserleri Edebî Kişiliği ve Rişte-i Cevâhir -İnceleme, Metin, İndeks-*, (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

⁴ Arapça ifadeyi “Sevgilinin cemâli gözlere ciladır.” şeklinde çevirmek mümkündür.

⁵ Yûsuf b. Ömer, *Rişte-i Cevâhir* (İstanbul: Takvimhane-i Amire, 1257), 135.

⁶ Halil bin Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü’l-Ayn*, Tahkik: Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Samerraî, (Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, t.y.), 4/347; Ebû Bekir Muhammed bin el-Hasen Bin Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü’l-Lüga*, Tahkik: Remzî Münîr Baalbekkî, (Beyrut: Dâru’l-İlmi’l-Melâyîn, 1987), 1/370.

⁷ Bu eserlere örnek olması açısından bk. Bahâüddin Ebû’l-feth Muhammed b. Ahmed b. Mansûr el-İbşihî, Tahkik: İbrahim Salih, *el-Müstetraf fî külli fennin müstetraf* (Beyrut: Dâru Sâdir, 2004), 1/ 379; *Cevâhirü’l-Edeb min Hazâini’l-Arab* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-İlmiyye, 1914), 1/47.

⁸ Buna örnek olması için bk. *el-Müstetraf fî külli fennin müstetraf*, 1/146.

yaşamış bir hadis ve nesep âlimidir (ö.228/843).⁹ Böylece *Fîhî Mâ Fîh'te* Mevlânâ'nın “denildiği gibi” şeklinde kendinden önceki geleneğe nispet ederek naklettiği ifadenin kaynağını IX. yüzyıla kadar götürmek mümkün olmuştur.

2.2. Şifâu'l-alîl likâu'l-Celîl

Benzer nakillerden biri de Şifâu'l-alîl likâu'l-Celîl ifadesidir. İfade, Hastanın şifası Cenâb-ı Hakk'ın cemâlidir ya da Hastanın şifâsı Cenab-ı Hakk'a kavuşmakla mümkündür şeklinde Türkçeye çevrilebilir.

Daha önceki ifadelerde karşımıza çıkan dost (halîl) kelimesi ilgili ifadede metafizik bir telakkî ile “Cenâb-ı Hak” olarak karşımıza çıkar. Daha önce dostluk ve muhabbet fasıllarında zikredilen ifadenin bu kullanımında bağlamın tamamen değiştiği görülmektedir.

Şifâu'l-alîl likâu'l-Celîl şeklindeki ifadeye Mevlânâ Müzesi'nde hazretin sandukasına yakınca bir yerde yer alan minyatür mihrabın üstünde rastlanmıştır. Mevlevîliğin *Fîhi Mâ Fîh'te*ki ifadeyi, gerçek dostun Cenâb-ı Hak olduğu düşünceyle mihrab üstü yazısı olarak kullandığı görülmektedir. Bununla birlikte ifade önceki nakillerde olduğu gibi birincil ve ikincil hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Yapılan taramalar sonucunda da Mevlânâ Müzesi'nde bulunan minyatür mihrabın dışında ifadenin yer aldığı yazılı bir metne ulaşılamamıştır. Dinî kaynaklarda ve diğer yazılı eserlerde kaynağı tespit edilemeyen bu ifadenin *Fîhi Mâ Fîh'te* var olan daha önceki ifadenin ve benzer nakillerin yeniden yorumlanması sonucu lafzî farklılıklarla yeniden üretilmiş olması muhtemeldir. Bu durum, bir ifadeyi tekrar tekrar yorumlayarak yeniden üreten bir medeniyetin tekâmül etme sürecine uygun bir seyir olup, bu süreci örneklemesi anlamında ayrıca önemlidir.

2.3. Şifâu'l-kulûb likâu'l-mahbûb

Likâu'l-halîl şifâu'l-alîl ifadesinin benzerleri içinde en meşhur olanı *Şifâu'l-kulûb likâu'l-mahbûb* şeklindeki nakildir. İlgili ifade araya harf-i cer eklenerek *Şifâu'l-kulûb fî likâi'l-mahbûb*, *Şifâu'l-kulûb bi-likâi'l-mahbûb* şekillerinde de nakledilmiştir. “Kalplerin şifası sevgilinin cemâlidir.” ya da “Kalplerin şifası sevgiliye kavuşmadadır.” şeklinde Türkçeleştirebileceğimiz bu naklin günümüzde daha önce zikredilen nakillerden daha fazla bilinir olması, ifadenin Osman Hamdi Bey'in (ö. 1910) *Kaplumbağa Terbiyecisi*¹⁰ olarak bilinen ve çok ilgi gören tablosunda da yer alması sebebiyle olsa gerektir.

Osmanlı modernleşmesinin önemli sanatçı karakterlerinden biri olan, 1842-1910 yılları arasında yaşamış ressam, müzeci, arkeolog ve yazar vasıflarıyla öne çıkmış Osman Hamdi Bey¹¹ herkesçe bilinen ve çizildiği tarihten sonra *Kaplumba-*

⁹ bk. Hasan Elik, “İbn Aîşe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/299-300.

¹⁰ *Kaplumbağa Terbiyecisi* tabloya sonradan verilmiş bir isimlendirmedir. Osman Hamdi Bey tarafından esere verilen ilk ismin *Kaplumbağalar ve Adam* olduğu bilinmektedir.

¹¹ Osman Hamdi Bey ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Edhem Eldem, *Osman Hamdi Bey Sözlüğü*, (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2010); Filiz Gündüz; “Osman Hamdi Bey”,

ğa Terbiyecisi olarak isimlendirilen tablosunda sakalları ağarmaya yüz tutmuş yaşlı bir adamı resmetmiştir. Tabloda yer alan sakalları ağarmaya yüz tutmuş ve beli bükülmüş bu yaşlı ihtiyar küçük bir pencerenin önünde yerdeki yaprakları yiyen kaplumbağaları terbiye eder. Tablodaki küçük pencerenin alınlığında ise *Şifâu'l-kulûb likâu'l mahbûb* yazısı yer almaktadır. İlgili tablo vesilesiyle ifade, akademik çalışmaların ve serbest incelemelerin de konusu olmuştur.¹²

Osman Hamdi Bey'in bu tabloda resmettiği mekânın Bursa Yeşil Camii olduğu bilinmektedir. İlgili ifade Bursa Yeşil Camii'nde yer alan pencere alınlığında da mevcuttur. Ayrıca tablonun Osman Hamdi Bey tarafından resmedilen birden fazla versiyonu bulunmaktadır. Tablonun 1907 yılı versiyonunda 1906 yılı versiyonundan farklı olarak¹³ Osman Hamdi Bey *Şifâu'l-kulûb likâu'l-mahbûb* yazısının hemen sağ yanına *Muhammed* yazılı bir levha koymuştur. *Şifâu'l-kulûb likâu'l-mahbûb* yazısının Bursa Yeşil Camii'nde yer alması, yine Osman Hamdi Bey'in tablonun 1907 yılı versiyonunda yazının yanına *Muhammed* levhasını yerleştirmesi ifadeye geçen *mahbûb* (sevgili) kelimesinden maksadın metafizik bir telakkî ile Hz. Muhammed (sav) olması gerektiği çağrışımını yapar. Bu durum Osman Hamdi Bey'in ilgili yazıyı da böyle bir bağlamda anladığını ya da anlatmak istediğini düşündürmektedir. Osman Hamdi Bey'in resminde cami vb. dinî çağrışımlı bu unsurlarla Osmanlının ve Doğu'nun dinî kimliğine vurgu yaptığı da söylenmektedir.¹⁴

Şifâu'l-kulûb likâu'l-mahbûb ifadesi farklı yerlerde de karşımıza çıkmaktadır. İfade Sakarya ilinin Geyve ilçesinde XV. yüzyıl sonunda yapılan köprünün arka yüzündeki ikinci kitabesinde yer almaktadır.¹⁵ Ayrıca bu güzel ifade eski harfli eserlerin ciltlerini, hat levhalarını süslemiş, dokuma kilimlere de nakşedilmiştir.

Likâu'l-halîl şifâu'l-alîl ifadesi gibi *Şifâu'l-kulûb likâu'l-mahbûb* ifadesi de birincil ve ikincil hadis kaynaklarında yapılan taramalarda tespit edilememiştir. Yapılan taramalarda ifadenin tefsir, hadis ve fıkha dair birçok eseri olan Arap dili ve edebiyatı âlimi Suyûtî'nin (ö. 1505) *Sıfatu Sâhibi'z-Zevki's-Selîm ve Meslûbi'z-Zevki'l-Leîm* isimli eserinde geçtiği tespit edilmiştir.¹⁶ Bununla birlikte Suyûtî ilgili eserde *Şifâu'l-kulûb likâu'l-mahbûb* ifadesini tamamen güzel kadınları kastederek kullanmıştır. Söz konusu ifade Suyûtî'nin eserinde güzel kadının birçok açıdan

→

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/468-469.

¹² Tabloya ilişkin yorum ve simgesel analiz içeren birçok çalışma olmakla birlikte ilgili ifadeyi konu edinen biri akademik, diğeri serbest inceleme hüviyetindeki iki çalışma için bk. Şebnem Aslan, "The Analysis of the Painting 'Kaplumbağa Terbiyecisi: Tortoises Trainer' (1906-1907) of Osman Hamdi In Terms of Ottoman Leadership", *IIB International Refereed Academic Social Sciences Journal*, 16/5 (2014), 115/137; Murat Ak, *Tablodaki Yazının Peşinde -Şifâu'l-kulûb likâu'l-mahbûb-*, Mahalle Mektebi, 9, (Ocak-Şubat 2013), 58-61.

¹³ Osman Hamdi Bey tarafından resmedilen Kaplumbağa Terbiyecisi tablosunun 1906 ve 1907 yıllarına ait bilinen iki versiyonu bulunmaktadır.

¹⁴ Nuri Özçelik, "Osman Hamdi Bey'in Portlerinde Anlam", *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 6/2, (Haziran 2020), 457.

¹⁵ bk. Semavi Eyice, "Beyazıt II Köprüsü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/51.

¹⁶ İmam Celâleddîn Ebi'l-Fazl Abdurrahman es-Suyûtî, *Kitâbun fî Sıfati Sâhibi'z-Zevki's-Selîm ve Meslûbi'z-Zevki'l-Leîm*, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1994), 61.

mutluluk verici olduğundan bahsedilirken zikredilmiştir.¹⁷

Yine Osmanlı müfessir ve şairlerinden İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1725) 1704 yılında telif ettiği ve *Mesnevî*'nin birinci cildindeki 738 beytin şerhini ihtiva eden eseri *Rûhu'l-Mesnevî*'de ifadeyi *Likâu'l-mahbûb şifâu'l-kulûb* şeklinde kullanmıştır. Aşağıda *Mesnevî*'de yer alan beyit ve İsmail Hakkı Bursevî tarafından yapılan şerhin ilgili kısmı aktarılmıştır:

تا کنیزک در وصالش خوش شود

آب وصلش دفع آن آتش شود¹⁸

Def burada dâfi manâsınadır, 'adl âdil manâsına olduğu gibi. (Manâ-yı beyt) budur ki Tâ ki câriye zergerin visâlinde hoş ola yani zergerin âb-ı vaslı cariyenin âteş-i aşkı harâretini def idici ve söyündürici ola. El-hâsıl bu sebeble câriye hastalıktan şifâ bula, zîrâ dimişlerdir ki (Likâu'l-mahbûb şifâu'l-kulûb). Bunda vuslat-ı ma'şûkı âba ve harâret-i aşk-ı âşıkı âteşe teşbîh vardır.¹⁹

Bütün bu aktarımlardan yola çıkarak ifadenin birbirinden oldukça farklı bağlamlarda, farklı niyetlerle zikredildiğini söyleyebiliriz. İfadede geçen mahbûbdan (sevgiliden) maksat Suyûtî'de güzel bir kadın iken, İsmail Hakkı Bursevî'de de cariyenin âşık olduğu kuyumcu (zerger) olup bir erkeğe işaret eder. Osman Hamdi Bey'in *Kaplumbağa Terbiyecisi* tablosundaki mekânın Bursa Yeşil Camii olması, ayrıca Osman Hamdi Bey'in tablosunda ilgili ifadenin yanına Hz. Muhammed'in (sav) isminin yazıldığı bir levhayı yerleştirmesi, metindeki sevgiliyi dünyevî bir sevgiliden ziyade inancın merkezî ögesi olan Hz. Peygamber olarak düşündürmektedir.

Taramalarımız sonucu karşımıza çıkan bir diğer bilgi ifadenin birçok esere isim olduğudur. İfadenin *Şifâu'l-kulûb bi-likâi'l-mahbûb* şeklindeki kullanımı, Ahmed b. Sâlih el-Mekkî tarafından eserine isim olarak verilmiştir. Bibliyografik bilgi veren kaynaklardan Ahmed b. Sâlih el-Mekkî'nin eserinin vaaz ve irşâd içerikli bir eser olduğu bilgisine ulaşılmaktadır.²⁰ Henüz basımı gerçekleşmemiş olan ve yazma eser hüviyetindeki *Şifâu'l-kulûb bi-likâi'l-mahbûb* isimli bu eser hakkında başka herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Bir diğer eser, Osman Paşa'nın (ö. 1585) 1578'de Şirvan ve Gürcistan'a gerçekleştirdiği seferi konu edinen *Şifâu'l-kulûb ve likâu'l-mahbûb* isimli eserdir.²¹ Akademik çalışmalarda eserin müellifinin bilinmediği notu düşülmüştür.²² Bundan

¹⁷ Suyûtî, *Kitâbun fî Sıfati Sâhibi'z-Zevki's-Selîm ve Meslûbi'z-Zevki'l-Leîm*, 61.

¹⁸ *Mesnevî*'de birinci defterde yer alan beytin çevirisi şu şekildedir: *Ta ki cariyeye onun visâliyle iyileşsin, ab-ı visâli o ateşi söndürsün.*

¹⁹ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Mesnevî* (1287), 1/312.

²⁰ İlgili yazma eserin kütüphane kaydı için bk. Ahmed b. Sâlih el-Mekkî, *Şifâu'l-kulûb bi-likâi'l-mahbûb*, (Fas: Hizânetü Karaviyyîn, Nu: 207).

²¹ Eserin tam ismi *Şifâu'l-kulûb ve likâu'l-mahbûb yâhud Natru'n-nâzirîn ve Makbûlü'l-hâtirîn* şeklinde olup müellifi bilinmemektedir.

²² Ağâh Sırrı Levend gazavâtnâmeleri konu edindiği eserinde eserin ismini ve konusunu aktarmış, müellif bilgisi vermemiştir. bk. Ağâh Sırrı Levend, *Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 87-88. Erhan Afyoncu ise Osman kroniklerini

başka, *Şifâu'l-kulûb ve likâu'l-mahbûb* isimli müellifi tespit edilemeyen tasavvufî bir risaleden bahsedilmiş,²³ bu risalenin nokta metaforu ve vahdet üzerine kaleme alınmış Noktatu'l-beyân risalesinin tercümesi olduğu söylenmiştir.²⁴

2.4. Şifâu'l-kulûb fi likâi'l-meclûb

Yapılan taramalarda karşımıza çıkan bu ifade anlam itibariyle benzerlerinden farklıdır. Zira daha önceki nakillerde ifadede yer alan kalplere ve hastalıklara şifa olan kişi sevgili ya da dost iken bu nakilde kalplere şifa olan seven kişinin cemâli, yani mecnun olan kişi olmuştur. *Şifâu'l-kulûb fi likâi'l-meclûb* şeklinde karşımıza çıkan nakli, *Kalplerin şifası âşığın cemalindedir. ya da Kalplerin şifası âşığa (mecnun olana) kavuşmadadır.* şeklinde Türkçeleştirmek mümkündür.

İfadenin bu şekli XVII. yüzyılda yaşamış ve birçok eser telif etmiş Osmanlı müellifi Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-Zünûn* isimli meşhur bibliyografik eserinde karşımıza çıkmıştır.²⁵ Bununla birlikte Kâtip Çelebi tarafından eserin müellifi ya da içeriğine ilişkin herhangi bir bilgi verilmemektedir. İfadeye ilişkin yapılan taramalarda daha detaylı bir bilgiye de ulaşılamamıştır.

3. İfadelerin Türkçe, Arapça ve Farsça Manzum Eserlerdeki Mevcudiyeti

Osmanlı Devleti'nin muhteşem yüzyılının sultanı olan ve şiirlerinde Muhibbî, Muhib ve Meftûnî mahlaslarını kullanan Kanûnî Sultan Süleyman'ın (ö. 1566) divanında yer alan gazellerden birinde şöyle bir beyit yer alır:

Derd-i dilümi 'arz ideyin dime hekîme
Bak yâr likâsına ki tâ kim gide emrâz²⁶

İlgili beyitte Gönlündeki derdi hekime anlatayım deme yâr cemâline bak ki hastalıklardan kurtulasın diyen Muhibbî, beyitteki ikinci mısradaki, "Kalplerin şifası sevgilinin cemâlidir." şeklinde Türkçeleştirebileceğimiz Şifâu'l-kulûb likâu'l-mahbûb ifadesinin mana bakımından tercümesini yapmıştır. Sultan'ın divanında aynı fikri farklı ifadelerle dile getirdiği de görülmektedir:

İy tabîbâ çek elin bu sîne-i mecrûhdan
Merhem-i vaslı gerek özge devâyı istemez²⁷
İy tabîbâ çek elün Kânûn-ıla olmaz şifâ
Lâ'l-i nâb-ı dilber olmuşdur hemân dermânumuz²⁸

→

ele aldığı makalesinde eserin müellifinin bilinmediğini aktarır. Erhan Afyoncu, "Osmanlı Siyasî Tarihinin Ana Kaynakları: Kronikler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1/2, (2003), 137.

²³ Ferhat Koca, "Kemalpaşazâde'nin Risâle Fi'ş-Şahsî'l-İnsânî Adlı Eseri ve Osmanlıca Tercümeleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/29 (2016/1), 16.

²⁴ Mehmet Tabakoğlu-Şükrü Maden, "Nokta Metaforu ve Vahdet Üzerine Eklektik Bir Metin: Noktatü'l-Beyan Risalesi", *Dergiabant (ALBU İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 7/13 (Bahar 2019), 69.

²⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l Kütüb ve'l-Fünûn*, (İstanbul: Maarif Vekaleti, 1943), 2/1056.

²⁶ Kemal Yavuz-Orhan Yavuz, *Muhibbî Dîvânı*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/811.

²⁷ Kemal Yavuz-Orhan Yavuz, *Muhibbî Dîvânı*, 1/690.

²⁸ Kemal Yavuz-Orhan Yavuz, *Muhibbî Dîvânı*, 1/739.

Sevgilinin cemâlinin ya da sevgiliye kavuşmanın gönül derdinin nihâî şifası olduğu söyleminin Klasik Türk şiirinde yer alan birçok örneğini vermek mümkündür. Bununla birlikte çalışma sadece odaklandığı ifadelerin Türkçe manzum eserlerdeki yer alış biçimleri üzerinden devam edecektir.

Yapılan taramalarda XIV. ve XV. yüzyıllarda yaşamış olan şair Nesîmî'nin (ö. 1417?) sevgiliye (*Ey sevgili!*) *Bu sıkıntıların şifâsı cemâlidir, zirâ kalbin şifası sevgilinin likâsıdır* şeklinde seslendiği şöyle bir beytine rastlanmıştır:

Cemâlündür bu rencûrun şifâsı
Şifâ'ü'l-kalb mahbûbun likâsı²⁹

Şair Nesîmî'nin ilgili beyitte *Şifâ'u'l-kulûb likâu'l-mahbûb* ifadesini ilk mısra-da mana itibarıyla aktardığı ikinci mısra-da ise Türkçe söz dizimine uygun bir şekle getirerek söylediği görülmektedir. Beytin yer aldığı Nesîmî'ye ait bu gazel bir nazire olarak kaleme alınmıştır. Nesîmî'ye ait bu nazireye Ömer b. Mezîd tarafından 1437 yılında derlenen ve Türk edebiyatının önemli kaynaklarından olan *Mecmû'atü'n-Nezâir* isimli nazîre mecmuasında da rastlanmıştır. *Mecmû'atü'n-Nezâir*'de beytin ilk mısrası *Cemâlündür* yerine *Visâlidir* şeklinde başlamaktadır. Arapça *likâ* kelimesinin *cemâl* anlamına geldiği gibi *visâl* anlamına da gelmesi bu farklılığı ayrıca anlamlı kılmaktadır:

Visâlidir bu rencûrun şifâsı
Şifâ'ü'l-kalb mahbûbun likâsı³⁰

Aynı ifadeye şiirinde yer veren bir diğer isim ise Karamanlı Aynî'dir (ö. 1494?). XV. yüzyılda yaşamış olan Karamanlı Aynî, divanında yer alan ve mezkûr ifadeye yer verdiği gazelinin matla beytinde sevgilisine, (*Ey sevgili!*) *Sevgilinin yüzünü görmek kalplere şifa olduğu için, benim de tabibi değil senin cemâlini görmem yeterlidir.* şeklinde seslenmektedir:

Çünkü şifâ'ü'l-kulûb oldı likâu'l-habîb
Yüzünü görmek yiter bana ne hâcet tabîb³¹

Türkçe metinler üzerinde yapılan taramalarda anılan ifadeye rastladığımız son manzum eser, bir XVII. yüzyıl metnidir. İfade, Fenâyî mahlasını kullanan şair Üsküdarlı Mehmet Efendi'nin (ö. 1664) divanında yer almaktadır. Fenâyî önceki şairler gibi sevgilinin cemâlinin gönül derdinin şifası olduğunu söylemiş, *Şifâ'u'l-kulûb likâu'l-mahbûb* ifadesini gazelinin matlâ beytinde şu şekilde Türkçeleştirmiştir:

Bu rencûrun cemâlündür devâsı
Şifâ-yı sadr olur cânân likâsı³²

Daha önce zikredildiği üzere ilgili ifadelerden sadece *Şifâ'u'l-kulûb likâu'l*

²⁹ Hüseyin Ayan, *Nesîmî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), s. 714.

³⁰ Mustafa Canpolat, *Mecmû'atü'n-Nezâir Metin-Dizin-Tıpkıbasım* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995), 143.

³¹ Ahmet Mermer, *Karamanlı Aynî Divânı* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2020), 289.

³² Alim Yıldız, *Fenâyî Cennet Efendi Divânı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2010), 305.

mahbûb şeklindeki rivayet Türkçe manzum eserler içinde lafzî iktibas ve doğrudan tercüme düzeyinde yer almaktadır. Bununla birlikte Türkçe manzum literatürde karşılaşılan bu malzemeye, Arapça ve Farsça manzum literatürde rastlanmadığını da özellikle belirtmek gerekir.

4. Bir Metnin Medeniyet İçinde Yeniden Üretilmesi

Türkçe manzum eserler üzerinden aktarılan örneklere ek olarak burada faydalı olacağı kanaatiyle manzum Arapça farklı bir örneğe yer verilecektir. Bu örneğin verilmesindeki amaç medeniyet içinde bir metnin yapılan okumalarla yeniden nasıl üretilebileceğini göstermeye çalışmaktır. Aktarılabilecek Arapça beyitler üzerindeki lafızlar tarafımızca tasarrufla bulunularak yeni terkiplere sokulmak suretiyle, yeni anlamlar ve yeni metinler/ifadeler elde edilmeye çalışılacaktır. Ele alınacak beyitlere Arapça metin taramalarında rastlanmıştır.

İlgili beyitler İbn Nübâte el-Mısırî divanındandır. Arap şair İbn Nübâte sevgilisine Türkçeye aktardığımız şu ifadelerle seslenir: *Ey zulmü âşikâr olmuş selvi dalı! Eğer yumuşak (merhametli) olmaz isen nasıl salınırsın? Nicedir senin yüzünden kalbin ateşi yanıp tutuşur! Senin zikrin (sevgilinin zikri) kalplerin dostudur. Nesîm rüzgârından bir âşiğa (cana) uğramasını isterim. Zira o âşık (can) hasta olduğu için (sevgiliden haber veren) nesîmden şifa bekler.*

إِن أَنْتَ لَمْ تَعُطِفْ فَكَيْفَ تَمِيلُ	يَا غُصْنُ بَانَ قَدْ تَبَيَّنَ جَوْرُهُ
هَذَا وَذِكْرُكَ لِلْقُلُوبِ حَلِيلُ	كَمْ ذَا عَلَيْكَ الْقَلْبُ تَأْهَبُ نَارُهُ
تَرْجُو شِفَاءً مِنْهُ وَهُوَ عَلِيلٌ ³³	أَهْفُو إِلَى مَرِّ النَّسِيمِ بِمُهْجَةٍ

İlgili beyitlerde şair İbn Nübâte, sevgilinin zikrinin âşiğa şifa olduğunu dile getirmiş, sevgilinin haberini ve tazeliğini getiren nesimden, âşiğa uğramasını istemiştir.³⁴ Bu örnekte, aradığımız ifadeler lafzen olmasa bile mana itibarıyla mevcuttur. Bu başlık altında dikkat çekilmek istenen husus makalenin konusunu oluşturan hikemî ifadelerde yer alan ***kulûb***, ***halîl***, ***şifâ*** ve ***alîl*** kelimelerinin, aktarımı yapılan ikinci ve üçüncü beyitlerin ikinci mısralarında zikredilmiş olmalarıdır. Bununla birlikte aranan ifadelerin hiçbirinin lafzî iktibas düzeyinde aktarımı yapılan bu üç beyitte yer almadığını da söylemek gerekir.

Şairin ilgili mısralarda kullandığı kelimelerden olan ***zıkr*** kelimesini ***kulûb***, ***halîl***, ***şifâ*** ve ***alîl*** kelimeleriyle birlikte düşünüp, şahsî bir tasarrufla *Zikruke li'l-kulûbi halîl ve şifâu'l alîl* ya da *Zikru'l-halîl şifâu'l-alîl* şeklinde yeni terkiplere sokmak ve şairin metnini yeniden üretmek mümkündür. Şairin söylemediği, tasarrufla bulunularak metinden çıkarılan bu ifadelerin ilki *Ey sevgili! Senin zikrin kalbe dost ve hastaya şifadır* şeklinde, ikincisi ise *Dostun zikri hastanın şifasıdır* ya da *Sevgilinin zikri âşiğin şifasıdır* şeklinde Türkçeleştirilebilir. Aktarılan beyitlerden yola çı-

³³ İbn Nübâte el-Mısırî, *Divân* (Beirut/Lübnan: Dâru Ahyâi't-Turâsî'l-Arabiyye, t.y.), 394.

³⁴ Seher ve sabah vakti esen haffî rüzgâr anlamına gelen nesîm, şiirde sevgilinin kokusunu ve tazeliğini taşıır. Sevgilinin haberini âşiğa taşıyan bir haberci olarak kabul edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2005), 357.

karak şahsi tasarrufla üretilen yeni metinler şairin söylemek istediği anlamı hem pekiştiren hem de anlamı genişleten yeni lafızlar olarak karşımıza çıkacaktır.

Şüphesiz bir metnin medeniyet içinde tekrar tekrar yorumlanarak yeniden üretilme şekli sadece gösterilen bu mütevazı örnekle sınırlı değildir. Tarihsel süreç içinde sosyal, siyasi, coğrafi ve insani birçok değişken sebep ve ihtiyaçla, yazılı kültür yorumlanmış ve yeniden üretilerek medeniyetin tekâmülü sağlanmıştır. Aktarılan beyitler ve üzerinde şahsi tasarrufla bulunarak kurduğumuz yeni metinler, ele alınan ifadelerin tarihsel süreç içinde ne şekilde ortaya çıkmış ve çeşitlenmenin nasıl meydana gelmiş olabileceğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Değerlendirme

Dostun cemâli hastanın şifasıdır şeklinde Türkçeleştirebileceğimiz *Likâu'l-halîl şifâu'l-alîl* ifadesi, Mevlânâ'nın *Fîhi Mâ Fîh* isimli eserinin dostluğu konu edilen bir bahsinde zikredilmektedir. Hazretin ilgili ifadeyi dostların birbirleri üzerindeki tesirini dile getirirken naklettiği görülmüştür. İfade *Şifâu'l-alîl likâu'l-halîl* şeklinde, lafzî değişiklik olmaksızın, terkiplerin yer değiştirilmesi suretiyle de aktarılmıştır. Her iki hâliyle de ifade birincil ve ikincil hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.

Türkçe, Arapça ve Farsça yazılı kültürde bu nakle benzer *Likâu'l-halîl şifâu'l-galîl*, *Şifâu'l-alîl likâu'l-Celîl*, *Şifâu'l-kulûb likâu'l-mahbûb*, *Şifâu'l-kulûb fî likâi'l-meclûb* şeklindeki kullanımlarla karşılaşmıştır. Bu ifadeler de önceki nakiller gibi birincil ya da ikincil dinî kaynaklarda yer almamaktadır. Arap hikemiyatı eserlerinde ve Arap atasözleri ve deyimlerini nakleden *Emsâl* kitaplarında tespit edilen *Dostun cemâli iç yangınının (susuzluğun) şifasıdır* kelimeleriyle Türkçeleştirebileceğimiz *Likâu'l-halîl şifâu'l-galîl* şeklindeki nakil ise, IX. yüzyılda yaşamış İbn-i Aîşe isimli bir hadis ve nesep âlimine nispet edilerek aktarılmıştır.

Mevlânâ Müzesinde minyatür bir mihrabın üstünde karşılaşılan *Şifâu'l-alîl likâu'l-Celîl* şeklindeki kullanımda “dostun cemâli” (*likâu'l-halîl*), “Cenâb-ı Hakk'ın cemâli” (*likâu'l-Celîl*) şekline bürünmüştür. Mevlevîliğin *Fîhi Mâ Fîh*'teki ifadeyi yeniden yorumlayarak daha metafizik bir bağlam içinde kullandığı açıktır.

Kalplerin şifası sevgilin cemâlidir şeklinde Türkçeleştirebileceğimiz *Şifâu'l-kulûb likâu'l-mahbûb* şeklindeki ifade benzer nakiller içinde en fazla kullanılan ve en çok bilinendir. İfade XV. yüzyılda yaşamış Suyûtî'nin *Sıfatu Sâhibi'z-Zevki's-Selîm ve Meslûbi'z-Zevki'l-Leîm* isimli eserinde, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda yaşamış İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Mesnevî'si*'nde, XIX. yüzyılda yaşamış Osmanlı Hamdi Bey'in *Kaplumbağa Terbiyecisi* isimli meşhur tablosunda yer almıştır. Suyûtî ve İsmail Hakkı Bursevî'nin kullanımlarında ifadedeki sevgiliyle (mahbûb) dünyevî bir aşkın ögesi olan sevgiliye işaret edilmiştir. Bununla birlikte Osman Hamdi Bey'in tablosundaki mekân Bursa Yeşil Camii'dir ve tabloda ilgili yazının hemen yanında *Muhammed* isminin olduğu bir levha bulunmaktadır. Bu bilgiler ışığında ifadenin kullanımındaki bağlamın tamamen değiştiği, Osman Hamdi Bey'in Osmanlı topraklarının dinî kimliğini ortaya koymak isterken ifadeyi metafizik bir boyutla ele aldığı düşünülmektedir. *Şifâu'l-kulûb likâu'l-mahbûb* şeklindeki bu ifadenin yazma eser ciltlerinde, hüsn-i hat eserlerinde yer aldığı ve hatta dokuma kilimlere

nakşedildiği görülmüştür. İfade birçok müstakil eserin ismi olarak da karşımıza çıkmış; *Şifâu'l-kulûb bi-likâi'l-mahbûb*, *Şifâu'l-kulûb ve likâu'l-mahbûb* şeklinde isimlendirilen birbirinden oldukça farklı muhtevalı eserlere rastlanmıştır.

Benzer nakillerden biri olarak tespit ettiğimiz, anlam itibariyle diğerlerinden farklılık arz eden *Şifâu'l-kulûb fî likâi'l-meclûb* ifadesi de müstakil bir eserin ismidir. Bununla birlikte, Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn*'unda eserin ismi verilmiş olsa da muhtevalarına ve müellifine ilişkin başka herhangi bir bilgi verilmemiştir.

İlgili ifadeler Türkçe, Arapça ve Farsça manzum eserlerde taranmış, ifadelerle ilişkin daha fazla malzemenin çok fazla çeşitlilik arz etmese de Klasik Türk şiiri metinlerinde yer aldığı görülmüştür. Taranılan bütün ifadeler Arapça olmakla birlikte, Arapça ve Farsça manzum eserlerde ilgili ifadelerle lafzî iktibas düzeyinde rastlanmamıştır. Türkçe manzum eserlerde ise *Şifâu'l-kulûb likâu'l-mahbûb* şeklindeki naklin, lafzî iktibas ve Türkçe'ye çeviri düzeyinde şiirlerde yer aldığı görülmüş, diğer benzer nakillere ise lafzî iktibas düzeyinde Türkçe metinlerde de rastlanamamıştır.

İlgili hikemî ifadelerin tarihsel süreç içinde yorumlanarak çeşitlendiği, dünyevî ya da uhrevî birbirinden oldukça farklı bağlamlarda kullanıldığı açıktır. Üzerinde durduğumuz metinlerde zikredilen “dost” bazen kendisiyle şifa bulunan bir “arkadaş”, bazen bir sevgili, bazen Hz. Peygamber bazen de Cenâb-ı Hak olarak karşımıza çıkar. Bu çeşitlilik, bir metnin anlamının metne muhatap olan özneye yeniden şekillenmesine ve bu şekilde yeni bir bağlama girerek sürekli yeniden üretilmesine işaret eder. Bu durum bir yandan anlamın belirsizleşmesi gibi görünürken, diğer yandan medeniyetin yazılı kültür vasıtasıyla kendini derinleştirmesidir. Hikemî ifadelerin manzum-mensur metinlerde ve sanatsal eserlerde birbirinden oldukça farklı bağlamlarda ve farklı maksatlarla yer alması, ifadelerin zaman içinde değişerek çeşitlenmesi, medeniyetin müntesipleri üzerinden kendine ait olan malzemeyi tekrar tekrar yorumlayarak kendini inşa ve tekâmül etme serüvenini göstermesi açısından önemlidir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Afyoncu, Erhan. “Osmanlı Siyasî Tarihinin Ana Kaynakları: Kronikler”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1/2 (2003), 101-172.
- Ak, Murat. “Tablodaki Yazının Peşinde -Şifâu'l-kulûb likâu'l-mahbûb-”. *Mahalle Mektebi* 9 (Ocak-Şubat 2013), 58-61.
- Aslan, Şebnem. “The Analysis of the Painting ‘Kaplumbağa Terbiyecisi: Tortoises Trainer’ (1906-1907) of Osman Hamdi In Terms of Ottoman Leadership”. *IIB International Refereed Academic Social Sciences Journal* 16/5 (2014), 115-137.
- Ayan, Hüseyin. *Nesîmî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri Ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. Ankara: TDK Yayınları, 2014.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Mesnevî*. 2 Cilt. (1287).

- Canpolat, Mustafa. *Mecmû'atü'n-Nezâ'ir: Metin-dizin-tıpkıbasım*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.
- Cevâhirü'l-Edeb min Hazâini'l-Arab*. Derleyen: Selim İbrahim Sadır, 2 Cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1914.
- Demirci, Mehmet. "Fihî Mâ Fih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/58-59. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Eldem, Edhem. *Osman Hamdi Bey Sözlüğü*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2010.
- Elik, Hasan. "İbn Aişe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/299-300. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Eyice, Semavi. "Beyazıt II Köprüsü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/50-51. İstanbul: TDV Yayınları 1992.
- Ezdî, Ebû Bekir Muhammed bin el-Hasen Bin Düreyd. *Cemheretü'l-Lüga*. Tahkik: Remzî Münîr Baalbekkî, 3 Cilt, Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1987.
- Ferâhidî, Halil bin Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. Tahkik: Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sammeraî, 8 Cilt, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.
- Gündüz, Filiz. "Osman Hamdi Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/468-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- İbn Nubâte el-Mısırî. *Dîvân*. Beyrut/Lübnan: Dâru Ahyâit-Turâsî'l-Arabiyye, t.y.
- İbşihî, Bahâüddin Ebü'l-feth Muhammed b. Ahmed b. Mansûr. *el-Müstetrafi külli fennin müstezraf*. Tahkik: İbrâhim Sâlih, 3 Cilt, Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 2004.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l Kütüb ve'l-Fünûn*. 2 Cilt, İstanbul: Maarif Vekaleti, 1941-1943.
- Koca, Ferhat. "Kemalpaşazâde'nin Risâle Fi's-Şahsî'l-İnsânî Adlı Eseri ve Osmanlıca Tercümelere". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016/1), 16.
- Levend, Ağâh Sırrı. *Gazavât-nâmeler ve Mihaoğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Mekkî, Ahmed b. Sâlih. *Şifâu'l-kulûb bi-likâi'l-mahbûb*. Fas: Hizânetü Karaviyyîn, Nu: 207.
- Mermer, Ahmet. *Karamanlı Aynî Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2020.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. *Fihî Mâ Fih*. ter. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın, İstanbul: İz Yayıncılık 1994.
- Özçelik, Nuri. "Osman Hamdi Bey'in Portrelerinde Anlam". *Tarih ve Gelecek Dergisi* 6/2 (Haziran 2020), 449-458.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 14. Basım, 2005.
- Semen, Gürdal. *Nesîb Dede Hayatı, Eserleri Edebî Kişiliği ve Rişte-i Cevâhir -İnceleme, Metin, İndeks-*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Suyûtî, İmam Celâleddîn Ebi'l Fazl Abdurrahman. *Kitâbun fi Sıfati Sâhibi'z-Zevki's-Selîm ve Meslûbî'z-Zevki'l-Leîm*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 1994.
- Tabakoğlu, Mehmet- Maden, Şükrü. "Nokta Metaforu ve Vahdet Üzerine Eklektik Bir Metin: Noktatü'l-Beyan Risalesi", *Dergiabant (AİBU İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 7/13 (Bahar 2019), 61-93.
- Yavuz, Kemal-Yavuz, Orhan. *Muhibbî Dîvânı*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Yıldız, Alim. *Fendâyî Cennet Efendi Dîvânı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Yûsuf b. Ömer. *Rişte-i Cevâhir*. İstanbul: Takvimhane-i Amire, 125.

Din Kùltürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimi Uygulamalarında Karşılaştıkları Sorunlar

The Problems Encountered by Religious Culture and Ethics Teachers in Inclusive Education Practices

Mehmet Korkmaz 

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakùltesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Professor, Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Religious Education

Kayseri / Turkey

mkorkmaz@erciyes.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-6873-4313>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.795358

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.09.2020

Accepted / Kabul Tarihi: 23.03.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Kormaz, Mehmet. "Din Kùltürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimi Uygulamalarında Karşılaştıkları Sorunlar". *Marife* 21/1 (2021), 319-353.
<https://doi.org/10.33420/marife.795358>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."



Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimi Uygulamalarında Karşılaştıkları Sorunlar

Özet

Bireysel özellikleri açısından akranlarına kıyasla farklılıklar gösteren ve bu özellikleri nedeniyle normal gelişim gösteren bireylere sunulan eğitim imkanlarından yeterli düzeyde yararlanamayan bireyler için düzenlenen eğitim uygulamalarına "özel eğitim" adı verilmektedir. Özel eğitimin okullarda yaygın olarak gerçekleştirilen bir türü de kaynaştırma eğitimi uygulamalarıdır. Çeşitli durumları nedeniyle, özel eğitim ihtiyacı olan bireylerin bu ihtiyaçlarına cevap vermek üzere, Türkiye'de hâlihazırda tam zamanlı kaynaştırma, yarı zamanlı kaynaştırma, özel eğitim sınıfları gibi uygulamalar bulunmaktadır.

Kaynaştırma eğitimi uygulamaları bir yandan özel eğitime ihtiyacı olan bireylerin gelişimlerine yardımcı olmaya çalışırken, diğer yandan da normal gelişim gösteren akranlarının bu sürece aktif olarak katılarak, onların gelişimlerinde sorumluluk almalarını, onlara karşı empatiyle yaklaşmalarını ve toplumsal hayatta birlikte yaşama bilincini geliştirmeyi amaçlar. Ne var ki, bu uygulamaların başarısını etkileyen pek çok faktör de söz konusudur. Okulların fiziki ve teknolojik alt yapılarının yeterli olup olmaması, okul idarecilerinin konuya yaklaşımı, özel eğitim ve rehber öğretmenlerin sayısının yeterli olup olmaması, okuldaki öğretmenlerin özel eğitim yeterlikleri, rehber öğretmenlerin okuldaki meslektaşları ile iletişim ve iş birliklerinin yeterliliği, sınıflardaki öğrenciler ile velilerin kaynaştırma eğitimine bakışı bu sürecin niteliğini ve başarısını doğrudan ya da dolaylı olarak etkiler.

İşte bu makalede, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi öğretmenlerinin kaynaştırma eğitimi uygulamalarında karşılaştıkları sorunlar konu edilmiştir. Bu bağlamda onların kaynaştırma eğitimi uygulamalarında ne tür problemler yaşadıkları, kendilerini yeterli bulup bulmadıkları, konuyla ilgili paydaşların/çevrelerin bu sürece olan desteklerini yeterli bulup bulmadıkları gibi konular ele alınmıştır. Dolayısıyla araştırmanın amacı, DKAB derslerinde verilen kaynaştırma eğitimlerinde yaşanan sorunları çeşitli boyutlarıyla ortaya koymak ve bu sorunların çözümüne ilişkin önerilerin geliştirilmesine katkıda bulunmaktır.

Araştırma, 2018 yılında Kayseri ili merkez ilçelerinde yapılmış bir saha çalışmasıdır ve tarama modeline göre gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya 128 DKAB dersi öğretmeni katılmıştır. Araştırmanın nicel verilerinin analizinde SPSS-21.0 programı kullanılmıştır. Nitel verilerin analizinde ise betimsel analiz gerçekleştirilmiştir.

Araştırmadan elde edilen bazı sonuçlar şöyledir: Araştırmaya katılan öğretmenlerin %80'den fazlası kaynaştırma eğitimi konusunda sorun yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Onlardan bazıları görev yaptıkları okullarda özel eğitim sınıfı ve/veya destek eğitim imkanı olmaması, rehber öğretmenlerin yeterli olmaması gibi sorunlar olduğunu ifade etmiştir. Yine söz konusu öğretmenler okullarındaki idarecilerin, okul rehber öğretmenlerinin kaynaştırma eğitiminde yaşanan sorunların çözümü konusundaki desteklerinde ve ilgilerinde eksiklik olduğunu ifade etmişlerdir. Aynı şekilde onlar meslektaşlarının, sınıflarındaki öğrencilerin ve velilerin kaynaştırma eğitimine olan desteklerinde ve ilgilerinde de sorunlar olduğunu belirtmişlerdir.

Söz konusu öğretmenlerin büyük bir kısmı özel öğretim yöntem ve tekniklerini bilme, bu öğrencilerle iletişim kurma, onları eğitim faaliyetlerine dahil etme, sınıfı yönetme, kaynaştırma öğrencileri ile normal gelişim gösteren öğrenciler arasında kaynaşma ve bütünleşme sağlama gibi konularda yetersizlikler yaşadıklarını söylemişlerdir. Aynı şekilde, onların bireyselleştirilmiş eğitim programı (BEP) hazırlama ve kaynaştırma öğrencileri için eğitim materyali geliştirme konusunda da yetersizliklerinin olduğu anlaşılmıştır.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin tamamının pedagojik formasyonu vardır. Ancak onların büyük çoğunluğu mesleğe başlamadan önce özel eğitimle ilgili herhangi bir ders almamıştır. Yine yüzde 56 gibi önemli bir kesimi de mesleğe başladıktan sonra, hizmet içi eğitim süreçlerinde özel eğitimle ilgili herhangi bir kurs veya seminer almamıştır.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğunluğu kaynaştırma eğitimi uygulamalarının kısmen faydalı olduğunu düşünmektedirler. Bununla birlikte, bu uygulamanın faydasız olduğunu düşünen dikkate değer bir öğretmen grubu da vardır. Onlar bu durumun gerekçeleri olarak, sınıfların kalabalık olması, söz konusu öğrencilerle yeterince ilgilenilmemesi, öğretmenlerin bilgilerinin yeterli olmaması, rehberlik ve destek hizmetlerinin yetersiz kalması gibi hususları öne çıkarmışlardır.

Bu bağlamda, kaynaştırma eğitimi konusunda sözü edilen sorunların azaltılabilmesi için, paydaşların

ortak anlayışla çalışması ve özellikle de DKAB dersi öğretmenlerinin kaynaştırma eğitimi uygulamaları konusundaki yeterliklerini geliştirici çalışmaların yapılmasının önemli olduğu değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenleri, Özel Eğitim, Kaynaştırma Eğitimi

The Problems Encountered by Religious Culture and Ethics Teachers in Inclusive Education Practices

Summary

In a general definition, the practices of special education mean to meet the needs of education for those who have individualistic differences and those who have special situations compared to their peers at school. The most common of types of special education existed at special education schools is the type of inclusive programs. In order to meet the educational needs of those who have special education, Turkey has currently some practices of full time inclusive, part time inclusive and some special education classrooms.

While the inclusive education tries mostly to contribute to meet the needs of those who have special needs, at the same time it tries to include the normal students who do not have any insufficiencies, to take an active role in the development of their peers, to approach to their special situations emphatically, and to develop ability to live together in the society. But, there are many factors that affect the success of these applications.

The efficiency of school's physical and technological facilities, the approach of the school management to the matter, the number of special education and guidance teachers, the efficiencies of teachers of other subjects on special education, the quality of cooperation and communication between guidance teachers and teachers of other subjects and the approaches of students and their parents to the current situation, all of these and other factors have affected directly or indirectly the quality and success of inclusive/integrated education.

Thus, this article deals with the problems encountered by religious culture and ethics teachers in inclusive education practices. In this context, some basic issues were discussed such as what kinds of problems they had experienced in the subject matter, whether they saw themselves as sufficient or not, whether they found the support of their stakeholders in relation to these applications. The aim of the research is to find out the problems faced by religious culture and ethics teachers in the process of inclusive education and to contribute to the suggestions for the solution of these problems.

This study was done in Kayseri province in 2018 academic year. 128 teachers participated in the research. The study was a field research and it was conducted by descriptive survey model. SPSS-21.0 program was used to analyze the quantitative data of the research. Also the qualitative data were analyzed according to the descriptive analysis technique.

Some important results of the research are as follows: More than 80 percent of the teachers participated in the research said that they had some problems about inclusive education. Those who participated in the research expressed that since the school where they worked did not have any special educational facilities, there were not enough guidance teachers in the schools and there were not special education teachers, they had limited facilities in terms of inclusive/integrated education.

The teachers participated in the research claimed that school managers and school guidance services did not have any interest in solving all of these problems and the success of the inclusive education program at schools. They also claimed that their colleagues, students' parents and their friends at school did not show enough interest in this matter.

A great majority of the teachers participated in the research stated that they had some insufficiencies in terms of knowing special teaching methods and techniques. Again, it was understood that one of the most important problems they had was classroom management. In addition to this, they had some problems at effectively communicating with those students, including them into educational activities, managing their classroom, providing integrity between normal students and inclusive/integrated program's students. Thus, it was understood that the teachers had some insufficiencies in both preparing IEP (Individualized Education Program), and developing education materials about this matter.

All of the teachers participated in the research had pedagogical formation. However, most of them did not take any kind of courses related to special education before start working as teachers. Again, an

important portion of them such as 56 percent, did not take any courses or seminars regarding special education during the in service training.

A great majority of the teachers participated in the research stated that the inclusive education practices are partially beneficial. However, there is a large group of teachers who find this practice useless. In this context, in order to reduce the problems mentioned in inclusive education, it is important to develop the opportunities to work together, and especially to improve the competence of the teachers of the religious culture and ethics course in inclusive education practices.

Keywords: *Religious Education, Religious Culture and Ethics Teachers, Special Education, Inclusive Education.*

Giriş

Her birey farklı kalıtsal özelliklerle dünyaya gözlerini açar. İçine doğduğu çevre ile etkileşimlere girerek, çeşitli yaşantılar geçirirerek gelişimini sürdürür. Bazı bireyler ise doğuştan veya sonradan birtakım yetersizliklere veya özel durumlara sahiptir. Bu bireyler; zihinsel yetersizliği olanlar, işitme yetersizliği olanlar, görme yetersizliği olanlar, ortopedik yetersizliği olanlar, dil ve konuşma yetersizliği olanlar, özel öğrenme güçlüğü olanlar, duygusal uyum güçlüğü yaşayanlar, süregelen hastalığı olanlar, dikkat eksikliği ve hiperaktivite bozukluğu olanlar, otizm vb. rahatsızlıkları olanlar, birden fazla alanda yetersizliği olanlar ve üstün veya özel yetenekleri olanlar olarak sınıflandırılabilir (Cavkaytar, 2015,11).

Yukarıda bahsi geçen bu bireyler normal gelişim gösteren akranlarına kıyasla, daha özel bir etkileşim ve eğitim çevresine ihtiyaç duyar. Söz konusu etkileşim ve eğitim çevrelerinin bahsi geçen öğrencilerin gelişimsel özelliklerine uygun düşecek şekilde, olabildiğince erken bir zamanda ve profesyonelce hazırlanarak düzenlenmesi bu tür özelliklere sahip bireylerin gelişimi için hayati öneme sahiptir. Bedensel, zihinsel, sosyal, duygusal vb. gelişim özellikleri ve eğitimsel yeterlikleri yönünden akranlarından anlamlı olarak farklılaşan bireylerin eğitim ve öğretim süreçlerine yönelik olarak, bu alanda yetişmiş elamanlar ve hazırlanmış özel programlar vasıtasıyla yürütülen sistemli çalışmalar “özel eğitim” uygulamaları olarak tanımlanmaktadır (Sucuoğlu - Kargın, 2014, 48).

Ülkemizde gerçekleştirilen özel eğitim uygulamalarının bir kısmı, bireylerin engel durumlarına göre açılmış özel eğitim kurumlarında sürdürülmektedir. Görme Engelliler İlkokulu, İşitme Engelliler İlkokulu, İşitme Engelliler Çok Programlı Lisesi vb. bunlardan bazılarıdır. Söz konusu uygulamalarının bir kısmı öğrencilerin yetersizlik ya da özel gereksinim durumuna göre, normal eğitim veren okullarda açılan özel eğitim sınıflarında gerçekleştirilirken, büyük bir kısmı ise yine normal gelişim gösteren öğrencilerin bulunduğu sınıflarda gerçekleştirilmektedir ki, bu eğitimlere de “kaynaştırma eğitimi” adı verilmektedir (Üzümcü, 2016, 18-19). Ülkemizde, 2006 yılında çıkarılan Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği’nde kaynaştırma eğitimi, özel eğitime ihtiyacı olan bireyin; toplumla bütünleşmesini sağlamak ya yönelik olarak, sosyal, öz bakım, dil ve iletişim alanlarındaki davranışlar ile düzeyine uygun akademik ve mesleki bilgi ve becerileri kazandırmak amacıyla destek eğitim hizmetlerinin de verildiği ve mümkün olduğunca yetersizliği olmayan akranlarıyla bir arada olmasını sağlayan en uygun eğitim ortamı, olarak açıklanmıştır (ÖEHY, 7 Temmuz 2018).

En kısıtlayıcı eğitim ortamı olarak ta bilinen kaynaştırma eğitimi uygulama-

ları ile bir yandan özel gereksinim duyan bireylerin özellikleri doğrultusunda hazırlanmış Bireysel Eğitim Programları (BEP) uygulanmak suretiyle, kendi öğrenme hız ve özelliklerine göre gelişimlerine olabildiğince yardımcı olmak, diğer yandan yetersizliği olmayan bireyleri de sürecin içine dahil ederek, onların akranlarının gelişiminde etkin rol almalarını, onların engellerine, özel durumlarına empatiyle yaklaşmalarını, dolayısıyla toplumda birlikte yaşama ve bütünleşme bilincinin geliştirilmesini amaçlanmaktadır (Batu ve Kırcaali-İftar, 2005, 7; Üzümcü, 2018, 88). Kaynaştırma eğitimi uygulamaları ile özel gereksinimi olan bireylerin normal gelişim gösteren akranları ile bir arada bulunarak sosyalleşmeleri, bu süreçte bir takım eğitsel kazanımlar elde ederek, bağımsız bir birey olmaları hedeflenmektedir.

Yukarıda bahsi geçen bu hedeflerin gerçekleştirilmesi için bu eğitimlerin belli bir ekip tarafından bir sistem bütünlüğü içinde planlanıp organize edilmesi ve etkin bir şekilde uygulanması gerekmektedir. Ülkemizde 2000 yılında uygulamaya konulan Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği ile kaynaştırma eğitimiyle ilgili ilkeler, süreçler, bu süreçlerde görev alacak kişiler ve yapılacak işlemler ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır (Batu, 2015, 93). 2006 ve 2018 yıllarında söz konusu yönetmeliklerde bir takım güncellemeler yapılmıştır. Halen söz konusu yönetmeliklerin çizdiği çerçevelere göre bu eğitimlere devam edilmektedir.

Sınıf içi yardım, destek eğitim odası ve özel eğitim danışmanlığı gibi hizmetleri de içeren kaynaştırma eğitimi uygulamaları belli bir ekip çalışmasını ve işbirliğini gerektirmektedir. Ayrıca söz konusu uygulamaların başarısını etkileyen pek çok faktör söz konusudur (Sucuoğlu - Kargın, 2014, 54). Okul idarelerinin konuya yaklaşımı, okullarda yeterli sayıda rehber öğretmenin bulunup bulunmaması, branş öğretmenlerinin özel eğitim konusundaki yeterlikleri, rehber öğretmenler ile diğer öğretmenler arasındaki iletişim ve işbirliklerinin niteliği, okuldaki diğer öğrencilerin ve velilerin konuya yaklaşımları, okulların/sınıfların fiziki ve teknik imkânlarının yeterliliği gibi daha pek çok husus kaynaştırma eğitimi uygulamalarının niteliğini ve başarısını etkilemektedir. Dolayısıyla kaynaştırma eğitiminde çeşitli kişi ve çevrelerin rol ve sorumlulukları söz konusudur. Bunlardan biri de öğretmenlerdir (Karasu, 2019, 504).

1. Problem

Okuldaki eğitim süreçlerinde baş rolde olan öğretmenler öğrencilerle uzun süre birlikte olmakta ve onların gelişim süreçlerini, bilgi, beceri, ilgi, tutum, vb. özelliklerini daha yakından izleme fırsatı bulmaktadırlar. Bu bağlamda söz konusu öğretmenler gerek özel gereksinimli gerekse normal gelişim gösteren öğrencilerin bireysel farklılıklarını bilir, onların ihtiyaç duydukları etkinlikleri doğru şekilde ve zamanında gerçekleştirebilirlerse, kaynaştırma eğitimi de daha başarılı sonuçlar verecektir. Yine söz konusu öğretmenler olumlu bir sınıf iklimi oluşturabilir, kaynaştırma öğrencileri ile diğer öğrenciler arasında sıcak ve etkili iletişim süreçleri geliştirebilirlerse kaynaştırma eğitimlerinden beklenen empati, hoşgörü, yardımlaşma, bütünleşme gibi amaçlara daha kolay ulaşılacaktır.

Okulda görev yapan tüm öğretmenler kaynaştırma eğitimi süreçlerine kendi alanıyla ilgili katkıyı yapmak ve söz konusu öğrencilerin gelişimine destek olmak

durumundadırlar. Söz konusu öğretmenlerden birisi de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi öğretmenleridir. Genel ve özel amaçlarına bakıldığında, DKAB dersleri öğrencilerin kültürü tanımaları, sosyalleşmeleri, toplumla bütünleşmeleri, dini duygu, düşünce ve vicdan gelişimleri, sevgi, saygı, barış, kardeşlik, hoşgörü, dayanışma, sorumluluk, empati vb. gibi daha pek çok değerlerini kazanmaları bakımından çok önemli işlevlere sahiptir (MEB, 2018). Dolayısıyla bu dersin öğretmeni alanında yetkinse hem normal gelişim gösteren öğrencilere hem de özel gereksinimi olan öğrencilere önemli katkılar sunabilir. Onlar kaynaştırma eğitiminin bir parçası olan velilere seminerler vererek, onların söz konusu öğrencilerin özel durumlarını kabullenme, veliler arasında anlayış ve hoşgörü geliştirme, iletişim ve işbirliği imkânlarını geliştirme gibi çalışmalar yapabilirler (Karasu, 2019, 505). Yine DKAB öğretmeni derse girdiği tüm sınıflarda özel gereksinimi olan öğrenciler, toplumun engellilere bakışı, engellere karşı sorumluluklarımız gibi konularda bilgilendirici çalışmalar yaparak, öğrenciler arasında yardımlaşma, kaynaşma ve bütünleşme konusunda olumlu tutumların gelişmesine katkı sunabilirler.

DKAB öğretmenlerinin özel din eğitimi ve kaynaştırma eğitimi uygulamalarına dair bilgi, beceri ve tutumları, onların bu uygulamalarda karşılaştıkları sorunlar, onların bu sorunlar karşısında neler yaptıkları gibi hususlar araştırılması gereken problemler olarak karşımıza çıkmaktadır. İlgili literatüre bakıldığında gerek özel din eğitimi gerekse kaynaştırma eğitimi konusunda birtakım çalışmaların yapıldığı bilinmektedir. Hem bu çalışmanın konumlandığı yeri ortaya koymak hem de sözü edilen konularda şimdiye kadar neler yapıldığı konusunda okuculara bir çerçeve sunmak gayesiyle aşağıda bunlar kısaca tanıtılmıştır.

Musayev'in yaptığı "*Engelli Bireylerin Din Eğitimi*" adlı doktora tezi bu alandaki ilk çalışmalardan birisidir. Araştırmaya 5 konuşma ve işitme, 5 görme ve 10 bedensel yetersizliği ve süregelen hastalığı olan 20 engelli birey katılmıştır. Araştırmadan elde edilen bulgulara göre, engelli bireylerin karşılaştıkları sorunlarla baş etmede, Allah, ahiret, peygamber, kader, dua, ibadet, sabır, şükür, imtihan gibi dini inanç ve değerlerden kuvvetli destek aldıkları sonucuna varılmıştır (Musayev, 2013).

Başkonak tarafından yapılan "*Türkiye'deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi*" başlıklı çalışma özel din eğitimi uygulamalarını konu edinen önemli araştırmalardan birisidir. 2016 yılında tamamlanan bu araştırmaya 25 işitme engelli birey ve işitme engelli bireylere din eğitimi veren 25 din eğitimcisi katılmış, veriler yarı yapılandırılmış görüşme formu ile toplanmıştır. Araştırmada işitme engelli bireylerin ve onlara örgün ve yaygın din eğitimi veren eğitimcilerin karşılaştıkları güçlük ve problemler çeşitli boyutları ile ele alınmıştır (Başkonak, 2016).

Gün tarafından yapılan çalışmada da işitme engelliler ortaokulunda okuyan öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutum ve değerlendirmeleri konu edilmiştir. Araştırmada Amasya ve Samsun illerinde bulunan iki işitme engelliler ortaokulunda 63 öğrenciye anket uygulanmıştır. Araştırmada işitme engelli öğrencilerin DKAB dersini beğendikleri, ancak konuların ve ders kitabının anlaşılmasında bazı

sorunlar yaşadıkları tespit edilmiştir (Gün, 2015).

Karasu tarafından hazırlanan, “*Zihinsel Engelli Kaynaştırma Öğrencilerinin Din Öğretimi (Bireyselleştirilmiş Öğretim Programının Öğrencinin Başarısına Etkisi)*” başlıklı doktora tezinde, 2015-2016 Eğitim-Öğretim yılında Muş ilinde, 6 zihinsel engelli bireyle gerçekleştirilen kaynaştırma din eğitimi uygulamasının deneysel sonuçları ortaya konmuştur. Bahsi geçen tezde DKAB programında yer alan, inanç, ibadet, ahlak, Hz. Muhammed’in Hayatı, Kur’an ve yorumu, ahlak ve değerler alanlarını içeren yapılandırmacı din eğitimi etkinliklerinin zihinsel engelli kaynaştırma öğrencilerine uygulanmasından sonraki başarı durumları incelenmiştir. Yapılan ön test ve son test mukayeselerinden sonra söz konusu etkinliklerin öğrencilerin öğrenme ve başarı durumlarını olumlu yönde etkilediği tespit edilmiştir (Karasu, 2017). Tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu çalışma kaynaştırma din eğitimi alanındaki ilk deneysel araştırmadır.

Karasu ve Şimşek’in birlikte yayımladıkları, “*Zihinsel Engelli Kaynaştırma Öğrencilerine Yönelik Din Eğitimi: Yarı Deneysel Bir Çalışma- Destek Eğitim Odası*” konulu makalede, Karasu’nun 2017 yılında tamamladığı, hemen yukarıda tanıtılan doktora tezinden elde edilen veriler kullanılmıştır (Karasu-Şimşek, 2018).

Üzümcü’nün 2016 yılında tamamladığı “*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimine İlişkin Yeterlikleri, Sorunları ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma*” adlı doktora tezi kaynaştırma din eğitimi alanındaki en kapsamlı çalışmadır. Söz konusu tezde, Rize il merkezindeki ortaokul ve İmam Hatip Ortaokullarında görev yapan 26 DKAB öğretmenin görüşlerine ilişkin bulgular ortaya konmuştur. Bu çerçevede onların kaynaştırma eğitimi uygulamalarına ilişkin tutumları, yeterlik durumları, yaşamış oldukları sorunlar, kaynaştırma eğitimi ortamları, öğretim programlarının buna uygunluğu gibi konulara ilişkin görüşleri ortaya konmuştur. Yarı yapılandırılmış görüşme formu ile verilerin toplandığı araştırma sonuçlarına göre, öğretmenler, sınıfların kalabalık olması, ders saatlerinin yetersiz gelmesi gibi sorunları öne çıkarmışlardır. Yine araştırmada DKAB öğretmenlerinin kaynaştırma eğitimi konusunda kendilerini yeterli bulmadıkları, zira bu konuda eğitim almadıkları, bir kısmının BEP hazırladıkları, öğretmenlerin çoğunun söz konusu öğrencilerin durumundan, çaresizlik hissetme gibi, olumsuz yönde etkilendikleri, bununla birlikte, öğretmenlerin ailelerle iletişim halinde oldukları, öğrencilerin bu eğitimlerden olumlu yönde etkilendikleri ifade edilmiştir (Üzümcü, 2016). Bu tezin verilerinin bir kısmı daha sonra, Üzümcü ve Nazıroğlu tarafından, “*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Uygulamalarında Karşılaştığı Problemler ve Bunlarla Başa Çıkma Yolları*” adıyla yayımlanmıştır (Üzümcü-Nazıroğlu, 2016).

Karasu’nun “*DKAB Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimi Yeterlilikleri İle Duygu, Tutum ve Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişki*” adlı çalışmasında, DKAB dersi ve İHL meslek dersi öğretmenlerinin kaynaştırma eğitimi ile ilgili duygu, tutum, kaygı ve yeterliliklerinin çeşitli değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığı incelenmiştir. Araştırma Muş ili ve ilçelerinde görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri ile İmam Hatip ortaokullarında görevli meslek dersleri öğretmenlerinde elde edilen verilere dayanmaktadır. Çalışmanın örneklemini 264 kişi oluştur-

muştur. Araştırmada DKAB ve İmam Hatip Meslek Dersleri öğretmenlerinin kaynaştırma din eğitimine ilişkin duygu, tutum ve kaygı düzeylerinin; cinsiyet, okul türü, lisansta özel eğitim dersi alma durumu, kaynaştırma öğrencisine eğitim verme tecrübesi, kaynaştırma eğitime ilişkin mevzuatı bilme durumu, kaynaştırma eğitimi özgüven durumu gibi değişkenlere göre anlamlı farklılık göstermediği, buna karşın kaynaştırma eğitimi ile ilgili hizmet içi eğitim alma durumunun kaynaştırma tutum, duygu ve kaygı üzerinde etkili bir faktör olduğu tespit edilmiştir. Yine, onların din eğitimine ilişkin yeterlilik düzeylerinin; cinsiyet, okul türü, lisansta özel eğitim dersi alma durumu, kaynaştırma öğrencisine eğitim verme tecrübesi, kaynaştırma eğitimi özgüven durumu gibi değişkenlere göre anlamlı farklılık göstermediği, ancak, kaynaştırmaya yönelik tutum, duygu ve kaygıları ile kaynaştırma yeterlilikleri arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir (Karasu, 2019).

Editörlüğünü, Özdemir ve Başkonak'ın yaptıkları, “*Özel Din Eğitimi*” adlı çalışma ülkemizde bu alanda yayımlanmış ilk kaynak kitap niteliğindedir. Bu kitapta, bölümler halinde, Türkiye’de Özel Eğitim ve Özel Eğitimde Din Eğitimi, İslam Tarihinde Engellilik, Din Eğitiminde Bireyselleştirilmiş Eğitim Programının Hazırlanması ve Öğretim, Din Eğitiminde Kaynaştırma Uygulamaları ve Destek Eğitim Hizmetleri, Otizmlili Bireylerde Din Eğitim, Zihinsel Engelli Bireylerde Din Eğitimi, Görme Engelli Bireylerde Din Eğitimi, Ortopedik Engelli Bireylerde Din Eğitimi, İşitme Engelli Bireylerde Din Eğitimi, konuları işlenmiştir (Özdemir- Başkonak, 2018).

Zikredilen kitapta bir bölüm olarak, Üzümcü tarafından hazırlanan “*Din Eğitiminde Kaynaştırma Uygulamaları ve Destek Eğitim Hizmetleri*” adlı çalışmada; kaynaştırma eğitimi uygulamaları, ortamları, unsurları, amaçları, ilkeleri, BEP, özel destek eğitimi hizmetleri, kaynaştırma eğitimi açısından ilahiyat lisans programının durumu gibi konular ele alınmıştır (Üzümcü, 2018). Ayrıca, bahsi geçen kitapta Karasu tarafından hazırlanan “*Din Eğitiminde Bireyselleştirilmiş Eğitim Programının Hazırlanması ve Öğretim*” adlı çalışmada; Kaynaştırma eğitimine alınacak öğrencilerin eğitsel değerlendirme süreçleri, BEP hazırlama süreçleri, BEP birimi, BEP içeriği ve hedeflerini hazırlama, BEP hizmetlerinde izleme ve değerlendirme süreçleri gibi konularda bilgiler verilmiştir (Karasu, 2018).

Demir tarafından yayımlanan “Hafif (Eğitilebilir Zihinsel Engelli Öğrencilere Yönelik Hazırlanan Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Programının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi” adlı çalışma ise bu konuyu program açısından ele almıştır (Demir, 2017).

Yukarıda sözü edilen her bir araştırma özel din eğitimi uygulamalarının teorik ve uygulamalı boyutlarıyla ilgili önemli bilgiler içermektedir. Özellikle, din eğitimi alanında gerçekleştirilen kaynaştırma uygulamalarını öğretmen, öğrenci, program, vb. boyutlarıyla ele çalışmalar bu makalede işlenen konuyla doğrudan ilişkilidir ve bu alana önemli katkılar sunmaktadır. Bununla birlikte, özel din eğitimi alanındaki çalışmaların daha da geliştirilmesine ihtiyaç olduğu bir başka gerçektir. Dolayısıyla gerek özel din eğitimi ve gerekse kaynaştırma din eğitimi uygulamalarını çeşitli boyutlarıyla ele alacak başka araştırmalara ihtiyaç vardır. Yapılacak her bir araştırma bu alana gerek literatür, gerek bilimselleşme ve gerekse uy-

gulama süreçlerinin çeşitli boyutlarının geliştirilmesi bağlamından önemli katkılar sunacaktır.

İşte bu ihtiyaçtan hareketle bu çalışmada DKAB öğretmenlerinin kaynaştırma eğitimi uygulamalarında karşılaştıkları sorunlar ele alınmıştır. Bu bağlamda araştırmada şu soruların cevabı aranmıştır: 1. DKAB öğretmenlerinin yılda/dönemde eğitim verdikleri kaynaştırma öğrencisi sayıları ve bunların engel durumları nelerdir? 2. DKAB öğretmenlerinin kaynaştırma eğitimi uygulamalarında karşılaştıkları sorunlar nelerdir? 3. Onlara göre bu sorunlar kimlerden/nelerden kaynaklanmaktadır? 4. Kaynaştırma eğitimi uygulamalarındaki iş birliğinin durumu nedir? 5. Okul idarelerinin, rehberlik servislerinin, velilerin, okuldaki öğretmenlerin, öğrencilerin bu konudaki destekleri nasıldır? 6. DKAB öğretmenleri bu konuda kendileriyle ilgili ne gibi eksiklikler görmektedirler? 7. DKAB öğretmenleri söz konusu uygulamaların faydalı olup olmadığı ve bunların sebepleri konusunda neler düşünmekte ve yaşanan sorunlara ilişkin ne gibi öneriler getirmektedirler?

Yukarıda ifade edilen problemler bağlamında araştırmanın temel bazı hipotezleri şu şekilde ifade edilebilir: 1. DKAB öğretmenleri kaynaştırma eğitimi uygulamalarına çeşitli sorunlar yaşamaktadırlar. 2. DKAB öğretmenlerinin kaynaştırma eğitiminde karşılaştıkları sorunların çeşitli tarafları bulunmaktadır. 3. DKAB öğretmenleri kaynaştırma eğitimi uygulamalarında konuyla ilgili paydaşların iletişim ve iş birliğini yeterli bulmamaktadırlar. 4. DKAB öğretmenleri kaynaştırma eğitimi uygulamaları konusundaki bilgi ve becerilerini yeterli bulmamaktadırlar. 5. DKAB öğretmenleri kaynaştırma eğitiminin mevcut uygulama şeklinin faydalı olduğu görüşündedirler.

Araştırmayla ilgili bazı sınırlıklar ise şunlardır: 1. Araştırmanın örneklemi Kayseri il merkezinde görev yapan 128 DKAB öğretmeni ile sınırlıdır. 2. Araştırma katılımcıların açık ve kapalı uçlu anket sorularına verdikleri cevaplarla sınırlıdır. Dolayısıyla anket tekniğine özgü sınırlıklar bu araştırma için de geçerlidir. 3. Araştırma boyamsal değil, kesitseldir. Dolayısıyla bulgular ve bu bulgulara ilişkin yorumlar araştırmanı yapıldığı zaman dilimiyle sınırlıdır.

Araştırmanın önemine dair şunlar söylenebilir: Öncelikle, kaynaştırma eğitimi uygulamalarında karşılaşılan sorunların bu dersin öğretmenlerinin gözünden ortaya konması, bunlara yönelik çözüm önerilerinin geliştirilmesinde katkıları olabilir. Bu bağlamda bu araştırmanın verileri öncelikle, halen görev yapmakta olan DKAB dersi öğretmenlerine, kaynaştırma eğitimi uygulamalarında ne tür sorunlar yaşanmakta olduğu, bu sorunların aşılması için nelerin yapılabilirliği konusunda fikir verebilir. DKAB dersi öğretmenlerinin kaynaştırma eğitimine ilişkin bilgi ve becerilerini geliştirmeye yönelik hizmet içi eğitim programlarının hazırlanması, kaynaştırma eğitiminde görev alan paydaşlar arası iş birliği imkânlarının artırılması gibi konularda katkı sunabilir. Yine, bu çalışma DKAB dersi öğretmen adaylarının meslek öncesi eğitim süreçlerinde özel eğitim yeterlikleri bakımından hangi bilgi ve becerilerle donatılması gerektiği konusunda fikir verebilir. DKAB dersleri için özel eğitim materyalleri ve programı geliştirecek olanlara aydınlatıcı bilgiler sunabilir. Aynı şekilde, bu araştırma, din öğretiminde özel eğitim süreçlerini konu

edinecek yeni araştırmalar için de ipuçları sunabilir.

2. Yöntem

DKAB dersi öğretmenlerinin kaynaştırma eğitiminde karşılaştıkları sorunları konu edinen bu araştırma tarama modeline göre gerçekleştirilmiştir. Bilindiği üzere, tarama modeli, geçmişte ya da günümüzde var olan bir durumun, olayın, olgunun olduğu şekliyle, betimlenmesi ve açıklanması esasına dayanır. Bu tür araştırmalarda araştırmaya konu edilen kişi, nesne, olay ya da olgu, araştırmacı tarafından herhangi bir etkileyeme maruz kalmaksızın, kendi koşulları içinde olduğu şekliyle, uygun şekilde gözlemlenir ve kayıt altına alınır (Karasar, 2010). Bu araştırmada da genel evren içinden seçilen örneklemden elde edilen verilerden hareketle araştırma bulguları betimlenmiş ve açıklanmıştır.

Araştırma hem nitel ve hem de nicel veri sağlayan açık ve kapalı uçlu anket sorularına dayanmaktadır. Böylece sadece nicel veya sadece nitel veriler kullanıldığında ortaya çıkabilen sınırlıklar belli ölçüde giderilmeye çalışılmıştır (Baki-Gökçek, 2012; Alkan, vd., 2019). Bu bağlamda araştırmada seçilen örneklemden elde edilen nicel verilerden yararlanılarak, araştırmaya konu edilen sorunların yaygınlığı tespit edilmeye çalışılmış, yine aynı örneklemden elde edilen nitel verilere de başvurularak, nicel verilerin arka planında yatan kimi boyutlara açıklık ve derinlik kazandırılmaya çalışılmıştır.

2.1. Evren ve Örnekleme

Araştırma 2018 yılında Kayseri il merkezinde Kocasinan ve Melikgazi ilçelerinde gerçekleştirilmiştir. Kayseri İl Milli Eğitim Müdürlüğü görevlilerinden alınan bilgilere göre, bahsi geçen yıl itibariyle bu ilçelerde ilk ve ortaokullarda görev yapan toplam 610 civarında DKAB öğretmeni bulunduğu ifade edilmiştir. Bahsi geçen dönemde öğretmenlik uygulamaları ve seminer etkinlikleri gibi süreçlerde kolay örnekleme yoluyla, kendilerine ulaşılabilen ve araştırmaya katılmayı kabul eden 160 DKAB öğretmeni bu araştırmanın örneklemini oluşturmuştur. Dolayısıyla, söz konusu evrenin yaklaşık %26'sına ulaşılmıştır. Söz konusu öğretmenlerden 25'i kendilerine dağıtılan anketleri belirlenen sürede teslim etmemişlerdir. Ayrıca araştırmacıya teslim edilen 7 anketin de, bir sayfanın boş bırakılmış olması gibi, sistematik hatalar içerdii görülmüştür. Sonuçta geçerli kabul edilen 128 anketten elde edilen verilere göre araştırma raporlaştırılmıştır. Araştırmanın örneklemini oluşturan DKAB öğretmenlerinin demografik durumunu gösteren tablo aşağıda gösterilmiştir.

Tablo 1: Araştırmaya Katılan Öğretmenlerin Demografik Bilgileri**

Cinsiyet	N	%
Erkek	63	49,2
Kadın	65	50,8
Toplam	128	100,0
Kıdem	N	%
1-5 yıl	28	21,9
6-10 yıl	29	22,7
11-15 yıl	27	21,1
16-20 yıl	9	7,0
21 ve üzeri yıl	22	17,2
Cevapsız	13	10,2
Toplam	128	100,0
Eğitim Durumu	N	%
İlahiyat Fak Prog. (1999 öncesi)	55	43,0
DKAB Öğret. Programı	41	32,0
İlahiyat Lisans Prog.(2000 sonrası)	16	12,5
İLİTAM	8	6,3
Başka	3	2,3
Cevapsız	5	3,9
Toplam	128	100,0

Araştırmaya katılan öğretmenlerin yaklaşık %50'sini erkekler, %51'ini ise kadınlar oluşturmuştur. Söz konusu öğretmenlerin yaklaşık %22'si 1-5 yıl, yaklaşık %23'ü 6-10 yıl, %7'si 11-15 yıl, %17'si de 21 yıl ve üzeri kıdeme sahiptir. Tablo 1'de görüldüğü gibi, araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğunluğu (% 43) içinde pedagojik formasyon dersleri de olan İlahiyat Fakültesi Programı (1999 öncesi) mezunudur. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü mezunlarının oranı %32 iken, İlahiyat Lisans Programı (sonradan pedagojik formasyon alınan) mezunlarının oranı yaklaşık %13, İLİTAM mezunu olanların oranı %6'dır. 5 öğretmen bu soruyu cevapsız bırakmışken, 3 öğretmen ise başka seçeneğini işaretlemiştir. Bu öğretmenler ise Yüksek İslam Enstitüsü mezunu olduklarını belirtmişlerdir.

2.2. Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplamak amacıyla anket tekniğinden yararlanılmıştır. Söz konusu anket geliştirilirken, konuyla ilgili literatür taranmış, daha sonra sahada

** Okuyucunun verileri bir bütün olarak görmesine imkân sağlamak ve çok sayıda tabloya yer vererek, makalenin derginin yayın ilkelerinde belirtilen hacimsel sınırlarını aşmasını önlemek için, birbiri ile ilişkili olan veriler aynı tabloda gösterilmiştir.

görev yapan bazı öğretmenlerle görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmelerden elde edilen eleştiri ve öneriler doğrultusunda anketi oluşturabilecek soru başlıkları belirlenmiştir. Hazırlanan anketle ilgili pilot uygulama yapıp uzman görüşü alındıktan sonra, veri toplama aracına nihai şekli verilmiştir. Söz konusu anket formunda kapalı uçlu soruların yer aldığı bölüme ilave olarak açık uçlu soruların yer aldığı bir bölüm de eklenerek, derinlemesine veri elde etmek amaçlanmıştır.

2.3.Verilerin Analizi

Araştırmada kapalı uçlu sorulardan elde edilen nicel verilerinin analizinde SPSS-21.0 programı kullanılmıştır. Söz konusu anketlerde yer alan açık uçlu sorulardan elde edilen nitel veriler ise betimsel analiz yaklaşımına yorumlanmıştır. Bilindiği üzere, betimsel analiz tekniğinde elde edilen ham veriler araştırmanın temel soruları çerçevesinde, anlamlı ve mantıklı bir sistem oluşturacak şekilde, belli temalar altında düzenlenmekte, bu temaları açıklayan ya da örnek oluşturan en iyi görüşler ilgili yerlerde doğrudan alıntılar şeklinde verilerek, bunlar anlamlandırılmakta ve yorumlanmaktadır (Yıldırım, Şimşek, 2000). Bu araştırmada da söz konusu nitel veriler araştırmanın soruları bağlamında belli temalar altında düzenlenerek, doğrudan alıntılar şeklinde ilgili yerlerde nicel verilerin açıklanmasında ve yorumlanmasında kullanılmıştır. Bahsi geçen nitel verilerin kimlere ait olduğunu okuyucunun görmesine ve yorumlamasına imkan sağlamak amacıyla, bu görüşleri dile getiren öğretmenlerin demografik özellikleri de kodlanarak verilmiştir. Söz konusu kodlamalarda kullanılan kısaltmaların anlamları dipnotta açıklanmıştır.

3. Bulgular ve Yorumlar

Bu ana başlık altında önce araştırmaya katılan öğretmenlerin ders verdikleri kaynaştırma öğrencilerinin sayısal ve engel durumlarına ilişkin bulgular ortaya konmuş, daha sonra onların kaynaştırma eğitimi süreçlerinde karşılaştıkları sorunlar ve bu sorunları etkileyen diğer değişkenler hakkındaki görüşleri ele alınmıştır.

3.1. Öğretmenlerin Görev Yaptıkları Sınıflardaki Kaynaştırma Öğrencisi Sayıları ve Engel Durumları

Araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin bir eğitim-öğretim döneminde kaç kaynaştırma öğrencisine eğitim verdiklerini ve bunların engel durumlarını tespit etmek amacıyla onlara bazı sorular sorulmuştur. Bu sorulardan elde edilen verilere ilişkin bulgular aşağıdaki tablolar da gösterilmiştir.

Tablo 2: Dönemde Ders Verilen Ortalama Kaynaştırma Öğrencisi Sayısı

Öğrenci sayısı	F	%
1	20	15,6
2	28	21,9
3	19	14,8

4	9	7,0
5	23	18,0
6	4	3,1
7	1	0,8
8	3	2,3
10	9	7,0
Cevapsız	12	9,4
Toplam	128	100,0

Araştırmaya katılan öğretmenlere, “Girdiğiniz tüm sınıflar düşünüldüğünde her eğitim döneminde ortalama kaç kaynaştırma öğrenciniz oluyor?” şeklinde bir soru sorulmuştur. Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere, DKAB dersi öğretmenlerinin bir yılda eğitimlerine yardımcı olduğu kaynaştırma öğrencisi sayısı farklılık göstermektedir. Buna göre, öğretmenlerin yaklaşık %15’i her dönemde bu özelliklere sahip 1; %22’si 2; %15’i 3; %7’si 4; %18’i 5 öğrencisinin olduğunu ifade etmiştir. %7 oranındaki bir öğretmen grubu ise 10 öğrencisinin olduğunu belirtmiştir. Bu verilere göre, araştırmaya katılan öğretmenlerin %90’ının her yılda/dönemde bu özelliklere sahip 1-10 arası kaynaştırma öğrencisinin olduğu anlaşılmaktadır. DKAB öğretmenlerinin eğitim verdiği kaynaştırma öğrenci sayısı arttıkça, onlar için yapılması gereken hazırlık, ayrılması gereken zaman ve gösterilmesi gereken performans ta doğal olarak artacaktır. Bu anlamda söz konusu öğretmenlerin her bir öğrenci için ayrı plan ve eğitim materyalleri hazırlaması, çeşitli öğretim yöntem ve tekniklerini kullanması, eğitim sürecini yönetmesi ve onların gelişimlerini izleyip değerlendirmesi gerekecektir. Bütün bu işlemlerin etkenlikle yapılabilmesi ve kaynaştırma eğitiminin başarıya ulaşabilmesi özel eğitim alanında birtakım bilgi ve becerilere sahip olmasını gerektirmektedir (Karasu, 2019). Muhatap olunan kaynaştırma öğrencilerinin özellikleri veya engel durumları farklılaştıkça bu yeterliklerin kapsam ve niteliğinin de farklılık arz edeceği aşikardır.

Araştırmaya katılan DKAB dersi öğretmenlerinin eğitim verdikleri kaynaştırma öğrencilerinin engellerinin neler olduğunu tespit etmek amacıyla onlara, “Sınıfınızdaki kaynaştırma öğrencilerinin engeli nedir? (Birden çok seçenek işaretleyebilirsiniz)” şeklinde bir soru sorulmuştur. Buna ilişkin tablo şöyledir:

Tablo 3: Öğrencilerin Engel/Yetersizlik Türleri

	Sayı
Öğrenme güçlüğü ve zihinsel yetersizlik	64
Dikkat eksikliği ve hiperaktivite bozukluğu	57
Dil ve konuşma güçlüğü	27
Başka çoklu yetersizlikler	20
Ortopedik yetersizlik	18
İşitme yetersizliği	14
Otizm	3

Görme yetersizliği	2
Cevapsız	17
Toplam	222

Tabloda görüldüğü üzere, araştırmaya katılan öğretmenlerinin girdikleri sınıflarda, farklı engelleri/yetersizlikleri olan öğrenciler bulunmaktadır. Buna göre, DKAB öğretmenlerinin eğitim verdiği öğrencilerin içerisinde, 64 kişiyle, en yaygın grubu “öğrenme güçlüğü ve zihinsel yetersizlik sorunu” olanlar teşkil etmektedir. Aynı şekilde bunu 57 kişiyle, “dikkat eksikliği ve hiperaktivite bozukluğu olanlar” takip etmektedir. Bundan sonra, 27 kişiyle “dil ve konuşma güçlüğü olanlar” ve 20 kişiyle “başka çoklu yetersizlikleri olanlar” gelmektedir. “Ortopedik yetersizliği olanlar” 18 kişi iken, “işitme yetersizliği olanlar” 14 kişidir. Diğerlerine nazaran en az sayıyı teşkil eden öğrenci grubu ise, “otizmli olanlar” 3 kişi ve “görme güçlüğü olanlar” 2 kişi olarak karşımıza çıkmıştır. DKAB öğretmenlerinin yukarıda sözü edilen ve farklı gereksinimleri olan öğrencilere kılavuzluk edebilmeleri için onların özelliklerini, bunlara yönelik öğretim ilke, yöntem, tekniklerini bilmeleri ve bunları etkili bir şekilde kullanabilmeleri gerekmektedir (Sucuoğlu-Kargın, 2014). Buna ilave olarak, bütün bu öğrencilerin bireysel ihtiyaçlarına uygun düşecek ortam ve süreçlerinin hazırlanması, okul idareleri, rehberlik servisleri, okuldaki diğer öğretmenler, öğrenciler, veliler gibi çeşitli kişi ve çevreleri de ilgilendirmektedir (Batu, 2015). Bu bağlamda araştırmada DKAB öğretmenlerinin kaynaştırma eğitiminde sorun yaşayıp yaşamadıklarını ve bu sorunların nelerden ya da kimlerden kaynaklandığı konusunda ne düşündüklerini tespit etmek amacıyla çeşitli sorular sorulmuştur. Bu sorulara ilişkin bulgular aşağıda çeşitli başlıklar altında ele alınmıştır.

3.2. Kaynaştırma Eğitimi Konusunda Sorun Yaşanma Durumu

Araştırmaya katılan öğretmenlerin kaynaştırma eğitiminde sorun yaşayıp yaşamadıklarını yoklamak amacıyla sorulan sorudan elde edilen bulgulara ilişkin tablo şöyledir:

Tablo 4: Kaynaştırma Eğitimi Konusunda Sorun Yaşama

	F	%
Evet	42	32,8
Kısmen	62	48,4
Hayır	16	12,5
Cevapsız	8	6,3
Toplam	128	100,0

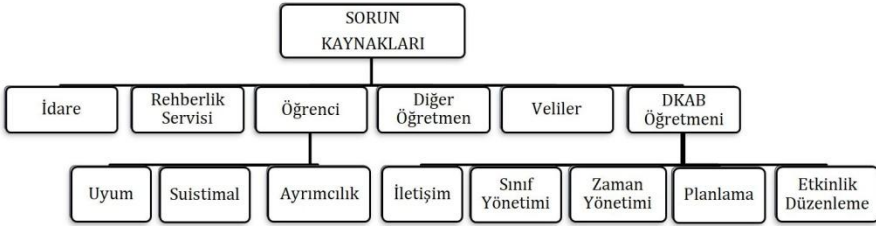
Araştırmada sorulan, “*Kaynaştırma eğitimi konusunda sorun yaşıyor musunuz?*” şeklindeki soruya, öğretmenlerin yaklaşık %33’ü “evet”, %48,4’ü ise “kısmen” cevabını vermiştir. Buna göre, araştırmaya katılan DKAB dersi öğretmenlerinin %81 gibi oldukça büyük bir kısmının sözü edilen konularda sorunlar yaşadıkları söylenebilir. Bahsi geçen konuda sorun yaşamadığını söyleyenlerin oranı (%12,5) ise oldukça düşük çıkmıştır. % 6 oranındaki bir grup ise, bu soruyu cevap-

sız bırakmıştır. Bu verilerden de anlaşılacağı üzere araştırmaya katılan DKAB dersi öğretmenlerinin çoğunluğu kaynaştırma eğitimi uygulamalarında birtakım sorunlar yaşadıklarını ifade etmektedirler. Bu sorunların nelerden ya da kimlerden kaynaklandığının ortaya çıkarılması bunlara ilişkin çözüm önerilerinin geliştirilmesi bakımından önemlidir. Buna ilişkin bulgular aşağıda ayrı bir başlık altında ele alınmıştır.

3.3. Kaynaştırma Eğitiminde Yaşanan Sorunların Kaynakları

Araştırmaya katılan öğretmenlerin yaşamış oldukları sorunları ortaya çıkarmak amacıyla sorulan “*Kaynaştırma eğitiminde sorun yaşıyorsanız, bunların nelerden/kimlerden kaynaklandığını düşünüyorsunuz?*” şeklindeki açık uçlu sorudan elde edilen görüşler analiz edildiğinde çeşitli kategori ve temaların oluştuğu anlaşılmıştır. Oluşan bu kategori ve temalara ilişkin şema şöyledir:

Şekil 1: DKAB Öğretmenlerine Göre Kaynaştırma Eğitiminde Sorun Kaynakları



Yukarıdaki şemada da görüldüğü üzere, öğretmenler tarafından dile getirilen bu sorunlar incelendiğinde bunların; okul idarelerinin ve rehberlik servisinin konuyla ilgili faaliyetlerinin yeterli olup olmamasından, velilerin ve öğrencilerin tutumlarından, diğer öğretmenlerin ve DKAB öğretmenlerinin kendilerinden kaynaklandığı anlaşılmıştır. Öğretmenlerin dile getirdiği sorunlardan bazıları, örneğin, okul idarelerinin, rehberlik servislerinin veya diğer öğretmenlerin konuya yaklaşımı gibi, DKAB öğretmenlerinin dışındaki faktörlerle ilgili iken; velilerin konuya yaklaşımı, sınıftaki öğrencilerin kaynaştırma öğrencilerine yönelik tutumları gibi hususlar ise aynı zamanda doğrudan DKAB öğretmenlerini de ilgilendiren sorunlardır. Dolayısıyla sözü edilen sorunların altında yatan sebeplerin araştırılması ve bunların giderilmesi için yapılması gerekenler konusunda bizzat söz konusu öğretmenler daha fazla gayret sarfetmek durumundadırlar. MEB tarafından yapılan bir araştırmada, öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi uygulamalarında en çok karşılaştıkları sorunlar; sınıfların kalabalık olması nedeniyle, ilgili öğrenciye ayrılan bireysel zamanın yetersiz kalması, bu öğrencilerin eğitimine uygun materyal, araç gereç eksikliği yaşanması, sınıf öğretmenine ve öğrenciye destek hizmeti verecek özel eğitim öğretmeni, rehber öğretmen olmaması, kaynak oda ve yardımcı destek eğitim hizmetlerinin olmaması, öğretmenlerin kaynaştırma eğitimine ilişkin yeterli bilgiye sahip olmaması olarak ifade edilmiştir (Varol, 2010, 78).

Yukardaki şemada belli kategoriler altında dile getirilen sorunların nicelik olarak, ne boyutta olduğunu tespit etmek amacıyla, araştırmaya katılan öğretmenlere çeşitli sorular sorulmuştur. Bu sorulardan elde edilen bulgular, öğretmen gö-

rüşleriyle de desteklenerek, belli başlıklar altında ele alınmıştır.

3.3.1. Okul İdarelerinden Kaynaklanan Sorunlar

Kaynaştırma eğitiminin başarısında başta okul idaresi olmak üzere, rehberlik servisi, destek ekibi, okul öğretmenleri, veliler ve öğrenciler gibi sürece dahil olan tüm çevrelerin aynı amaçlar doğrultusunda, ortak anlayışla çalışmaları önemlidir (Varol, 2010, 17; KBYEUG, 19 Eylül 2017). Okul idareleri okul genelinde gerçekleştirilecek kaynaştırma eğitimi uygulamalarının belirlenmesi konusunda aile ve öğretmenler arasında köprü görevi görürler. Kaynaştırma eğitimi uygulanacak okulda görev yapan müdür veya onun görevlendireceği müdür yardımcısı başkanlığında, öğrenci velisi, öğrenci, rehber öğretmen, özel eğitim öğretmeni, ders/sınıf öğretmeni ve öğrenci ile ilgili diğer bilgi sahiplerinin üyesi olduğu BEP birimi oluşturulur. Bu birim kaynaştırma öğrencilerin eğitim gereksinimleri, bununla ilgili derslerin planlanması, sürecin takibi gibi görevleri gerçekleştirir (Karasu-Şimşek, 2019, 1589). Ayrıca idareler öğretmenlerin ve öğrencilerin bu süreçte ihtiyaç duyacağı fiziksel ortam düzenlemeleri, eğitim araç ve materyalleri gibi konularda kaynak sağlarlar (Kargın, 2015, 83). Bu bağlamda araştırmaya katılan öğretmenlere sorulan sorudan elde edilen bulgular aşağıdaki tabloda ele alınmıştır.

Tablo 5: Okul İdarelerinin Desteği

	F	%
Evet	29	22,7
Kısmen	68	53,1
Hayır	23	18,0
Cevapsız	8	6,3
Toplam	128	100,0

Öğretmenlerin okul idarelerinin konuya yaklaşımına dair ne düşündüklerini yoklamak amacıyla onlara, “*Kaynaştırma eğitimi konusunda okul idaresinden yeterli destek alabiliyor musunuz?*” sorusu sorulmuştur. Buna göre, araştırmaya katılan öğretmenlerin yaklaşık %23’ü “evet” cevabı vererek, okul idarelerinin kaynaştırma eğitimi süreçlerindeki desteğini yeterli bulmaktadırlar. %53 oranındaki bir öğretmen grubu bu desteği “kısmen yeterli” bulurken, %18’lik bir öğretmen grubu ise bu desteğin “yetersiz” olduğunu ifade etmiştir. %6 oranındaki bir öğretmen grubu ise bu soruyu cevapsız bırakmıştır. Bu tablodaki verilere göre, okul idarelerinin kaynaştırma eğitimi konusunda desteklerinin DKAB öğretmenlerinin çoğu tarafından tam olarak yeterli görülmediği, dolayısıyla bu konuda bir takım eksiklikler veya sorunlar olduğunu düşündükleri söylenebilir. Bu konuda dile getirilen bazı görüşler şöyledir:

“İdare tarafından öğretmenler yeterince bilgilendirilmiyor. Veliler bilgilendirilmiyor. İdari anlamda da bir eksiklik söz konusu.” (E, İFP, 11-15). “Kaynaştırma eğitiminin gerektiği kadar ciddiye alınmadığı kanaatindeyim.” (E, İFP, 21-). “Kaynaştırma öğrencilerine ait ayrı bir sınıf (destek odası) yok. (B, DKABÖ, 11-15). “Alt yapı yetersizliği var.” (E, İFP, 21). “Gerekli altyapı ve dokümanlar mevcut değil.” (E, İFP, 21-).

Bu görüşlerden de anlaşılacağı üzere bazı öğretmenler, okul idarelerinin kendilerini ve velileri kaynaştırma eğitimi süreçleri konusunda yeterince bilgilendirmedikleri, okul idarelerinin bu konuyu yeterince ciddiye almadıkları, gerekli fiziki ve teknik alt yapıyı oluşturma konusunda eksiklikler olduğu gerekçesiyle eleştirmektedirler. Yukarıda da ifade edildiği üzere, kaynaştırma eğitiminin başarısı ekip çalışmasına bağlıdır. Okul idarelerinin konuya yaklaşımı bu süreçteki temel belirleyicilerden birisidir. Dolayısıyla, öğretmenler kadar, okul idarelerinin konuyla ilgili bilgi, beceri ve motivasyon durumu bu sürecin başarısını doğrudan etkileyebilir. Nitekim, MEB tarafından yaptırılan bir araştırmada da okul idarelerinin sözü edilen konuda kendilerini yetersiz buldukları ve bu alanda daha fazla bilgilendirme ihtiyacı hissettikleri ifade edilmiştir (Varol, 2010, 57).

3.3.2. Rehberlik Servisinden Kaynaklanan Sorunlar

Rehberlik Hizmetleri Yönetmeliğinde belirtildiği üzere, genelde okuldaki tüm rehberlik faaliyetlerinde özelde ise kaynaştırma eğitimlerinin her aşamasında okul rehberlik servisinin önemli rol ve sorumlulukları vardır (RHY, 10 Kasım 2017). Zira, okul rehberlik servisinde görevli öğretmen kaynaştırma eğitimlerini yürütecek okul BEP biriminin doğal bir üyesidir. Söz konusu öğrencilerin Rehberlik Araştırma Merkezi'ne (RAM) gönderilmesinden, BEP hazırlanmasına, kaynaştırma eğitimi süreçlerinin izlenip, değerlendirilmesinden, öğretmen, öğrenci ve velilerin bilgilendirilmesine kadar birçok konuda bu servisin kritik görevleri vardır. Bu bağlamda araştırmaya katılan öğretmenlerin, okul rehberlik servislerinin kaynaştırma eğitimine desteği hakkında ne düşündükleri yoklanmıştır.

Tablo 6: Rehberlik Servisinin Desteği

	F	%
Evet	27	21,1
Kısmen	68	53,1
Hayır	25	19,5
Cevapsız	8	6,3
Toplam	128	100,0

Yukarıdaki tabloya göre, araştırmaya katılan öğretmenlerden %21'i rehberlik servislerinin kendilerine yeterli desteği sağladığını düşünürken, %53'ü bu desteği "kısmen" yeterli bulmakta, yaklaşık %20'si ise "yetersiz" bulmaktadır. Buna göre, söz konusu desteği "kısmen yeterli" ve "yetersiz" bulanlar birlikte düşünüldüğünde, araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğunluğunun okullarındaki rehberlik servislerinin kendilerine verdikleri destek hizmetlerinde eksiklikler gördükleri savunulabilir. Öğretmelerin açık uçlu soruda dile getirdikleri bazı görüşler şöyledir:

"Öğrencilerin engel durumlarının yeterli düzeyde belirlenmediğini düşünüyorum."(B, DKABÖ, 11-15). *"Rehberlik servisinde bu öğrenciler hakkında yeterli bilgi verilmemesi önemli bir sorun"* (B, İLP, 1-5). Bu görüşlerden de anlaşıldığı üzere, bazı bazı öğretmenler kaynaştırma öğrencilerinin belirlenmesi, öğretmenlerin süreç

hakkında bilgilendirilmesi gibi konularda rehberlik servislerinden yeterli hizmeti alamadıklarını belirtmişlerdir. Bu konuda ayrıca, açık uçlu bir soru sorulduğundan bu eksikliklerin başka neler olabileceğine ilişkin veri elde edilememiştir.

3.3.3. Velilerden Kaynaklanan Sorunlar

Kaynaştırma eğitimlerinin başarısı, özel gereksinimli çocuğu olan ailelerin bu süreçlere olumlu yaklaşması ve destek olmasına bağlıdır. Bunun için ailelerin kaynaştırma eğitimi süreçleri konusunda bilgilendirilmeleri önemlidir (Batu, 2015, 99). Bu bağlamda araştırmaya katılan öğretmenlerin velilerin kaynaştırma eğitimine bakışına dair de bir soru sorulmuştur. Bununla ilgili bilgiler aşağıda verilmiştir.

Tablo 7: Velilerin Kaynaştırma Eğitimine Desteği

	F	%
Çok ilgililer.	17	13,3
Biraz ilgililer.	48	37,5
Pek ilgili değililer.	35	27,3
İlgisizler.	19	14,8
Başka	2	1,6
Cevapsız	7	5,5
Toplam	128	100,0

Öğretmenlere sorulan, “*Kaynaştırma eğitiminde velilerin çocuklarına ilgisini ve desteğini nasıl buluyorsunuz?*” şeklindeki soruda, öğretmenlerin %13’ü “çok ilgililer” seçeneğini işaretlemiştir. Şu durumda velilerin ilgisinden memnun olan öğretmenlerin oranının oldukça düşük çıktığı söylenebilir. Onların yaklaşık %38’i “biraz ilgililer” seçeneğini işaretlemişken, %27’si ise “pek ilgili değililer” seçeneğini işaretlemiştir. Ayrıca, yaklaşık %15’lik grup ise “ilgisizler” seçeneğini işaretlemiştir. 2006 yılında çıkarılan Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği’nin 6. maddesinde “*Ailelerin, özel eğitim sürecinin her boyutuna aktif olarak katılımı ve eğitimleri sağlar.*” ifadesi bulunmaktadır. Ayrıca söz konusu Yönetmeliğin 13. 19. ve 72. maddelerinde ailelerin özel eğitim uygulamalarındaki konumu ve önemi ortaya konmaktadır (ÖEHY, 7 Temmuz 2018). Bununla beraber, araştırmadan elde edilen bu bulgulara bakıldığında, DKAB dersi öğretmenlerinin önemli bir kısmının kaynaştırma eğitimi konusunda velilerin ilgi ve desteğini yeterli görmedikleri söylenebilir. Bu konuda dile getirilen bazı görüşler şöyledir:

“*Bazı ailelerin bu özelliklere sahip çocuklarıyla yeteri kadar ilgilenmemeleri sorun teşkil ediyor.*” (B, İFP, 11-15). “*Veliler bu konularda bilgisiz.*” (E, İFP, 21). “*Bazı velilerin raporlandırmadığı (etiketlenmekten korktuğu) öğrencilerimiz de mevcut.*” (B, DKABÖ,6-10). “*Ailelerin yanlış, taraflı tutum ve davranışları mevcut.*” (E, İFP, 11-15). “*Kimi velilerin çocuğunu aşırı koruması. Pozitif ayrımcılık istedikleri için diğer çocukların arka planda kalması.*” (E, İFP, 21).

Bu görüşlerden de anlaşılacağı üzere, bazı öğretmenler kimi velilerin kaynaştırma öğrencileri ile yeterince ilgilenmediklerinden, konuyla ilgili bilgi eksiklik-

lerinden, kimilerinin yanlış, taraflı, aşırı korumacı davranışlar sergilemelerinden şikayet etmektedirler. Şurası bir gerçektir ki, engeli olsun ya da olmasın, hiçbir anne-babanın çocuğunun eğitimi konusunda ilgisiz kalacağı düşünülemez. Öte yandan engelli bir çocuğa sahip olma durumunda, bu ilginin çok daha yüksek olması beklenir. Bu bağlamda kimi ailelerin kaynaştırma eğitimi konusunda ciddi bilgi eksikliklerinin, yanlış anlayış ve uygulamalarının olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu eksikliklerin veya yanlışlıkların giderilmesinde, rehberlik servislerinin, özel eğitim öğretmenlerinin ve okuldaki diğer tüm öğretmenlerin de önemli rol ve sorumlulukları vardır. Dolayısıyla gerek velilerde gerekse öğrencilerde kaynaştırma eğitimi uygulamalarına ilişkin eksik bilgi, yanlış tutum ve anlayışlar varsa, DKAB dersi öğretmenleri de bu durumu düzeltmek için daha fazla çaba sarf etmek durumundadırlar.

3.3.4. Öğrencilerden Kaynaklanan Sorunlar

Kaynaştırma eğitimi normal gelişim gösteren öğrencilerin bulunduğu sınıflarda gerçekleştirilmektedir. Bu bağlamda söz konusu öğrencilerin de özel gereksinimi olan öğrencilere empati ile yaklaşmaları, onların gelişimlerine yardımcı olmaları beklenmektedir (Batu, 2015). Elbette bu amacın gerçekleşebilmesi için söz konusu öğrencilerin kaynaştırma öğrencilerinin özellikleri, onlara nasıl yaklaşılacağı, onlara yapılabilecek yardım süreçleri gibi konularda bilgilendirilmeleri gerekmektedir. Bu çerçevede araştırmaya katılan öğretmenlere sınıflarındaki öğrencilerin kaynaştırma eğitimi süreçlerine nasıl baktıklarına dair de bir soru sorulmuştur.

Tablo 8: Sınıflardaki Normal Öğrencilerin Desteği

	F	%
İlgililer/destekliyorlar.	36	28,1
Pek ilgili değiller.	66	52,4
Hiç ilgili değiller.	15	11,7
Cevapsız	9	7,0
Toplam	128	100,0

“Kaynaştırma öğrencilerine karşı sınıftaki diğer öğrencilerin genel tutumu nasıldır?” şeklindeki bu soruda öğretmenlerin %28’i “ilgililer ve destekliyorlar” seçeneğini işaretlemiştir. Öğretmenlerin %52’si “pek ilgili değiller”, seçeneğini işaretlemişken, yaklaşık %12 oranındaki bir öğretmen grubu ise “hiç ilgili değiller”, şeklindeki daha olumsuz bir seçeneği işaretlemiştir. Bütün bu verilere bakıldığında araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin sınıflarındaki öğrencilerin kaynaştırma eğitimine olan ilgisini eksik ve yetersiz gördükleri, dolayısıyla bu konuda önemli birtakım sorunlar yaşanmakta olduğu anlaşılmaktadır. Öğretmenlerin bu konuda dile getirdikleri görüşlerde de bu sorunlara dair ipuçları mevcuttur. Bunlar gruplandırıldığında ana hatlarıyla şu kategorilerin oluştuğu görülmüştür.

Öğrenciler arasında uyum sorunu yaşanması

“Akran, arkadaş bulma sorunu yaşanabiliyor.” (K, İFP, 6-10). “Öğrencilerin sını-

fa uyumunda sıkıntı yaşıyor.” (E, İLP, 1-5).“Sınıf ortamına uyum sağlayamayan öğrenci, dersin gidişatına engel oluyor, öğrencinin engeli diğer öğrenciler tarafından kolay benimsenmediği için yeterli ilgilenme olmuyor.” (K, DKABÖ, 6-10).“Kaynaştırma öğrencileri diğer öğrenciler tarafından dışlanabiliyor.” (K, DKABÖ, 6-10).“Bu öğrenciler diğer öğrenciler tarafından küçümseniyor.”(E, İFP, 11-15).

Özel gereksinimi olan öğrencilerin durumunun suistimal edilmesi

“Diğer öğrenciler kaynaştırma öğrencisini dersi kaynatmak için kullanıyorlar.” (K, DKABÖ, 6-10).“Öğrencilerden bazıları bu durumları suistimal ediyor ve kalan olarak görüyor.” (E, İFP, 11-15).“Sınıftaki öğrenciler çok acımasız oluyorlar. Bu yüzden kaynaştırma öğrencisi çok sorun yaşıyor.” (K, İLİTAM, 1-5).

Öğrenciler arasında ayrımcılık yapıldığı hissini oluşması

“İlk öğretimdeki öğrencilerde, öğretmenin kaynaştırma öğrencisine ilgisi nedeniyle, ayrımcılık yaptığı sezgisi oluyor.”(E, YİE, 21-..).“Bu öğrencilerle özel ilgilenmediğimizde ve farklı yazılı kâğıdı verdiğimizde arkadaşlarının bu durumu fark etmeleri onları rahatsız ediyor” (K, İFP, 16-20).

Yukarıda belli kategoriler altında verilen öğretmen görüşleri incelendiğinde, kaynaştırma öğrencilerinin sınıfa uyumunda güçlük yaşandığı, sınıftaki öğrencilerin bu öğrencileri kabullenmekte zorlandığı hatta kimin zaman da dışlandığı, sınıftaki öğrencilerin kaynaştırma öğrencilerinin özel durumlarını suistimal ettikleri, dolayısıyla kaynaştırma eğitiminin temel amacı olan kaynaşma ve bütünleşmenin tam olarak sağlanamadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan öğretmenlerin bu konudaki uygulamalarının da diğer öğrenciler tarafından farklı algılanabildiği görülmektedir. Burada dile getirilen sorunların azaltılması ve öğrencilerin kaynaştırma eğitimine ilgi ve desteğini artırma sorumluluğu idare, rehberlik servisi, aileler, öğretmenler gibi tüm çevrelere aittir (Sucuoğlu-Kargın, 2014, 54). Bununla birlikte, burada en kritik rol bu sınıflarda derse giren öğretmenlere düşmektedir. DKAB öğretmenleri de bunlardan birisidir (Karasu, 2019). Dolayısıyla DKAB öğretmenleri din öğretiminin gücünden de yararlanarak bu konuda daha fazla çaba gayretmek durumundadırlar.

3.3.5. Diğer Öğretmenlerden Kaynaklanan Sorunlar

Okulda gerçekleştirilen kaynaştırma eğitimlerinin başarıya ulaşmasında okulda görev yapan tüm öğretmenlerin kilit bir rolü vardır. Bu bağlamda, öğretmenler arasında söz konusu çalışmaların nasıl yürütüleceği konusunda karşılıklı anlayış ve uygulama birliği gerçekleşir ve tüm öğretmenler kendi alanları ve uzmanlıkları çerçevesinde bu süreçlere destek olurlarsa bu eğitimler daha etkili sonuçlar verebilir (Batu, 2015, 99). Bu çerçevede araştırmada öğretmenlerin konuya yönelik ilgi ve desteğinin ne durumda olduğunu tespit amacıyla da bir soru yöneltilmiştir. Buna ilişkin bulgular şöyledir:

Tablo 9: Okuldaki Diğer Öğretmenlerin Desteği

	F	%
Çok ilgililer.	24	18,8
Biraz ilgililer.	68	53,1
Pek ilgili değililer.	21	16,4
İlgisizler.	5	3,9
Cevapsız	10	7,8

“Kaynaştırma eğitiminde okulunuzdaki öğretmenlerin genel yaklaşımı nasıldır?” şeklindeki soruda, araştırmaya katılan DKAB dersi öğretmenlerinin yaklaşık %19’u “çok ilgililer”, seçeneğini işaretlemiştir. %53’ü “biraz ilgililer” seçeneğini işaretlemişken, %16,4 oranındaki bir öğretmen grubu ise “pek ilgili değililer” seçeneğini işaretlemiştir. Yine yaklaşık %4 oranındaki bir öğretmen grubu ise, “ilgisizler” seçeneğini işaretlemiştir. Bu verilere göre, araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin %20’sinin okuldaki meslektaşlarının kaynaştırma eğitimine desteklerini yetersiz buldukları söylenebilir. Öte yandan söz konusu desteği “biraz yeterli” bulanların da bu konuda bir takım eksiklikler gördükleri savunulabilir. DKAB öğretmeni de bu öğretmenlerden biridir. Dolayısıyla onlar da öğrencilerin kaynaştırma eğitimine dair bilgi, ilgi ve desteğini artırmakla yükümlüdürler. Bu bağlamda DKAB öğretmenlerinin kaynaştırma eğitimi konusunda bizzat kendilerinin neler yaptıkları, kendilerinde ne tür eksiklikler gördükleri de bu araştırmanın temel sorularından birisidir. Aşağıda onların kendilerini sözü edilen konularda yeterli görüp görmediklerine ve bununla ilgili ne tür sorunlar yaşadıklarına ilişkin bulgulara yer verilmiştir.

3.3.6. DKAB Öğretmenlerinin Kendilerinden Kaynaklanan Sorunlar

Kaynaştırma eğitimi uygulamalarının başarıya ulaşmasında öğretmenlerin hayati rolleri söz konusudur. Bu bağlamda DKAB derslerini yürüten öğretmenlerin söz konusu etkinlikleri başarıyla gerçekleştirebilmeleri için bir takım bilgi, beceri ve tutumlara sahip olmaları gerekmektedir. Bunları etkileyen çeşitli faktörler söz konusudur. Karasu’nun İHL ve DKAB öğretmenleri üzerine yaptığı bir araştırmada, kaynaştırma eğitimi konusunda alınan hizmet içi eğitimin, öğretmenlerin duygu, tutum ve kaygıları ile yeterliliklerini pozitif yönde etkileyen bir faktör olduğu, cinsiyet, okul türü, lisansta eğitim alma durumu, kaynaştırma eğitimi tecrübesi ve kaynaştırmaya ilişkin özgüven değişkenlerinin söz konusu öğretmenlerin yeterliliklerini, duygu, tutum ve kaygılarını etkilemediği saptanmıştır (Karasu, 2019, 514-515). Bu araştırmada da, birkaç soruyla da olsa örnekleme oluşturan DKAB öğretmenlerinin kaynaştırma eğitimi konusunda kendilerini nasıl değerlendirdikleri ve kendileriyle ilişkili ne tür sorunlar gördükleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Tablo 10: Kaynaştırma Eğitimi Konusunda Eksiklik Duyuma

	F	%
Evet	65	50,8
Kısmen	38	29,7
Hayır	6	4,7
Cevapsız	19	14,8
Toplam	128	100,0

Araştırmaya katılan öğretmenlere sorulan “Kaynaştırma eğitimi konusunda eksikliğinizi olduğunu düşünüyor musunuz?” şeklindeki soruda onların yaklaşık %51’i “evet” cevabı vererek, daha kesin bir kanaat belirtmiştir. Yaklaşık %30 oranındaki bir öğretmen grubu ise bu soruya “kısmen” cevabını vermiştir. Sözü edilen konuda eksikliğin olmadığını düşünenler ise ancak %5 civarındadır. Bütün bu veriler birlikte değerlendirildiğinde, araştırmaya katılan DKAB dersi öğretmenlerinin çoğunluğunun kaynaştırma eğitimi uygulamaları konusunda kendilerinde eksiklikler gördükleri, dolayısıyla kendilerini tam olarak yeterli bulmadıkları savunulabilir. Onların kendileriyle ilgili olarak ne tür eksiklikler gördüklerini yoklamak amacıyla sorulan açık uçlu sorulara yazdıkları görüşler analiz edildiğinde aşağıdaki kategorilerin oluştuğu görülmüştür.

Öğrencilerle İletişim

“Öğrenciyle sağlıklı iletişim kurma konusunda sıkıntı yaşıyorum.” (K, İFP, 1-5). “Öğrencilerle iletişim kurmada sıkıntı yaşıyoruz.” (E, İLP, 1-5). “Öğrencilerle diyalog sıkıntısı çekebiliyoruz.” (E, Diğer, 16-20). “Kaynaştırma öğrencileriyle iletişim kurmakta sorun yaşayabiliyoruz” (B, DKABÖ, 1-5).

Sınıf Yönetimi

“En çok yaşadığım iki sorun var birisi, sınıf yönetimi, diğeri dersin hedeflerine ulaşamama.” (K, DKABÖ, 11-51). “Kaynaştırma öğrencilerimizle ders esnasında sınıfın genelini kontrol edemiyorum.” (E, DKABÖ, 6-10). “Ders işlerken diğer öğrencilerle ilgilenirken kaynaştırma öğrencileriyle yeterince ilgilenemiyorum.” (K, İFP, 16-20).

Zaman Yönetimi

“Öğrenciye yeterli vakit ayırma konusunda sorun yaşıyorum. Bir sınıfta farklı engeli olan çocukların olması da ayrı bir çaba ve uygulama gerektiriyor.” (B, İFP, 6-10). Kaynaştırma öğrencisine yeterli zaman ayıramıyorum”. E, İFP, 21-) “Kaynaştırma öğrencisiyle ilgilenecek vakit kalmıyor” (B, DKABÖ, 6-10). “Onlarla ayrıca ilgilenemiyorum.” (E, İFP, 21-).

Planlama ve Eğitim Materyali Hazırlama

“Öğrencilerin seviyesini belirleme ve bu seviyeye göre kazanımları planlama konusunda sorun yaşıyorum.” (E, İFP, 16-20). “Kaynaştırma öğrencisinin eksikliğini anlayıp, onun seviyesine göre eğitim öğretim etkinlikleri hazırlayamıyorum, sadece yazılıları özel hazırlayabiliyorum.” (B, DKABÖ, 6-10). “Engel türlerine özel materyal hazırlamada yetersizlik yaşıyorum.” (K, DKABÖ, 6-10). “Materyal ve etkinlik hazırlama konusunda sorun yaşıyorum.” (K, İFP, 11-15).

Eğitim Etkinliklerini Düzenleme/Öğretim Yöntemleri

"Seviyesine göre eğitim-öğretim faaliyetlerini düzenleme konusunda eksik kayıyorum." (K, DKABÖ, 11-15). "Dikkatlerini çekme, derse onları dahil edebilme konusunda zorlanıyorum. Onlara özel etkinlikler oluşturamıyorum." (B, DKABÖ, 11-15). "Etkinlik yaptırma ve derse katılımını sağlamada sorun yaşıyorum." (K, DKABÖ, 6-10). "Öğrenciye yönelik özel etkinlik bulmakta zorlanıyorum." (B, DKABÖ, 6-10). "Dersi onun seviyesine indirerek anlatmakta güçlük çekebiliyorum" (K, DKABÖ, 6-10). "Onlara özel öğretim ve değerlendirme yöntemleri kullanmak gerek, ancak bu açıdan yeterli değiliz." (B, DKABÖ, 11-15). "Kaynaştırma öğrencilerine nasıl bir eğitim metodu ile yaklaşacağımı bilemiyorum." (B, DKABÖ, 1-5). "Çocuğun problemine uygun yöntem tekniklerin neler olduğunu yeteri kadar bilemiyoruz." (E, DKABÖ, 6-10).

Bu görüşlerde geçtiği üzere, söz konusu öğretmenler, kaynaştırma eğitimi süreçlerinde kendileriyle ilgili eksiklikleri, ana hatları itibarıyla, söz konusu öğrencilerle etkili iletişim kuramama, sınıfı etkili yönetememe, zamanı etkili kullanamama ve bahsi geçen öğrencilerle yeterince ilgilenememe, bu öğrenciler için gerekli olan bireyselleştirilmiş eğitim planı (BEP) ve materyalleri geliştiremememe, öğrencilerin özelliklerine uygun yöntem ve teknikleri kullanamama ve öğretimi etkili şekilde düzenleyememe olarak ifade etmektedirler. Bu bağlamda bu görüşleri dile getiren söz konusu öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi konusundaki eksikliklerinin farkında oldukları savunulabilir.

DKAB dersi öğretmenlerinin öğretim yöntemlerini kullanma ve materyal geliştirme gibi konularda birtakım sorunlar ve yetersizlikler yaşadıkları bazı araştırmalar da da dile getirilmiştir (Korkmaz 2012; Akyürek, 2012; Altıntaş 2016; Korkmaz, 2018, Diler, Maviş, 2019). Bu anlamda söz konusu öğretmenler genel anlamda öğretim yöntemlerini kullanma ve materyal geliştirme gibi konularda sorunlar yaşıyorlarsa, daha özel bir bilgi ve beceri gerektiren kaynaştırma eğitimi konusunda da birtakım eksikliklerinin olabileceği düşünülebilir. Yukarıda belli kategoriler altında verilen görüşler de bu yorumu destekler niteliktedir. Öte yandan, Üzümcü'nün araştırmasında söz konusu öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi uygulamalarında BEP hazırlama ve materyal bulma gibi konularda eksikliklerinin olduğu ifade edilmiştir (Üzümcü 2016, 173, 270). Yine, Üzümcü ve Nazıroğlu'nun çalışmasında da DKAB öğretmenlerinin uyarılma, iletişim, davranış, değerlendirme gibi konularda sorunlar yaşadıkları, bu sorunları aşmak için öğrenciyle konuşarak uyarma, rehberlik öğretmeniyle görüşme, birebir ilgilenme, aileyle iş birliği yapma gibi yollara başvurdukları ifade edilmiştir (Üzümcü-Nazıroğlu, 2016, 1548-1553).

Yukarıda DKAB öğretmenlerinin büyük çoğunluğunun kaynaştırma eğitimi konusunda kendilerinde birtakım eksiklikler gördüklerine ilişkin veriler ortaya konmuş, hemen sonra da onların ifadelerinden hareketle bu eksikliklerin daha çok hangi alanlarda hissedildiği ele alınmıştır. Onların dile getirdikleri bu eksikliklerin özüne bakıldığında bunların en temelde özel eğitim alt yapısıyla ve formasyonu ile ilgili olduğu görülmektedir. Bu bağlamda araştırmada onların sözü edilen konuda nasıl bir eğitim alt yapısına sahip oldukları da yoklanmıştır.

Tablo 11: Meslek Öncesinde Özel Eğitim Dersi Alma

	F	%
Evet	33	25,8
Hayır	78	60,9
Hatırlamıyorum	15	11,7
Cevapsız	2	1,6
Toplam	128	100,0

Araştırmaya katılan öğretmenlere, “Meslek öncesinde pedagojik formasyon dersleri kapsamında, özel eğitim dersi aldınız mı?” sorusu sorulmuştur. Buna göre, araştırmaya katılan öğretmenlerin yaklaşık %26’sı söz konusu dersi aldığını, yaklaşık %61 gibi büyük bir çoğunluğu ise böyle bir dersi almadıklarını ifade etmişlerdir. Tablo 11’de görüldüğü üzere, yaklaşık %12 oranındaki bir öğretmen grubu ise böyle bir dersi alıp almadıklarını hatırlamadıklarını söylemişlerdir. “Özel Eğitim” dersi İlahiyat Fakültelerinin pedagojik formasyon programlarının içerisinde yer almamıştır. Ancak 2012 yılından sonraki düzenlemelerle birlikte, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği programlarında bu adla 2 kredilik zorunlu bir derse yer verilmiştir. Programlara teorik olarak tanımlanan bu dersin muhtevasında; özel eğitimle ilgili temel kavram, ilke ve süreçler, ülkemizde özel eğitim uygulamalarının tarihsel serüveni, özel eğitimle ilgili kurumlar, BEP hazırlama ve öğretimin bireyselleştirilmesi, Kaynaştırma ve destek eğitim hizmetleri, Özel eğitime muhtaç çocukların aile eğitimi, Zihinsel yetersizliği olan öğrencilerin eğitimi, İşitme yetersizliği olan öğrencilerin eğitimi, Görme yetersizliği olan öğrencilerin eğitimi, Fiziksel yetersizliği ve kronik hastalığı olan öğrencilerin eğitimi, Dil ve konuşma bozukluğu olan öğrencilerin eğitimi, Öğrenme güçlüğü olan öğrencilerin eğitimi, Duygusal, otistik ve çoklu engeli bulunan öğrencilerin eğitimi, Üstün zekâlı öğrencilerin eğitimi gibi konular yer almıştır. Bu bağlamda 2 kredilik de olsa bu dersi alan öğretmenlerin almayanlara kıyasla, özel eğitim ve kaynaştırma eğitimi süreçleriyle ilgili belli bir alt yapıya sahip olmaları beklenebilir.

Yukarıdaki tabloda yer alan verilere göre, araştırmaya katılan öğretmenlerin büyük çoğunluğunun meslek öncesinde özel eğitim dersi almadıkları anlaşılmıştır. Bazı öğretmenler ise bu konudaki eksikliklerini açık uçlu sorularda da dile getirmişlerdir. Bunlardan bazıları şöyledir:

“Bu alanla ilgili bir kez kısa bir seminer dışında hiçbir eğitim alma imkânım olmadı. Öğrenciye nasıl yaklaşmam gerektiğini bilmiyorum.” (K, İLP, 1-5). “Gerekli eğitimi zamanında almadık ve daha sonra da verilmedi.” (E, İFP, 21-). “Bu konuda hiç eğitim almadım. (E, İFP, 21-). “Özel eğitim konusunda yeterli bilgim olmadığı için bu konuda eksiklik hissediyorum.” (B, DKABÖ, 1-5). “Öğrencinin engel durumuna uygun eğitim alınmayışımız en büyük eksiklik.” (E, İFP., 16-20) “Kaynaştırma öğrencileri konusunun içinden çıkamıyorum. Elimden geleni yaparak ilerliyorum. Vicdanım rahat ama yeterli olmadığını görüyorum. (B, DKABÖ, 11-51).

Bu görüşlerden de anlaşılacağı üzere, ister İlahiyat Fakültesinin 1999 öncesi programından mezun olsun, ister 2000 sonrası programından mezun olsun ve isterse de DKAB öğretmenliği programından mezun olsun, kimi öğretmenlerin özel

eğitim alanıyla ilgili alt yapı ve bilgi eksikliklerinin olduğu ifade edilmektedir.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin bu görüşlerde dile getirdikleri ve meslek öncesinde edinemedikleri bilgi ve becerileri meslek içerisinde çeşitli seminerlere katılarak telafi edebilecekleri düşüncesiyle onlara, hizmet içi eğitim kapsamında kaynaştırma eğitimine dair seminerlere katılıp katılmadıkları da sorulmuştur. Bu kapsamda onlara sorulan, “*Kaynaştırma ve özel eğitim uygulamaları konusunda hizmetiçi kursa/seminere katıldınız mı? Katıldıysanız kaç kez?*” sorusunun bulgularını gösteren tablo aşağıda gösterilmiştir.

Tablo 12: Kaynaştırma Eğitimi Konusunda Hizmetiçi Eğitime Katılma

	F	%
Katılmadım	72	56,3
1-2 defa katıldım	35	27,3
3 veya daha fazla katıldım	7	5,5
Cevapsız	14	10,9
Toplam	128	100,0

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere, araştırmaya katılan DKAB dersi öğretmenlerinin %56 gibi önemli bir çoğunluğu, hizmetiçinde yine özel eğitim konusunda herhangi bir seminer almadıklarını ifade etmişlerdir. Öğretmenlerin %27’si sözü edilen konuda 1-2 defa, yaklaşık %6’sı da 3 ve daha fazla seminere katıldığını ifade etmiştir. Yaklaşık %11 oranında bir öğretmen grubu ise, bu soruyu cevapsız bırakmıştır. Bütün bu verilere göre, araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin ancak %33’ünün özel eğitim konusunda hizmetiçi eğitim aldığı söylenebilir. Geçmiş yıllarda yapılan bazı araştırmalarda da kaynaştırma eğitimi veren öğretmenlerin genelinin bu konuda özel bir eğitim almadıkları ve kaynaştırma süreçlerinde yetersizlik yaşadıkları ifade edilmiştir (Kargin, vd., 2003).

3.4. DKAB Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitiminin Sonuçlarına Bakışı ve Bunların Sorunlarla İlişkisi

DKAB öğretmenlerinin kaynaştırma eğitimi uygulamalarının amacına ulaşım sağlamadığı veya faydalı olup olmadığı konusundaki kanaatleri de önemlidir. Zira, yaptığı işin faydasına inanan öğretmenlerin olumlu bir motivasyona sahip olmaları, dolayısıyla kaynaştırma etkinliklerinin başarıya ulaşabilmesi için daha çok çaba sarfedecekleri, buraya kadar dile getirilen veya bu alanda yaşanması muhtemel sorunların çözümü için arayış halinde olmaları düşünülebilir. Bu eğitimlerin faydasına inanmayan öğretmenlerin ise, sorunların çözümü noktasında daha az performans ortaya koyacakları savunulabilir. Bu bağlamda, araştırmaya katılan DKAB dersi öğretmenlerine “*Kaynaştırma eğitimindeki mevcut uygulamaları faydalı buluyor musunuz?*” *Niçin?* şeklinde bir soru sorularak, onların bu konuda nasıl bir kaanete sahip oldukları ve bu kanaatlerinin yaşanmakta olan sorunlarla ilişkisi tespit edilmeye çalışılmıştır.

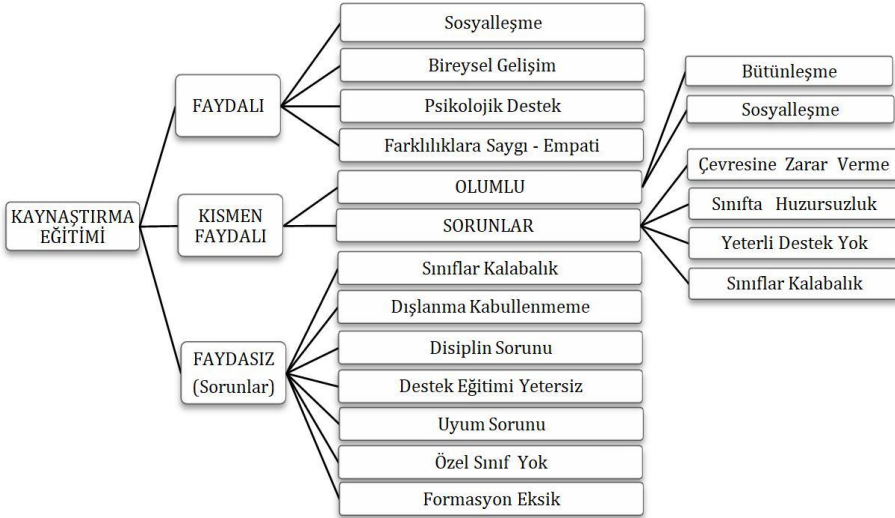
Tablo13: Kaynaştırma Eğitimini Faydalı Bulma

	F	%
Evet	23	18,0
Kısmen	44	34,4
Hayır	36	28,1
Cevapsız	25	19,5
Toplam	128	100,0

Tablo 13'te görüleceği üzere, kaynaştırma eğitimlerinin beklenen faydaları sağlayıp sağlamadığına ilişkin soruda, öğretmenlerin %18'i "Evet" seçeneğini işaretleyerek, olumlu anlamda daha kesin bir kanaat belirtmiştir. %34,4 oranındaki bir öğretmen grubu ise "Kısmen", seçeneğini işaretlemiştir. Buna göre, söz konusu öğretmenlerin bahsi geçen uygulamaları faydalı bulmakla birlikte, bazı eksiklikler ve sorunlar gördükleri anlaşılmaktadır. %28 oranındaki bir öğretmen grubu ise bu soruya "hayır" cevabı vererek, daha olumsuz bir kanaat belirtmiştir. Bütün bu verilere bakılarak, araştırmaya katılan öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi uygulamalarının faydalı olma, dolayısıyla amaçlarına ulaşma durumu konusunda farklı kanaatler taşıdıkları anlaşılmaktadır.

İlgili soruda onların bu kanaatlerini gerekçelendirmeleri de istenmiştir. Onların dile getirdikleri görüşler analiz edildiğinde bunların belli kategori ve temalar altında toplandığı görülmüştür. Söz konusu kategoriler ve temalara ilişkin şema şöyledir:

Şekil 2: Kaynaştırma Eğitimine Bakış ve Sorunlar



Yukarıdaki şekilde de görüldüğü üzere araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinden bir kısmı kaynaştırma eğitimini "faydalı", bir kısmı "kısmen faydalı" bir kısmı ise "faydasız" bulmuştur. Onların görüşleri incelendiğinde bunların belli temalarda toplandığı görülmüştür. Bu çerçevede burada önce kaynaştırma eğitimini

faydalı bulanların görüşleri verilmiştir.

Sosyalleşme-toplumsal kabul

“Öğrenciler daha verimli, hızlı eğitim ve sosyalleşme sağlıyor.” (K, İFP, 11-15). “Kaynaştırma olan öğrenci açısından baktığımda olumlu. Çünkü toplumda uyumlu bir şekilde yaşamayı öğreniyor. (K, DKABÖ, 1-5) “Uygulamada bazı aksaklıklar olsa da, kaynaştırma öğrencilerini toplumdan soyutlayıp ayrı okullara almak ya da onlardan diğer arkadaşlarıyla aynı performansı beklemek doğru olmaz. Onlar için ayrı uygulama olması güzel.” (K, İLP, 1-5).“Onların toplumdan soyutlanmaması, yoklamış gibi, davranılmaması için oldukça işlevsel bir uygulama” (K, DKABÖ, 6-10).

Bireysel gelişim-Psikolojik destek

“Kendi akranları arasında olmasının çocuğun psikolojisi açısından olumlu sonuçları olacağını düşünüyorum”(K, DKABÖ,11-15). “Çocuğu kendi yaş grubu arasında sistemin içerisinde tutuyor. Ayrıca bu tarz öğrenciler okuldan uzaklaşacak olursa, kötü emelli insanların eline düşebilir.” (E, İFP, 16-20).

Farklılıklara saygı-Empati

“Bu uygulama diğer öğrenciler açısından da önemli, zira farklılıklara saygı duymayı ve empatiyi öğretiyor.” (K, DKABÖ, 1-5).

Bu görüşlerde de geçtiği üzere kaynaştıma eğitiminin faydalı olduğunu düşünen söz konusu öğretmenler, kaynaştırma uygulamaları sayesinde, özel gereksinimi olan bireylerin akranlarıyla birlikte eğitim görmek suretiyle, daha iyi sosyalleştikleri, eğitsel ve psikolojik destek aldıkları, çevreleri tarafından kabullenildikleri, güvenli bir ortamda kaldıkları, diğer öğrencilerin de bu uygulama sayesinde saygıyı ve empatiyi öğrendikleri gibi açılardan konuya yaklaşıyorlardı. Dolayısıyla yapılan bu değerlendirmelerin kaynaştırma eğitiminin amaçlarıyla da örtüştüğü ve söz konusu öğretmenlerin bu konuda belli bir bilinç düzeyine sahip oldukları ifade edilebilir. Bir başka araştırmada da DKAB öğretmenleri sosyal uyum ve topluma kazandırma konusunda yaptığı katkıdan dolayı kaynaştırma eğitimine olumlu baktıklarını söylemişlerdir (Üzümcü, 2016, 89).

Araştırmaya katılan bazı öğretmenler ise, söz konusu uygulamaların “kısmen faydalı” olduğu görüşündedir. Onların bu bağlamda ifade ettikleri görüşler aşağıda verilmiştir.

Sosyalleşme X Çevresine zarar verme/sınıfta huzursuzluk

“Çocukların sosyalleşmesi açısından faydalı, fakat kırıncı oldukları ya da çevrelerine zarar verdikleri durumlar olabiliyor.” (K, DKABÖ, 6-10). “Diğer çocuklardan soyutlanmamaları olumlu, ancak bazen zarar verici olabiliyorlar.” (E, DKABÖ, 6-10).“Engeli olan öğrenci açısından bu durumu faydalı buluyorum. Çünkü öğrenci yatışlarının kendini onlardan birisi gibi görür ve itilmişlik fikrinden uzaklaşıyor. Ancak sınıf içinde hiperaktivite bozukluğu olan öğrenci sınıf düzenini bozunca sürekli bir faaliyet bulunduğu zaman her sınıf bu durumdan etkileniyor.” (E, DKABÖ, 1-5).

Bütünleşme X Yetersiz destek/kalabalık sınıf

“Onların diğer öğrencilerle sosyal bir ortamı paylaşmasını faydalı buluyorum. Fakat bu öğrenciler yeterli destek eğitimi imkânı bulamıyor.” (K, İFP, 6-10). “Öğren-

cinin sosyal becerileri öğrenmesi açısından faydalı, fakat öğretim açısından birebir ilgilenilme olmadığı için çok faydalı olmuyor” (K, DKABÖ, 6-10). “Karşılaştığım bazı okullarda bu öğrencilere bireysel eğitim verilmiyordu. Üstelik öğretmenler bu çocuklara ders içinde yeterli vakit de ayıramıyorlar.” (K, İLP, 1-5). “Sınıflar kalabalık olduğu için kaynaştırma öğrencilerine birebir zaman ayıramıyor, maalesef. Bana göre bu öğrenciler genellikle kaynaşmıyorlar, kalabalığın arasında çoğu zaman kayboluyorlar” (K, DKABÖ, 11-15).

Kaynaştırma eğitiminin kısmen faydalı olduğunu düşünen bu öğretmenler ise, yine söz konusu öğrencilerin sosyalleşmeleri ve çevreleri tarafından daha kolay kabullenilmeleri açısından bu uygulamayı faydalı bulmakla birlikte, bazı kaynaştırma öğrencilerinin çevrelerine zarar vermeleri, sınıfların kalabalık olması, destek eğitimlerinin yeterince verilememesi ve söz konusu öğrencilerle yeterince ilgilenilememesi gibi sorunları öne çıkarmaktadırlar. Burada dile getirilen sorunlardan bazıları okul idarelerini, bazıları rehberlik servisini bazıları ise öğretmenleri ilgilendirmektedir. Bu bağlamda onlar bu uygulamanın faydalarının farkında olduklarını ifade etmekle birlikte, sorunlu, eksik yönlerinin de olduğuna dikkat çekmektedirler.

Araştırmaya katılan bir grup DKAB öğretmeni ise, kaynaştırma eğitimi uygulamalarının faydasız olduğu görüşündedir. Söz konusu öğretmenlerin bu bağlamda ifade ettikleri bazı görüşler şöyledir:

Sınıflar kalabalık

“Faydalı değil, kesinlikle, otuz kişilik sınıflarda o çocukla daha yakın ilgilenemiyoruz.” (K, İFP, kıdem belirtmemiş). “Sınıf mevcutlarının kalabalık olması, özel uygulamalara engel olmaktadır.” (E, İFP, 16-20) “Sınıf mevcudunun kalabalık olması, bu öğrencilere bireysel bir eğitimi engellemektedir.” (K, DKABÖ, 6-10).

Dışlanma/kabullenmeme

“Bu öğrenciler sınıflarda genellikle akranlarıyla kaynaşmıyor. Dışlanıyor ve yalnız kalıyor.” (E, İFP, 21-). Maalesef diğer öğrenciler bu arkadaşlarını sınıfta istemiyor” (E, DKABÖ, 6-10). “Özellikle ortaokulda çocuklar bu öğrencilere karşı çok acımasız oluyorlar.” (K, İFP, 6-10). “Öğrencilerin de eğitilmesi lazım, çocukları benimsemiyorlar.” (E, İFP, 21).

Uyum ve disiplin sorunu

“Çocuk dersi anlamıyor ya içerisine kapanıyor ya da yaramazlık yapıyor.” (E, İFP, 6-10). “Kaynaştırma öğrencileri normal öğrencilerle ders işlerken dersi takip edemiyorlar.” (K, İFP, 16-20). “Kendilerine faydası olmadığı gibi, dersin işlenişine de engel olup diğer öğrencileri de olumsuz etkilemektedir.” (K, DKABÖ, 6-10). “Sınıfın düzeni bozulabiliyorlar ve ne derecede faydalı olduğu belli değil.” (K, İLİTAM, 1-5).

Destek eğitimi ve özel eğitim sınıfı eksikliği

“Yeterli destek eğitimi verilmeyişi nedeniyle faydalı olmuyor. Bu öğrencilerin özel okullarda eğitim almaları daha uygun olur” (E, İFP, 16-20) “Çünkü destek eğitimi yapılması gerekiyor. Yeterli derecede ilgilenmek mümkün olmuyor.” (K, İLP, 11-15). “Özel eğitim sınıflarının her okulda oluşturulması ve ayrıca destek eğitimlerinin verilmesi gerekiyor” (E, DKABÖ, 6-10).

Formasyon eksikliği

“Öğretmenlerin çoğu kaynaştırma eğitimini uygulamıyor. Yeterli bilgi yok.” (E, İFP, 21-). “Öğretmenin bu konuda yeterli eğitim almamış olması beklenen faydayı sağlamıyor.” (B, İFP, 1-5) “Öğretmenler bu alanda pek eğitimli değil.” (B, DKABÖ, 6-10).

Kaynaştırma eğitiminin faydalı olmadığını düşünen öğretmenlerin görüşleri, belli paragraflar halinde kategorize edildiğinde, onların sınıfların kalabalık olması nedeniyle söz konusu öğrencilerle yeterince ilgilenilememesi, sınıftaki diğer öğrencilerin kaynaştırma öğrencilerine olumlu yaklaşmaması, bazı kaynaştırma öğrencilerinin eğitim süreçlerine uyum sağlayamaması, söz konusu öğrencilere yeterli destek eğitimlerinin verilememesi, öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi konusunda yeterli bilgi ve beceriye sahip olmaması gibi hususları öne çıkardıkları görülmektedir. Bu alanda yapılan bir araştırmada da bazı öğretmenler yine sınıfların kalabalık olması, ders saatinin yetersiz kalması, öğretmenlerin bilgi yetersizliği, sınıftaki ahengin bozulması, materyal eksikliği, özel eğitim sınıfının ve yarı kaynaştırma uygulamasının daha faydalı olabileceği, gibi hususları öne çıkararak bu uygulamalara olumsuz baktıklarını söylemişlerdir (Üzümcü, 2016, 93-107).

Buraya kadar belli başlıklar altında ele alınan bu sorunlardan bazıları, örneğin okulların fiziki yapısı ve öğretmenlik eğitimi gibi hususlar, daha yukarıdan bunlarla ilgili karar alıcıları ve uygulayıcıları ilgilendirmektedir. Yine bu sorunların bir kısmı okul idarelerini, bir kısmı, rehberlik servislerini, bir kısmı ilave destek eğitimi verecek özel eğitim öğretmenlerini, bir kısmı da tüm öğretmenleri ilgilendirmektedir. Yine burada dile getirilen bazı sorunlar doğrudan DKAB dersi öğretmenlerini ilgilendirmektedir. Örneğin kaynaştırma öğrencilerine yeterli zaman ayrılamaması, öğrenciler arası kaynaşmanın sağlanamaması, öğretmenlerin bu konuda yeterli bilgi ve beceriye sahip olmaması gibi hususlar onların daha çok çaba sarfedeceği hususlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda öğretmenlerin burada dile getirdikleri sorunların ayrı araştırmalarda derinlemesine çalışılması faydalı olabilir.

3.5. DKAB Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitiminde Yaşanan Sorunların Çözümüne Yönelik Önerileri

Araştırmaya katılan öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi uygulamalarında yaşanmakta olan sorunların çözümü konusunda ne düşündükleri, bunlarla ilgili ne tür çözüm önerileri getirdiklerini tespit etmek amacıyla da açık uçlu bir soru sorulmuştur. Bu sorudan elde edilen görüşler belli kategoriler altında tasnif edildiğinde şu alt başlıklar ortaya çıkmıştır.

Şekil 3: Kaynaştırma Eğitiminde Yaşanan Sorunların Çözümüne Yönelik Öneriler



Kaynaştırma eğitimi verilen sınıfların mevcudu azaltılmalı.

"Sınıf sayılarının azaltılması ve özel ilgi gerektiren öğrenciye daha fazla zaman ayrılması gerekiyor." (B, DKABÖ,6-10). "Kaynaştırma çocuklarının olduğu sınıfların mevcudunun daha az olması gerekiyor." (B, İFP, kıdem belirtmemiş). "Bu çocuklar çok özel çocuklar. Şu anki sistemimizde birebir eğitim mümkün değil, özel eğitim sınıfları bile en az 5-6 kişi." (B, DKABÖ, 11-51).

Destek eğitimi imkânları artırılmalı.

"Birçok okulda ayrı bir destek odası yok. Hem özel sınıflarda hem kaynaştırma sınıflarında eğitim olmalıdır." (B, DKABÖ, 1-5). "Destek eğitim dersleri zorunlu olmalı." (B, DKABÖ, 11-15). "Ben kaynaştırma konusunda yarı zamanlı eğitimi daha uygun görüyorum. Kendilerine ait sınıfı ve öğretmenleri olmalı. Belli derslerde diğer öğrencilerle birlikte derse girmeliler." (B, DKABÖ, 1-5). "Onlar için özel dersler de ayarlanarak daha fazla zaman ayırmak faydalı olabilir." (E, DKABÖ, 6-10).

Rehberlik servisinin hizmetleri güçlendirilmeli.

"Öncelikle ve özellikle rehberlik hizmetlerinin artmasını ve bu hususta görev alan öğretmenlerin gerekli donanımına sahip olmalarını istiyorum." (E, İFP, 21-). "Okuldaki rehberlik desteği güçlendirilmeli." (B, İFP, 6-10). "Rehberlik Servisi bu konuda daha aktif olmalı, alan dışı atanan sınıf öğretmenlerinin sertifika alıp bu alanda çalışmalarını yanlışı buluyorum. Bu çocuklarla ilgileri yetersiz, değişime açık değiller." (B, İLP, 1-5).

Özel eğitim öğretmenleri görevlendirilmeli.

"Okullarda özel eğitim öğretmenleri yeterli sayıda olmalı" (B, DKABÖ, 6-10). "Her branştan özel eğitim uzmanı yetiştirilip okullarda istihdam edilebilir." (B, İFP, 11-15). "İşin uzmanlarının isteyerek, bilerek eğitim vermesi iyi olur." (E, İFP, 21-). "Kaynaştırma öğrencilerinin özel uzman öğretmenlere teslim edilmesi onların ilerlemesi için daha iyi olur." (E, DKABÖ, 11-15). "Öğrencilerin özel eğitim sınıflarında uzman öğretmenler tarafından da eğitilmesi daha uygun olur." (E, İFP,16-20). "Okullarda mutlaka özel eğitim sınıfı ve öğretmenin olması lazım." (B, DKABÖ,6-10).

DKAB Öğretmenlerine seminerler verilmeli.

"Bize arada BEP'li öğrenciler konusunda seminer verilmesi, hangi soruda ne yapmamız gerektiği ile ilgili fikirler verilmesi iyi olur." (B, İFP, 11-15). "Bu konuda özellikle branşımızla ilgili hizmetiçi kurslar verilebilir." (B, DKABÖ, 6-10). "Öğrenciler hangi yöntemle öğrenir? bununla ilgili seminer verilebilir." (B, DKABÖ, 6-10). "Sınıfta bu öğrencileri olan öğretmenlerin eğitilmesi lazımdır." (E, İFP, 16-20). "Eğitimimizin hemen hemen bütün kısmı normal öğrencilerin eğitim- öğretim faaliyetlerinin nasıl yapılmasına yönelikti. Özel eğitim dersi aldık bir kerede kursa katıldım ancak bu öğrencilerin psikolojik yapılarıyla ilgili fikirleri ve öğrenme yapılarıyla ilgili ara ara mesleki kursların olması gerektiğine inanıyorum." (E, DKABÖ, 1-5).

Diğer bazı görüşler:

"Veli-öğrenci-öğretmen-idare dinamizmi yakalanmalı." (E, İFP, 11-15). "Aile ve öğretmen işbirliği sağlanmalı." (B, DKABÖ, 11-15). "Kaynaştırma öğrencilerinin öğretmenleri zümre olarak toplanmalı." (B, DKABÖ, 11-15). "En önemlisi öğretmen yetiştirirken fakültelerin formasyon derecelerine ayıca önem vermeyi tabi ki özel eğitim

derslerinin niteliği artırılabilir.”(B, DKABÖ, 1-5).

Buraya kadar verilen bu görüşler analiz edildiğinde, bunların aynı zamanda buraya kadar ele alınan sorunlarla da paralellik gösterdiği anlaşılmaktadır. İkinci olarak, söz konusu görüşlere bakıldığında, bunlardan bazılarının DKAB öğretmenlerinin dışındaki çevreleri de ilgilendiren sorunlara yönelik öneriler olduğu görülmektedir. Örneğin sınıf mevcutlarının azaltılması, rehberlik hizmetlerinin iyileştirilmesi, özel eğitim öğretmenlerinin görevlendirilmesi bu önerilerden bazılarıdır. Üzümcü'nün çalışmasında da araştırmaya katılan öğretmenler, materyal desteği sağlanması, ailelerin bilinçlendirilmesi, uzman desteği sağlanması, öğretmenlerin bu konuda teorik ve uygulamalı olarak eğitilmesi gibi önerilerde bulunmuşlardır (Üzümcü, 2016, 277-291). Her iki araştırmada da dile getirilen öğretmenlere kaynaştırma eğitimi konularında teorik ve uygulamalı eğitimlerin verilmesi önerisi oldukça önemlidir. Zira DKAB öğretmenlerinin böyle bir öneri getirmeleri aynı zamanda kendilerini bu sorunların bir parçası olarak gördükleri ve bunların çözümü için arayış halinde oldukları şeklinde yorumlanabilir.

4. Sonuç ve Öneriler

DKAB dersi öğretmenlerinin kaynaştırma eğitimi uygulamalarında karşılaştıkları sorunların neler olduğunu çeşitli boyutlarıyla ele almayı amaçlayan bu araştırmadan elde edilen sonuçlar, ana hatları ile şöyle ortaya konabilir:

Araştırmaya katılan öğretmenlerin büyük çoğunluğu yılda/dönemde en az 1, en fazla 10 kadar kaynaştırma öğrencisine eğitim verdiklerini, söz konusu öğrencilerin içerisinde “öğrenme güçlüğü ve zihinsel yetersizlik yaşayanlar” ile “dikkat eksikliği ve hiperaktivite bozukluğu” olan öğrencilerin en yaygın grubu oluşturduğunu ifade etmişlerdir. Aynı şekilde onlar “dil ve konuşma güçlüğü olan öğrencilere”, “ortopedik yetersizliği olan öğrencilere”, “başka çoklu yetersizlikleri olan öğrencilere”, “işitme yetersizliği olan öğrencilere”, sayıları az da olsa “otizm” ve “görme yetersizliği” olan öğrencilere de DKAB eğitimi verdiklerini ifade etmişlerdir. Buna göre, söz konusu öğretmenlerin din öğretimi verdikleri kaynaştırma öğrencileri özel durumları ve gereksinimleri bakımından oldukça çeşitlilik göstermektedir. Dolayısıyla bu çeşitlilik DKAB öğretmenlerinin yeterlikleri açısından bakıldığında, özel bir yetkinliği de zorunlu kılmaktadır.

Araştırmaya katılan ve söz konusu uygulamaları gerçekleştiren DKAB öğretmenlerinin büyük bir kısmı gerek meslek öncesinde ve gerekse mesleğe başladıktan sonra hizmetiçi eğitim uygulamaları çerçevesinde kaynaştırma eğitimiyle ilgili eğitim almadıklarını ifade etmişlerdir. Onlar bunun eksikliğini ciddi şekilde hissettiklerini ve bahsi geçen uygulamalar konusunda çeşitli sorunlar yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Bu bağlamda onlar kendileriyle ilgili eksiklikleri; söz konusu öğrencilerle etkili iletişim kuramama, sınıfı etkili yönetememe, zamanı etkili kullanamama, bahsi geçen öğrencilerle yeterince ilgilenememe, bu öğrenciler için gerekli olan bireyselleştirilmiş eğitim programı (BEP) ve materyalleri geliştiremememe, öğrencilerin özelliklerine uygun yöntem ve teknikleri kullanamama ve öğretimi etkili şekilde düzenleyememe olarak ifade etmişlerdir. Dolayısıyla araştırmanın 4. hipotezi büyük ölçüde doğrulanmıştır.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin %80'den fazlası kaynaştırma eğitimi konusunda okullarında birtakım sorunlar yaşandığını ifade etmişlerdir. Onların dile getirdiği bu sorunlar analiz edildiğinde; bunlardan bir kısmının okul idarelerinin ve rehberlik servislerinin konuyla ilgili faaliyetlerinin yeterli olup olmamasıyla, bir kısmının velilerin ve öğrencilerin tutum ve davranışlarıyla ve bir kısmının da öğretmenlerin kendileriyle ilgili olduğu anlaşılmıştır. Sözü edilen çevrelerin kaynaştırma eğitimine desteklerinin ne durumda olduğunu tespit etmek için sorulan müstakil soruların bulguları da bu durumu teyit eder nitelikte çıkmıştır. Nitekim, söz konusu öğretmenlerden okul idarelerinin, okul rehberlik servislerinin ve okulda görev yapan diğer öğretmenlerin kaynaştırma eğitimine desteğini “yeterli” bulanlar %22-23, “kısmen yeterli” bulanlar % 52-53, “yetersiz” bulanlar %18-20 aralığında çıkmıştır. Aynı şekilde, onlar velilerin ve okuldaki diğer öğrencilerin kaynaştırma eğitimine desteğinin de yeterli olmadığını ifade etmişlerdir. Bütün bu bulgular söz konusu öğretmenlerin görev yaptıkları okullarda kaynaştırma eğitimleri konusunda anlayış ve uygulama birliğinin sağlanamadığı, dolayısıyla, kaynaştırma öğrencilerinin gelişimine yönelik ortak bir tutum geliştirilemediği şeklinde yorumlanabilir. Bu sonuçlar araştırmanın 1., 2. ve 3. hipotezlerini doğrular nitelikte çıkmıştır.

Kaynaştırma eğitiminin mevcut uygulanış şeklinin faydalı olup olmadığı konusunda öğretmenlerin genel olarak üç gruba ayrıldığı anlaşılmıştır. Onlardan %18'lik bir grup bu uygulamanın mevcut halinin faydalı olduğunu, zira bu uygulamalar ile engelli bireylerin daha iyi sosyalleştiklerini, temel bazı bilgi ve becerileri öğrendiklerini, eğitsel ve psikolojik destek aldıklarını, çevreleri tarafından kabul lenildiklerini, güvenli bir ortamda kaldıklarını ve diğer öğrencilerin de empati ve yardım becerilerinin geliştiğini belirtmişlerdir.

Bu uygulamanın kısmen faydalı olduğunu düşünen öğretmenler (%34) de yine söz konusu öğrencilerin sosyalleşmeleri ve çevreleri tarafından daha kolay kabullenilmeleri açısından bu uygulamayı faydalı bulmakla birlikte, bazı kaynaştırma öğrencilerinin çevrelerine zarar vermeleri, sınıfların kalabalık olması, destek eğitimlerinin yeterince verilememesi ve söz konusu öğrencilerle yeterince ilgilenilememesi gibi sorunları öne çıkarmışlardır.

Söz konusu uygulamaların faydalı olmadığını düşünen öğretmenler (%28) ise, sınıfların kalabalık olması nedeniyle, söz konusu öğrencilerle yeterince ilgilenilememesi, sınıftaki diğer öğrencilerin kaynaştırma öğrencilerine olumlu yaklaşmaması, bazı kaynaştırma öğrencilerinin eğitim süreçlerine uyum sağlayamaması, söz konusu öğrencilere yeterli destek eğitimlerinin verilememesi, öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi konusunda yeterli bilgi ve beceriye sahip olmaması gibi sorunları öne çıkarmışlardır. Bütün bu sonuçlara bakıldığında araştırmanın 5. Hipotezinin kısmen doğrulandığını söylemek mümkündür.

Öğretmenlerin kaynaştırma eğitimi süreçlerinde yaşamış oldukları bu sorunların çözümü için ne tür önerilerinin olduğunu tespit etmek için sorulardan elde edilen görüşler analiz edildiğinde ise, bunların; sınıf mevcutlarının azaltılması, rehberlik hizmetlerinin iyileştirilmesi, özel eğitim öğretmenlerinin görevlendirilmesi, öğretmenlere yönelik seminerlerin yapılması gibi konularda yoğun-

laştığı görülmüştür. Bu bağlamda bu önerilerin aynı zamanda onların dile getirdiği sorunlarla paralellik gösterdiği anlaşılmıştır. Öte yandan DKAB öğretmenlerinin kaynaştırma eğitiminde yaşadıkları sorunları ve eksiklikleri açık şekilde ifade etmeleri ve bu sorunların çözümü için kendilerini geliştirecek seminerler verilmesini talep etmeleri onların, yaşanan sorunlara duyarlı ve bunları aşmak için arayış içinde oldukları şeklinde yorumlanabilir.

Araştırmadan elde edilen bu sonuçlar ışığında şu önerilerde bulunulabilir:

Öncelikle kaynaştırma eğitimi gerçekleştirilen okulların fiziki ve teknik imkânları, ihtiyaç analizleri de yapılarak, gözden geçirilebilir. Söz konusu ihtiyaçlardan hareketle, özel eğitim sınıfları, destek eğitimi odaları gibi fiziki ve teknik alt yapılar güçlendirilebilir.

Kaynaştırma eğitimi uygulamalarının gerçekleştirildiği okullarındaki rehberlik servislerinin yeterlilik durumu tekrar sorgulanabilir. Rehber öğretmen eksiği varsa bunlar karşılanabilir. Ayrıca öğrencilerin sayısı ve engel durumları da dikkate alınarak, özel eğitim öğretmenleri de görevlendirilebilir. Her okula bu öğretmenlerin görevlendirilmesi mümkün olmadığı durumlarda gezici özel eğitim öğretmenlerinden yararlanılabilir.

Okul idarecilerinin, rehberlik servislerinin ve okuldaki diğer öğretmenlerin konuya bakışını, yaşamış oldukları sorunları ele alacak başka araştırmalar yapılabilir. Onların kaynaştırma eğitimine yönelik bilgi, beceri ve motivasyonlarını geliştirecek seminerler düzenlenebilir.

Gerek okul rehberlik servisleri gerekse tüm öğretmenler tarafından kaynaştırma eğitiminin bir parçası olan velilerin konuya duyarlılığını artırıcı etkinlikler gerçekleştirilebilir. DKAB öğretmenleri bu konuda daha çok çaba sarfedebilir.

Kaynaştırma öğrencileri ile normal gelişim gösteren öğrenciler arasındaki iletişimi ve bütünleşmeyi destekleyecek, sanat, spor etkinlikleri, kültür ve çevre gezileri, sergiler, aile ziyaretleri gibi çalışmalar yapılabilir. Yine DKAB dersi öğretmenleri rehberliğini yaptıkları sınıflarda bu tür etkinlikler düzenleyerek diğer öğretmenlere de model olabilir.

Halen sahada çalışan DKAB öğretmenlerinin bu alandaki ihtiyaçlarına yönelik olarak teorik ve uygulamalı hizmetiçi eğitim seminerlerinin verilmesi, bu alanda yaşanan bazı sorunların çözümü için faydalı olabilir.

Burada dile getirilen sorunların daha az yaşanması ve söz konusu uygulamaların daha başarılı olabilmesi için, DKAB dersi öğretmenlerinin yetiştirildiği İlahiyat ve İslami İlimler fakültelerinin öğretim programlarına kaynaştırma eğitimi uygulamalarını da içeren "Özel Eğitim" derslerinin konulmasının çok önemli bir ihtiyaç ve gereklilik olduğu söylenebilir.

Son olarak, konuyla ilgili daha detaylı araştırmalar yapılarak, bu araştırmada dile getirilen hususların boyutları tekrardan test edilebilir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Altıntaş, M. Esat. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Kullandıkları Araç ve Gereçler -Nitel Bir Araştırma". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 77-106.
- Akyürek, Süleyman. "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/23 (2012), 7-47.
- Alkan, Vesile, vd. "Karma Yöntem: Öyküleyici Alanyazın İncelemesi". *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi – Journal of Qualitative Research in Education*, 7(2), (2019), 559-582. doi: 10.14689/issn.2148-2624.1.7c.2s.5m. Erişim 19 Kasım 2020. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/707908>
- Baki, Adnan - Gökçek, Tuba. "Karma Yöntem Araştırmalarına Genel Bir Bakış". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/42 (Güz 2012), 1-21.
- Başkonak, Mustafa. *Türkiye'deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Cavkaytar, Atilla. "Özel Eğitime Gerekksinim Duyan Çocuklar ve Özel Eğitim". *Özel Eğitime Gerekksinimi Olan Öğrenciler ve Özel Eğitim*. Ed. İbrahim H. Diken. 3-26. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 12. Basım, 2015.
- Batu, Sema, Kırcaali-İftar Gönül. *Kaynaştırma*. Ankara: Kök Yayıncılık, 2005.
- Batu, E. Sema. "Kaynaştırma ve Destek Özel Eğitim Hizmetleri" *Özel Eğitime Gerekksinimi Olan Öğrenciler ve Özel Eğitim*. Ed. İbrahim H. Diken. 91-105. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 12. Basım, 2015.
- Demir, Rıdvan. "Hafif (Eğitilebilir Zihinsel Engelli Öğrencilere Yönelik Hazırlanan Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Programının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi". *Akademik Bakış Dergisi* 64 (2017), 209-235.
- Diler, Ramazan - Sevim, Özge Maviş. "Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Anlamlı Öğrenme Etkinlikleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 927-960.
- Gün, Ayşegül. "İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutum ve Değerlendirmeleri: Amasya ve Samsun Örneği". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 /28 (2015), 61-92.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2010.
- Karasu, Tecelli. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Sürecinde Engelliler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Karasu, Tecelli. *Zihinsel Engelli Kaynaştırma Öğrencilerinin Din Öğretimi (Bireyselleştirilmiş Öğretim Programının Öğrencinin Başarısına Etkisi)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Karasu, Tecelli- Şimşek, Eyüp. "Zihinsel Engelli Kaynaştırma Öğrencilerine Yönelik Din Eğitimi: Yarı Deneysel Bir Çalışma- Destek Eğitim Odası". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (Aralık 2018), 1579-1606.
- Karasu, Tecelli. "DKAB Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimi Yeterlilikleri ile Duygu, Tutum ve Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişki". *Bilimname XXXVIII*, (Ekim 2019), 501-522.
- Kargın, Tevhide vd. "Öğretmen, Yönetici ve Anne Babaların Kaynaştırma Uygulamalarına İlişkin Görüşlerinin Belirlenmesi". *Özel Eğitim Dergisi* 4/2 (2003), 55-76.
- Kargın, Tevhide. "Bireyselleştirilmiş Eğitim Programı (BEP) Hazırlama ve Öğretimin Bireyselleştirilmesi". Ed. İbrahim H. Diken. 59-86. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 12. Basım, 2015.
- Kırcaali İftar, Gönül. "Kaynaştırma ve Destek Özel Eğitim Hizmetleri". *Özel Eğitim* Ed. S. Eripek. 17- 22. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 1998.
- Korkmaz, Göksel. "İlköğretim DKAB Dersi Öğretmenlerinin Öğretim Araç ve Materyallerini

- Kullanma Durumu (Kayseri Örneği)". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, (2012), 79-110.
- Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Korkmaz, Mehmet. "İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Materyal Geliştirme Durumları". *Bilimname* 35 (Nisan 2018), 175-216. <https://doi.org/10.28949/bilimname.380607>
- KBYEUG, Kaynaştırma/Bütünleştirme Yoluyla Eğitim Uygulamaları Genelgesi. Sayı: 10096465-10.06.01 -E. 14218379 (19 Eylül 2017). Erişim 15 Mart 2020. <http://mevzuat.meb.gov.tr/dosyalar/1870.pdf>
- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5.6.7 ve 8.Sınıflar). Erişim 10 Aralık 2020. <https://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=318>
- Musayev, İslam. *Engelli Bireylerin Din Eğitimi*. Bursa: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- ÖEHY, Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği. Resmi Gazete 30471 (7 Temmuz 2018). Erişim 20 Mart 2019. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2006/05/20060531-2.htm>
- RHY, Millî Eğitim Bakanlığı Rehberlik Hizmetleri Yönetmeliği. Resmi Gazete 30236 (10 Kasım 2017). <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2017/11/20171110-2.htm>
- Sucuoğlu, Bülbin- Kargın, Tevhide. *İlköğretimde Kaynaştırma Uygulamaları, Yaklaşımlar, Yöntemler, Teknikler*. Ankara: Kök Yayıncılık, 3. Basım, 2014.
- Üzümcü, Muzaffer. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimine İlişkin Yeterlilikleri, Sorunları ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2016.
- Üzümcü, Muzaffer - Nazıroğlu, Bayramali. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Uygulamalarında Karşılaştığı Problemler ve Bunlarla Başa Çıkma Yolları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9 /43 (2016), 1546-1557.
- Üzümcü, Muzaffer. "Din Eğitiminde Kaynaştırma Uygulamaları ve Destek Eğitim Hizmetleri". *Özel Din Eğitimi*. Ed. Saadettin Özdemir ve Mustafa Başkonak. 87-108. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Varol, Çiğdem. *İlköğretim Okullarındaki Kaynaştırma Uygulamalarının Değerlendirilmesi*. Ankara: MEB Yayınları, 2010.
- Yıldırım, Ali. - Simsek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık. 2000.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

Hız. Musa'nın Beddua İfadelerine Yönelik Kur'an-ı Kerim Merkezli Bir İnceleme: Yûnus Sûresi 88. Ayet Örneği*

*A Quran-Centered Study on the Curse (Baddua)
Expressions of Moses: The Example of Verse 88 of Surah Yunus*

Hasan Kılıç



Araştırma Görevlisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Research Assist., Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Hermeneutics
Çanakkale / Turkey

hkilic@comu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-5192-3444>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.916580

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.04.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 28.05.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Kılıç, Hasan. "Hz. Musa'nın Beddua İfadelerine Yönelik Kur'an-ı Kerim Merkezli Bir İnceleme: Yûnus Sûresi 88. Ayet Örneği". *Marife* 21/1 (2021), 355-379.

<https://doi.org/10.33420/marife.916580>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atınlı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."

***Ethical Statement / Etik Beyan:** This work prepared from Mekkî Ayetlerde Servet Tasviri " titled Phd's thesis. / Bu çalışma, "Mekkî Ayetlerde Servet Tasviri" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.



Hz. Musa'nın Beddua İfadelerine Yönelik Kur'an-ı Kerim Merkezli Bir İnceleme: Yûnus Sûresi 88. Ayet Örneği

Özet

Kur'an'ı Kerim tarihin farklı dönemlerinde yaşayan peygamberlerin yaptığı dualardan çeşitli örnekler vermektedir. Bu duaların bir kısmı inkârda direnen toplumun azaba uğramasını talep yani beddua niteliğine sahiptir. Geleneksel kabule göre Hz. Musa tarafından dillendirilen Yûnus sûresi 88. ayetteki dua ifadelerinin de benzer vurgular taşıdığı söylenebilir. Şöyle ki Hz. Musa Yüce Allah'tan maddî refah ve zenginliğin aldatıcı cazibesine kapılan Firavun ve eşrafının mal ve servetlerini yok etmesini, kalplerini katılaştırmasını, nihayetinde de bu gürûhun iman etme emaresi göstermeden canlarını almasını istemektedir. Müteakip ayetlerde bu duanın kabul edildiği belirtilmekte ayrıca Firavun başta olmak üzere inkârcıların suda boğulma suretiyle cezalandırıldığı bilgisi paylaşılmaktadır. Muhtemelen Hz. Musa'nın dua ifadelerinin mana ve maksadını belirleyen en önemli karine, metin içi bu bağlamdır. Ayetin içinde bulunduğu pasaj hiç şüphesiz doğru mana ve yoruma ulaşmada çok büyük katkı sunan önemli bir karinedir. Ancak bağlamdan yola çıkılarak ulaşılan sonucun ayetin kendi iç bütünlüğü ile tutarlı olması ayrıca konuyla ilgili diğer ayetlerdeki veriler ve Kur'an'ın vazettiği ilkelerle desteklenmesi ya da en azından çelişmemesi gerekmektedir. Aksi bir durum ayetin vermek istediği mana ve mesajın buharlaşması veya yanlış anlaşılmasına yol açabilir. Hz. Musa'nın Yûnus sûresindeki dua ifadelerini değerlendirmede bu ilkeler yeteri kadar işlevsel kılınmamış, hatta çoğu zaman göz ardı edilmiştir. Bunun sonucunda konu sadece kavimlerini irşad etmekle sorumlu peygamberlerin beddua edip edemeyeceği meselesine indirgenmiş, vahiy tarafından inkârcılıkları tescillenen toplumlar hakkında bedduanın câiz olduğu sonucuna varılmıştır.

Ancak Hz. Musa'nın duası müstakil bir şekilde ele alındığında konuyla ilgili rivayetler Firavun ve eşrafının mal ve servetlerinin hârikulâde bir şekilde kullanılamaz hale geldiğini nakletmektedir. Bu bilgi Hz. Musa'nın duasıyla gerçekleşen hadisenin Firavun öncülüğündeki müşrik gürûhun başlarına gelen kıtlık, sel baskını, çekirge, haşere ve kurbağa istilası gibi büyük bir felâket olduğunu ortaya koymaktadır. Bu felâketler konuyla ilgili diğer ayetlerde vurgulandığı şekilde müşrik gürûhun inkârda diretmelerine sebep olan kibir, gurur gibi kötü duygulardan arındırarak iman etmelerini sağlama hedefine yöneliktir. Zira Kur'an-ı Kerim çeşitli zorluk ve sıkıntılarla yüzleşen insanın kulluk yapmaya uygun bir hâlet-i ruhiyeye bürüneceğinden bahsetmektedir. Böyle bir tavır başlarına gelen her bir musibetten sonra Hz. Musa'dan yardım isteyen Firavun ve eşrafi için de geçerlidir. Meselenin bu boyutu Hz. Musa'nın duasının sonucunda vuku bulan felâketin de aynı amaca hizmet ettiğini göstermektedir. Ancak dua ifadelerindeki işaret dışında bu hadisenin sarahaten zikredilmemesi, diğer felâketlere göre geri planda kalmasına sebep olmuştur. Buna rağmen söz konusu hadise Hz. Musa'ya bahşedilen dokuz mucize arasında gösterilmiş, en şiddetli şekilde vuku bulan son felâket olduğu belirtilmiştir. Bu hadise de dahil Mısır'da yaşanan felâketler Hz. Musa'nın nübüvvetinin delili olması itibarıyla "mucize", inkârcı gürûhu cezalandırarak ibret almasını sağlaması yönünden "azap" olarak adlandırılmıştır. Dolayısıyla Hz. Musa'nın yaptığı duayı inkârda direnen kavminin topyekân helâk edilmesini talep olarak yorumlamak mümkün değildir. Konuyla ilgili diğer ayetlerin yanı sıra dua ifadelerinde zikredilen kelimeler de Hz. Musa'nın beddua etmediğini aksine kötü davranışların pençesi altındaki toplumun ıslah ve terbiyesini arzuladığını vurgulamaktadır. Zaten Kur'an-ı Kerim nihâi azap sürecinin insanların birtakım sıkıntı ve dertlerle boğuştukları bir zaman diliminde değil, bolluk ve refah içerisinde tahakkuk edeceğini beyan etmektedir. Duanın kabulüyle gerçekleşen olayın Mısır'da yaşanan son felâket olduğu dikkate alındığında suda boğulma hadisesinin bu felâketin ardından gerçekleştiği söylenebilir. Konuyla ilgili nakledilen bilgiler de iki olay arasında yaklaşık kırk yıllık bir sürenin bulunduğunu bildirmektedir. Bu bağlamda Hz. Musa yaptığı dua ile Yüce Allah'tan bolluk ve refahın verdiği azgınlıkla iyice yoldan çıkan ve helâk edilmeleri an meselesi olan halkının diğerlerinden farklı olarak akıllarını başlarına getirecek çok şiddetli bir musibetle yüzleşmelerini arzu etmektedir. Azgınlık ve sapkınlıkları maddî imkânlardan kaynaklandığı için yaşanan felâket ekonomik hayata büyük bir darbe indiren mahiyette tahakkuk etmiştir. Ancak Hz. Musa'nın beslediği iyi niyet ve ümide rağmen söz konusu felâket iman noktasında halkına bir fayda sağlamamış, sıkıntılarla geçen dönemin ardından yaşanan bolluk ve refah ortamında suda boğularak helâk olmuşlardır. Bu bakımdan dua ifadeleri Hz. Musa'nın Yüce Allah'tan inkârda direnen halkına son kez de olsa bir fırsat verme talep ve arzusunu, aynı zamanda da halkının iman etmesi için sergilediği azami gayret ve çabayı yansıtmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Yûnus Sûresi, Hz. Musa, Beddua, Felâket.

A Quran-Centered Study on the Curse (Baddua) Expressions of Moses: The Example of Verse 88 of Surah Yunus

Summary

The Quran gives various examples of prayers made by prophets living in different periods of history. Some of these prayers are demand for the punishment of the society that insists on denying. It can be said that the prayer expressions voiced by Moses in verse 88 of Sura Yunus, bear similar emphasis. That is to say, Moses asks Allah to destroy the property and wealth of Pharaoh and his notables, who are caught by the deceitful attraction of material wealth and wealth, to harden their hearts, and ultimately to take their lives before believing. In the following verses, it is stated that this prayer was accepted and that the deniers, especially the Pharaoh, were punished by drowning in the water. Probably the most important presumption that determines the meaning and purpose of Moses' prayer expressions is this context within the text. However, the conclusion reached based on the context should be consistent with the internal integrity of the verse and should be supported or at least not contradicted by the principles preached by the Quran. Otherwise, it may cause to evaporate or misunderstand the meaning and message of the verse. These principles were not sufficiently functional and ignored in evaluating the prayer expressions of Moses in Sura Yunus. As a result, the issue was reduced to the question of whether the prophets who were responsible for guiding their people could curse or not.

However, when the prayer of Moses is handled separately, the rumors on the subject convey that the properties and wealth of the Pharaoh and his notables became unusable in an extraordinary way. It reveals that this incident was a great disaster such as famine, flood, locust invasion, pest and frog epidemic that befell the polytheist group led by Pharaoh. These disasters are aimed at helping the disbelieving people to believe by purging them from bad feelings such as arrogance and pride that cause them to insist on denial. Because the Quran mentions that people who face various difficulties and troubles will adopt a state of mind suitable for worshiping. This aspect of the issue shows that the disaster that occurred as a result of Moses' prayer also served the same purpose. However, as in other disasters, the fact that it is not mentioned explicitly, except for the sign in prayer expressions, has caused this event to remain in the background. Despite this, the event in question was shown among the nine miracles bestowed on Moses, and it was stated that it was the last disaster that took place in the most severe form. Therefore, it is not possible to interpret the prayer expressed by Moses as a demand for the destruction of people who insist on denial. In addition to the other verses on the subject, the words mentioned in prayer expressions also emphasize that Moses did not curse; on the contrary, He desires improvement and education of society under the claws of bad behavior. As a matter of fact, the Quran declares that the final torment process will occur in abundance and prosperity, not in a time when people struggle with some troubles and problems. Considering that the event that took place as a result of the acceptance of prayer was the last disaster in Egypt, it can be said that the drowning event took place behind this disaster. The information reported on the subject indicates that there is a period of approximately forty years between the two events. In this context, Moses, with his prayer, asks Allah to confront a very severe calamity that will sober up, unlike the others who were devastated by the abundance and prosperous life and whose destruction was a matter of time. However, despite the hope that Moses carried, the disaster in question did not benefit them at the point of faith, and they were destroyed by drowning during the prosperous life that followed the period of troubles. In this respect, the expressions of prayer reflect the request of Moses to Allah to give an opportunity to his people who insist on denial, even for the last time, and at the same time, the maximum effort of his people to believe.

Key words: Tafsiir, Sura Yunus, Moses, Curse, Disaster.

Giriş

Yüce Allah tarafından gönderilen peygamberler esasen ilâhî rahmetin büyük bir tecellisidir. Zira peygamberlerin en önemli vazifesi insanlara bu dünya ve ahirette mutlu ve huzurlu olabilmek için yapılması gerekenlerin formülünü talim ettirmekten ibarettir. Bu formüller sayesinde insan iyi olanı kötüden ayırabilir, yapması ya da uzak durması gereken tavır ve tutumları öğrenerek, dünyada ilâhî rıza ile taçlanacak mutlu bir hayat tesis edebilir. Ancak insanlık ailesi tarih boyunca

ca bu lütuf ve nimetin kıymetini tam olarak idrak edememiş, çoğu kez vahiy ve peygambere karşı hasmane tutumlar içerisine girmiştir. Peygamberler öncülüğünde icra edilen ilâhî rehberliğin kulak ardı edilmesi hatta bir tehdit olarak algılanması vahye bakıştaki çarpık niyet ve düşüncede gizlidir. Bunun için yapılması gereken tek çıkar yol ise doğru tavır almayı engelleyen manevî tortu ve kirlerden insanı temizlemek ve arındırmaktır. Böyle bir ameliyeyi gerçekleştirebilmek ödül ve mükâfatın yanı sıra tehdit ve cezaya ilişkin farklı enstrümanları kullanmayı adete zaruret haline getirmektedir.

Kur'an-ı Kerim kadim milletlerin hayatlarının en önemli dönüm noktalarını adeta bir film şeridi gibi gözler önüne sermektedir. Özellikle de iman etmemekte direnen ve peygambere dinlemeyen toplumların başlarına gelen musibet ve felâketler çok çarpıcı ve acıklı bir şekilde dramatize edilmektedir. Bu yöntemle amaçlanan benzer davranışların benzer acı tarihi tecrübelerin tekrarına sebep olacağı gerçeğine muhatapların dikkatini çekmektir. Başka bir deyişle vahiyden yüz çevirmek, peygambere itaat etmektan kaçınmak sadece uhrevî değil dünyevî sıkıntı ve felâketleri ortaya çıkaran en önemli sâiktir. Zira inkâr ve günah bataklığında selim fitratını kirleten insanın doğru düşünme melekesini yeniden kazanabilmesi kendisini derinden sarsacak, aklını başına almasını sağlayacak bu türden ilâhî müdahale ve yaptırımları gerekli kılmaktadır. Bu bakımdan Kur'an'daki azap vasıtaları salt ceza değil aynı zamanda hatta daha da önemlisi ıslah ve terbiye amacı taşımaktadır.

Hız. Musa'nın Yûnus sûresinin 10/88. ayetinde zikredilen şu dua cümleleri de konunun bu boyutuna dikkat çeker mahiyettedir.

وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوْا عَن سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَيَّ أَمْوَالَهُمْ وَاشدُدْ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ

Musa: "Rabbimiz" dedi. "Gerçek şu ki Sen, Firavun ve onun yakın çevresine, dünya hayatında göz kamaştırıcı zenginlik ve servet verdin. Rabbimiz! Onlar bu imkânları Sen'in yolundan insanları saptırmak için kullanıyorlar. Rabbimiz! Onların mallarını, servetlerini yok et, kalplerini iyice sıkıp katılaştır. Bu gürûh can yakıcı azabı görünceye kadar iman etmesin."

Hız. Musa bu ifadelerle maddî refah ve zenginliğin imanının önündeki en ciddi engel olduğunu vurgulamakta, bu sebeple de Yüce Allah'tan mal ve serveti her türlü zulüm ve taşkınlığın meşru kaynağı gören Firavun ve eşrafının lüks hayat ve yaşantısına son vermesini talep etmektedir. Zira iman edebilmek kibir, gurur gibi önyargılardan, ahlâkî zaafılardan sıyrılmayı aynı zamanda da alçak gönüllü, mütevazı bir hâlet-i ruhiye içerisine girmeyi gerektirmektedir. Refah ve zenginliğin verdiği azgınlıkla helâk olmanın eşiğine gelen bir toplumun arzu edilen kıvama gelebilmesi çok daha zor olup ancak kendisini derinden sarsacak musibet ve felâketlerle yüzleşmesi, bu yaşadıklarından ders çıkarması yoluyla mümkün olacaktır. Dolayısıyla Hız. Musa'nın Yüce Allah'a yaptığı bu dua bizatihi halkının menfaat ve maslahatını temin etmek içindir. Ancak müteakip ayetlerde mezkûr duanın kabul edilmesinin hemen ardından Firavun ve eşrafının boğularak cezalandırıldığı bilgisi verilmesi, Hız. Musa'nın bu dua ile esasında Hız. Nuh gibi kavminden inanmayan

bütün herkesin helâk edilmesini arzuladığı genel kabulüne sebep olmuştur. Bu dü-
şüncenin tezahürü olarak da kelime ve ibareler söz konusu anlamı yansıtacak şe-
kilde yorumlanmış, konuyla ilgili rivayet malzemesi de aynı paralelde değerlendirilmiştir.

Firavun ve eşrafının suda boğularak helâk olduğu bilgisi merkez alınarak takdir edilen anlam ve yorumlar kanaatimizce ilâhî maksadı öteleyen birtakım problem ve soru işaretlerinin belirmesine sebep olmuştur. Sözelimi bu dua ile gerçekten inkâr eden zümrenin helâkı mı amaçlanmıştır? Eğer Hz. Musa'nın böyle bir amacı varsa niçin mal ve servetin yok edilmesi talebinde de bulunmuştur? Servetin elden çıkması ile kalbin mühürlenme ve katılaşması arasında nasıl bir ilişki vardır? Firavun'un azaba uğrama sürecini ele alan diğer ayetler ve Kur'an'da toplumları helâka götüren ilâhî yasalar, dua ifadelerinden çıkarılan bilgileri destekler mahiyette midir?

Klasik kaynaklarda mezkûr ayet hakkında yapılan yorum ve izahların bu ve buna benzer soruları muknî şekilde cevaplama gayesinden bir hayli uzak olduğu ya da böyle bir amaç taşımadığı söylenebilir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda da bu hususların göz ardı edilerek, Hz. Musa'nın dua ifadelerinin yüzeysel ve sathî bir bakış açısıyla değerlendirildiği söylenebilir.¹ Bu sebeple makalede Yûnus sûresi 88. ayetin söz konusu mana ve maksadı ihtiva edip-etmediği meselesi tartışmaya açılacaktır. Bu minvalde ilk olarak mezkûr ayette zikredilen ve anlamı belirlemede büyük katkısı olduğu düşünülen kelime ve ibareler tahlil edilecektir. Ayrıca gerek Firavun ve kavminin helâk süreçlerine atıfta bulunan diğer ayetler gerekse de Kur'an'ın bahsi geçen konuda vazettiği ilâhî yasalar doğrultusunda mezkûr ayet, yeni bir yorum ve bakış açısıyla değerlendirilecektir. Bu bakımdan söz konusu çalışma doğru bir meâl yapmaktan ziyade mezkûr ayetin mana ve maksadını öğrenmeye engel olan sis perdesini aralama, Hz. Musa'nın duası ile verilmek istenen mesajı doğru bir şekilde kavrama amacına yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilir.

1. Kavramsal Çerçeve

Hiz. Musa'nın dua ifadelerinde zikredilen kelime ve ibarelerin farklı anlamlara gelebilecek *zû vücûh* kelimelerden oluşması, bazı edat veya terkiplerin Kur'an'da çok nadir kullanılması veya sadece bu ayette yer alması, yapılacak anlama faaliyetinin ilk etapta kelime ve kavram düzeyinde olmasını zorunlu kılmaktadır. Zira incelenen kelime ve ibarelere yüklenen anlamın diğer manaları da çağrıştırmaya ihtimalinin olması bazen ayetin yanlış anlaşılabilmesine yol açmaktadır. Bu bağlamda Yûnus sûresi 88. ayetinin doğru bir şekilde tahlilini yapabilmek için anlamı belirlemede çok büyük katkıya sahip kelime ve ibareleri gerek ayetin bulunduğu konum itibarıyla gerekse de Kur'an'ın genel üslûb ve sistematığı çerçevesinde ihtiva ettiği anlamı tespit büyük önem taşımaktadır.

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Fatih Tok, "Kur'an'da Peygamber Bedduaları", *Ekev Akademi Dergisi* 23/79 (Yaz 2019), 108-110; Esra Turan, *Kur'an-ı Kerim'deki Peygamber Dualarının Tahlili* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 111-116.

1.1. Tamese

Tamese kelimesi sözlükte “bir şeyin izini silip yok etmek, ortadan kaldırmak, herhangi bir şeyi fayda sağlamayacak hale getirmek”² anlamına gelmektedir. Nitekim yol bitip tükendiğinde *tamese't-tarîku* denmektedir.³ Bir şeyin işlev ve fonksiyonunu kaybetmesi, o şeyi ortadan kaldırma ya da gerçek halinden farklı bir hale dönüştürme gibi iki şekilde vuku bulabilir.⁴ Bu fiil daha çok maddî ve fizikî değişime bağlı olarak herhangi bir şeyin işlev ve faydasını yitirmesi anlamını ifade etmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de tamese fiili beş ayette zikredilmektedir. İncelediğimiz ayet hariç tutulduğunda bu fiil bir yerde yıldızların ışığının söndürülmesi anlamında kıyamet ahvalinin dehşetini tavsif etmekte,⁵ iki yerde ise göze isnad edilerek inkârcıların görme yetilerini kaybetmesi anlamında kullanılmaktadır.⁶ Diğer ayette ise ehl-i kitabın geçmişte inkâr ve isyanlarının cezası olarak yüz ve organlarının farklı şekil ve surete dönüştürülmesi anlamındadır.⁷ Vücuttaki bu değişim kimi müfessirler tarafından fizikî değişimden ziyade kulun sahip olduğu manevî hasletleri kaybı anlamında yani hidayetten dalalete sapma olarak yorumlanmıştır.⁸ Dolayısıyla bu fiil işlenen günah ve hatalar sebebiyle eldeki birtakım imkân ve kazanımların yok edilerek ceza verilmesi vurgusu taşımaktadır.

İncelediğimiz ayette ise bu fiilin mal ve servetle ilişkilendirildiği, diğer ayetlerdeki gibi olumsuz anlam örgüsüne sahip olduğu göze çarpmaktadır. Mezkûr ayette “*Itms alâ emvâlihîm*” şeklindeki emir formu ile kullanılan bu terkip “onların mallarını silip yok et, kullanılamaz hale getir”⁹ anlamı taşımaktadır. Hz. Musa'nın dua ifadelerinin esas bölümünü teşkil eden bu ifade Firavun ve eşrafının inkâr ve isyanlarına karşılık sahip oldukları maddî imkânları kaybetmeleri talebine mün-demictir.

Rivayet edildiğine göre bu duadan sonra Mısırlıların ellerindeki altın, gümüş

² Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, “tms”, *Tâcü'l-luğâ ve şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009), 708; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb el-İsfahânî, “tms”, *Müfredâtü fî ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemseddîn (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1430/2009), 405; Ebi'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr el-Ensârî, “tms”, *Lisânü'l-Arab*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013), 4/232.

³ İbn Manzûr, “tms”, 4/231; Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî, “tms”, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabiyyü, 1965/2004), 16/207.

⁴ Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdü'l-Celîl Şelbî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1424/2004), 3/26; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1435/2014), 8/339.

⁵ el-Mürselât 77/8.

⁶ Yâsîn 36/66; el-Kamer 54/37.

⁷ en-Nisâ 4/47.

⁸ Râgîb el-İsfahânî, “tms”, 405; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Halebî, “tms”, *Umdetü'l-huffâz fî tefsiri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 2/415.

⁹ Ebü Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 1/281; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/26; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vil*, thk. Yûsuf Ali Bedvî (Beyrut: Dâru'l-Kelâmî't-Tayyib, 1419/1998), 2/38.

gibi değerli mücevherler, paralar, ticaret ve ev eşyaları, ekinler, sebze ve meyveler hatta evlerindeki şekerlere varıncaya kadar her şey taş kesilerek kullanılamaz hale gelmiştir. Bu olay Hz. Musa'ya verilen dokuz mucizeden biri olarak gösterilmiş ve bölgede çok büyük yankı uyandırmıştır.¹⁰ Kurtubî (öl. 671/1273) konuyla ilgili nakledilen buna benzer rivayetlerin sağlam bir senete sahip olmadığını sıhhati konusunda birtakım şüpheler bulunduğunu ileri sürmüştür. Ancak gerek ayetteki terkip gerekse bu konudaki rivayet malzemesi doğrultusunda Hz. Musa'nın, Firavun başta olmak üzere iman etmemekte direnen inkârcı gürûhun fakirleşmesini, geçim derdine düşmelerini arzuladığı yorumu rahatlıkla yapılabilir. Bu bakışın tezahürü olsa gerek müfessir Hâzin (öl. 741/1341), Muhammed b. Kâb el-Kurâzî (öl. 108/726) tarafından nakledilen "bir kimse hanımı ile yattığında taş kesiliyordu" şeklindeki rivayeti "Hz. Musa Yüce Allah'tan malların meshini talep etmiştir, insanların değil" diyerek bu görüşün sahih olmadığını beyan etmiştir.¹¹ Kurtubî'nin rivayetler konusundaki endişesinin de kelime ve terkinin ifade ettiği manayı nakzedenden ya da teyit etmeyen bu tür abartılı bilgilerden ayeti arındırma gayesine matuf olabilir.

1.2. Şedde

Bir şeyi kuvvetli, güçlü veya sıkıca bağlamak anlamı taşıyan bu kelime insanı tavsif için kullanıldığında onun güçlü ve kuvvetli olduğuna delalet etmektedir.¹² Bu vasıf insanın bedenî ve fizikî güç artışının yanı sıra aklî ve ruhî olgunluğa ulaşmasıyla da ilgili olabilir. Kur'an-ı Kerim insanın bedeni bakımdan güçlü oluşu ile huy, tabiat ve mizaç gibi ahlâkî niteliklerinin kemale erdiğini bu kökün aynı türevleriyle ifade etmektedir.¹³

Şedde kökünün türevleri aynı zamanda sertlik, katılık ve zorluk anlamına da mündemictir.¹⁴ Kelimenin taşıdığı bu anlamlar maddî obje ve nesnelere yanı sıra manevî olgu ve olayları açıklamak için de kullanılmaktadır. Nitekim şiddet kelimesi açlık, kıtlık anlamına gelmekte, zamanı tavsif için zikredildiğinde ise kıtlık, kuraklık gibi doğal afetler sebebiyle senenin zorluk ve sıkıntılar içerisinde geçtiğine vurgu yapmaktadır.¹⁵ Hz. Yusuf'un kuraklık içerisinde geçen yedi yılı "*sebum şidâdün*" ter-

¹⁰ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbü'rî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru Ahyâi't-Türâsi'l-Arabî 1422/2002), 5/145; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Halid Abdurrahman el-Akk-Mervan Sevar (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1987), 2/365-366; Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thç. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 4/44; Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fî tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 3/567.

¹¹ Ebû'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 2/458.

¹² Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, "şdd", *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/179; Râgıb el-İsfahânî, "şdd", 340; İbn Manzûr, "şdd", 2/626; Zebîdî, "şdd", 8/244.

¹³ Yusuf 12/22; el-Kehf 18/82; el-Hac 22/5; el-Kasas 28/14; el-Gâfir 40/67; el-Ahkâf 46/15.

¹⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, "şdd", *Tehzîbü'l-luğa* (Mısır: Dâru'l-Kavmiyyeti'l-Arabîyye, 1964), 11/265; İbn Manzûr, "şdd", 2/623.

¹⁵ Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, "şdd", *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdu'l-Hamîd el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/315; Ezherî, "şdd", 11/266; İbn Manzûr, "şdd",

kibiyle beyan etmesi bu bakımdan manidardır.¹⁶

Hız. Musa'nın dua ifadelerinde ise bu kelime "üşdüd alâ kulûbihim" kalıbıyla kalbe izafe edilmektedir. Kur'an'da bu kökün türevlerinin kalp kelimesi ile zikredildiği tek yer bu ayettir. Ancak "üşdüd" kelimesi bu ayet haricinde Tâhâ 20/31. ayette de yer almaktadır. Bu kelimenin de geçtiği ayet, Hız. Musa'nın Kur'an'da zikredilen bir başka duası ile ilgili olup, kardeşi Hız. Hârûn'un da tebliğ vazifesiyle görevlendirilmesi bu sayede kendisine destek vermesi niyazını ihtiva etmektedir. Dolayısıyla mezkûr kelime bu ayette güç vermek, destek sağlamak anlamına gelebilecek olumlu bir içerik kazanmakta ve bir önceki ayetin sebep ve illetini açıklamaktadır. Yûnus sûresinde geçen dua ifadelerinde ise inkârcıların mal ve servetlerinin yok edilmesi talebinin hemen ardından zikredilmekte, "onların kalplerini sık, onu katılaştır" şeklinde bir anlama gelmektedir.

Müfessirlerin ekseriyeti bu ifadenin "onların kalplerini sapıklıkla katılaştır, kalplerini mühürle", "Fıravun ve eşrafını kâfirler olarak helâk et" manasında yorumlanabileceğini belirtmişlerdir.¹⁷ Muhtemelen böyle bir mana takdiri, hemen ardından gelen ibarede "iman etmesinler" anlamına gelebilecek bir kelimenin zikredilmesinden ayrıca dua ifadelerinin inkârda direnen toplumun tarih sahnesinden silinmesini talep olarak anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Zira kalbin mühürlenmesi, insanın iman ve İslam ile bağıni zedelemekte hatta bu bağı tamamen ortadan kaldırmaktadır. Bu aşamadan sonra kişinin ıslah ve terbiyesi mümkün olmadığı gibi kendisini adeta adım adım helâka sürükleyen, geri dönüşü imkânsız tavır ve davranışların içerisinde bulur. Dolayısıyla geleneksek kabule göre bu ifade müşriklerin kalplerine imanın nüfuz etmemesi, hayatlarını müşrik olarak kaybetmeleri temennisinin neticesinde söylenmiştir.

Ancak Kur'an-ı Kerim'de kalbin mühürlenme ve katılmasının "hateme", "tabe'a", "kâsiye", "ekinne" gibi kelimelerde ifade edildiği göze çarpmaktadır. İncelediğimiz ayet kapsam dışı tutulduğunda hiçbir ayette kalp katılığını ifade için bu kelimenin hatta herhangi bir türevinin dahi zikredilmediği söylenebilir. Bu durum mezkûr terkibe yüklenen manaya ihtiyatla yaklaşılması gerektiği fikrini telkin etmektedir.

Diğer taraftan mal ve serveti yitirmekle kalbin katılması arasında doğru- dan ya da dolaylı herhangi bir illiyet bağı kurmanın pek mümkün olmadığı hatta böyle bir düşüncenin Kur'an'ın bu konudaki beyanları ile taban tabana zıtlık arz ettiği söylenebilir. Öyle ki ilk nâzil olan ayetlerden itibaren refah ve servet, iman-

→

2/625; Zebîdî, "şdd", 2/247.

¹⁶ Yûsuf 12/48.

¹⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. İslâm Mansûr Abdülhamîd (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1431/2010), 6/287; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetü Nezzâr, 1997), 6/1980; Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, 2/366; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muhârrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 3/139; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/44; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015), 1/445; Neseîfî, *Medârikü't-tenzil*, 2/38.

dan yoksun kalan insanın hidayetle buluşmasını engelleyen en temel unsur olarak tasvir edilmektedir. “Gerçek şu ki insan kendini yeterli gördüğünde azar”¹⁸, “eğer Allah kullarına bol rızık ve nimet verseydi kesinlikle dünyada azarlardı”¹⁹ şeklindeki ayetler refah ve servetin insanı zehirleyen cazibesine işaret etmektedir. Tarih boyunca peygamberlere karşı yürütülen mücadelenin ön saflarında da çoğunlukla “mele” ve “mütref” gibi isimlerle nitelendirilen ekonomik güç ve refaha sahip kitleler yer almıştır. Bu özelliklerinden güç alarak inkârda direndikleri gibi geniş halk üzerinde tahakküm kurarak onların iman etmelerine mâni olmaya çalışmışlardır.

Bunun yanı sıra Kur'an'ın bazı ayetlerinde insanın fitratı gereği sıkıntı ve eza verici süreçlerle karşılaştığında Yüce Allah'a yalvarıp yakardığı vurgulanmaktadır.²⁰ Zira insanın iman etmesinin önündeki en önemli engel aklî melekelerini, vicdanını körelten büyülenme tutkusudur. Zorluk ve sıkıntılar içerisinde kıvranan insanın ise sağ duyu ve aklı selimle hareket edebilme ihtimali güçlenir, kalbini meşgul eden bu tür ön yargılardan kurtulabilir. Nihayetinde böyle bir durum kişinin Allah'a yönelmesine, O'nun buyruklarını benimsemesine vesile olabilir.²¹ Dolayısıyla maddî refah ve serveti kaybetme, kalbin mühürlenme ve katılaşmasını değil, insanın nefis muhasebesine imkân verecek bir hâlet-i ruhiye içerisine girmeyi beraberinde getirmektedir.²² Bu sebeple ayetteki “kalbi sıkma ve katılaştırma” tabiri eldeki bütün mal ve sermayeyi kaybetmenin verdiği açlık ve fakirlik endişesini derinden hissetme, bu musibetten kaynaklanan rûhî bunalım ve üzüntü manasında yorumlanabilir. Söz konusu tabirin zorluk ve meşakkat anlamını hâiz şiddet kelimesinin türevleriyle ifade edilmesi yaşanan bu felâketin neden olduğu psikolojik travmanın çok sarsıcı olduğunu ihsas ettirmektedir. Dolayısıyla Hz. Musa'nın bu ifadesi meydana gelecek elim hadisenin insanın ruhunda derin iz bırakacak, söz ve fiillerini sorgulamaya sevk edecek türden olma amacına mebni olsa gerektir.

1.3. Azap

Sözlükte “işkence, eziyet, elem” anlamına gelen azap kelimesi “terk etmek, alıkoymak, vazgeçirmek, engellemek” manalarındaki azb kökünden türemiştir.²³ Esasında azap etmek bir şeyi engelleme, bir şeye mâni olma gaye ve hedefine yöneliktir.²⁴ Nitekim susuzluğu gidermesi sebebiyle tatlı su “azb” ismi ile tavsif edilmiştir. Aynı şekilde cezanın azap olarak isimlendirilmesi, cezalandırılan kişinin işlediği

¹⁸ el-Alak 96/6-7.

¹⁹ eş-Şûrâ 42/27.

²⁰ el-En'âm 6/42; el-A'râf 7/94; Yûnus 10/12; en-Nahl 16/53; el-İsrâ 17/67; er-Rûm 30/33; ez-Zümer 39/8, 49; Fussilet 41/51.

²¹ Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, 2/190; İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-veciz*, 2/443; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, thk. Adil Ahmed el-Mevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 4/369.

²² Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 3/134.

²³ İbn Fâris, “azb”, 4/259; İbn Manzûr, “azb”, 1/535; Ebû't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, “azb”, *el-Ķâmûsü'l-muḥîṭ*, thk. Muhammed Naim el-Arkasusi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 112.

²⁴ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî *ez-Zemahşerî*, “azb”, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/639.

suçun tekrarını engelleme, başkalarını da aynı fiili yapmaktan sakındırma gayesi taşımasından ileri gelmektedir.²⁵ Nitekim Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinde inkârcıların dünyevî bazı cezalara maruz kalmaları azap kelimesiyle ifade edilmekte, bu tür ceza-i müeyyidelerin amacı söz konusu zümreyi inkâr ve isyan bataklığından kurtararak sadece Yüce Allah'a kulluk yapmaya sevk etme olarak açıklanmaktadır. "*Biz onları inkâr ve isyandan dönmeleri için azapla yakaladık*"²⁶ manasındaki ayetler kelimenin bu manadaki işlevine dikkati çekmektedir.

Söz konusu hususiyeti azap kavramının etimolojik olarak taşıdığı anlamın yanı sıra bazı ayetlerde mezkûr kelimeye yüklenen mana ve yorumlar çerçevesinde de belirginleştirmek mümkündür. Mesela "*eğer yüz çevirseniz büyük günün azabından korkarım*"²⁷ cümlesindeki azap kelimesi, Mekke'de yedi sene süren kuraklık ve kıtlığa işaret olarak yorumlanmıştır.²⁸ Medyen bölgesine peygamber olarak gönderilen Hz. Şuayb'ın kavmine hitaben beyan ettiği "*sizi çepeçevre kuşatacak olan bir günün azabından korkarım*"²⁹ ifadesindeki azaptan kastın kıtlık, kuraklık, fiyat artışı anlamlarını taşıdığı ileri sürülmüştür.³⁰ Yakalandığı hastalığı "*şeytan bana gerçekten bir yorgunluk ve eziyet verdi*"³¹ sözleriyle tavsif eden Hz. Eyyûb'un hastalık kaynaklı acı ve sızıları azap kelimesiyle ifade edilmiştir.³² Bu tür örnekler Kur'an-ı Kerim'de azap kelimesinin sadece toplumları helâk eden, onları tarih sahnesinden silen nihâi ceza anlamında değil aynı zamanda öğüt vermeye, ibret almaya dayalı birtakım musibet ve felâketleri tavsif etme gibi amaçlar doğrultusunda da kullanıldığını da gözler önüne sermektedir.

Hz. Musa'nın dua ifadelerinin son bölümü, yapılan bu duanın gaye ve hikmetini azap olgusuyla ilişkilendirmektedir. Şöyle ki maddî refah ve birikimi elinden alınan ve kalbi katılaştıran bu zümre artık helâk olmanın eşiğine gelmiştir. Bu aşamadan sonra haklarındaki azap hükmü vuku buluncaya kadar iman etme emaresi dahi göstermeleri mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla Firavun ve eşrafının maddî refahlarını kaybetmeleri ve kalplerinin katılaştırılması büyük bir azapla yüzleşeceklerinin en önemli alamet ve göstergesidir. Bu azap ise Abdullah b. Abbas'tan gelen rivayet çerçevesinde umumiyetle suda boğulma olarak yorumlanmıştır.³³ Müfessirlerin bazısı duanın bu son kısmının, nehiy niteliğinde beddua olduğunu ileri sür-

²⁵ Zebîdî, "azb", 3/330.

²⁶ el-Mü'minûn 23/76; es-Secde 32/21; ez-Zuhruf 43/48.

²⁷ Hûd 11/3.

²⁸ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/449; Ebüssuûd Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-İmâdî, *İrşâdü'l-aklî's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Hâlid Abdulğani Mahfûz (Beyrût: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 4/292.

²⁹ Hûd 11/84.

³⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thç. Abdü'l-Maksûd b. Abdî'r-Rahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1428/2007), 2/495; Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, 2/397; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/113.

³¹ Sâd 38/41.

³² Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1433/2012), 3/657; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 3/157.

³³ Mâverdî, *en-Nüket*, 2/448; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/139; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/44; Kurtubî, *el-Câmi*, 8/375; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil*, 2/459.

müşlerdir.³⁴ Bu bilgiye göre söz konusu ifade, giriş kısmında meali verildiği doğrultuda “*can yakıcı azabı görünceye kadar iman etmesinler*” anlamı taşır. Bu yoruma göre Hz. Musa inanmamakta direnen toplumun topyekûn helâk olması için beddua etmektedir.

Muhtemelen Hz. Musa'nın bu duasının kabulünden sonra müteakip ayetlerde Firavun'un boğulma olayına sözün getirilmesi, azap kelimesinin ölüm olgusuyla ilişkilendirilmesine sebep olmuştur. Ancak azap kelimesine yüklenen böyle bir anlam düşüncenin akışını bozmakta ve manayı belirsiz bir hale getirmektedir. Zira Hz. Musa inkârcı zümrenin gerçekten helâk edilmesini arzulamışsa ekonomik refah düzeyindeki ani gerilemenin ve bunun neden olduğu psikolojik travmanın böyle bir ceza ile ne tür bir ilgisi vardır? Başka bir deyişle mal ve servetin elden çıkması ve ruhî bunalım, insanı azabın içine çekecek söz ve fiiller işlemeye mi sevk etmektedir? Azap kelimesine suda boğulma anlamı verildiğinde bu tür soruları gerek ayetin kendi iç bütünlüğü gerekse Kur'an'ın kendi tematik bütünlüğü içerisinde tatmin edici bir şekilde cevaplamak imkânsız hale gelecektir. Ancak klasik tefsir literatüründe kelime ve ibarelere yüklenen anlamın ayetteki muhteva tarafından bir sağlama ve sorgulaması yapılmamış, mesele sadece peygamberlerin beddua edip edemeyecekleri tartışmasına indirgenmiştir.

Kanaatimizce ayette zikredilen “elim bir azap” ifadesi maddî imkânların kaybedilmesi ve bunun sebep olduğu sıkıntı ve endişe anlamı ifade etmektedir. Nitekim İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) azap kelimesini servetin silinip yok edilmesi, kalplerin katlaşması ve sıkıntıya düşmeleri olarak açıklamıştır.³⁵ Modern dönem müfessirlerinden İbn Âşûr (öl. 1970) da Müberred (öl. 286/900) ve Zeccâc (öl. 311/923) gibi dil otoritelerini referans göstererek azaptan kastın, fakirlik, açlık ve bunlardan kaynaklanan ruhî sıkıntı ve huzursuzluk olduğunu beyan etmiştir.³⁶ Buna göre mal ve servetin imandan yüz çeviren insanlar elinde zulüm ve kötülük işleme aracı haline geldiğini idrak eden Hz. Musa, kavminin maddî bu gibi nimetleri yitirmesi halinde akıllarını başlarına alarak günah ve isyanlarına son verecekleri ümidi taşımaktadır. Bu sebeple Yüce Allah'tan Firavun ve eşrafının sahip olduğu bütün maddî birikimleri kaybetmelerine yol açacak hadise ve musibetler gerçekleştirmesini, bunun acısını da malum zümrenin iliklerine kadar hissetmelerini talep etmektedir. Dolayısıyla Hz. Musa intikam arzusuyla değil, inkârda direnen kavminin zulüm ve taşkınlığına son verme, onları doğru yola sevk etme ümit ve beklentisiyle Allah'a yönelmektedir.

Hiz. Musa'nın mezkûr duaya girizgâh mahiyetinde irat ettiği sözlerde de bu algının ipuçlarını yakalamak mümkündür. Zira O, mal ve servetin insanları ayartıcı, baştan çıkarıcı cazibeli tesirinden söz etmekte, bu müşrik gürûhun doğru yoldan

³⁴ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/445; Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 4/275; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlüsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 6/162.

³⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Beslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 6/79.

³⁶ Muhammed b. Tâhir b. Muhammed et-Tâhir el-Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 11/272.

uzaklaşmasının azgınlık ve taşkınlıkların gittikçe artmasının maddî imkânlardan kaynaklandığının altını çizmektedir. Gerçi müfessirlerin bir kısmı burada yer alan “lâm” edatının sebep bildiren “lamû'l-keyl” olduğunu, ifadenin “*Rabbim bunca ni-meti Sen'in dosdoğru yolundan saptırmaları için mi onlara verdin*” anlamında bir serzeniş ihtiva ettiğini belirtmişlerdir.³⁷ Bu görüş kabul edildiğinde bu nimetlerin istidraç kabilinden verildiği, diğer bir deyişle Firavun başta olmak üzere inkârcı zümrenin helâk olma sürecini hızlandıracak söz ve fiiller işlemeye sevk etme gayesine mebni olduğu ve salt cezalandırma amacı taşıdığı söylenebilir. Ancak Halil b. Ahmed (öl. 175/791) ve Sîbeveyhi (öl. 180/796) gibi meşhur dilcileri referans gösteren müfessirlerin çoğunluğu buradaki “lâm'ın” sebep değil, sonuç ve varılacak noktayı beyan için kullanılan “lâmu'l-akıbe” olduğunu ileri sürmüşlerdir.³⁸ Buna göre söz konusu cümleler Firavun'un sahip olduğu mal ve servet sonucunda hem kendisinin hem de başkalarının azgınlığı, doğru yoldan çıktığı anlamı ihtiva eder. Diğer bir deyişle bu zümrenin inkârda direnmesi bizatihi maddî imkân ve refahtan kaynaklanmaktadır.

Hız. Musa böyle bir kanaatte olsa gerek duaya hazırlık safhasında mal ve servetin insanı zehirleyen tehlikeli cazibesine işaret eden çarpıcı bir durum analizi yapmış, ardından da maddî imkân ve müreffeh yaşantının sebep olduğu azgınlıkla adım adım ebedi hüsrana sürüklenen kavminin aklını başına alması ümidiyle iktisadi hayatlarına büyük darbe vuracak felâketlerle yüzleşmesi hususunda Yüce Allah'tan taleplerde bulunmuştur. Buna göre ayetin sonundaki cümleyi önceye bağlayan “*felâ yû'minû*” ibaresinin başındaki *fâ* sebebiyye olup, “zira onlar böyle bir azabı görünceye kadar iman etmeyecekler” anlamında duanın illetini beyan etmektedir.³⁹ Dolayısıyla duanın son bölümündeki ifadeler, inkârcı zümrenin refah düzeyini, hayat kalitesini düşüren ekonomik kaynaklı büyük musibetlerle yüzleşmediği sürece iman etmeyeceklerini vurgulama gayesine yöneliktir. Azap kelimesi bu sebeple meşhur suda boğulma hadisesinden ziyade Firavun başta olmak üzere inkârda direnen zümrenin bu direncini kırmaya yönelik büyük felâket ve musibetleri tavsif etse gerektir.

2. Firavun ve Kavminin Maruz Kaldığı Felâket ve Musibetler

Hız. Musa'nın dua ifadelerinde yer alan kelime ve ibarelerden inkârcı toplumun topyekûn helâk edilmesini talep ve arzu etme gibi bir mana çıkarılamayacağı tespiti, mezkûr ayetin ihtiva ettiği mesajı anlamlandırmada önemli bir malzeme sunmaktadır. Ancak bu bilgi malzemesini müdellel kılabilmek için varılan sonucun tarihî vakıa ve realiteyi desteklemesi ya da en azından nakzetmemesi gerekmektedir. Zira Kur'an-ı Kerim Hız. Musa ve Firavun arasındaki mücadeleden çeşitli ikti-

³⁷ “Lâm” edatının ayetteki işlevi hakkındaki ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/283-284; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/43; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, thk. Seyyid İmrân (Dâru'l-Hadis: Kahire, 2012/1433), 9/140-141; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/444.

³⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/26; Kurtubî, *el-Câmi*, 8/239; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1/412.

³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 11/271.

baslara yer vermekte, peygambere karşı gösterilen olumsuz tepkilerin doğurduğu kötü sonuçlara birçok kez atıfta bulunmaktadır. Bu konuda elde edilecek bilgilerin Firavun ve tebaasını helâke götüren süreçlerle karşılaştırılması, dua ifadeleri çerçevesinde yaşanan tarihi tecrübeyi anlamlandırma ve izah etme bakımından büyük önem taşımaktadır.

Kur'an-ı Kerim Firavun ve destekçilerinin Hz. Musa'nın peygamberliği kabul etmemeleri, İsrailoğullarına zulmetmeleri sebebiyle bir dizi felâket ve musibete maruz kaldıklarından bahsetmektedir. İkamet ettikleri muhit olan Mısır'da uzunca bir süre devam eden kuraklık hadisesi bu amaca hizmet eden büyük felâketler arasında öne çıkmaktadır. "*Biz Firavun ve ailesini öğüt almaları için yıllarca süren kıtlık ve rekolte düşüklüğüyle cezalandırdık.*"⁴⁰ Rivayet edildiğine göre Hz. Musa'nın tebliğ vazifesini icra ettiği ancak büyük bir tepkiyle karşılaştığı bu süre zarfında, ülkenin dört bir yanında kuraklık baş göstermiş, hayvanlar ölmüş, hatta Nil nehri bile kurumuştur.⁴¹ Mezkûr ayet Mısır'da yaşanan bu afetlerin Firavun ve destekçilerinin yapıp-ettiklerinin karşılığında takdir edildiğini belirtmenin yanı sıra aynı gürûhun ibret ve öğüt alabilmesine yönelik büyük bir fırsat sunduğuna da vurgu yapmaktadır. Zira yaşanan musibet ve bunların vicdan üzerinde bıraktığı derin izler, kişinin kendisini sorgulamasına söz ve eylemlerine çeki düzen vermesine imkân sağlayabilir. Nitekim müfessirlerin birçoğu bu ayeti izah bağlamında zorluk ve sıkıntı içerisinde kalbin yumuşadığını, ön yargılardan arındığını böyle bir durumun Allah'a sığınmayı, O'na yönelmeyi beraberinde getirdiğini belirtmişlerdir.⁴² Dolayısıyla Hz. Musa'nın sergilediği olağanüstü mucizelere rağmen iman etmekten kaçınan inkârcı gürûhun zor ve sıkıntılı şartlarla yüzleşmesi, bu zümrenin bizatihi kendi selameti için elzem olup, salt ceza ve intikam gayesi taşımamaktadır. Bu anlamda yaşanan felâket ve musibetlerin toplumun ıslah ve terbiyesi gibi belirli amaçlar dahilinde tasarlanan ilâhî müdahaleler olduğu söylenebilir.

Müteakip ayetler inkârcı zümrenin akıllarını başlarına almaları için kendilerine tanınan bu fırsatı değerlendiremediğini hatta bu durumun azgınlıklarını daha da arttırdığını vurgulamaktadır. Zira kıtlık, kuraklık gibi insanın hayat standartını, refah seviyesini düşüren felâketlerle yüzleştiklerinde bunun sebebinin Hz. Musa ve beraberindeki müminlerin uğursuzluğuna, bolluk ve berekete kavuştuklarında ise bunu kendi konumlarının yüceliğine bağlamışlardır.⁴³ Müşriklerin vâkıyı doğru bir şekilde yorumlamaktan uzak olan zihni ameliyeleri eleştirilmiş, başlarına gelen felâketlerin Yüce Allah'ın bilgi ve planı doğrultusunda vuku bulduğu hatırlatılmıştır. Söz konusu ifade müşriklerin içine düştükleri bu durumun Hz. Musa ve müminlerden değil bizatihi kendi işledikleri günahlardan kaynaklandığına bir işaretir.

⁴⁰ el-A'râf 7/130.

⁴¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/1542; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/189; Süyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr*, 3/202.

⁴² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/298; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/135; Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/261; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/597; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhtî*, 4/369.

⁴³ el-A'râf 7/131.

Diğer taraftan inkârda ısrar ve direnmenin, cezada çok daha farklı ve bir o kadar da şiddetli enstrümanları kullanmayı gerektirdiği söylenebilir. Zira belli şartlarla yüzleşme ve yaptırımlar inkârda bir kırılma sağlamıyorsa bu yaptırımların daha da sertleştirilmesi istenilen davranış düzeyinin yakalanması bakımından elzemdir. Nitekim Mısır'da yaşanan kuraklık hadisesinin Firavun ve tebaasını imana getirme konusunda pek fayda sağlamadığı gözleendiğinde sel baskını, çekirge, haşere ve kurbağa istilası, Nil nehrinin kana dönüşmesi gibi öncekinden çok farklı felâketler meydana gelmiştir. *“Bunun üzerine onlara açık mucizeler olmak üzere tufan, çekirge, haşere, kurbağa ve kan gönderdik. Ancak yine de büyüklük tasladılar ve günahkâr bir toplum haline geldiler.”*⁴⁴

Bu musibetler de esasında Firavun ve bağlılarının İsrailoğullarına yaptıkları zulümlere son vererek iman etmesini sağlamaya yönelik ilâhî yaptırımlardır. Öyle ki bu sıra dışı felâketler birer birer başarılarına geldiğinde her defasında Hz. Musa'ya giderek Rabbine yalvarmasını bu musibetlerden kurtuldukları takdirde iman edeceklerini, İsrailoğulları'nın onunla birlikte ayrılmasına izin vereceklerini belirtmişlerdir.⁴⁵ Ancak Hz. Musa ne zaman dua edip bu musibetler ortadan kaldırılsa sözlerinden cayarak inkâr ve isyancı tavırlarına geri dönmüşlerdir.⁴⁶ Firavun ve eşrafının ayet ve mucizeleri yalanlayan, umursamayan bu tavırları sebebiyle Yüce Allah onları suda boğmak suretiyle kendilerinden intikam almıştır.⁴⁷

Araf sûresinin 7/130-136 ayet pasajlarında zikredilen bu bölüm Firavun ve tebaasını helâke götüren süreçleri ayrıntılı bir şekilde analiz etmektedir. Yüce Allah inkârcı gürûhun inkâr ve isyanına son vermek için kıtlık ve kuraklık gibi doğal afetlerle onları yüzleştirmiş, bu konuda bir mesafe kat edilmediği için musibet ve felâketlerin dozu bir hayli arttırılmıştır. Sonraki süreçte vuku bulan felâketlerin inkârcı gürûhu dize getirme konusunda caydırıcı bir etkiye sahip olduğu açıktır. Ancak muhatapların iman etme konusundaki ciddiyetini sınamak için verilen cezalar kısmî bir şekilde askıya alındığında tekrar eski alışkanlık ve davranışlarına döndükleri gözlenmiştir.

Bu bilgilere göre Firavun ve tebaası bu süreçlerin her birinin yaşanmasının akabinde suda boğularak helâk olmuşlardır. Ayet ve mucizeleri yalanlayan tavırları sebebiyle nihâi cezanın verilmesi, inkârcıların helâk edildiği sırada rahat ve huzurlu bir hayat yaşadıklarına işarettir. Zira bu gürûh isyan ve günahkâr tavırlarını, felâket ve musibetlerin geçici bir süre rafa kaldırıldığı, dolayısıyla sıkıntı ve endişelerinin izale olduğu bir zaman diliminde sergilemiş, suda boğulma gibi fecî akıbetle de bu sırada yüzleşmiştir. Başka bir deyişle nihâi azap felâketlerle boğuştuğu sırada değil bilâkis zevk ve sefa sürdükleri esnada vuku bulmuştur. Söz konusu hususiyet aynı zamanda doğru yolu bulabilmesi için ilâhî rahmet çerçevesinde insana tanınan sürenin iyi değerlendirilmediği, yokluk ve meşakkat içerisinde geçirilen hayattan ders çıkarılmadığı takdirde sıkıntılı günlerin ardından bahşedilen re-

⁴⁴ el-A'râf 7/133.

⁴⁵ el-A'râf 7/134.

⁴⁶ el-A'râf 7/135.

⁴⁷ el-A'râf 7/136.

fahın, azabın habercisi olarak zihinlere kazınması gerektiğini salık vermektedir.

Kur'an-ı Kerim'de Firavun ve tebaasının uğradıkları musibetler arasında mal ve servetin yok edilmesi ya da kullanılamaz hale getirilmesiyle ilgili mucizevî hadise sarahaten zikredilmediği gibi yaşanan felâketlerin tarihî süreç paralelindeki sıralaması da çok belirgin değildir. İsrailoğullarıyla ilgili tarihî olayları kronolojik bir şekilde nakleden Tevrat'ta ise bu musibetler; suların kana dönüşmesi, kurbağa, sivrisinek, at sineği baskını, hayvanların ölümü, çıban salgını, dolu baskını, çekirge istilâsı, karanlık çökmesi ve ilk doğan çocukların ölümü sıralamasıyla verilmektedir.⁴⁸ Hatta Tevrat duada zikredilen mucizevî hadiseye hiçbir atıfta bulunmamaktadır.

Bununla beraber Kur'an-ı Kerim tafsilata girmeksizin sadece meydana gelen felâket ve musibetlerin her birinin öncekine göre daha şiddetli vuku bulunduğunu beyan etmektedir: "*Onlara gösterdiğimiz her bir ayet (mucize) diğerinden daha büyüktü. İbret alıp iman etmeleri için onları azapla yakaladık.*"⁴⁹ Müfessirler umumiyetle ayette zikredilen mucizeleri sırasıyla "kıtlık, tufan, çekirge, haşere, kurbağa, kan ve malların silinmesi" olarak açıklamışlardır.⁵⁰ Bunlar Hz. Musa'nın nübüvvetinin delili olduğu için "ayet", inkârcı gürûhu aynı zamanda cezalandırma vasıtası olarak kullanıldığı için "azap" kelimesiyle tavsif edilmiştir.⁵¹ Mezkûr ayet, birbiri ardına vuku bulan bu hadiselerin gaye ve hikmetini, malum zümreyi inkârcı tavırlarından vazgeçirme ve iman etmelerine vesile olma şeklinde açıklamaktadır. Dolayısıyla azap kelimesi bu ifadeden de açıkça anlaşılacağı üzere nihâi cezanın ya da helâkın tahakkuk etmesi anlamı dışında kullanılmıştır.

Bu ayetin izahıyla ilgili dikkati çeken bir başka husus "ayet" ya da "azap" kelimelerini izah eden felâket ve musibetler Araf sûresinde 7/130 ve 133. ayetlerde sarahaten zikredilmesine rağmen, mal ve servetin yok olması, silinmesi mucizesine işaret eden "*tamese*" ibaresine sadece Hz. Musa'nın dua ifadelerinde yer verilmektedir. Ayrıca Mısır'da yaşanan musibetlerin şiddet sıralamasında müfessirlerin ekseriyeti söz konusu hadiseyi en son sırada zikretmişlerdir. Hatta Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) Hz. Musa'ya verilen dokuz mucizesinin ilkinin asa, sonuncusunun ise "*tamse*" olduğunu belirtmiştir.⁵² Bu bilgiler Mısır'da yaşanan felâket ve musibetler içerisinde söz konusu hadisenin nitelik bakımından en şiddetli, en sarsıcı ve en sıra dışı mahiyette vuku bulunduğunu ve izhar edilen mucizelerin sonuncusu olduğunu vurgulamaktadır. Bu bakımdan inkârcı kesimin suda boğulma suretiyle helâke uğraması bu olayın vuku bulmasının ardındaki tarihi süreçte yaşanmasını gerektirir. Suda boğulma hadise ile Hz. Musa'nın duası arasında yaklaşık kırk sene-

⁴⁸ *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitapı Mukaddes Şirketi, 2003), Çıkış 7-12.

⁴⁹ ez-Zuhruf 43/48.

⁵⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *el-Basîf fî tefsîri'l-Kur'ân* (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430), 20/54; Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, 4/141; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 9/63; İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr*, 7/139; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14/215; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 4/111; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dimaşkî, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1998), 17/274.

⁵¹ Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, 4/141; Kurtubî, *el-Câmi*, 16/65.

⁵² Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/274; Kurtubî, *el-Câmi*, 13/109.

lik bir sürenin olması bu görüşü desteklemektedir.⁵³

Müteakip ayetler daha önce zikredilen A'râf sûresindeki ayetlerde belirtildiği gibi yaşanan felâketler sırasında inkârcı gürûhûn az da olsa iman emaresi gösterdiğini, ancak bu niyetlerinde çok da samimi olmadıklarını bildirmektedir: “*Ey Büyüçü! Rabbinin seninle yaptığı sözleşme için bize dua et, artık biz doğru yola döneceğiz. Ancak onların başından bu felâketleri kaldırır kaldırmaz bir de bakıyorsun sözlerinden hemen dönüyorlar.*”⁵⁴ Ayetteki bu ifadeler malların silinip, yok edilme hadisesi de dâhil Mısır'da yaşanan felâket ve musibetlerin Firavun ve eşrafını helâk etmek için değil bilâkis bu zümrenin kibir ve gururunu kırarak imanı kabule yatkın hâleti ruhiyye içerisine girmelerini sağlama hedefine yönelik ilâhî müdahaleler olarak anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir.

Bu bakımdan Hz. Musa'nın dua ifadelerinin söz konusu sürecin en önemli bir ayağı ve en son aşaması olduğu söylenebilir. Uğradıkları çeşitli musibetlere rağmen az da olsa iman emaresi göstermekle birlikte, bu imanı sebat ve muhafaza etme noktasında herhangi bir mesafe kaydedemeyen halkının kendilerini bekleyen nihâi akıbete adım adım yaklaştığının idrakinde olan Hz. Musa Yüce Allah'tan, diğerlerine göre tesir gücü son derece şiddetli başka felâket ve afetlerle halkını sınamasını talep etmiştir. Başka bir deyişle söylemek gerekirse Hz. Musa'nın Firavun ve eşrafının sahip olduğu göz kamaştırıcı refah ve zenginliğin yok edilerek, bu acıyı yüreklerinin derinliklerinde hissetmelerini arzulaması, inkârcı gürûhun zulüm ve taşkınlığına son verme, onları hidayete sevk etme gayesine mebnidir. Başlarına gelen çeşitli musibetlerden ibret ve ders almamasına rağmen halkının imanı noktasında ümidini yitirmeyen Hz. Musa esasında son kez de olsa Yüce Allah'tan halkına bir fırsat tanınması, süre vermesini istemektedir. Belki böyle bir nihâi felâketin sonucunda aynı sûrede zikredilen Hz. Yûnus'un kavmi gibi haklarında helâk süreci gerçekleşmeden iman ederek helâk olmaktan kurtulacaklar⁵⁵ ya da bu felâketten de öğüt almayarak tarih sahnesinden tamamen silinecekleridir. Olayın meydana geldiği tarihi atmosfer bu iki seçenek dışında başka bir alternatifine izin vermemektedir. Dua ifadeleri bu bakımdan kavminin imanı için çabalayan, bu uğurda varını yoğunu ortaya koyan Hz. Musa'nın yufka yürekliliğini, azim ve kararlılığını yansıtmaktadır.

Bu duanın bir benzerini iman etmeye bir türlü yanaşmayan kavmini doğru yola getirmek için çabalayan Hz. Peygamber'in şu niyazında da görmek mümkündür: “*Ya Rabbi! Sen bu seneleri Hz. Yusuf döneminde görülen kıtlık seneleri haline getir.*”⁵⁶ Bu duanın kabul edilmesiyle muhtemelen hicret sonrası Mekke'de büyük

⁵³ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 2/366; İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 3/139.

⁵⁴ *ez-Zuhruf* 43/49-50.

⁵⁵ Yûnus 10/98.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Mahmud Muhammed Nassar (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), “Ezan”, 128 (No. 804), “İstiskâ”, 2 (No. 1006), “Enbiyâ”, 20 (No. 3386); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şâhîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), “Mesâcid”, 294, 295 (No. 675); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Heysem b. Nizâr Temîm (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1999), “İkâmetü's-Salâ”, 145 (No. 1244); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), “Tatbîk”, 27 (No. 1070).

bir kıtlık yaşanmış, insanlar bu süre zarfında yiyecek bir şey bulamadıkları için yanmış kemikleri, leşleri, köpek ölülerini, kana bulanmış deve tüyünü yemeye başlamışlardır. Hatta açlığın şiddetinden görme bozukluğu yaşamışlar, gökyüzüne baktıklarında dumandan başka bir şey görmemişlerdi.⁵⁷ “*Şimdi sen gökyüzünde açık bir dumandan başka bir şey görmemişlerdi.*” ifadesinden itibaren Duhan sûresinin 44/10-17 ayetleri, yaşanan bu kıtlık ve kuraklık hadisesine atıfta bulunmaktadır. Nitekim Abdullah b. Mesûd (öl. 32/652) zikredilen bu ayeti Mekke’de yaşanan kıtlık zamanında insanların açlıktan gökyüzünde dumanlar görmesi olarak açıklamış, bunun haricinde yapılan yorumları ise kesin bir dille reddetmiştir.

Öyle ki Ebû Süfyan’ın aralarında bulunduğu müşriklerden bir grup, bu dua sebebiyle kuraklığın yaşandığını öğrenince, Hz. Peygamber’in yanına gelerek akrabalık bağlarının hürmetine, Mekke’ye yağmur yağması için Allah’a dua etmesini istemişlerdir.⁵⁸ Müteakip ayetlerde zikredilen “*insanlar bu azabı bizden kaldırı, çünkü biz inanyoruz derler*”⁵⁹, “*biz bu azabı kısa süreliğine kaldırdığımızda siz yine eski halinize döneceksiniz*”⁶⁰ ifadeleri bu felâket sırasında müşriklerin iman etmeye yönelik genel bir eğilimin belirdiğini göstermesi bakımından da büyük önem taşımaktadır. Ancak yağmur başlayıp, başlarındaki felâketler sona erince verdikleri söze bağlı kalmayarak, düşmanlık ve nankörlüklerini tekrar izhar etmişlerdir. Daha sonraki süreçte müslüman ve müşrikler arasında Bedir savaşı vuku bulmuş, inkârcıların ileri gelen bütün elebaşları bu savaş sırasında öldürülmüştür. Sürenin müteakip ayetlerinde zikredilen “*onları şiddetli bir şekilde yakaladığımız o günü hatırla*”⁶¹ ifadeleri, yaşanan kıtlık felâketlerinden ders çıkarmayan müşrik eşrafın Bedir’de öldürülerek helâk edilmesine bir işaretidir.⁶²

Duhân sûresinin ihtiva ettiği mesajlardan açıkça anlaşılacağı gibi Hz. Peygamber’i de böyle bir dua yapmaya götüren en önemli sâik Hz. Musa gibi toplumun ıslah ve felâhidir. Müşrik zümrenin refahlarını hayat standartlarını düşüren musibetlerle yüzleştiği, kendini sorgulama imkânı yakaladığı takdirde imana yöneleceği ümidi taşıyan Hz. Peygamber, Mekke’de uzun bir süre devam edecek kuraklık hadisesinin yaşanması için Allah’a dua etmiştir. Konuyla ilgili ayet ve rivayetler gerçekten Mekke’nin müşriklerin ileri gelenlerinin bu felâket sırasında iman etmeyi düşündükleri ancak kuraklık sona erince Firavun ve tebaası gibi bu düşüncelerinden vazgeçtiklerini göstermektedir. Dolayısıyla bu iki dua örneği inkâr ve günah bataklığındaki insanların çeşitli musibetlerle ve felâketlerle yüzleşeceği ilâhî uyarı

⁵⁷ Begavî, *Meâlimü’t-tenzil*, 3/88; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 4/381; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 10/331; Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl*, 3/103.

⁵⁸ Rivayetler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Buhârî, “Tefsir”, 44/3 (No. 4809); 4 (No. 4693); Müslim, “Sıfatü’l-Kıyâme”, 39 (No. 2798); Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-şâhîh* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2014), “Tefsir” 45 (No. 3254); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thç. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2012), 3/354-355, 383; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/81; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 7/151; Süyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr*, 5/743-744.

⁵⁹ ed-Duhân 44/12.

⁶⁰ ed-Duhân 44/15.

⁶¹ ed-Duhân 44/16.

⁶² Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, 3/203; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/87-88; Süyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr*, 5/745.

ve ikâzını içermekle beraber, yapılan hata ve günahları engelleyici işlevi sebebiyle peygamberlerin halklarına karşı olan rahmet ve merhametini de gözler önüne sermektedir.

3. Suda Boğulma Hadisesinin Helâk Ayetleri Çerçevesinde Mukayese-si

Mısır'da yaşanan felâket ve musibetlerin Firavun ve tebaasını ıslah ve terbiye etme amacı taşıdığı, Hz. Musa'nın duasının kabulüyle vuku bulan hadisenin de aynı sürecin devamı ve nihâi azaptan önceki en son aşama olduğu belirtildikten sonra inkârcı zümrenin suda boğulma hadisesinin Kur'an'daki helâk yasaları perspektifinde yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bu sayede ulaşılan bilgilerin Kur'an-ı Kerim'in bütünlüğü çerçevesinde sağlama ve sorgulaması yapılarak, Hz. Musa'nın dua ifadelerinin bir toplumun helâk edilmesine yönelik bir talep olmadığı ya da olamayacağı vuzuha kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Firavun ve inkârcı tebaasının suda boğularak helâk olmasıyla ilgili Kur'an-ı Kerim'de bazen tafsilatlı bazen de kısa ve veciz şekilde çeşitli bilgiler verilmektedir. Allah'ın ayet ve mucizelerini yalanlamaları, peygambere itaat etmekten kaçınmaları, azgınlıkları, insanlara zulmetmeleri, kibirli davranışları söz konusu inkârcı gürûhu helâke götüren davranışlar arasında yer almaktadır.⁶³ Bu menfî tutum ve davranışlar bile esasında helâkın gerçekleştiği sırada Firavun ve ona bağlı kesimin felâket ve musibetler içerisinde boğuştuklarını değil tam aksine rahat ve müreffeh bir hayat sürdürdüklerini ihsas ettirmektedir. Nitekim başlarına gelen felâketlerin sona ermesi halinde iman edeceklerini söyleyerek Hz. Musa'dan Rabbine yalvarmasını istemeleri en azından bahse konu kötü davranışlardan bir süreliğine de olsa uzak durduklarını salık vermekte bu durum helâka uğradıkları sürecin musibetlerle boğuştukları olağanüstü dönemler dışındaki zaman aralığında vuku bulduğunu göstermektedir.

Bu realitenin helâkın gerçekleşmesiyle birlikte Firavun ve eşrafının servet, mülk ve ihtişamlarından mahrum kaldıklarına, bunların bir faydasını görmediklerine vurgu yapan ayet ifadelerinde belirginlik kazandığı söylenebilir. Öyle ki Şuarâ sûresinin 26/57-59 ayetlerinde inkârcı zümrenin helâk edilmesiyle bahçelerden, pınarlardan, hazinelerden ve mevkilerinden mahrum kaldıkları, Duhân sûresi 44/25-28. ayetlerinde de benzer şekilde helâklarının ardından geride birçok bağ bahçe, ekinler, güzel konaklar ve zevk sefa sürdürdükleri nimetler bıraktıkları bildirilmektedir. Tasviri yapılan bu durum, suda boğulma şeklinde vuku bulan helâk sırasında müşrik gürûhun yokluk ve kıtlıktan ziyade envâ-i çeşit nimetlerle bolluk ve zenginlik içerisinde yaşadıklarını gözler önüne sermektedir. Konuyla ilgili bu bilgilerden hareketle Hz. Musa'nın duasının kabulünün sonucunda meydana gelen açık, fakirlik, kıtlık gibi ekonomik hayat ve yaşam kalitesini sekteye uğratan musibetlerle helâk süreçleri arasında doğrudan herhangi sebep-sonuç ilişkisi kurula-

⁶³ el-Furkân 25/35-36; el-Ankebût 29/39-40; Sâd 38/12-14; Kâf 50/12-14; el-Hâkka, 69/8-10; el-Müzzemmil 73/16; en-Nâziât 79/15-25; el-Fecr 89/10-14.

mayacağı söylenebilir.

Esasında bu kaide sadece Firavun ve halkı için değil, tarihin çeşitli uğrak noktalarında yaşamış bütün kadim millet ve uygarlıklar için geçerlidir. Kur'an-ı Kerim Âd, Semûd, Medyen, Sebe ve helâk olan diğer toplumların lüks ve konforlu bir hayat yaşadıklarını, maddî ve manevî birçok nimete sahip olduklarını bahis konusu etmektedir. Refah ve servetin azgınlığına sebep olduğu bu toplumlar günah işlemele-ri, gönderilen peygamberlere itaat etmemeleri sebebiyle helâk edilmişlerdir. Başka bir deyişle nihâi ceza yokluk ve sefalet değil bilakis bolluk ve refah içerisinde vuku bulmuştur. *"Biz geçmişte zenginlik ve refah içerisinde yaşamış nice ülke halkını helâk ettik"*⁶⁴ ifadesi nihâi azap süreçlerini başlatan en önemli âmilin maddî refah olduğunu ortaya koymaktadır. Zira refah ve servet, iman ile kontrol altına alınmadığı takdirde kibir, azgınlık, şımarıklık gibi birtakım ahlâkî zaafiyetleri körüklemekte, bunun neticesinde gerçeği algılama yetisi körelen insan adım adım kendisini ebedi azabın içine çekecek söz ve eylemler sergilemektedir. Artık bu aşamadan sonra insanın elindeki imkânların artışı azgınlığının da artması anlamına geldiği için bahsedilen nimetler insanı hazin sona yaklaştıran büyük bir ceza aracı haline dönüşmektedir. Hz. Peygamber'in "günahlarında ısrar eden kula Yüce Allah'ın her istediğini vermesi onun için istidraçtır"⁶⁵ anlamındaki beyanı konunun bu boyutuna dikkat çekmektedir.

Kur'an-ı Kerim de benzer doğrultuda vahiyden yüz çeviren, kendilerine verilen öğütleri umursamayan ve dikkate almayan kimselere dünyevî birçok menfaatin günah ve azgınlıklarını arttırma amacına dayalı olarak istidraç kabilinden verileceğini şu şekilde beyan etmektedir: *"Kendilerine verilen öğütleri unuttuklarında biz onları her şeyin kapılarını ardına kadar açtık. Nihayet nimet bolluğundan şımardıkları zaman onları ansızın yakaladık. Böylece onlar bütün dünyevi ümitlerini yitirmiş oldular."*⁶⁶ Bu ifadeler yapılan öğüt ve uyarılardan ibret almadığı, kötü söz ve alışkanlıkları terk etmediği halde refah ve zenginlik artışına nimet değil azap vasıtası nazarıyla bakılmasını salık vermektedir. Ayetteki yerilen unutmama eylemi ilâhî hakikatlerle ilgili bilgileri dikkate almayanların yanı sıra yaşanan felâket ve musibetleri doğru şekilde değerlendirmekten uzak olan, bunlardan gerekli ders çıkarmayan insanların tavır ve tutumlarını da ihtiva etmektedir.⁶⁷ Öyle ki müşrikler birtakım sıkıntı ve dertlerle yüz yüze kalmalarına bu süreç içerisindeki acizliklerinin, sahip oldukları maddî güç ve refahın hiçbir fayda sağlamadığının idrakine vardıkları halde bolluk ve rahata kavuştuklarında sıkıntı ve çile çektikleri bu günleri hiç yaşamamış gibi günah ve isyana dalmışlar, bu sebeple de helâk olmuşlardır. Dolayısıyla yaşanan felâket ve musibetler nihâi azap sürecini belirli süreliğine de olsa öteleyerek insanın ibret almasına imkân sağlama amacına dayalı uyarıcı ve inzâr edici bir işleve sahiptir.

⁶⁴ el-Kasas 28/58.

⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/344; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 17/331.

⁶⁶ el-En'âm 6/44.

⁶⁷ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/301; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 1/504.

Ancak Yüce Allah insanın çoğu zaman kendisine tanınan ilâhî bu fırsatı layıkıyla değerlendiremediği sonunda bundan zararlı çıkan ve kaybedenin kendisi olduğunu belirtmektedir. “*Biz hangi beldeye peygamber göndermişsek yalvarıp yakarmaları için orada yaşayan halkı yoksulluk ve kıtlığa uğrattık. Sonra onların bu kötü hallerini iyiye çevirdik. Fakat Allah’a şükretmek yerine, ‘atalarımız da bizim gibi bolluk ve darlık çekti’ diyerek azgınlıklarına devam ettiler. Biz de onları ansızın cezalandırdık.*”⁶⁸ Bu ifadeler de peygamberlere itaat etmeyen, günah işleyen insanların yaptıklarına karşılık ilâhî ceza ve yaptırımlarla karşılaşacağını, böyle bir müdahalenin nihâi azap sürecinden farklı olarak insanı iman etmeye elverişli ve hazır kıvama getirme gibi gaye ve hedefler taşıdığını bildirmektedir. Mezkûr ayet bu konuda bir örnek vermekte inkârcı gürûhun bolluğa kavuştuktuktan sonra başlarına gelen felâket ve musibetlerin kendilerine ıslah ve terbiye amacına dayalı ilâhî müdahaleler olduğu gerçeğini kabullenmediklerini bu sebeple de eski kötü tavır ve davranışlarını sürdürerek helâka uğradıkları bilgisini paylaşmaktadır. Dolayısıyla helâk edilmeyi mukadder kılan bu tavır ayette belirtildiği üzere zorluk ve sıkıntının ardından yaşanan refah ortamında tahakkuk etmiştir.

Ayette zikredilen *be’s* ve *darrâ* kelimeleri bu amaca ulaşmada hizmet edecek dolayısıyla insanı dalaletten kurtarıp, hidayete sevk edecek en etkili silahların fakirlik, açlık, hastalık gibi insanın hayat ve refah kalitesini düşüren, ona sıkıntı veren unsur ve olgulardan oluşacağını salık vermektedir.⁶⁹ Zira işlediği günahlarla selim fitratını kirleten insana doğru muhakeme ve hareket kabiliyeti kazandırabilmek, onu günah işlemeye tahrik eden sebepleri tamamen ortadan kaldırmak veya bu ortamı farklı bir hale dönüştürmekle mümkün olacaktır. Eğer bu süreçte arzulanan eylemler özümsemişse eski müreffeh hayata dönüşün olumsuz herhangi bir etkisi söz konusu olmayacağı gibi insanın davranışlarında iyi yönde bir ivme ve gelişim imkânını da beraberinde taşıyacaktır. Maddî refahta gözlenen artış insanın kulluk azmini de attırdığı için bu sayede mal ve servet bir nevi mutluluk ve huzur vesilesi haline gelecektir. Ancak karşılaşılan zorluklar, sıkıntılar beklenen ve ümit edilen istikamette değişim ve olgunlaşma sağlamadığı takdirde yokluğun ardından gelen bolluk ve refah, nihâi azabın sinyalini veren kötü tavır ve davranışları tetikleyecektir. Müteakip ayetler konunun azap ve rahmet haline gelebilecek bu çift boyutlu yapısına dikkat çeker mahiyettedir. “*Eğer o ülkelerin halkı inansalar ve gûnahtan sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık. Fakat yalanladılar; biz de işledikleri günahlar sebebiyle onları yakalayıverdik.*”⁷⁰

Kur’an-ı Kerim’de nihâi azap ve helâk sürecine atıfta bulunan bu bilgilerden hareketle Hz. Musa’nın dua ifadelerinin Firavun ve eşrafının helâk edilmesine yönelik bir talep içermediği, böyle bir amaç taşımadığı söylenebilir. Zira gerek dua ifadelerinin tekabül ettiği anlam gerekse konuyla ilgili rivayetlerden anlaşılacağı üzere bu elim hadise sonucunda zengin zümrenin mallarını, mülklerini kaybettik-

⁶⁸ el-A’râf 7/94-95.

⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/124; Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1432/2011), 2/290.

⁷⁰ el-A’râf 7/96.

leri ve fakirleştikleri bir gerçektir. Hatta hadiseyi resmeden teferruat kabilinden rivayet malzemesi istisna edildiği takdirde dahi ortaya çıkan felâket ve musibetin muhtemelen Mısır'da önceki süreçte yaşanan kuraklık ve kıtlıktan çok daha farklı ve şiddetli şekilde vuku bulduğu söylenebilir.⁷¹ Bu realite Firavun ve tebasının su da boğulma sûretiyle helâk edildiği zaman diliminin bu hadisenin yaşandığı sürece denk düşmesini gerektirir. Ancak Kur'an, helâk yasalarının kıtlık, kuraklık, açlık gibi musibetler sırasında değil bolluk ve refahın sebep olduğu azgınlık sonrası devreye gireceğinin altını çizmektedir. Çünkü insan fitratının gereği kendisine sıkıntı ve eza veren süreçlerle karşılaştığında Yüce Allah'a yalvarıp yakarmakta, böyle bir hâlet-i ruhiye içerisinde Allah'a yönelen insana azap edilmemektedir.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir. Meydana gelen bu hârikulade hadise Hz. Nuh'un kavmini hêlâk eden tufan, Âd kavmini yok eden fırtına gibi bir toplumu tarih sahnesinden silen bizatihi ceza vasıtası olamaz mı? Bu soruya müspet bir cevap vermek imkânsızdır. Zira dua ifadelerinden de bariz bir şekilde anlaşılacağı gibi Hz. Musa müşrik gürûhun helâk edilmesini değil, sahip oldukları nimet ve imkânların ellerinden alınmasını talep etmektedir. Zaten konuyla ilgili rivayetler bu hadisenin ardından insanların ölümüyle ilgili değil mallarının ev eşyalarının hârikulâde bir şekilde kullanılamaz hale gelmesi, işlevini kaybetmesi hakkında bilgiler vermektedir. Dolayısıyla Hz. Musa'nın duasında talep ettiği hususlar ile müşrik kitlenin denizde boğulma şeklinde cezalandırılması üzerinden doğrudan sebep-sonuç ilişkisi kurarak ayetleri bu minval ekseninde yorumlamak konuyla ilgili diğer ayetlerin verdiği bilgilerin yanı sıra Kur'an-ı Kerim'in kendi iç bütünlüğüyle de örtüşmemektedir. Bu sebeple ayette zikredilen azap kavramı nihâi ceza sürecisini değil Hz. Musa'nın duasının kabulüyle gerçekleşen olayın şiddet ve zorluğunu tavsif etmektedir.

Firavun ve tebaasının denizde boğulma hadisesine gelince muhtemel "tamse" ismiyle zikredilen bu olay vuku bulunca müşrik gürûh diğer musibetlerde olduğu gibi Hz. Musa'dan Rabbin'e dua etmesini talep etmişler, bu azap kaldırıldığı takdirde inanacaklarını İsrailoğullarının Mısır'dan ayrılmasına izin vereceklerine dair kendisine söz vermişlerdir. Ancak söz konusu felâket ortadan kaldırılıp, özlem duydukları müreffeh günlerine döndüklerinde sözlerini unutup iman etmedikleri gibi Hz. Musa ve İsrailoğulları'nı yok etmek için plan yapıp onları takibe koyulmuşlardır. Mûteakip ayetlerde onların bu emellerine ulaşmadan denizde boğularak tarih sahnesinden silindiklerini vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu müşrik gürûhun helâk edilmelerine Hz. Musa değil bizzat kendi söz ve eylemleri, bitmek tükenmek bilmeyen inkâr ve nankörlükleri sebep olmuştur.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Nuh örneğinde olduğu gibi inanmamakta direnen toplumun helâk edilmesi yönünde peygamberlerin beddualarından çeşitli iktibaslar sunar. Bu beddualar iman etme ümidi kalmamış inkârcı toplumların toptan helâki,

⁷¹ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Şur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 2/359.

peygamber ve onlara itaat eden kimselerin uğradıkları zulümlerden kurtulmaları anlamına gelmektedir. Hz. Musa'nın Yûnus sûresi 88. ayette zikredilen dua ifadeleri umumiyetle Firavun ve ona destek çıkan inkârcı gürûhun helâk edilmesine yönelik bir talep olarak anlaşılmış, ayetteki kelime ve ibareler bu doğrultuda yorumlanmıştır. Müfessirleri böyle bir izaha yönelten en önemli husus Abdullah b. Abbas kaynaklı rivayetten ziyade muhtemelen ayetin içinde bulunduğu pasaj diğer bir ifadeyle bağlamdır. Zira müteakip ayetler Hz. Musa'nın bu duasının kabul edilmesi ihbarının ardından inkârcı gürûhun suda boğulma suretiyle helâk olduğunu vurgulamaktadır.

Ancak mezkûr ayet müstakil bir şekilde değerlendirildiğinde Hz. Musa'nın inkârcı kavminin helâk edilmesi yönünde bedduada bulunmadığı rahatlıkla söylenebilir. Zira Hz. Musa duasının hazırlık safhasında mal ve servetin insanı azgınlığa yoldan çıkararak zehirli cazibesine işaret etmiş, ardından Yüce Allah'tan Firavun ve eşrafının sahip olduğu bu nimetleri yok etmesini, bunun da üzüntü ve sıkıntısını iliklerini kadar yaşamalarını istemiştir. Konuyla ilgili nakledilen rivayetler bu duanın kabulüyle inkârcı zümrenin elindeki bütün maddî birikimlerin kullanılmaz hale geldiğini belirtmektedir. Vuku bulan bu hadise azgınlık ve taşkınlığı değil Kur'an'ın pek çok ayette vurgulandığı gibi kişinin kulluk bilinci ile Allah'a yönelmesini beraberinde getirmektedir. Zaten Araf ve Zuhur sûreleri de Firavun ve eşrafının kıtlık, sel baskını, çekirge, haşere ve kurbağa istilası, Nil nehrinin kana dönüşmesi gibi felâketlerle yüzleştikleri sırada inkârcı tavırlarından vazgeçtiklerini hatta bu musibetlerden kurtuldukları takdirde Hz. Musa'ya iman edeceklerini bildirdiklerinden söz etmektedir. Müfessirlerin izahlarından ve ayetlerin bağlamından böyle bir tavrın Hz. Musa'nın duasının kabulüyle yaşanan malum hadise için de sergilendiği gayet açıktır. Ancak Hz. Musa'nın duasındaki işaret dışında bu hadisenin sarahaten zikredilmemesi diğer felâketlere göre geri planda kalmasına yol açmıştır.

Ayrıca Firavun ve ona bağlı kesimin elindeki malların işlevsiz hale gelmesini simgeleyen "tamse" felâketi Hz. Musa'nın nübüvvetinin delili olarak ona verilen dokuz mucize arasında gösterilmiştir. Aynı zamanda Mısır'da helâktan önce ve en şiddetli şekilde vuku bulan son felâket olduğu belirtilmiştir. Konuyla ilgili bu bilgiler Hz. Musa'nın duasının kabulü sonucunda meydana gelen felâketin diğerleri gibi muhatap kitlenin ibret almasını, iman etmesini sağlama hedefine yönelik olmasını icap ettirmektedir. Buna göre Hz. Musa inanmamakta direnen, yüksek refah seviyesinin verdiği azgınlıkla yoldan çıkan kavminin helâk olacağını hissetmiş, buna engel olabilmek için yaptığı dua ile Yüce Allah'tan kavmine son kez bir fırsat vermesini talep etmiştir. Bu sebeple de diğerlerinden farklı olarak kendilerini yola getirebilecek türden çok şiddetli felâketlerle yüzleşmeleri gerektiğini düşünmüştür. Ayette zikredilen "elim bir azap" terkibi suda boğulma hadisesini değil, maddî güç ve refahı kaybetmeyi ve bunun doğurduğu iç huzursuzluk, ruhî bunalım gibi maddî-manevî acı ve elemeleri tavsif etse gerektir. Dua ifadelerinde yer alan kelime ve terkipler de söz konusu anlamı destekler mahiyettedir. Bunun yanı sıra Kur'an-ı Kerim nihâi azabın bir milletin acı ve sıkıntılarla boğuştuğu esnada değil, müreffeh hayatın sebep olduğu azgınlık sonucu gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Kaldı ki bazı ayetler de Firavun ve eşrafının helâk edildiği sırada zevk ve sefa içerisinde

sürdürdükleri hayata atıfta bulunmaktadır.

Konuyla ilgili rivayetlerden bariz bir şekilde anlaşılacağı gibi Hz. Musa'nın duasının kabulüyle Mısır'da inkârcı gürûhun elindeki değeri olan her şey bir anda kullanılmaz hale gelmiştir. Kanaatimizce bu olay yaşandığında diğer felâkete olduğu gibi Hz. Musa'dan bu musibetin kaldırılması için dua etmesini, istedikleri gerçekleşirse kendisine inanacaklarını söylemişler, ancak refaha kavuştuklarında sözlerinden dönerek azgınlıklarına devam etmişlerdir. İşte meşhur helâk da bu süreç içerisinde yani bolluk sırasında gerçekleşmiştir. Dolayısıyla dua ifadeleri beklentisinin aksi yönünde tecelli etse de inkârda direten kavmine karşı Hz. Musa'nın son ana kadar iman etmeleri yönünde beslediği iyi niyeti, bu amaç doğrultusundaki azim ve gayretini gözler önüne sermektedir. Aynı zamanda bolluk ve refah içerisinde yaşayan toplumun Allah'ın buyruklarını dikkate almadığı takdirde hayat standartlarını, refah kalitesini düşüren ekonomik kaynaklı musibetlerle baş başa kalacağını, toplumun ıslah ve terbiyesinin ancak bu türden zorlu imtihanlara tutma sayesinde sağlanabileceğinin altını çizmektedir. Bu minvalde verilen bu cezaların ilâhî bir yasa ve nebevî bir tebliğ yöntemi olduğu söylenebilir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thç. Ahmed Muhammed Şâkir. 16. Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Ferrâ. *Medâlimü't-tenzîl*. thk. Halid Abdurrahman el-Akk-Mervan Sevar. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife. 1407/1987.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Mahmud Muhammed Nassar. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*. thk. Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Heysem b. Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1999.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî. Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muhtâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Ebû Ubeyde, Mamer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Fuad Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts..
- Ebüssuûd Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-İmâdî. *İrşâdü'l-aqli's-selîm İlä mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Hâlid Abdulğânî Mahfûz. 8 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher. *Tehzîbü'l-luğa*. 15 Cilt. Mısır: Dâru'l-

- Kavmiyyeti'l-Arabiyye, 1964.
- Fahreddîn er-Râzî. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. thk. Seyyid İmrân. 16 cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1433/2012.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muht.* thk. Muhammed Naim el-Arkasî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *'Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Halîl b. Ahmed, Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Abdu'l-Hamîd el-Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Âdil, Ebû Hafîs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî en-Nu'mânî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâfî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü Nezzâr, 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. thk. Ahmed Şemseddîn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 cilt. b.y.: Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1432/2011.
- İbn Manzûr, Ebî'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. thk. Âmir Ahmed Haydar. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434/2013.
- Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 3. Basım, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1435/2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Beslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Abdü'l-Maksûd b. Abdü'r-Rahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *et-Tefsîrû'l-kebîr*. thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şâhih*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bedvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelâmî't-Tayyib, 1419/1998.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü fi ğarîbi'l-Kur'an*. thk. İbrahim Şemseddîn. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1430/2009.
- Sa'lebî Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî, *el-Kesf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Ahyâi't-Türâsî'l-Arabî.

1422/2002.

- Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-mensûr fî tefsîri'l-me'sûr*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts..
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Çur'ân*. thk. İslâm Mansûr Abdülhamîd. 12 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1431/2010.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Çur'ân*. thk. İbrahim Şemseddîn. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-şahîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.
- Tok, Fatih. "Kur'an'da Peygamber Bedduaları". *Ekev Akademi Dergisi* 23/79 (Yaz 2019), 101-122.
- Turan, Esra. *Kur'an-ı Kerim'deki Peygamber Dualarının Tahlili*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *el-Basîf fî tefsîri'l-Çur'ân*. 25 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabiyyü, 1965/2004.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Çur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdü'l-Celîl Şelbî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1424/2004.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

Zâhir ve Bâtın Bağlamında Tevilin Sınırları/Fıkıh Tasavvuf İlişkisi Tahâret Örneği

The Boundaries of Ta'wil in Terms of Dhâhir and Bâtin / The Relationship Between Jurisprudence and Mysticism – The Case of Cleaning

Nasi Aslan* 

Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Professor, Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Adana / Turkey

nasi.aslan@cu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-0871-5102>

*Sorumlu Yazar / Corresponding Author

Mustafa Şeref Aydın 

İl Vaizi, Gaziantep Müftülüğü
County Preacher, Gaziantep Provincial Mufti Office
Gaziantep / Turkey

mustafaserefaydin@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-8899-477X>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.917030

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.04.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 02.06.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Aslan, Nasi - Aydın, Mustafa Şeref. "Zâhir ve Bâtın Bağlamında Tevilin Sınırları/Fıkıh Tasavvuf İlişkisi Tahâret Örneği". *Marife* 21/1 (2021), 381-407.
<https://doi.org/10.33420/marife.917030>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."



Zâhir ve Bâtın Bağlamında Tevilin Sınırları/Fıkıh Tasavvuf İlişkisi Tahâret Örneği

Özet

Tevil, geçmişten günümüze üzerinde birçok tartışmanın bulunduğu İslâmî ilimlerin ana kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Tefsirle tevilin aynı mana mı ifade ettiği yoksa farklı manalar mı içerdiği; ayrıca metni anlamada tevil yoluna gidilip gidilmemesi meseleleri, geleneğimizde tartışılan önemli konular arasında yer almaktadır. Tarih boyunca fıkıh, kelam, tefsir ve tasavvuf gibi ilimlerde farklı şekillerde teviller yapılmıştır.

Kelam ve Fıkıh ilminde te'vilin burhan ve delillere bağlı kalınmak gibi belli şartlara tabi tutulması onun ölçülü ve munzabıt bir hale dönüşmesine vesile olmuştur. Bu durumun tefsir ve özellikle de tasavvuf ilminde bütünüyle böyle olduğunu söylemek güçtür. Tefsir eserlerinde yapılan te'villerde daha esnek bir tutumun sergilendiği bilinmektedir.

İslâmî ilimlerde te'vil, üç ayrı kategoride değerlendirilmektedir. Birincisi beyânî tevidir. Bu tevil çeşidi daha çok fakihlerin, müfessir ve dilcilerin yaptığı bir yorum yöntemidir. Arap dilinin kuralları dâhilinde hareket ederek Kur'an'dan anlamlar üretmek olarak da tanımlanabilir. Bu tevil tarzı bir tercih, istihraç ve istinbat işidir. İctihad da esasen yorumcunun (fakih, müfessir ve müevvil) ilahi iradeyi keşfetme çabası olarak algılanmaktadır.

İkinci tevil çeşidi irfânî tevidir. Tasavvuf erbabının kalbine sezgi, keşf ve ilham yoluyla doğan bir bilgi türüdür. Bu da onların tedebbür, teemmül, tefekkür ve tezekkür gibi kavramlarla ifade edilen bir manevi tecrübeyi içselleştirmelerinin bir sonucudur.

Tevilin üçüncü çeşidi ise burhânî tevil olup bu tevil çeşidinde nasslar bütünsellik içerisinde ele alınıp zâhiri manalara uygun düşecek şekilde yorumlanmaktadır. Bu ekolün en önemli temsilcisi İbn Rüşd el-Hafîd'dir. Ona göre akılla vahiy çelişmez. Bunlardan gelen bilgiler uyum içerindedir. Bu uyum ya doğrudan nassın zâhirinden anlaşılman mana ile yahut da burhana dayanan tevillerle gerçekleşmektedir. Bazen nassların bilgi vermediği yerler olur. İşte bu durumda burhana dayalı yorum yani akli bilgi esas alınır. Nassın verdiği bilgiyle akli bilgi çatışmazsa sorun yoktur. Ancak çatışırlarsa nassların zâhirine ters düşmeyecek tarzda tevil edilmesi gerekir.

Bu sınıflama içerisinde yer alan te'vilin üç çeşidi, Kuran'ı anlamada geliştirilen bütün meslekleri (anlayış) kapsayacak bir taksimdir. Bu taksim içerisinde yer alan gerek beyânî ve gerekse burhânî te'vilin delil ve kurala bağlı olmasından dolayı daha nesnel olduğu söylenebilir. İrfânî teville gelince bu keşf ve ilham yoluyla süfiye gelen bilgiye dayandığı için bunun daha öznel ve sübjektif olduğu söylenebilir. Nitekim makalede taharetle ilgili ayetler özelinde sufilerin getirdiği batınî yorumlar zahir anlamın çok ötesine geçerek munzabıt te'vil sınırlarını aştığı söylenebilir. Bu noktada zâhir ve bâtin bağlamında yapılan bu tevillerin -örnekler üzerinde de görüleceği gibi- uç noktalara savrulmuş olması, yöntem açısından Fıkıh -Tasavvuf ilişkisini de önemli ölçüde açıklamaktadır. Ancak burada nasıl bir denge kurulacağı ise önemli bir sorun teşkil etmektedir.

Makâsîd/gâî yorum konusunda merkezi bir konuma sahip olan büyük Mâlikî fakihî Şâtîbî'nin, te'ville ilgili yaklaşımı zahir-bâtın arasında kurulabilecek denge açısından ölçüt olabileceğinden önem arz etmektedir. Ona göre Kuran'dan istinbât edildiği söylenen bütün manaların Arap dili üzere cârî olması gerekir. Eğer böyle değilse yani çıkarılan mananın Arap diliyle ilgisi yoksa o manaların -ne kaynak ne de metod olarak- Kuran ilimlerinden olduğu söylenemez. Bu nedenle onun verdiği te'vil örnekleri zâhir ve bâtin bağlamında tevilin sınırlarının belirlenmesi ve meşruiyet kapsamının tayin edilmesinde önemli katkılar sağlamıştır. Bu veçhile çalışmada onun konuyla ilgili yaklaşımı, meselenin değerlendirilmesinde önemli bir parametre teşkil etmiştir.

Fıkıh usulünde sahih ve makbul bir te'vilde bulunması gereken şartlar dikkate alındığında sûfilerin yaptıkları te'villerin kuralları aşan ve zahir anlamın devre dışı bırakıldığı uç te'viller olduğu söylenebilir. Ancak onların bu tutumunun Bâtinilerle aynı kefeye konulması da isabetli değildir. Zira sûfilerin yaptıkları te'villerde öne çıkan unsurun genellikle şahsı Allah'ın rızasından alıkoyan şeyin nefis olduğu düşüncesidir. Bundan dolayı ilgili ayetleri bu meydana yorumlamışlardır. Taharetle ilgili ayetlerde de günahlardan arınma ve nefsin tezkiyesi öne çıkmaktadır. Ancak sûfîler, Bâtiniler gibi zâhiri inkâr etmemişler fakat te'vilde delile bağlı kalma noktasında fakihler ve kelamcılar gibi munzabıt bir esas dahilinde hareket de etmemişlerdir. Bu nedenle onların zaman zaman uzak te'villerde bulunmuş oldukları söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Te'vil, Tasavvuf, Zâhir, Bâtın.

The Boundaries of Ta'wil in Terms of Dhâhir and Bâtin / The Relationship Between Jurisprudence and Mysticism – The Case of Cleaning

Summary

Ta'wil takes place in history as a very debated and fundamental concept for Islamic studies. Whether it is the same as interpretation(tafsir) or not and whether there is a need for ta'wil to understand the text better have been a very hot topic in Islamic tradition. Regardless, throughout history ta'wil has been used by scholars of different fields such as fiqh, tafsir, theology, and mysticism.

For theology and fiqh, the requirements such as being subjected to rules of logic and presenting proof for ta'wil to be applied led it to a more reasonable and stable application. On the other hand, it is hard to say the same thing for tafsir and especially mysticism. It is a known fact that when ta'wil is used in tafsir studies, the requirements are not that strict.

Ta'wil is divided into three separate categories. First one is bayânî ta'wil. This type is mostly used by fiqh scholars, mufasssirs, and linguists. It can be described as deducing meanings from Qur'an by operating within the linguistic features of the Arabic language. This type of ta'wil is merely based on choice, istihrâc(inferring), and istinbat(comparison). Ijtihad is also perceived as the effort of the interpreter (faqih, mufasssir, and muawwil) to discover the divine will.

The second category is irfânî ta'wil. It is a type of information that appears in the heart of a mystic by inspiration or intuition. That is the result of the internalization of a spiritual experience by them which is commonly referred to as tadabbur, taamul, tafakkur, and tazakkur. The third category is named burhânî ta'wil. This type of ta'wil deals with the verses as a whole and try to come up with a meaning that aligns with the apparent meanings of them. Ibn Rushd al- Hafid is the most important representative of this category. He claims that the reason never contradicts the revelation. The information we get from these two is always in harmony. This harmony is reached either directly from the apparent meaning of the verses or ta'wil that is based on reason. Sometimes verses do not convey the message. In that case, ta'wil based on reason is accepted as the way to get the information. If the information we get by reason does not contradict the verses, there is no problem. But if they contradict, then the ta'wil must be renewed following the apparent meaning of the words.

These three categories cover all the Qur'an-related fields and their attempt to understand the verses of the Qur'an better. Among these three, since they are based on proof and reason, burhânî and bayânî ta'wil are more objective. Irfânî ta'wil on the other hand is more subjective due to its personal structure. It can be said that the bâtinî interpretations made by Sufis on the verses related to cleaning in the Qur'an goes way beyond the apparent meaning and crosses the border of mundhabit ta'wil. At this point, the fact that dhahirî and bâtinî interpretations are on both sides also explain the fiqh-mysticism relationship methodically. But how to balance the relationship between those two remains a big problem.

Shatibi, the great Maliki jurist's approach to ta'wil, who has a central position in the makâsid/gâi interpretation sets an example for the balance to be restored between dhâhir and bâtin. According to him, all the meanings that are said to be extracted from Qur'an need to be in accordance with the Arabic language. If that's not the case and the meanings are not aligned with the Arabic language, it's not accepted as a Quranic information. For this reason, the examples of ta'wil he gave made significant contributions in determining the boundaries of ta'wil and the scope of legitimacy in the context of dhâhir and bâtin. In this way, his approach to the subject in the study constituted an important parameter in the evaluation of the issue.

Considering the conditions that must be present in a sound and acceptable ta'wil in the fiqh method, it can be said that the ta'wils made by the Sufis are extreme ta'wils that transcend the rules and exclude the apparent meaning. However, it is not appropriate to put this attitude of theirs in the same category as those of the Bâtinîds. For, the most prominent element in the ta'wil of the Sufis is the idea that it is the nafs that prevent a person from seeking the consent of Allah. Therefore, they interpreted the relevant verses in this context.

In the verses about cleaning, purification from sins, and purification of the soul come to the fore. However, the Sufis, like the Bâtinîs, did not deny the apparent, but they did not act on a mundhabit basis, like the jurists and theologians, at the point of adhering to the evidence in ta'wil. For this reason, it can be said that they have made distant ta'wils from time to time.

Anahtar Kelimeler: *Fiqh, Ta'wil, Mysticism, Dhâhir, Bâtin.*

Giriş

Tevil kavramı birçok ilmî disiplinde önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bazı ayet ve hadislerin anlaşılmasında âlimler tevil yoluna gitmek durumunda kalmışlardır. Bundan dolayı bu kavramın anlamını bilmek ve âlimlerin yaptıkları bazı tevil örneklerini görmek önem arz etmektedir. Bu arada tevil ile kuvvetli bir ilişkisi olan tefsir kavramı üzerinde de kısaca durmak gerekmektedir.

Tefsir sözlükte “f-s-r” kökünden türemiştir ve açıklamak,¹ makul manayı izhar etmek² manalarına gelmektedir. Tefsir usulü ilminde ise ayetlerin nüzûlünü, sürelerini, kıssalarını, ayetteki işaretleri sonra Mekki ve Medeni açısından tertibini, muhkemini, müteşâbihini, nâsîh ve mensûhunu, hâs ve âmmini, mutlak ve mukayyedini, mücmel ve müfesserini bilmek demektir.³ Başka bir tarife göre insanın gücü nispetinde Allah’ın muradının delaleti açısından Kuran’ın araştırıldığı ilimdir.⁴ Kısaca Kuran’ın manalarını açıklamak ve maksadını beyan etmek demektir.⁵

Tevil sözlükte dönmek manasına gelen “e-v-l” kökünden türemiş olup döndürmek, yöneltmek ve herhangi bir şeyi varacağı yere vardırmak⁶ manalarına gelmektedir. Tevilin ilk dönemde iki manada kullanıldığı ifade edilmiştir. Birincisi tevil, sözü açıklamak ve manasını -ister zâhirine muvafık olsun isterse olmasın-beyan etmek demektir. Bu manaya göre tefsir ile tevil müteradif olmaktadır. Çünkü Mücâhid’in (ö. 103/721) “âlimler onun (ayetin) tevilini biliyorlar”, Taberî’nin (ö. 310/923) “Allah’ın bu sözünün tevil budur” ve “tevil ehli bu ayetin açıklamasında ihtilaf etti” ifadelerinden kasıtlarının tefsir olduğu belirtilmiştir.⁷ İkincisi ise bizzat kelamın maksadı demektir. Eğer kelam bir şeyi talep ediyorsa tevil, bizzat talep edilen şeyin kendisi olmaktadır. Eğer kelam bir şeyi haber veriyorsa o zaman da haberin bizzat kendisi olmaktadır.⁸ Bu tariflerden ikincisine göre tefsir ile tevil

¹ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh*, ed. Halil Memun Şeyh (Beirut: Daru’l-marife, 2005), 888; Ebû’l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münîr* (Kahire: Matbaatü’l-emîriyye, 1922), 2/647.

² Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. er-Râgıb El-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, thk. Şafvân ‘Adnan ed-Dâvûdî (Dimaşk: Daru’l-Kalem; Daru’ş-Şâmiyye, ts.), 2/491. Râgıb el-İsfahânî aynı maddenin açıklamasında tefsirin kelimelerin müfret ve garibleriyle ilgilendiği gibi teville de ilgilendiğini belirtmiştir. Ona göre rüyanın tefsiri demek aynı zamanda tevil demektir.

³ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, ed. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dârî’t-türâs, 1984), 2/148; Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kuran* (Kahire: Matbaatü Hicâzî, ts.), 2/174.

⁴ Muhammed Abdülâzîm Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân fî ulûmi’l-Kur’ân*, ed. Fevzâ Ahmed Zemerî (Beirut: Dâru’l-kitâbi’l-arabî, 1995), 2/6.

⁵ Muhammed b. Süleyman b. Sa’d Kâfiyeci, *et-Teyisr fî kavâidi ilmi’t-tefsîr*, ed. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehabî (Kahire: Mektebetü’l-kudsî, 1998), 21.

⁶ Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 1/39.

⁷ Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 2/7; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/15.

⁸ Ebû’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn İbn Teymiyye, *el-İklîl fî’l-müteşâbih ve’t-te’vîl* (İskenderiye: Dâru’l-imân, ts.), 15; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/15; Hüseyin Doğan, “Kuran’ın Kendine Özgü Yorumbilim Metodolojisi: Tevil”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

birbirinden farklı anlamlara gelmektedir.

İlk dönemlerde tefsirle tevilin birbiri yerine kullanıldığına dair hâkim bir kanaat mevcut olup buna dair şöyle bir değerlendirme yapılmaktadır: “İlk dönem tefsirlerinde bu kavram için sözlük anlamı çerçevesinde tanımlar yapılmış, bu dönemde bu kavram tefsirle eşdeğer anlamda kullanılmakla birlikte bu ifadelerin hiçbirine sonraki dönemde yaygınlaşan “Allah’ın, Kur’an lafzında açık olmayan muradını zâhiri manasından kelâmın akışına, Kitap ve sünnete uygun şekilde muhtemel manalardan birine sarf etmek, döndürmek suretiyle açıklamak” şeklindeki terim anlamı yüklenmemiştir.⁹ Dolayısıyla tefsir ile tevil kavramlarının tam olarak birbirlerinden ayrışması daha sonraki dönemlere rastlamaktadır. Aslında bu ayrımın birazdan da ifade edileceği gibi Mâtürîdî ile belirginleşmeye başladığı söylenebilir.

Durum bu olmakla beraber sonradan tefsirle tevil arasında bazı ayrımlar yapılmış ve şöyle izah edilmiştir: Tefsir, müşkil lafzın manasını açıklamak ve zâhirine uygun olacak şekilde iki ihtimalden birine döndürmektir. Tefsir, teviden daha geneldir. Tefsir daha çok lafızlarda, tevil ise rüya yorumu gibi daha çok manalarda kullanılır. Tefsir ya garib lafızları açıklamada ya da bir şerh ile açıklanan veciz sözde kullanılır. Tevil ise bazen âm (umum-genel) bazen de hâs (husus-özel) lafızlarda kullanılır. Tevil, manası kapalı olan şeyi açmak (keşf) demektir. Bundan dolayı tefsirin rivayetle lafzın açıklanması, tevilin ise dirayetle lafzın açıklanması olduğu zikredilmiştir. Tevil, ayeti istinbat açısından Kuran ve sünnete muhalif olmayacak şekilde öncesi ve sonrasına uygun olacak bir manaya sarf etmektir.¹⁰ Tefsir, genellikle lafız ve onun ayrıntıları için kullanılır. Tevil ise genellikle manalar ve cümleler için kullanılır. Tevil, ilahi kitaplar için geçerlidir. Tefsir ise hem ilahi kitaplar hem de diğerleri için geçerlidir. Tefsir, sadece bir yöne ihtimali olan lafzı açıklamak için kullanılır. Tevil, bir delilden dolayı lafzı muhtemel manalarından birine tevcih etmektir. Tefsir -“sırat” kelimesini yol ile, “sayyib” kelimesini yağmur ile tefsir etmek gibi- lafzın hakikat veya mecaz açısından konulan manasını açıklamak demektir. Tevil lafzın bâtınını (gizli olan kısmını) tefsir etmek demektir. Ayrıca tefsir maksat olan şeyin delilini haber vermek, tevil ise maksat olanın hakikatini haber vermek demektir. Tefsir, Allah’ın muradının yapılan açıklama olduğunun kesinleştirilmesidir. Tevil ise kesinlik olmaksızın ihtimallerden birini tercih etmektir.¹¹ Tefsir ibarelerin konulmasından istifade ederek manaların açıklanması, tevil ise işaret yoluyla istifade edilerek manaların açıklanması demektir.¹² Son dönemlerde yapılan bir tasavvufî/batınî tevil tarifi de

→

Dergisi 13/23 (2011), 177.

⁹ Mehmet Kaya, “Kuran’ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Tevil ve Çeşitleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 126; İlk dönemde tefsirle tevil kavramlarının birbirleri yerine kullanılmalarıyla alakalı bk. Mustafa Güven, “Kuran’ın Anlaşılmasında Mütешâbihât Problemi ve Tevil”, *Hikmet Yurdu* 3/5 (2010), 310.

¹⁰ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kurân*, 2/149, 150.

¹¹ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kuran*, 2/173; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessîrîn*, 1/17; Kâfiyecî, *et-Teysîr fî kavâidi ilmi’t-tefsîr*, 21, 22.

¹² Zürcânî, *Menâhilü’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 2/7; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessîrîn*, 1/17; Tefsirle tevilin

→

şu şekildedir: Gayb bulutlarından ariflerin kalplerine akan ve sâlikler için ibarelerin örtüsünden inkişaf eden sübhâni bilgiler ve kudsi işaretlerdir. Tefsir ise böyle değildir.¹³

İmam Mâtürîdî'ye göre (ö. 333/944) tefsir, sahabenin yaptığı açıklama, tevil ise fakihlerin yaptığı açıklama olup bu iki terim arasında fark söz konusudur. O, bu farkın sebebini de şu şekilde açıklar: "Sahabiler, Kuran nazil olurken vuku bulan olaylara şahitlik edip ayetlerin sebeb-i nüzûllerini bilmektedirler. Dolayısıyla bir ayetin tefsiri -onun niçin indiğine şahit olan kimse için- daha mühim bir şey haline gelir. Çünkü bu durum o ayetin muradının hakikatini bilmek demektir. Bu da onu müşahede etmek gibidir. Bundan dolayı o ayeti ancak onu müşahede edip bilen kimse tefsir edebilir. Ayrıca bu konuda "kim kendi görüşüyle -başka bir rivayette bilgisizce- Kuran hakkında konuşursa cehennemdeki yerine hazırlansın"¹⁴ buyrulmuştur. Buna göre te'vil, bir işin vardığı yeri (sonunu) beyan etmek demektir. Tevil, kelamın gideceği yere yöneltilmesi demektir. Dolayısıyla tefsirde vaki olan şiddet tevilde yoktur. Çünkü tevilde Allah'ın ayetten muradı budur denmeyip ona bu konuda şahitlik edilmemiş olur. Tevil yapan kişi, bana göre bu ayetin manası şudur diyerek o manayı kelamın değişik manalarından birisine ulaştırır. Sonuç olarak bu mana onun anladığı bir mana olur. Allah ise onun doğru olup olmadığını en iyi bilendir. Tefsirin bir yönü (mana) vardır, tevilin ise birçok yönü vardır (zû vücûh).¹⁵ Sahabe dışında ayetlerin iniş sebeplerine şahit olmayan ve vahyi tebliğ edenin tedrisinden geçmeyen herkesin ayetler hakkında yaptığı açıklamaya tevil denmektedir.

Kuran'ın tevilinin üç yönü olduğu bildirilmiştir. **Birincisi**; Allah'ın kendine has kılıp yarattıkları içerisinde hiçbir kimseye bildirmediği şeylerdir. Bunlar Kuran'da olacağı haber verilen kıyametin vakti, İsa'nın (as) nüzûlü, güneşin batıdan doğması, sûra üfürülme vakti ve benzeri olaylar hakkındaki bilgilerdir. **İkincisi**; Allah'ın, tevilini sadece Hz. Muhammed'e bildirdiği şeylerdir. Diğer insanların Resûlullahın bildirmesi olmadan bu bilgilerin teviline ulaşması mümkün değildir. **Üçüncüsü** ise; Kuran'ın indiği lisanı bilenlerin haber vereceği tevillerdir. Bu tevil çeşidi Kuran'ın garip kelimelerinin ve irabının tevilidir. Bu bilgiler Kuran'ın lisanını bilenlerin bildirmesiyle bilinen şeylerdir.¹⁶ Bu taksimattaki birinci kısım zaten ne Hz. Peygamber'in ne sahabenin ne de başka bir kimsenin bilemeyeceği gaybi haberlerdir. İkinci kısmı sadece Hz. Peygamber bilir.

→

değişik açılardan birbirinden farklı olarak değerlendirilmesi için bk. Güven, "Kuran'ın Anlaşılmasında Müteşâbihât Problemi ve Tevil", 310, 311.

¹³ Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kurâni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâ'it Tûrâsî'l Arabî, ts.), 1/5; Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/8; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn*, 1/18.

¹⁴ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmîzî*, ed. Ammar Tayyar vd. (Dimaşk: Müesseset'ü-Risâle, 2011), "Tefsîru'l-Kuran", 1; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, ed. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müesseset-ür-Risâle, 1995), 3/496.

¹⁵ Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd ebû Mansûr El-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kuran* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/1.

¹⁶ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmiü'l-Beyân an Tefsîri Âyi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Ali Bîdûn (Beyrut: Dâr'ul-Kütüb'il-İlmiyye, 1997), 1/87, 88.

Münafıkların isimlerini Huzeyfe isimli bir sahabiye bildirmesi gibi bildirirse bazı sahabiler de bilebilir. Üçüncü kısmı da Arap olsun veya olmasın sahabe ya da daha sonraki nesilden birisi olsun Arap dili ve Kuran üzerinde ihtisaslaşan kimseler bilebilir.

1. İslâmî İlimlerde Tevil Çeşitleri

İslâmî ilimlerde tevil üç ayrı kategoride değerlendirilmektedir.

Birincisi beyânî tevidir. Bu tevil çeşidi daha çok fakihlerin, müfessir ve dilcilerin yaptığı bir yorum yöntemidir. Kısaca Arap dilinin kuralları dâhilinde hareket ederek Kur'an'dan anlamlar üretmek olarak tanımlanmaktadır. Bu tevil tarzı bir tercih, istihraç ve istinbat işidir. İctihad da esasen yorumcunun (fakih, müfessir ve müevvil) ilahi iradeyi keşfetme çabası olarak algılanmaktadır. Bundan dolayı yapılan bu teviller tenkit edilebilir. Bu yöntemi benimseyenler “ayn” sözcüğünü ilim ve hiraset yani koruma ve gözetme, Allah'a isnat edilen “fevk” sıfatını kuvvet ve kudret, “vech”i zat (varlık), “istivâ”yı Allah'ın yarattığı bütün varlıklar üzerinde sonsuz bir saltanat ve hâkimiyet ile işleri düzenleyip icra etmesi, “ityân, mecî” (gelmek) sıfatlarını da Allah'ın emrinin gelmesi şeklinde yorumlamışlardır. Görüldüğü gibi bütün bu yaklaşımlar zâhiren dil ve lügate aykırılık arz etmemekle beraber sonuçta birer aklî yorumdan ibarettir. Ancak naslara da aykırı değildir.

İkinci tevil çeşidi irfânî tevidir. Tasavvuf erbabının kalbine sezgi, keşf ve ilham yoluyla doğan bir bilgi türüdür. Bu da onların tedebbür, teemmül, tefekkür ve tezekkür gibi kavramlarla ifade edilen bir manevi tecrübeyi içselleştirmelerinin bir sonucudur. Bu tevil çeşidi de sûflerin tecrübelerine ve kalplerine doğan bazı şeylere dayandığı için sübjektiftir. Bu konuda bir misal vermek gerekirse Molla Fenârî (ö. 834/1431) 'besmele' hakkında şu açıklamayı yapmıştır. “Bâ” harfi yatay olarak yazıldığı için mütevazi karakterlidir. Allah'ın “elifin” zıddına “bâ”yı yüceltmesinin sebebi budur. Ayrıca “bâ” harfi ilsâk (yapıştırma) ve vasl (bitiştirme) işlevi görmektedir. Harfler arasında sıla-i rahim bağı oluşturduğu için Allah da onu vuslata mazhar kılmıştır.¹⁷

Tevilin **üçüncü** çeşidi ise burhânî tevidir. Bu tevil çeşidinde naslar bütünsellik içerisinde ele alınıp zâhiri manalara uygun düşecek şekilde yorumlanmaktadır. Bu ekolün en önemli temsilcisi İbn Rüşd el-Hafîd'dir (ö. 595/1198). Ona göre akılla vahiy çelişmez. Bunlardan gelen bilgiler uyum içerisinde. Bu uyum ya doğrudan nassın zâhirinden anlaşılan mana ile yahut da burhana dayanan teviller ile gerçekleşmektedir. Bazen nasların bilgi vermediği yerler olur. İşte bu durumda burhana dayalı yorum yani aklî bilgi esas alınır. Nassın verdiği bilgi ile aklî bilgi çatışmazsa sorun yoktur. Ancak çatışarlarsa nasların zâhirine ters düşmeyecek tarzda tevil edilmesi gerekir.¹⁸ Görüldüğü gibi

¹⁷ Şemseddin Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, 'Aynü'l-aşyân (Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha) (İstanbul: Dersaâdet, 1325), 160. Burada “bâ” harfiyle alakalı başka yorumlar da bulunmaktadır.

¹⁸ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İfav, 2020), 67.

tevilin bu üç çeşidi, Kuran'ı anlamada geliştirilen bütün meslekleri (anlayış) kapsayacak şekilde bir taksimdir.

1.1. Kelam İlminde Tevil

Tevil **kelâm ilminde** ilâhî sıfatların anlaşılması, peygamberlerin ismet sıfatıyla bazı naslar arasındaki çelişkili görünümün giderilmesi, kıyamet alâmetleriyle ahiret hallerinin izah edilmesi, iman-günah-tekfir meselelerinin yorumlanması gibi birçok konuda başvurulan akılcı yöntemin ana unsurlarından birini oluşturur. Ancak kelâm âlimlerine göre nasların te'vil edilebilmesi için lafzî-zâhirî mânanın verilmesini imkânsız kılan naklî veya aklî kesin delilin bulunması, yapılan te'vilin Arap dili kurallarına uygun olması, diğer muhtemel manalar arasından tercih edilen anlamın kastedildiğini kanıtlayan bir delile dayanılması, ayrıca bu tür naslara dil yönünden içermediği bir anlamın yüklenmemesi şarttır. Şartlarına uyularak yapılan teviller sahih kabul edilmekle birlikte kesinlik arz etmez ve ilâhî maksadı bütünüyle ortaya koyduğu anlamına gelmez.

1.2. Tefsir İlminde Tevil

Tevil, **tefsir ilminin** de ana konularından birini teşkil eder. Zâhir, mücmel ve hafî olan lafızların tevil edilmesi müfessirlerin çoğunluğu tarafından kabul edilir. Müfessirler tefsirle tevil arasında bazı farkların bulunduğuna dikkat çekmiştir. Tevil kavramı **tasavvufta** da kullanılır. Keşf ve ilhama bağlı olarak yapıldığı ileri sürülen ve işârî tefsir diye adlandırılan yorumlar tevil kabul edilir. Sûfiyye geleneğine bağlı âlimler, özellikle veli kabul ettikleri sûfilere ait şathiyyâtın zihinlerde uyandırdığı tereddütleri gidermek için teville başvurur.¹⁹

1.3. Fıkıh Usûlünde Tevil

Fıkıh usulünde tevil, "bir sözün bir delilden hareketle zâhir anlamının terkedilerek taşıdığı diğer bir mânaya göre anlaşılması, kapalı lafızların açıklanması" manasında kullanılmıştır. Terim olarak tevil en yaygın tanımlarından birine göre lafzın bir delil sebebiyle mercuh ihtimale hamledilmesidir. Buna göre tevil işleminde lafzın ilk akla gelen belirgin (zâhir) veya diğer anlamlarına baskın (râcih) bir anlamı bulunmakta, fakat bir delil dolayısıyla bu anlam bırakılarak lafzın muhtemel olmakla birlikte akla hemen gelmeyen veya râcih olmayan diğer anlamı esas alınmaktadır.²⁰

Fıkıh usulünde tevilin sahih ve makbul olabilmesi için belli şartları taşıması gerektiği zikredilmiştir. 1. Lafız, tevil kabul edebilir bir lafız olmalıdır. 2. Lafzın tevil edildiği mana, o lafzın muhtemel bulunduğu ve mecaz yoluyla bile olsa kendisine delalet ettiği manalardan olmalıdır. 3. Tevil, lafzın zâhir manasından

¹⁹ Yunus Şevki Yavuz, "Tevil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/28.

²⁰ H. Yunus Apaydın, "Tevil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/28.

alınıp başka manaya çekilmesine elverişli şer'i bir delile dayanmalıdır.²¹ Fıkıh usulünde teviller şu şekilde tasnif edilir. 1. Hatıra kolayca gelen tevil (karîb), 2. Hatıra kolayca gelmeyen tevil,²² 3. Mutavassıt tevil ve 4. Batıl tevil²³.

Tevil deyince hemen ilk akla gelen daha çok Kuran'daki müteşâbih ayetler ve haberi sıfatlarla alakalı hadisler gelmektedir. Bunların tevil edilip edilmemesi konusunda birçok görüş serdedilmiş olup bu görüşleri beş grupta toplamak mümkündür:

Birincisi, tevil yoluna başvurmak caiz değildir, çünkü müteşâbih ayetler tevil edilmesi için değil insanların onlara inanması, kulluk ve teslimiyetlerinin denenmesi amacıyla Kuran'da yer almıştır. Bu tür ayetlerin manasının yalnız Allah tarafından bilindiği hususu Kuran'da beyan edilmektedir (Âl-i İmrân 3/7). Bilhassa ilâhî sıfatlara dair lafızların tevili, mahiyetlerini sadece Allah'ın bildiği bu sıfatları bilme iddiası anlamına gelir ki bunun insanlar için imkânsız olduğu açıktır. Ayrıca sözü edilen ayette müteşâbih nasları tevil etmeye kalkışma kınanmış, bu husus sapma eğilimi taşımanın alâmetlerinden sayılmış ve teville girişmeden ayetlere inanan âlimler övülmüştür. Mâlik b. Enes, Şâfiî, Evzâî ve Süfyân es-Sevrî'nin yanı sıra Selefîyye'nin çoğunluğu ile Hanefîyye-Mâtürîdiyye'ye mensup bazı âlimler bu görüştedir.

İkincisi, tevilin câiz sayılıp sayılmaması, müteşâbih ayetlere dair manaların insanlar tarafından bilinir veya bilinemez oluşuyla irtibatlıdır. Zira müteşâbih ayetler farklı gruplardan oluşur. Anlamları sadece Allah tarafından bilinen müteşâbihler tevil edilemez; buna karşılık anlamları ilimde derinleşmiş âlimlerce (râsîhîn) bilinmeye elverişli olan müteşâbih ayetlerin tevili câizdir. Müteşâbihlere inanmak bütün müslümanlar için farz olduğu halde ilgili ayette (Âl-i İmrân 3/7) yalnız ilimde derinleşmiş âlimlere atıf yapılması, Hz. Peygamber'in Allah'tan tevil ilmini İbn Abbas'a öğretmesini niyaz etmesi ve kendisinin bazı müteşâbihleri tevil edip bunları ashaba öğretmesi, ashap devrinden itibaren âlimlerin müteşâbihler dâhil bütün ayetleri tefsir etmesi, Kuran'da insanların ayetlerin mana ve muhtevası üzerinde düşünmeye davet edilmesi, kötü niyetli kişilerce yapılan tevillerin reddedilmesine ve doğru tevillerin bilinmesine ihtiyaç duyulması, ayrıca nasların kesin olan aklî bilgilerin ışığında anlaşılma zorunluluğunun bulunması bu görüşü güçlendiren deliller arasında yer alır. Hasan-ı Basrî, Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Ali el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebâr, Mâtürîdî, Gazzâlî, Ebû'l-Muîn en-Neseffî, Fahreddin er-Râzî ve Elmalılı Muhammed Hamdi gibi âlimlerin dâhil olduğu çoğunluk bu görüştedir.

Üçüncüsü, ilimde derinleşmiş olanlar bütün nasları tevil edebilir. Bunlar Hz.

21 Zekiyyüddin Şaban, İslam Hukuk İlminin Esasları: Usûlü'l-Fıkıh, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 377; Hadi Sağlam, "İslam Hukuk Metodolojisindeki Tevilin Hüküm İstinbâtında Yeri ve Önemi Hakkında Örneklerle Genel Bir Değerlendirme (Yorumbilim Tekniği)", Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi 11/42 (2012), 442, 443; Abdülkâfi Deniz, "Fıkıh Usulünde Tevilin Mahiyeti", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/23 (2019), 436-440.

22 Şaban, İslam Hukuk İlminin Esasları, 377, 378; Deniz, "Fıkıh Usulünde Tevilin Mahiyeti", 442, 444.

23 Deniz, "Fıkıh Usulünde Tevilin Mahiyeti", 443, 445.

Peygamber başta olmak üzere Ehl-i beyt'e mensup âlimlerdir. Diğer âlimlerce yapılan teviller ise gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Şiîler bu görüştedir.

Dördüncüsü, nasları lafzî-zâhirî manalarına göre anlayıp açıklamak mümkün olduğundan herhangi bir şekilde tevil edilmelerine gerek yoktur. Zira Kur'an'da ve hadislerde geçen bütün lafızlara içerdikleri lafzî-zâhirî manaların verilmesi zorunludur. Şayet bu lafızlarla ilk bakışta anlaşılmayan başka anlamlar ifade edilmek istenseydi bunlar farklı anlaşılmaya elverişli olmayan lafızlar kullanılarak belirtilir, böylece ihtilâfa düşülmesi engellenirdi. Müşebbihe ve Mücessime grupları bu görüştedir.

Beşincisi, nasları ancak ilâhî emirlere tam itaat etmek suretiyle keşf ve ilhama mazhar olan ehlullah tevil edebilir. Kalplerini mâsivâdan temizleyip zikrullah ile dolduran sâlih ve müttaki âlimler Allah katında elde ettikleri derecelerine göre nasların gerçek tevilini yaparlar. Sûfiyye'ye mensup âlimler bu görüşü savunur.²⁴

Çalışmamızda mezhebi kaygılar güdülerek yapılan uç teviller dışarıda tutulmuştur. Çünkü tarih boyunca müslümanların kahir ekserisinin yoluna ve anlayışına uymayan fasit teviller de yapılmıştır. Mesela “(Suları acı ve tatlı olan) iki denizi salıvermiştir; birbirine kavuşuyorlar” (Rahmân 55/19) ayetinde zikredilen iki denizin Hz. Ali ve Hz. Fatıma olduğunun söylenmesi ve “O denizlerin her ikisinden de inci ve mercan çıkar” (Rahmân 55/22) ayetinde denizlerden çıkan inci ve mercanın da Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olduğunun kabul edilmesinin fasit bir tevil olduğu söylenebilir. Ayrıca “O, (senin yanından) ayrılınca yeryüzünde bozgunculuk yapmağa, ekin ve nesli yok etmeğe çalışır. Allah ise bozgunculuğu sevmez” (Bakara 2/205) ayetinde ekin ve nesli yok edenlerden kastın Muaviye b. Ebî Süfyan ve diğerlerinin olduğunu söylemek de batıl tevil çeşitlerindedir.²⁵ Bu tevillerde Şia'nın kendilerine göre nass ve tayinle belirlenen imamlarını övdükleri, karşılarında olanları da yerdikleri bariz bir şekilde görülmektedir. Eğer durum kendilerinin dedikleri gibi olsaydı Hz. Peygamber, vahyin yazılması konusunda Muaviye b. Ebî Süfyan'a güvenmez ve onu vahiy kâtibi olarak tayin etmezdi.²⁶ Bundan dolayı yapılan bu gibi teviller reddedilmiştir.

Özetle söylemek gerekirse tevilin teklifi hükümler ve fikhî meselelerin temellendirilmesinde aklî bir ictihâd yöntemi olma özelliğine sahip olduğu görülmektedir. Usul âlimleri istismâra açık yapısından dolayı tevilin şartlarını, alan ve kapsamını belli birtakım ilkelere bağlama ihtiyacı hissetmişlerdir. Ayrıca ilgili şartları hâiz tevilî yakın veya sahih, diğerlerini uzak, bâtıl veya fasit olarak değerlendirmişlerdir.²⁷

Makâsıd/gâi yorum konusunda merkezi bir konuma sahip olan büyük Mâlikî fakihî Şâtıbî'nin (ö. 790/1388), teville ilgili yaklaşımı zahir-bâtın arasında

24Yavuz, “Tevil”, 41/27, 28.

25 Zerkeşî, el-Burhân fî ulûmi'l-Kurân, 2/152; Suyûtî, el-İtkân fî ulûmi'l-Kuran, 2/180.

26 Muaviye'nin vahiy kâtipliği için bk. Mennâu'l Kattân, Mebâhis fî ulûmi'l-Kuran (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 118.

27 Deniz, “Fıkıh Usulünde Te'vilin Mahiyeti”, 640.

kurulabilecek denge açısından ölçüt olabileceğinden önem arz etmektedir. Bu nedenle burada yeri gelmişken ona temas edilecektir. Şâtıbî, tevil konusunda uzun izahlar yapmış ve hedefinin konunun iyice anlaşılması olduğunu belirtmiştir. Ona göre Kuran'dan istinbât edildiği söylenen bütün manaların Arap dili üzere cârif olması gerekir. Eğer böyle değilse yani çıkarılan mananın Arap diliyle ilgisi yoksa o manaların -ne kaynak ne de metot olarak- Kuran ilimlerinden olduğu söylenemez. Mesela; Beyan b. Sem'ân (ö. 119/737), "Bu (Kur'an), insanlar için bir açıklamadır" (Âl-i İmrân 3/138) ayetinde geçen "beyan" (açıklama) kelimesinden kastın kendisi olduğunu söyleyerek büyük bir hezeyanda bulunmuştur. Hatta tabileri bile kendi davalarını ispat sadedinde bunu delil olarak kullanmamışlardır. Eğer öyleyse "Hâzâ Zeydün li'n-nâs" (Bu, insanlar için Zeyd'dir) olsaydı bu ne manaya gelirdi. Başka bir bozuk tevil yapan kimsenin de kendisine Kisf ismi veren kimsenin olduğunu belirtmiştir. Bu kimse "Gökten düşmekte olan parçalar görseler" (Tûr 52/44) ayetinde kastedilen "Kisf" (ayette parça manasında)'ten kastın kendisi olduğunu iddia etmiştir. Eğer burada da "kisf" yerine "racül" (adam) kelimesi getirilseydi bu ifadeden Araplar ne anarlardı? Yine kendisini Mehdi diye isimlendiren Ubeydullah isimli şahıs İfrikiyye'yi (bugünkü Tunus'un olduğu bölge-) istila edip kontrol altına aldığında "Kütâme"den (Berberî kabilelerinden birinin ismi) isimleri Nasrullah ve Feth olan iki şahıs ona yardım etmiştir. Şif olan bu Ubeydullah, "Allah'ın yardımı ve fetih (Mekke fethi) geldiğinde" (Nasr 110/1) ayetinde geçen Nasrullah ve Feth'den kasıt sizlersiniz demiştir. Aynı şekilde bu şahıs "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz" (Âl-i İmrân 3/110) ayetinde geçen "küntüm" lafzını "Kütâme" şekline sokarak "Kütâme" ümmetin en hayırlısıdır demiştir. Aklından zoru olmayanlar bunları söylemezler. Çünkü ilk ayetin manası şu olur. Ey Muhammed! Sen ölüp de bu ikisi -yüzyıllar sonra- yaratıldığı zaman ve insanların bölük bölük Allah'ın dinine girdiğini gördüğünde tesbih et.²⁸

Şâtıbî bu örneklerden sonra haram olan bazı şeylerin **batıl** tevillerle nasıl helal hale getirildiğine dair de bazı misaller verir. Mesela; bir erkeğin dokuz hür kadınla evlenebileceğini iddia edenler "*hoşunuza giden kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın*" (Nisâ 4/3) ayetine dayanmışlardır. Arapların ayette geçen "mesnâ", "sülâsâ" ve "rübâa" kelimelerinden neyi kastettiklerini bilen kimseler böyle bir saçmalığı söylemezler. Başka bir fasit tevil de domuzun yağı ve derisinin helal kabul edilmesidir. Bu iddialarına dayanak olarak da "Ölmüş hayvan, kan, domuz eti ... size haram kılındı" (Mâide 5/2) ayetini kullanmışlardır. Hâlbuki ayette geçen "lahm" (et) lafzı hem yağı hem de diğerlerini kapsamaktadır.

Şâtıbî'nin verdiği misallere bakılırsa bozuk teviller sadece bunlardan ibaret değildir. O, Bâtınîlerin kıssaların anlatıldığı ayetler hakkında hatta ahkâm ayetleri hakkında bile nasıl batıl teviller yaptıklarını ortaya koymuştur. Misal kabilinden şunlar verilebilir: "Süleyman, Dâvûd'a varis oldu" (Neml 27/16) ayetinden kasıt imamın peygamberin ilmüne varis olmasıdır. İbrahim'in (sav) içine atıldığı ateş gerçek ateş olmayıp Nemrud'un öfkesidir. İshâk'ın (sav) boğazlanması onun üzeri-

28 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ Şâtıbî, el-Muvâfakât (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 3/ 293.

ne ahid almaktır. Musa'nın (sav) asası sihirbazların şüphelerini yutan hüccetidir. Denizin yarılması Musa'nın onlar hakkındaki ilminin ayrılmasıdır. Deniz âlimdir. Bulutun gölgelemesi Musa'nın insanları irşadı için imam tayin etmesidir. Kudret helvası (menn) gökten inen ilimdir. Bildircin eti (selvâ)Hz. Mûsa'nın dinine yani mezhebe (bâtını mezhebine çağırın) dâilerden birisidir. Çekirge, ürün güvesi (haşerat) ve kurbağalar Musa'nın sihirbazlara yöneltilen de onları ilzam ettiği sorulardır. Dağların tesbihi dinde sağlam kimselerin bulunmasıdır. Süleyman'ın (sav) emri altına aldığı cinler o zamanın bâtinîleridir. Şeytanlar ise meşakkatli işlerle mükellef olan zâhirileridir.²⁹

Ahkâmla ilgili yapılan bozuk tevilleri de şu şekilde sıralar. Cünüplük, bânîni çağrıya icabet edenin henüz istihkâk mertebesine ulaşmadan önce -kendisine verilen bânîni- sırrı ifşa etmesidir. Gusül, böyle yapan birinin ahdini yenilemesidir. Tahûr, imama tabi olma dışında bulunan bütün inançlardan uzaklaşma ve temizlenmedir. Teyemmüm, dâiyi veya imamı görene kadar izin verilen şeylerden almaktır. Oruç, sırrı açıklamaktan kendini tutmaktır. Kâbe peygamber, kapı da Ali'dir. Yine Safâ peygamber, Merve de Ali'dir. Telbiye dâiye icabet etmektir. Yedi (şavt olacak şekilde) tavaf yedi imam tamamlanana kadar Hz. Muhammed'i tavaf etmektir. Beş vakit namaz dört esas ve imam üzerine getirilen delillerdir.³⁰

Şâtıbî'ye göre Kuran'da geçen hitapların zahir anlamı yanında bânîni anlamı da olabilir. Ancak ona göre bunun iki şartı vardır. Birincisi, Arap dilinden gözetilen maksatlara uygun düşecek şekilde zâhire uygun olması; ikincisi ise başka bir yerde o mananın doğruluğunu gösterecek bir nass ya da zâhir bir delalet şeklinin bulunması ve muarızının da olmaması gerekir.³¹

Bir fakih gözüyle Şâtıbî, sûfilerden Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) bazı tevillerini bu meyanda değerlendirir. Mesela Sehl b. Abdillâh "Öyleyse siz de bile bile Allah'a ortaklar koşmayın" (Bakara 2/22) ayetindeki "endâd" (ortaklar) kelimesini Allah'a koşulan en büyük ortak (nidd), Allah'tan gelen herhangi bir hidayete tabi olmaksızın her türlü kötülüğü emreden, hazları peşinden koşan nefs-i emmâre³² şeklinde açıklamıştır. Sanki o, nefs-i emmârenin ortakların umumu altına girdiğini belirtmiştir. Eğer ayet biraz daha tafsil edilecek olursa mana şu şekilde olur: Ne bir putu ne şeytanı ne nefs-i emmâreyi ne de başka bir şeyi Allah'a ortak koşmayın. Bu tevilin izahı zordur. Çünkü ayetin sevk edilme şekli ve mevcut karineler "endâd"dan kastın putlar ve tapınılan diğer şeyler olduğunu gösteriyor. Müşrikler ise kendi nefislerine tapmıyor ve onu ilah edinmiyorlardı. Buna rağmen bu izahını geçerli kılacak bir yön de vardır. Tüsterî, ayetin tefsiri işte budur dememiş ve onu şer'an "nidd" kabul edilecek bir şeyle izah etmiştir. Onun bu yorumuna Kuran da iki şekilde ışık tutar. Birincisi, yorumcu bazen itibar yoluyla bir mana çıkarır. Sonra onu ayetin inmediği şey hakkında icra eder. Zira

29 Şâtıbî, el-Muvâfakât, 3/294, 295.

30 Şâtıbî, el-Muvâfakât, 3/295.

31 Şâtıbî, el-Muvâfakât, 3/295.

32 Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsa b. Abdillâh b. Refî' Tüsterî, Tefsîrül-Kur'ânî'l-'azîm, ed. Taha Abdurraûf Sa'd (y.y.: Dâru'l Harem li't türâs, 2004), 90.

kasıt açısından aralarında ya müştereklik ya da yakınlık vardır. Çünkü “nidd”in hakikati, karşıtına zıt olan ve tezat üzere devam eden demektir. Nefs-i emmârenin durumu da bu şekildedir. Nefs-i emmâre sahibine hazlarına riayet etmesini emreder ve yaratıcısının emirlerine riayet etmekten men eder. Bu itibar yoluyla çıkarılan manayı şu ayet de destekler: “(Yahudiler) Allah’ı bırakıp, hahamlarını; (hıristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler” (Tevbe 9/31). Bilindiği gibi aslında onlar Allah’ı bırakıp da onlara ibadet etmemişlerdi. Fakat haham ve rahiplerin emirlerini yerine getirip yasakladıklarından kaçınmışlardı. Onların helal dediğine helal, haram dediğine de haram demişlerdi. Bundan dolayı onlar hakkında bu ayet indirildi. Nefs-i emaresinin isteklerine uyan kimsenin de durumu böyledir. Her ne kadar Şâtıbî bu ayeti vermekle yetinse de “Kendi nefsinin arzusunun kendisine ilah edinene gördün mü?” (Furkân 25/43) ayetinin de Sehl b. Abdillâh’ın görüşünü desteklediği düşünülebilir. Bu ayete göre bir kimse hiçbir ilah kabul etmeyip de sadece nefsin arzularına uysa onu ilah edinmiş olmaktadır.

Şâtıbî’ye göre Kuran’ın, Sehl’in görüşünü desteklediği ikinci yön de şudur: Ayet her ne kadar putperestler hakkında inse de müslümanların da ondan kendilerine bir pay çıkarmaları mümkündür. Nitekim Hz. Ömer, ailelerinin nafakası konusunda genişlik gösteren kimselerle karşılaşınca “Dünyadaki hayatınızda güzelliklerinizi bitirdiniz, onların zevkini sürdürdünüz” (Ahkâf 46/20) ayeti sizi nereye götürecektir derdi. Ayet kâfirler hakkında inse de o, ayetten kendisine de bir pay çıkarıyordu. Durum böyle olunca “Öyleyse siz de bile bile Allah’a ortaklar koşmayın” (Bakara 2/22) ayetinin altına nefis-i emmârenin de girmesi sahih olur. Şâtıbî bu konuyu izah sadedinde şu örnekleri de sunmaktadır:

“Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi elbette Mekke’de, âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı olarak kurulan Kâ’be’dir” (Âl-i İmrân 3/96) ayetinde belirtilen evin bâtni tefsiri Muhammed’in (sav) kalbidir.³³ Bu tefsir çeşidi açıklamaya muhtaçtır. Çünkü bu mana Arapların bilmediği bir manadır. Bu manaya uygun bir vaz’ şekli yoktur ve sözün akışına da uygun bir münasebeti yoktur. Ancak şu kadar var ki o, bu yorumun ayetin tefsiri olduğunu söylememiştir ve bu onun için bir mazeret olabilir. Böylelikle sorun ortadan kalkmış olur. Şâtıbî adeta burada tefsir ve tevil ayırımına vurgu yaparak meseleyi çözmek istemiştir.

“Allah’a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşta, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz, Allah kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez” (Nisâ 4/36). Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî bu ayeti şu şekilde yorumlamıştır. “Yakın komşu” kalp, “uzak komşu” nefis-i tabîi, “yanınızdaki arkadaş” şeriata uyan akıl, “yolcu” Allah’a itaat eden azalardır.³⁴ Şâtıbî bu izahları da müşkil yorumlardan

33 Şâtıbî her ne kadar Hz. Muhammed’in (sav) kalbi şeklinde bir alıntı yapsa da tefsirde şu şekilde geçmektedir: İnsanlar için kurulan ilk ibadet evi Mekke’deki Beytullah’tır. Bu, ayetin zâhiri manasıdır. Bâtni manası ise Resûl olmasıdır. Allah’ın kalbine tevhidî koyduğu kimseler buna inanırlar. Tüsterî, Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm, 125.

34 Tüsterî, Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm, 131. Aslında Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî önce ayetin zâhiri manasını diğer müfessirler gibi açıklamış sonra bâtni yorum yapmıştır.

görür ve başkalarının da bu gibi tevilleri olduğunu belirtir. Sonra şu hususları belirtir: Ayette geçen bu kelimeler Arabın kelimasında zâhir olup, diğer manalar Arabın bilmediği manalardır. Arapların ne iman edenleri ne de kâfir olanları yukarıdaki manaları anlamazlar. Buna delil, sahabe ve tabiûn neslinden bu manaların ve buna yakın manaların nakledilmemiş olmasıdır. Eğer olsaydı bize nakledilirdi. Selef-i salihin -âlimlerin ittifakı ile- Kuran'ın hem zâhirini hem de bâtını anlamada herkesten daha önde idiler. Bu manaları doğrulayan başka deliller de yoktur. Bu cümlelerden anlıyoruz ki Şâtıbî, bu yorumları kabul etmemekte ve bunu da Arapların ayetteki lafızları Sehl'in yorumundaki gibi anlamadıkları ve yine bu yorumların seleften nakledilmemeleriyle açıklamaktadır.

Şâtıbî bu yorumları verdikten sonra şu örnek tevillere dikkat çekmiştir: "*Hemen ayakkabılarını çıkar*" (Tâhâ 20/12) ayetindeki ayakkabılardan maksat dünya ve ahirettir. Şiblî'nin (ö. 334/946) ise bu kısmı senden olan her şeyi çıkar ki bize vâsıl olabilesin dediği nakledilmiştir. İbn Atâ (ö. 309/922) ise ayakkabılarını çıkar demek kâinattan sıyrılmak ve bu hitaptan sonra artık ona bakma demiştir. Yine o, ayakkabının nefis olduğunu -ayetin devamında gelen- mukaddes vadinin de kişinin dini olduğunu ifade etmiştir. Yani nefisinden uzak durmanın ve dinle bizimle beraber olmanın vakti geldi demektir. Ayrıca bu ayet hakkında seleften bize nakledilmeyen buna benzer yorumlar da serdedilmiştir.

Bütün bunlardan sonra Şâtıbî buna benzer bazı yorumların değerli kişilerin yorumları olduğunu hatta bu gibi yorumların Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn* ve başka eserlerinde de bulunduğunu zikreder. Daha sonra konunun bu değerli âlimlerin maksatlarını anlamayan kimseler için ayakların kaydığı bir yer olduğunu belirterek insanların bu meselede ikiye ayrıldığını ifade etmiştir. Birincisi, bu yorumları tasdik edip onları zâhirleri üzere alır ve Allah'ın Kitab'ından muradın bu olduğunu düşünürler. Tefsir kitaplarında bu yorumlara ters bir şeyler gördüklerinde ya onları kabul etmez -ya da onları bağdaştırma noktasında- zor durumda kalırlar. İkincisi ise bu yorumları toptan reddederler. Bu yorumları iftira olarak görür ve Bâtınîlerin yorumlarıyla eş tutarlar. Her iki grup da insaftan uzaktırlar.³⁵

Şâtıbî'nin tavrını özetleyecek olursak öncelikle o, Arapların tevil yapılan kelime hakkında verilen o manaların bilinip bilinmediğine sonra seleften bu gibi manaların nakledilip nakledilmediğine bakmıştır. Bunlar olmasa bile itibar yoluyla bu manaların kabul edilip edilmeyeceğini dikkate almıştır. Son olarak da her ne kadar bazı tevilleri kabul etmese de yine de bu tevilleri yapan kimselerin değerli şahıslar olduklarından yola çıkarak onlara karşı insafı elden bırakmamak gerektiğini belirtmiştir.

35 Şâtıbî, el-Muvâfakât, 3/298-302. Şâtıbî'nin değişik konu başlıkları altında verdiği ve kabul etmediği bazı teviller hakkında bk. 3/ 39, 40, 52, 53.

2. İşârî Tefsirlerde Tahâretle İlgili Ayetler Hakkında Yapılan Tevil Örnekleri

İşârî tefsirlerde yer alan tevillere bakıldığında zâhir-bâtın ayrışmasının belki de en belirginleştiği alanın genelde ahkâm ayetleri özelde de taharetle ilgili ayetler olduğu söylenebilir. Zira ahkâm ayetlerinin fikhî düzlemde ifade ettiği manalar zahir olup genellikle ortak kabule şayan ve malum olması izahtan varestedir. Bu nedenle burada ilgili ayetlerin fikhî yorumlarına yer verilmedi. Mesela; taharetle ilgili ayetlerin fikhî manaları temizlik olup bu açıktır. Bunun yanında ondan muradın manevi temizlik olduğu da söylenebilir ve meşrudur. Ancak “manevi temizlik” yorumunun zahir anlam ve bağlamından koparılarak uzak ve zorlama yorumlara varacak derecede ona batını anlamların yüklenmesi de meşruiyet problemini doğurmaktadır. İşte tartışmalar bu noktada başlamaktadır. Nitekim meseleyi açıklayıcı özgün bir örnek olarak başta abdest, gusül ve teyemmüm olmak üzere hadesten temizlenmenin üç şekline temas eden ilgili ayetin meali ve akabinde yapılan işârî yorumlar zikredilebilir. “Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz iyice yıkanarak temizlenin. Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin (teyemmüm edin). Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat o sizi temiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz” (Mâide 5/6).

2.1. Hadesten Tahârete İlişkin Teviller

2.1.1. Abdest/Namaz Abdesti

İşârî tefsirlerde zikri geçen ayette bahsedilen dört abdest uzvuna mukabil dört temizlikten bahsedilmiştir. Bunlar 1. Yemeğin temizliği, 2. Dilin doğruluğu, 3. Günahlardan uzak durmak ve 4. Gönlün huşusudur.³⁶ Genelde yorumlarında zâhir bâtın ayrımı yapan sûfler abdestte de biri zâhiri biri de bâtını olmak üzere iki temizliğin olduğunu zikrederler. Mesela; İbn Atâ, şu değerlendirmeyi yapar: Zâhiri taharet, emre ittiba etmek için abdestteki dört azanın temizlenmesidir. Bâtını taharet ise Hakk için hıyanetlerden, cinayetlerden, muhalefetin her çeşidinden, vesvese türlerinden, aldatma, kin, nefret, riya, şöret ve nehyedilen benzeri şeylerden kendini temizlemektir.³⁷

Abdestteki temizlikle alakalı yapılan başka bir yorumda şu hususlara yer verilir: Zâhir için nasıl bir taharet varsa gönüller için de bir taharet vardır.

36 Tüsterî, Tefsîrül-Kur’ânî’l-‘azîm, 137. Ayrıca bk. Ebû Abdîrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed Sülemî, Hakâiku’t-tefsîr: Tefsîrül-Kur’ânî’l-‘azîm, ed. Seyyid İmrân (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2001), 1/171; Âlûsî, Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-Azîm ve’s-Sebi’l-Mesânî, 6/94.
37 Sülemî, Hakâiku’t-tefsîr, 1/ 172; Âlûsî, Rûhu’l-meânî, 6/ 94.

Bedenlerin temizliği semadan inen su ile dir. Gönüllerin temizliği ise pişmanlık ve mahcubiyet suyuyla sonra da hayâ ve korku suyuyladır. Ayrıca namaz için yüzün yıkanması gerekli olduğu gibi -işaretin beyanı- onu hasis ve değersiz birtakım şeylerin talebinden de alıkoymak ve korumak aynı şekilde gereklidir. Başını mesh etmek nasıl gerekli ise onu herkes için eğmekten de korumak öyle gereklidir. Ayakları yıkamak zâhiri taharete nasıl gerekli ise bâtni taharete de onları caiz olmayan yerlere gitmekten aynı şekilde sakındırmak gereklidir.³⁸

Tahâreti dörde taksim edenlerden biri de Gazzâlî'dir. Ona göre temizlik çeşitleri şunlardır. 1. Vücudu abdestsizlik, cünüplük ve diğer pisliklerden temizlemek. 2. Vücut azalarını kötülük ve günahlardan temizlemek. 3. Kalbi kötü ve rezil huylardan temizlemek. 4. Gönlnü Allah'tan başka her şeyden temizlemek. O, bu sonuncu temizliğin peygamber ve sıddıkların temizliği olduğunu özellikle vurgulamıştır. Daha sonra ise kalbin (manen) temizliğinin asıl gaye olduğunu belirterek bazı kıt görüşlü insanların temizlikten maksadın sadece zâhiri temizlik olduğunu zannederek bol suyla vücut ve elbise temizliği yaptığını ve bu halin yanlış olduğunu belirtmiş ve ilk dönem müslümanlarının zâhiri temizlikten daha çok bâtni temizliğe önem verdiklerini ifade etmiştir.³⁹

Sûfilerin tahârete bakışlarını açıklayan başka yaklaşımlar da söz konusu olup bu yaklaşımlardan birine göre taharet: 1. Nefsi, mezmûm (kötülenen) olan ahlak ve o ahlakın bayağılıklarından temizlemek. 2. Akı, fikir ve şüphelerin kirlerinden temizlemek. 3. Gönlü, ağyara bakmaktan temizlemek. 4. Uzuvarı, manevi kirlere temizlemektir.⁴⁰ Bu konuda başka teviller olmakla beraber sûfilerin konuya yaklaşım tarzlarını vermesi hasebiyle bu kadarıyla yetinmek istiyoruz.

2.1.2. Gusûl Abdesti

Gusûl abdestine gelince bu konuda sûfilerce yapılan yorum dikkat çekici olup söz konusu yorum sûfilerin Allah-insan ve insan-âlem ilişkisine bakışlarını özetlemesi açısından da önemlidir. Buna göre guslün mahiyeti: "Bizden başkalarına iltifat ederek cünüb olduğunuzda nefislerinizle günahlardan, kalplerinizle (yaptığınız ibadetlerde) benlik görmekten, gönlnüzle (sırrınızla) başkalarını (ağyar) görmekten, ruhlarınızla bizden başkalarıyla rahatlamaktan ve varlığın renklerinden ve kirlerinden sırrınızı himaye edip temizlenmektir".⁴¹

38 Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, Letâifü'l-işârât, ed. İbrahim Besyûnî (Kahire: el-Hey'etü'l Mısriyye, 2000), 1/405; Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, Envârü'l-Kurân ve esrârü'l-furkan, ed. Nâcî es-Süveyd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 1/501; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe, el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd, ed. Ömer Ahmed er-Râvî (Beyrut: Dâru'l kütübî'l-ilmîyye, 2005), 2/149, 150.

39 Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî Gazzâlî, İhyâ'ü ulûmî'd-dîn (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 148.

40 Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed İbnü'l Arabî, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî marifeti'l-esrârî'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye (Beyrut: Dâru'l kütübî'l-ilmîyye, ts.), 1/498.

41 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Sâhâver el-Esedî er-Râzî Necmeddîn-i Dâye, et-Te'vilâtü'n-Necmiyye, ed. Ahmed Ferîd Mezîdî (Beyrut: Dâru'l kütübî'l-ilmîyye, 2009), 2/255; İsmail Hakkı Bursevî, Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân (İstanbul: Dersââdet, 1330), 2/356.

2.1.3. Teyemmüm Abdesti

Teyemmüm abdesti konusunda ise teyemmümün toprakla yapıldığı ve suya bedel/alternatif olduğu belirtilmiştir. Bu manadan yola çıkan bir sûfînin konuyla ilgili yaptığı uzun bir yorum burada verilerek sûfîlerin konuyla ilgili görüşleri yansıtılmaya çalışılacaktır. Bu yaklaşıma göre teyemmüm şu manayı içerir: “Bedenlerinizi temizlemek ve gusletmek için su bulamadığınızda ve kalbinizde kötü huylarınızın iğrençliklerini yok edip arınmak istediğinizde içinizin kirlendiğinden dolayı Allah’a (cc) gitmeye aşk ve muhabbet, tüm bu kirleri kökünden yok edecek ilahi bir cezbe ya da Hakk tarafından şimşek gibi sizi kapıp götürecektir nurani bir hal sahibi olamadığınızda; bedeninizi temizlemek için temiz bir toprağa teyemmüm edin ve kendisini su vs. ile temizlemeğe güç yetiremediğiniz ruhunuzu arındırmak için de kâmil bir mürşide tam bir teslimiyet ile bağlanınız. O mürşid ki, İlâhi Birlik cennetine ermeğe engel tüm günahlardan ve görünen görünmeyen pislik ve rezilliklerden arınmış olup Allah’ın izniyle müridini arındırıp kâmil bir kul yapar. Bedeninizi arındırmak için o topraktan bir parçaya ellerinizi vurarak yüzlerinizi mesh edin ve bir daha vurarak dirseklerinize kadar ellerinizi mesh edin. Ruhlarınızı arındırıp ahlakça kemale ermeniz için ise kâmil bir mürşidin ayaklarının tozuna, yüce kapısının ve yüksek eşliğinin toprağına geçici varlıklarınızı ve işe yaramaz el ve niteliklerinizi sürünüz ki, bereketli nefesleri ve sohbetleri ile sizleri varlık âleminde belli varlıklar olmanın doğurduğu darlık ve sıkıntılardan kurtarsın, Allah’ın varlığı ve rahmetinin sonsuzluğuna erdirdin.”⁴²

Abdesti bozan şeyler hakkında da benzer işârî yorumlar yapılmıştır. Nitekim bu yorumlardan birinde ayette geçen “*biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir*” kısmı arzu ve isteklerden (şehvetlerden) olan bir ihtiyacın giderilmesi şeklinde, “*kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da*” kısmı ise lezzetlerden bir lezzeti gerçekleştirme açısından dünya manasına gelir şeklinde açıklanmıştır.⁴³ Görüldüğü gibi def-i hacet, şehvi bir arzunun giderilmesi ile kadına dokunma da dünya ile tevil edilmiştir.

Başka bir işârî yorumda kadın, arzu ve isteklerden kinaye olarak görülür. Sûfî bakış açısına göre kalbin abdesti, arzu ve isteklerin kalbe kalbin de onlara dokunması neticesinde ikisinin birbiriyle karışmasıyla daha sonra da arzunun kişiyle Allah’ı murakabesi noktasında yapması gerekenler arasına girmesiyle bozulur. Bu yoruma göre bu arzular, kişiyle Allah (cc) arasına girmezse kalbin abdesti bozulmaz. Çünkü kalbin abdesti Allah ile manevi huzurda bulunması demektir.⁴⁴ Bu yorumlara göre kalbin bir abdesti bulunduğunu ve dünyalık arzu ve isteklerin o kalp sahibini yaratıcısından uzaklaştırınca kalbin abdestinin bozulduğu anlaşılmaktadır.

42 Ni’metullâh b. Mahmûd Nahcuvânî, el-Fevâtihu’l-ilâhiyye ve’l-mefâtihu’l-ğaybiyye el-mûdîhatü li’l-kelimi’l-Kur’âniyye ve’l-hikemi’l-furkâniyye, çev. Ali İhsan Türçan (Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2014), 1/375..

43 Necmeddîn Dâye, Te’vîlâtü’n-Necmiyye, 2/255, 256; Bursevî, Rûhu’l-beyân, 2/357.

44 İbnü’l Arabî, el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye, 1/536.

2.2. Kur'an'a Abdestsiz Dokunup/Dokunulmayacağı

Kuran'a abdestsiz dokunulup dokunulamayacağı meselesi fakihler arasında tartışılan önemli meselelerden birisidir.⁴⁵ “*Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir*” (Vâkıa 56/79) ayeti Kuran'a tertemiz olanların dokunabileceğini bildirmektedir. Süfîlerin konuya yaklaşımı ise farklı yorumları barındırmaktadır. Bir yoruma göre Kuran'ın bereketine ve hayrına ancak kıyamette şekavetten temiz olanlar nail olabilirler.⁴⁶ İbn Atâ'ya göre, Kuran'ın işaretlerini ancak gönlü Kur'an'da olup ona sarılanlar ve gönlünü dünyadan arındırmış olan kimseler anlarlar. Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/909) göre tertemiz olan kimseler, Allah'ı bilen (ârfî billâh), gönüllerini ondan başkasından temizleyen kimselerdir. Cafer es-Sâdik'a (ö. 148/765) göre ise Allah'ın hakkını yerine getiren, emirlerine tabi olan ve haramlarından sakınan kimselerdir.⁴⁷ Süfîlerin -burada da olduğu gibi- yaptıkları birçok yorumda kalbin masivadan temizlenmesi ön plana çıkmaktadır.

2.3. Necâsetten Tahâret

Necâsetten tahâret çerçevesinde namaz için elbise, mekân ve beden temizliği gerekmektedir. “Elbiseni tertemiz tut” (Müddessir 74/4) ayetinde namaz kılınan elbisenin temizliği emredilmektedir. Bu konuda zâhir anlam bu olmakla birlikte süfîlerce bâtın anlamları ihtiva eden farklı yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlardan bazıları şöyledir: “Elbiseni günah üzere giyme. Onu senin (günah) payından temizle. Ona sımsıkı sarıl. Çünkü Hz. Peygamber namazda kendisini oyalayan elbiseyi⁴⁸ başka birisine vermiştir.”⁴⁹ Meşhur zâhid ve süfîlerden olan Yahya b. Muâz (ö. 258/872) da temizliğe dikkat çeken bu ayeti “kalbini günahların hastalığından ve dünyanın meşguliyetinden temizle ki ibadetin tadına ulaşasın. Çünkü kimin bedeni sağlıklı değilse yemeğin tadını alamaz” şeklinde tevil etmiştir.⁵⁰ Kuşeyrî'nin yo-

45 Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud Mevsîlî, el-İhtiyâr li-Ta'îlî'l-Muhtâr, ed. Halid Abdurrahman el-Akk (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007), 1/62; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid, ed. Muhammed Suhibi Hasan Hallak (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1410), 1/85; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverî, el-Hâvî'l-Kebîr, ed. Âdil Ahmed Abdülmecûd Ali Muhammed Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/144; Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, el-Muğnî, ed. Abdülfettah Muhammed el-Hulv Abdullah b. Abdülmuhsin Türki (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999), 1/202.

46 Sülemî, Hakâiku't-tefsîr, 2/302. Ayrıca bk. Ali el-Kârî, Envârü'l-Kurân, 5/97.

47 Sülemî, Hakâiku't-tefsîr, 2/302. Ayrıca bk. Ebü Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr Baklî, Arâisü'l-Beyân fî Hakâ'iki'l-Kur'ân, ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 3/388. Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşü için bk. İbn Acîbe, el-Bahrü'l-medîd, 7/303. İbn Acîbe daha sonra bu sözü şu şekilde açıklar. Onun büyük hakikatlerine ve dakik işaretlerine kirlerden ve masivadan arınmış ariflerin tertemiz kalpleri ulaşabilir.

48 Muhammed b. İsmail Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî, ed. Mustafâ Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, 1993), “Salât”, 14 “Ezan”, 93 “Libâs”, 19; Ebü'l-Hüseyn en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, Sahîhu Müslim, ed. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed Farayabî (Riyâd: Dâru Tîbe, 2006), “Mesâcid”, 61, 62, 63; Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei İbn Mâce, Sünenü İbn Mâce, ed. Ali b. Hasan b. Abdilhamit (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1998), “Libâs”, 1; Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî Ebü Dâvûd, Sünenü Ebî Dâvûd, ed. Muhammed Ali es-Seyyid İzzet Ubeyd ed-De'as (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), “Salât”, 116 “Libâs”, 11.

49 Tüsterî, Tefsîrü'l-Kurâni'l-âzîm, 295.

50 Sülemî, Hakâiku't-tefsîr, 2/ 358.

rumu da şu şekildedir: “Kalbini yaratılmışların hepsinden ve her türlü kötülenmiş sıfatlardan temizle. Ayrıca nefsini zellelerden, kalbini muhalefetlerden ve sırrını (gönlünü) iltifatlardan temizle.”⁵¹ İbnü'l Arabî de kulun kalbini temizlemesi gerektiğini vurgular. Yani elbiseyi kalple tevil edip şu şekilde devam eder: “Onun temizliği nefisten kurtulması ve her işi Allah'a (cc) döndürmesi şeklinde gerçekleşir. Ayette de “Her iş O'na döndürülür. Öyle ise O'na kulluk et” (Hûd 11/123) buyrulmaktadır.⁵² Bursevî'ye göre ayetteki temizlikten maksat nefsin, kalbin ve ahlakın ayıp ve kusurlardan temizlenmesidir.⁵³

2.4. Namaz Kılınacak Mekânın Temizliği

Namaz kılınan mekânın temizlenmesine dair “Tavaf edenler, kendini ibadete verenler, rukû ve secde edenler için evimi (Kâbe'yi) tertemiz tutun” (Bakara 2/125) ayeti delil olarak gösterilmiştir. Sûflerin tevilleri ise şu minvaldedir. Kuşeyrî, bu konudaki bazı yorumları şöyle aktarmıştır. Zâhire göre Beytullah'ın temizlenmesi, işârî yoruma göre ise kalbin temizlenmesi emredilmiştir. Beytullah'ın temizliği onu pis ve necis olan şeylerden korumakla olur. Kalbin temizliği ise onu ağıyardan koruyarak olur. Manalar ariflerin kalplerinde tavaf etmekte, hakikatler de tevhid ehlinin kalplerinde karar kılmaktadır. Birinciler telvin, ikinciler temkin ehlidir. Seyri sülûkta yolculuk yapanların kalpleri boyun eğerek cömertlik kapısında devamlı ayakta durmaktadır. Muvahhidlerin kalpleri vuslat köşküne doğru devamlı rükû etmektedir. Vecd halinde olanların kalpleri ise kurbet köşküne doğru devamlı secde etmektedir. Taliplerin yükselen arzuları kerem kapısında sürekli durmaktadır. Müridlerin yükselen iradeleri devamlı cömertlik manzarasıyla tavaf eder. Ariflerin himmetleri devamlı izzetin huzurunda el pençe divan durur.⁵⁴ Ayette geçen temizleme emriyle kalplerin temizlenmesinin istendiği çünkü Hakkın nazar j mahallinin kalp olduğu da söylenmiştir.⁵⁵ Necmeddîn Dâye'ye göre kalplerin her iki cihandaki alakalarının kirlerinden temizlenmesi ve ağıyardan uzak tutulması gerekir. Çünkü kalp, onu yaratanın evidir. Ayette de Allah, evi kendisine izafe etmiştir. Bundan dolayı oranın başka sevgilerden ve alakalardan soyutlanıp sadece kendisine has kılınması lazımdır.⁵⁶

2.5. Kadınların Hayız Haline İlişkin Teviller

Kadınlara has bir durum olan **hayız hali** hakkında “Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: “O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay halinde kadınlardan uzak durun.

51 Kuşeyrî, Letâifü'l-işârât, 3/648. Onun bu görüşü için bk. Ali el-Kârî, Envârü'l-Kurân, 5/238. Bu ayetin yorumunda dört görüş olduğunu belirten Nisâbü'rî, bu görüşlerden birinin de “kalbin kötü huylardan temizlenmesi” olduğunu zikreder. Nizâmeddin Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec Nisâbü'rî, Ğarâibü'l-Kurân ve reğâibü'l-furkân, ed. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l kütübî'l-ilmîyye, 1996), 6/386.

52 Mahmud Ğurâb, Rahmetün mine'r-Rahmân fi Tefsîri ve İşârâtî'l-Kuran min Kelâmî's Şeyhi'l Ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî (Dimesk: Matbaatü Nadr, 1989), 4/412.

53 Bursevî, Rûhu'l-beyân, 10/225.

54 Kuşeyrî, Letâifü'l-işârât, 1/124.

55 Baklî, Arâisü'l-beyân, 1/ 62.

56 Necmeddîn Dâye, Te'vilâtü'n-Necmiyye, 1/211.

Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever” (Bakara 2/222) buyrulmuştur. Sûffilerin konuya yaklaşımları ise şu şekildedir. Kuşeyrî, hayız kanını kastederek utanma ve nefret edilecek şeylerin tamamının kulun kendi ihtiyarından kaynaklanmadığını bazen kulun kendi kesbinin olmadığı hallerden de kaynaklanabileceğini vurguladıktan sonra hayız halinin Allah'ın bir hükmü olduğunu ve Rabbimizin bu durumu Âdem'in (sav) kızlarına takdir ettiğini belirtmiştir. Daha sonra ise fıkhî bir hüküm olan hayızlı kadınların bu hallerinde iken namazgâha yaklaşmamaları gerektiğini, bunun Allah'ın bir hükmü olduğunu ve bu konuda onların bir günah sahibi olmadıklarını söyler. Son olarak da işârî olarak şöyle bir yorum yapılabileceğini ifade eder: “Onlar -her ne kadar bedenle huzurda durma olan namazdan alıksalsar da- kalp ve dille zikre devam etmekten yasaklanmadılar. Bu durum da yakınlığa (kurb) vesiledir. Çünkü kutsî bir hadiste “Ben, beni zikreden dostuyum”⁵⁷ buyrulmuştur.⁵⁸

İbnü'l Arabî, mütekaddimîn olan ehl-i tarik ve diğer âlimlerden mücadele ve beden terbiyesi yapma noktasında onlara iştirak eden bir topluluğun yalanın, nefislerin hayzı olmasında icma ettiklerini buna göre doğruluğun da nefsin tahareti olduğunu vurgular. Yine ona göre nefsin hayzı olan yalan, Allah aleyhine uydurulan yalandır. Çünkü bir ayette “Allah'a karşı yalan uyduran veya kendine bir şey vahyedilmemişken, "Bana vahyolundu" diyen, ya da 'Allah'ın indirdiğinin benzerini ben de indireceğim' diye laf eden kimseden daha zalim kimdir?” (En'âm 6/93) buyrulmuştur. Necmeddîn Dâye kadınların hayız halinin erkekler için Allah'a manevi yakınlaşmada bir fırsat olduğunu belirttiikten sonra şöyle devam eder: Kadınların zâhirde hayızları olduğu gibi erkeklerin de bâtında hayızları vardır. Erkekler münacat demek olan namazın ve kişinin arzu ve isteklerini tutmak demek olan orucun hakikatlerinde bir eksiklik yaparlarsa bu eksikliklere sebep olan nefsin arzu ve istekleri onların hayzı olur.⁵⁹ Neticede sûffiler, işârî olarak hayzı nefsin kötü huyları olarak yorumlamışlardır. Dolayısıyla bu durum sadece kadınlara has olmayıp erkekleri de kapsamaktadır.

Kur'an'da, Enfâl 8/11, Furkan 25/48, Zümer 39/21 gibi birçok ayette gökten tertemiz su indirildiği bunun temizliğe, canlılığa ve berekete vesile olduğu bildirilmiştir. Buradan yola çıkarak namaz için abdestin böyle temiz bir suyla alınması gerektiği ifade edilmiştir. Sûffiler de bu ayetlerden kendilerine has bazı yorumlar çıkarmışlardır. İbn Ata, Allah (cc), kendisiyle insan bedenlerinin zâhirlerinin ve kirlerinin temizleneceği su indirdi. Yine insanlara kendisiyle

57 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, ez-Zühed, ed. Ahmed et-Tâhir Hâmid el-Besyûnî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 99; Ahmed b. Abdillâh b. İshâk Ebû Nuaym el-İsfahânî, Hilyetü'l-evliyâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, ts.), 6/42; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin Beyhaki, Şuabu'l İman, ed. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 1/451.

58 Kuşeyrî, Letâifü'l-işârât, 1/178. Hemen hemen aynı yorumlar için bk. Necmeddîn Dâye, Te'vîlâtü'n-Necmiyye, 1/299, 300; Ali el-Kârî, Envârü'l-Kurân 1/195, 196.

59 Necmeddîn Dâye, Te'vîlâtü'n-Necmiyye, 1/300.

kalplerini nurlandıracağı ve düşmanın vesveselerinden sadırlara şifa vereceği rahmet indirdi demekle suyu kalplerin nuru ve şifası şeklinde yorumlar.⁶⁰

Kuşeyrî, yukarıda geçen Enfâl suresindeki ilgili ayet hakkında şu yorumları yapmıştır: “Allah (cc), insanların zâhirlerini semanın suyuyla kendisinden gayrın görülmesinden ve her türlü illetten kaynaklanan kirlerin bulunduğu gönüllerini de tahkik suyuyla yıkadı.”⁶¹ Furkan suresindeki ilgili ayetin tefsirinde ise şu yorumlara yer verir: “Allah (cc), semadan yağmuru indirdi ve onunla ağaçlık yerleri ve bahçeleri diriltti, o suyla yerden ürünler bitirdi. Yine Rabbimiz gökten rahmet suyu indirdi. O suyla da günahkârlar, günahlarından kaynaklanan kirlerini yıkadılar.” Bu yorumdan sonra ayette geçen “tahûr” lafzıyla alakalı olarak da şöyle bir açıklama yapar: “Ayette geçen “tahûr” kelimesi temiz ve temizleyici demektir. Hayâ suyu, bazı vakitler (mâsivâyâ) meyledip de gafletin içerisine girdiği ariflerin kalplerini yıkamaktadır.⁶² Allah (cc), riayet suyu ile iştiyakın susuzluğu kalpten zail oluncaya kadar tecelli nurlarının tedavi etmesi hasebiyle müştakların kalplerini diriltiyor ve bu kalplerde sekinetin istiklali hâsıl oluyor. Yine bu suyla bir takım arzu ve isteklere uymakla ölen nefisleri diriltiyor ve onları ibadet yapar hale getiriyor.”⁶³ Son olarak da Zümer suresindeki ilgili ayet hakkında şöyle bir açıklama yapar: “Nasıl gökten su inip onunla ürün çıkıyor sonra o ürün yeşilleniyor ve daha sonra da kuruyup çer çöp oluyorsa; insan da önce çocuk oluyor sonra genç daha sonra olgunluk dönemi daha sonra yaşlı bu aşamadan sonra da ömrünün en zor ve verimsiz dönemine ulaşıyor ve nihayetinde vefat ediyor. Tarladaki ürün nasıl kuruyup da kendisinden maksat olan ürün elde edilemiyorsa insan da vuslata ermez ise kendisinin kadri ve kıymeti olmaz.”⁶⁴ Kuşeyrî, yaptığı yoruma şöyle devam etmektedir: “Bu durum müminin akıl kuvvetine sahip olarak olgunlaşmasıyla basiretinin nurlarından hâsıl olan kemal gerçekleşene kadar ondan istifade etmesini gerektirir. Marifetlerin sultanından bir nur zâhir olunca bu nurlar kuşatılmış olur. Tevhid nurları ortaya çıkınca da diğerlerinin hepsi yok olur.”⁶⁵

İbnü'l Arabî, suyu hayat suyu olmakla tevil etmiş ve devamında şu hususları belirtmiştir: “Bundan dolayı cehaletten kaynaklanan kirlenmiş her kalbin tahareti bu hayat suyuyla gerçekleşir. Çünkü bir ayette şöyle buyrulmuştur. *“Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine, insanlar arasında yürüyeceği bir nur verdiğimiz kimsenin*

60 Sülemî, Hakâiku't-tefsîr, 2/62.

61 Kuşeyrî, Letâifü'l-işârât, 1/606; Ali el-Kârî, Envârü'l-Kurân, 2/234.

62 Bu son yorum için bk. Nisâbü'rî, Ğarâibü'l-Kurân, 5/248.

63 Kuşeyrî, Letâifü'l-işârât, 2/640; Ali el-Kârî, Envârü'l-Kurân, 3/511.

64 İbn Acîbe Kuşeyrî'nin bu yorumlarını ondan aktararak bu kısmını şu şekilde açıklamıştır. İnsan kendi nefisini manen temizlemedikçe ve onu Allah'a yaklaşma noktasında iyice yormadıkça Rabbi katında bir kıymeti olmaz. İbn Acîbe, el-Bahrü'l-medîd, 5/137. Kuşeyrî'nin Zümer Suresindeki ilgili ayetin bu kısma kadar olan yorumu için bk. Bursevî, Rûhu'l-beyân, 8/94.

65 Kuşeyrî, Letâifü'l-işârât, 3/276. Kuşeyrî'ye nispet edilmeden yapılan aynı yorum için bk. Necmeddîn Dâye, Te'vîlâtü'n-Necmiyye, 5/208. Ayrıca bk. Ali el-Kârî, Envârü'l-Kurân, 4/351. İbn Acîbe de Kuşeyrî'den aktardığı bu son kısım için şu açıklamayı yapar. Kişinin amelîyle istiklali ekinin bittiği yerden açığa çıkması, görünümünün tam olması ve sümbülündeki danenin dışarı çıkması gibidir. Marifet sultanından nurun ortaya çıkması onun sararması demektir. Onun varlığını Hakkın varlığında fani kılan tevhidin nurlarının zâhir olması ise onun kuruyup bir kırıntı olması anlamına geliyor. İbn Acîbe, el-Bahrü'l-medîd, 5/68.

durumu, hiç, karanlıklar içinde kalmış, bir türlü ondan çıkamamış kimsenin durumu gibi olur mu?" (En'âm 6/122) Bu durum, iman ile küfür ve ilim ile cehalet için bir darb-ı meseldir.⁶⁶ Bu yorumda da suyun tevil edildiğini görmekteyiz.

Rûzbihân el-Baklî, sudan kastın marifet suyu olduğunu belirtir. Sonra temiz suyun, bedenleri temizlediğini, marifet suyunun ise ruhları temizlediğini ifade eder ve şöyle devam eder: "Fiil ve sıfattan olan hakikatin her yeri o marifeti bilir. Fiil ve sıfatlar bilinince de zat bilinir." O, verdiği bu bilgilerden sonra bu hali şu misalle açıklamıştır: Bu durumun misali denizlerde bulunan istiridyeye benzer. Ruhlar da istiridyeye (gibi)dirler. Fiillerin denizleri, zat denizlerinden olan sıfatların irfan damlalarını tutar. Denizlerdeki istiridyeler de yağmur damlalarını tutar ve yağmur damlası orada inci olur. Aynı şekilde ruhların içindeki marifet damlası da hakikat incisi ve ilahi hikmet olur. Bu teşbihten sonra Baklî, "yakîn suyu gönüllere inerse o gönülden düzensizliği ve şüpheleri giderir" denildiğini aktarır. Son olarak da şöyle bir yorum yapar: "Allah (cc), muhalefet çeşitlerinden kendisiyle kirlendiğiniz her türlü pislikten sizi temizlemek için gökten su indiriyor. Sonra bu hakiki suyu kendisiyle insanların kalplerini ubudiyet ve rubûbiyetin marifetine bağlamakla vasıflandırmıştır ki, o su, Allah'ın marifetinde kalpleri takviye eden marifet suyudur.⁶⁷ Başka bir yorumda "sizi insani ve hayvani sıfatların kirlerinden temizlemek için ruhaniyet semasından rabbani ilham suyu indirdi"⁶⁸ denilerek suyun ilham suyu olduğu zikredilmiştir.

Nahcuvânî, Enfâl suresinin ilgili ayetinde Allah (cc), bedenlerinizi gökten indirdiği bu su ile temizlediği gibi kalplerinizi de hayat suyu olan ve katından ikram olunan manevi su ile yıkayıp manevi cünüplük ve pislikler olan küfür, şirk ve nifak hallerinden sizleri arındırdı şeklinde bir yorum yapmıştır. Yukarıda verilen Zümer suresinde yer alan ayet hakkında ise şu hususları ifade etmiştir: "Allah (cc), güzel isimlerinin ve yüce sıfatlarının makamından hayat suları indirir. Bu manevi sular; yüce varlık denizinin pınarından dökülür. Gökten inen suyu yeryüzündeki kaynaklara yollayıp depoladığı gibi, manevi hayat sularının da isim ve sıfatların eserleri olan varlık ve benliklerin depolarına (kulların kalp ve kafalarına) doldurur. Bunun sonrasında bu su ile yeryüzünde türlü çeşitli ekinler, bitkiler, ağaçlar ve farklı çeşitlerde bol bol ürünler çıkardığı gibi kullarının benliklerinden ve bedenlerinden ilahi bilgiler, inançlar ve hakikatler meydana çıkarır. Yeryüzünün bitki ve ürünleri çeşitli renklerde olduğu gibi Allah (cc) tarafından verilen farklı kabiliyetlerden dolayı insanlardan açığa çıkan manevi ürünler de farklı tarzlarda olur."⁶⁹

Bursevî, suyun temiz olmakla vasıflanmasında insanların zâhirlerini - temizlemeleri gereken kirlerinden- temizlemeleri gerektiğine bâtnlarının da bu şekilde temizlenmesinin daha uygun olduğuna bir tenbih bulunduğunu belirtir. Ona göre bir şeyin bâtnının kirlerden korunması zâhirinin korunmasından daha

⁶⁶ İbnü'l Arabî, el-Fütühâtü'l-Mekkiyye, 1/ 527.

⁶⁷ Baklî, Arâisü'l-beyân, 1/516, 517.

⁶⁸ Necmeddîn Dâye, Te'vîlâtü'n-Necmiyye, 3/ 109. Onun ismini vermeden aynı yorum için bk. Nîsâbü'rî, Çarâibü'l-Kurân, 3/385.

⁶⁹ Nahcuvânî, el-Fevâtihu'l-ilâhiyye, 1/577, 2/156.

öncelikli ve faydalıdır. Çünkü Hakkın baktığı yer, insanın bânını olup zâhiri değildir. Mutlak olarak temizlik rızkın genişlemesine vesiledir. Burada rızkın genişlemesine vesile olan su, temiz (tahir) ve temizleyicidir (mutahhirdir). Bu rızkı isteyen kimsenin devamlı zâhiri temizlik üzere olması gerekir. Bâtını temizlik ise manevi rızkı celbeder. O rızık, ruh için yücelik ve feyizlerden gelen bir gıda olur. Zümer suresindeki ayet hakkında “sâlik, aklının ve ilminin muktezası üzere yürürse onda kendisini gösterdiği cehd ve çabanın eserleri/sonuçları zahir olur. Sonra marifet makamına tecelli edince ondan ilk hali yok olur (izmihlâl). Daha sonra bu kişiden tevhidin nurları görünür olunca diğerleri yok olur” şeklinde bir yorum yapar.⁷⁰

İbn Acîbe, gökten inen suyu, kalpleri Allah’tan başkasını görmekten (mâsîvâ) dolayı temizleyen ve yine şeytandan kaynaklanan kirleri gideren su olarak kabul eder. Ona göre şeytanın pisliği varlıklardan gelen zulmettir ki, bu zulmet heva ve arzuların dolayı kalpte oluşur ve şeytanın güzel göstermesiyle gerçekleşir. Allah (cc), bu su ile ayakları sabit kılar ta ki zatın tecellisi olan nurlarla karşılaştığında bu ayaklar sabit kalır ve kaymaz. Bu nurlar tecelli ettiğinde de ancak şecaatli olan büyük veli kullar yerinde sabit kalır. Başka bir yerde de buna benzer şu yorumu yapar: “Biz gayb semasından tertemiz bir su indirdik ki, o Allah’ı bilme ilmidir ve onunla ruhlar ve gönüller dirilir. Ayrıca hür olanların kalpleri onunla temizlenir. Biz o suyu ölü beldeyi yani cehalet ve gafletle ölmüş ruhu diriltmek ve yarattığımız hayvanları ve insanları sulamak için indirdik. Çünkü mana suyu her kaba sirayet eder. Tevhit suyu ise her şeye sirayet eder. Bu durumu, söylediğimiz manaları bilmeyenler inkâr eder ancak onu bilenler bilir. İnsanların çoğu ise bu durumu inkâr eder. Bundan dolayı Allah (cc), *“Andolsun, biz bunu insanlar arasında, düşünüp ibret alsınlar diye tekrar tekrar açıkladık”* (Furkan 25/50) buyuruyor. (Müellif burada “Sarrafnâ” kelimesini açıklamak manasında değil yağmurun oluşturulması ve suyun indirilmesi şeklinde yani dağıtmak ve sarf etmek manasında kullanıyor.) İçinde sır bulunan her şey bu hayat suyundandır. Fakat insanların çoğu reddeder. Ondandır ancak has veliler faydalanır.⁷¹

Buraya kadar yapılan yorumlarda görüldüğü gibi gökten inen yağmur, tahkik, rahmet, hayâ, inayet, hayat, marifet, yakîn ve ilham şeklinde tevil edilmiştir. Bu suyla insana manevi rızıklar verilir. Zâhiri ve bânını kirler de giderilir.

2.6. Avret Mahallinin Temizliği/İstinca

İstinca meselesine gelince ona da *“Orada temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da tertemiz onları sever”* (Tevbe 9/108) ayeti işaret etmektedir. Hadislerde bu ayetin nüzul sebebi olarak Hz. Peygamber’in Medine’ye hicret ederken birkaç gün misafir olarak kaldığı Kuba ehlinin istinca yaparken su kullanmaları zikredilmiştir.⁷² Bazı sûflere göre bu ayette zikredilen ve Kuba halkının vasfı olan taharettten maksat Allah’ı (cc) gizli-aşikâr zikretmek ve ona itaat

70 Bursevî, Rûhu'l-beyân, 6/224, 8/94.

71 İbn Acîbe, el-Bahrü'l-medîd, 2/241, 242, 5/137.

72 İbn Mâce, “Taharet”, 28; Ebû Dâvûd, “Taharet”, 22; Tirmizî, “Tefsiru'l Kuran” 10.

etmektir.⁷³ Bazı sūfler, varlıkların kirinden gönüllerin temizlenmesi diğerleri ise kötü vehimler ve fasit isteklerden -bunları amel sahasına çıkarmaksızın- insanların kendilerini temizlemeleri şeklinde izahta bulunmuşlardır.⁷⁴ Yine bu ayetin yorumunda “günahlardan temizliğin abidlerin vasfı, nefsin shevi arzu ve isteklerinden temizliğin zahidlerin vasfı ve yaratılmışların sevgisinden kaynaklanan sonra da vasfettikleri şeyle nefislerinde varlık görmekten dolayı yapılacak temizliğin de ariflerin vasfı olduğu” bildirilmiştir.⁷⁵ Başka bir yorumda gönüllerin düşüncelerden, ruhların gafletlerden, kalplerin şehvetlerden, akılların cehaletlerden, nefislerin küfriyyattan ve bedenlerin zellelerden temizlenmesi gerektiği vurgulanmıştır.⁷⁶

Tefsirinde yer yer bazı tasavvufi yorumlara da yer veren Râzî (ö. 606/1210), bahis konusu olan ayetin (Tevbe 9/108) tefsirinde taharetin açıklanmasında iki görüş bulunduğunu, müfessirlerin çoğunun buradaki tahareten kastın suyla temizlik olduğu görüşüne meylettiklerini belirttikten sonra diğer görüşün de günah ve isyandan temizlik olduğunu zikretmiştir. Bu ikinci görüşün açıklamasına ise şu şekilde devam etmiştir: Günah ve isyandan temizlenmek Allah'a yakınlaşmada, onun vereceği sevaba nail olmada ve Allah'ın böyle bir kişiyi övmesinde müessirdir. Bâtın temizliğiyle beraber zâhir temizliğinin Allah katında bir kadri kıymeti bulunduğunu bâtın temizliği yapıp da zâhir temizliği yapılmadığında da bâtın temizliğinin onda bir etkisi olması gerektiğini ama yine de bâtın temizliğinin daha uygun olduğunu açıklamıştır.⁷⁷

Bazı sūfler de açıklaması yapılan ayette övülen kimselere vurgu yaparak onların özelliklerinin şu şekilde olduğunu açıklamışlardır: “Onlar övülmüş vasıflara ve değerli huylara (ahlak) sahip kimselerdir. Bu kimselerin halleri zemmedilmiş sıfatlardan ve kötü huylardan ayrıca varlığın kirinden ve hudûsun pislüğünden temizlenme şeklindedir.”⁷⁸

Sonuç

Sonuç olarak tefsir ve tevil kavramlarını müteradif kabul edenler olduğu gibi aralarında fark görenler de bulunmaktadır. İslâmî ilimlerde tevilin kavramsal boyutu muvacehesinde çeşitleri ve farklı örneklerine rastlamak mümkündür. Özellikle Kelam ve Fıkıh ilminde tevilin burhan ve delillere bağlı kalınmak gibi belli şartlara tabi tutulması onun ölçülü ve munzabıt bir hale dönüşmesine vesile

73 Tüsterî, Tefsîrü'l-Kurâni'l-azîm, 159; Ayrıca bk. Sülemî, Hakâiku't-tefsîr, 1/286.

74 Sülemî, Hakâiku't-tefsîr, 1/286.

75 Kuşeyrî, Letâifü'l-işârât, 2/62; Ali el-Kârî, Envârü'l-Kurân 2/343.

76 Baklî, Arâisü'l-beyân 2/44, 45. Aynı yorum için bk. Âlûsî, Rûhu'l-meânî, 11/26.

77 Râzî - Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer b. el-Hasan b. el-Huseyn et-Teymî er-Râzî, el-Mulakkeb Bi Fâhrüddîn Er-Razî, Mefâtihü'l-ğayb et-tefsîru'l-kebir (Beyrut: Dâru l'İhya' et-Turâş el-'Arabî, 1420), 16/201; Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Neseî, Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl, ed. Yusuf Ali Bedivi (Beyrut: Dâru'l kelimi't-tayyib, 1998), 1/710; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kuran Dili (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 4/405.

78 Necmeddîn Dâye, Te'vilâtü'n-Necmiyye, 3/201; Nisâbü'rî, Çarâibü'l-Kurân 3/532; Bursevî, Rûhu'l-beyân, 3/509.

olmuştur. Bu durumun Tefsir ve özellikle de Tasavvuf ilminde bütünüyle böyle olduğunu söylemek güçtür. Tefsir eserlerinde yapılan tevillerin daha esnek olduğu bilinmektedir. Tasavvufta ise ehl-i irfan tarafından keşf ve ilhama dayanılarak sûfnin mevkiine, makamına ve manevi hallerine göre yapılan ve işârî tefsir diye adlandırılan yorumlar ön plana çıkmaktadır. Bunların genelde sübjektif olduğu görülmektedir. Sûflerin yaptıkları tevillerde öne çıkan unsurun özellikle şahsı Allah'ın rızasından alıkoyan şeyin nefis olduğu düşüncesidir. Bundan dolayı ilgili ayetleri bu meyanda yorumlamışlardır. Taharetle ilgili ayetlerde de günahlardan arınma ve nefsin tezkiyesi öne çıkmaktadır. Ancak sûfler, Bâtıniler gibi zâhiri inkâr etmemişler fakat tevilde delile bağlı kalma noktasında fakihler ve kelamcılar gibi munzabıt bir esas dahilinde kalmayarak zaman zaman uç tevillerde bulunmuşlardır.

Author Contributions / Yazarların Katkısı: This article is a work with two-authors. The contribution of the aforementioned authors to the preparation of the article is sixty percent and forty percent, respectively. / Bu makale, iki yazarlı bir çalışmadır. Makalenin hazırlanmasına söz konusu yazarların katkısı sırasıyla, %60 ve %40 şeklindedir.

Funding / Finansman: The authors declare that it was supported by Çukurova University BAP Unit SDK-2017-9346 project code. / Yazarlar, bu çalışmanın Çukurova Üniversitesi BAP Birimi tarafından SDK-2017-9346 proje koduyla desteklendiğini bildirmiştir.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. ed. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müesseset-ür'Risâle, 1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *ez-Zühd*. ed. Ahmed et-Tâhir Hâmid el-Besyûnî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Envârü'l-Kurân ve esrârü'l-furkan*. ed. Nâcî es-Süveyd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-Meanî fî Tefsiri'l-Kurâni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâsi'l Arabî, ts.
- Apaydın, H. Yunus. "Tevîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr. *Arâisü'l-Beyân fî Hakâ'iki'l-Çur'ân*. ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Şuabu'l İman*. ed. Muhammed es-Said b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*. ed. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, 1993.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersâadet, 1330.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. ed. Halil Memun Şeyh. Beyrut: Daru'l-marife, 2005.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İfav, 2020.
- Deniz, Abdulkâki. "Fıkıh Usulünde Te'vilin Mahiyeti". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

- Dergisi* 10/23 (2019).
- Doğan, Hüseyin. "Kuran'ın Kendine Özgü Yorumbilim Metodolojisi: Tevil". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011).
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. ed. Muhammed Ali es-Seyyid İzzet Ubeyd ed-De'as. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- Ebü Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehş Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Misbâhu'l-münîr*. Kahire: Matbaatü'l-emîriyye, 1922.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Güven, Mustafa. "Kuran'ın Anlaşılmasında Müteşâbihât Problemi ve Tevil". *Hikmet Yurdu* 3/5 (2010).
- Çurâb, Mahmud. *Rahmetün mine'r-Rahmân fî Tefsîri ve İşârâtî'l-Kuran min Kelâmi's Şeyhi'l Ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî*. Dimeşk: Matbaatü Nadr, 1989.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. ed. Ömer Ahmed er-Râvî. Beyrut: Dâru'l kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. ed. Abdülfettah Muhammed el-Hulv Abdullah b. Abdülmuhsin Türki. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*. ed. Muhammed Suhbi Hasan Hallak. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1410.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn. *el-İklîl fî'l-müteşâbih ve't-te'vil*. İskenderiye: Dâru'l-imân, ts.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî marifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*. Beyrut: Dâru'l kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Kâfiyecî, Muhammed b. Süleyman b. Sa'd. *et-Teyşîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*. ed. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehabî. Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1998.
- Kaya, Mehmet. "Kuran'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Tevil ve Çeşitleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018).
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsim Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-işârât*. ed. İbrahim Besyûnî. Kahire: el-Hey'etü'l Mısıriyye, 2000.
- el-Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebü Manşûr. *Te'vilâtü'l-Kuran*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Mâce, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei İbn. *Sünenü İbn Mâce*. ed. Ali b. Hasan b. Abdilhamit. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1998.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-. *el-Hâvi'l-Kebîr*. ed. Âdil Ahmed Abdülmevcûd Ali Muhammed Mu'avvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1999.
- Mennâu'l Kattân. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kuran*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. ed. Halid Abdurrahman el-Akk. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *'Aynü'l-a'yân (Tefsîru Süreti'l-Fâtîha)*. İstanbul: Dersâadet, 1325.
- Müslim b. el-Haccac, Ebü'l-Hüseyin en-Nisaburi. *Sahîhu Müslim*. ed. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed Farayabî. Riyâd: Dâru Tîbe, 2006.
- Nahcuvânî, Ni'metullâh b. Mahmûd. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-ğaybiyye el-mûdhatü li'l-kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-hikemi'l-furkâniyye*. çev. Ali İhsan Türcan. Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2014.
- Necmeddîn-i Dâye, Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed b. Sâhâver el-Esedî er-Râzî. *et-*

- Te'vilâtü'n-Necmiyye*. ed. Ahmed Ferîd Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. ed. Yusuf Ali Bedivi. Beyrut: Dâru'l kelimî't-tayyib, 1998.
- Nisâbü'rî, Nizâmeddin Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A' rec. *Ğarâibü'l-Kurân ve reğâibü'l-furkân*. ed. Zekerîyyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1996.
- Râgıb El-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. er-. *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*. thk. Şafvân 'Adnan ed-Dâvûdî. Dimaşk: Daru'l-Çalem; Daru's-Şâmiyye, ts.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Omer b. el-Ḥasan b. el-Hüseyin et-Teymî el-Mulakkeb bi Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb et-tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhya' et-Turâş el-'Arabî, 1420.
- Sağlam, Hadi. "İslam Hukuk Metodolojisindeki Te'vilin Hüküm İstinbâtında Yeri ve Önemi Hakkında Örneklerle Genel Bir Değerlendirme (Yorumbilim Tekniği)". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/42 (2012).
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kuran*. Kahire: Matbaatü Hicâzî, ts.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed. *Hakâiku't-tefsîr: Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. ed. Seyyid İmrân. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Şaban, Zekîyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları: Usûlü'l-Fıkh*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.
- Şâtubî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-Beyân an Tefsiri Âyi'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Ali Bîdûn. Beyrut: Dâr'ul-Kütüb'il-İlmîyye, 1997.
- Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmîzî*. ed. Ammar Tayyar vd. Dimaşk: Müesseset'ü-Risâle, 2011.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî'. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. ed. Taha Abdurraûf Sa'd. y.y.: Dâru'l Harem li't türâs, 2004.
- Yavuz, Yunus Şevki. "Tevîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kurân*. ed. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1984.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. ed. Fevzâ Ahmed Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-arabî, 1995.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

Eski Serahs: Şehir, Coğrafya, Tarih ve Toplum

Old Serakhs: City, Geography, History and Society

Mesut Can 

*Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
İslam Tarihi Anabilim Dalı*

*Assist. Prof., Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic History*

Karaman / Turkey

mesutcan42@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-9915-9238>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.904735

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 28.03.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 05.05.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Can, Mesut. "Eski Serahs: Şehir, Coğrafya, Tarih ve Toplum". Marife 21/1 (2021), 409-438. <https://doi.org/10.33420/marife.904735>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Eski Serahs: Şehir, Coğrafya, Tarih ve Toplum

Özet

Yâkût al-Hamevî'nin (ö. 626/1229) coğrafya eserinde kaydettiği rivayete göre Serahs, Keykâvus'tan sonra tahta geçen I. Dârâ'nın oğlu I. Serhas adına Ahamenî İmparatorluğu döneminde (MÖ 559-330) inşa edilmiştir. İsmi de bu Pers hükümdarından almıştır. Mevcut arkeolojik veriler de şehrin Ahamenîler zamanında kurulduğunu ortaya koymaktadır.

Eski Serahs şehri, günümüzde İran ile Türkmenistan arasında doğal bir sınır teşkil eden Tecen Nehri'nin sağ yakasında, nehirden ayrılan bir kolun beslediği alt kollar tarafından oluşturulan vahada yer almaktadır. Arkeolojik veriler Serahs'ın, vahanın Demir Çağı yerleşimlerini besleyen nehir kollarının dağıtım noktasında yer aldığını ortaya koymaktadır. Bu sebeple inşa edildiği tarihlerden itibaren şehrin vahanın idare merkezi olduğu söylenebilir. Müslüman coğrafya müellifleri eserlerinde Serahs'a bağlı kırsal yerleşimin oldukça az olduğuna işaret etmekte ve şehre bağlı iki nahiyeye, bir rustâk ile yirmi dört köyeye yer vermektedirler. Konum açısından Horasan'ın büyük şehirlerinden, aynı zamanda bölgelerinden olan Merv ile Nişabur arasında yer alan Serahs, ilk dönem coğrafi kaynaklar tarafından Merv'e bağlı kabul edilmiştir.

Serahs, Müslümanlar bu topraklara gelmeden önce birçok imparatorluk tarafından ele geçirildi. İlk olarak, doğu seferine çıkan Yunan-Makedon kralı Büyük İskender tarafından fethedilen şehir, onun ölümünden sonra muhtemelen Selevkosların idaresine geçti. Ardı sıra Partların, muhtemelen Ak Hunların ve yaklaşık dört asır kadar Sâsânîlerin idaresinde kaldı. Hz. Ömer zamanındaki ilk fetih dalgasında Sâsânî İmparatorluğu'nun yıkılmasının ardından, Hz. Osman zamanındaki Horasan fetihleri esnasında Abdullah b. Hâzîm (ö. 72/691) tarafından sulh yoluyla fethedilerek İslam topraklarına katıldı (31/651-52). Serahs'ta Emevî ve Abbâsî idaresi (Tâhirîler dahil) altında nispeten huzurlu ve istikrarlı bir devir yaşandığı söylenebilir. Ancak Tâhirîlerden sonra bölgede Sâmânîler, Gazneliler ve Selçuklular arasında mücadelelerin yaşandığı görülür. Dandanakan Savaşında (431/1040) kesin bir zafer elde etmeleriyle Serahs uzun bir süre Selçuklu Devleti idaresinde kalmıştır. Özellikle Sultan Sencer devri, Serahs'ın maddî, ilmî ve kültürel manada geliştiği bir zaman dilimi olmuştur.

Müslüman idaresi altında Serahs'ın gerek fizikî gerekse sosyokültürel yapısında büyük değişim yaşandığı görülür. Şehrin fizikî yapısındaki en köklü değişim, diğer Horasan şehirlerinde olduğu gibi rabad biriminin şehre eklenmesidir. İslâm coğrafyacıları her ne kadar bir kuhendize (iç kale) işaret etmeseler de günümüzde Serahs Kalesi olarak adlandırılan kısım şehrin kuhendizi'dir. Böylece Serahs'ın kuhendiz, şehristân ve rabaddan oluşan üçlü şehir tipolojisine sahip olduğu anlaşılmaktadır. İslâmî dönemde şehrin yaşam merkezi şehristandan rabada doğru kaymış ve yerleşim alanı genişlemiştir.

Şehrin fizikî değişiminden belki de daha önemlisi, şehrin toplumsal hayatında Müslüman Araçların, dolayısıyla kültürel hayatında İslâm'ın rol almaya başlamasıdır. Özellikle Abbâsîler devrinde, mevâlî politikasındaki olumlu gelişmelerin Serahs'ta da İslâmlaşmaya katkısı olduğu görülür. Nitekim Serahs'ın elit tabakasına mensup olduğu anlaşılan Fazl b. Sehl es-Serahsî (ö. 202/818), Me'mun (salt. 813-833) zamanında Müslüman olmuş, vezirlik makamına kadar yükselmeyi başarmıştır. İslâmlaşmanın Tâhirîler, Sâmânîler ve Gazneliler zamanında aynı hızla devam ettiği, Selçukluların geldiği tarihlerde bölgeye neredeyse tamamen İslâm'ın hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Bunun en başta gelen göstergelerinden biri, İslâm coğrafyacılarının Serahs'tan elde edilen vergiye dair kayıtlarıdır. Fethi esnasında anlaşma metninde yer alan vergi gelirlerinin daha sonraki dönemlere ait kayıtlarda gitgide düştüğü görülmektedir. Tecen Nehri'nin kollarının Serahs Vahasına sağladığı suyun düzensizliğine bağlı olarak tarımsal üretimdeki bir azalmaya işaret etmesi muhtemel olmakla birlikte, bize göre bundan daha etkili olan husus, Horasan'ın genelinde olduğu gibi Serahs Vahasında da İslâmlaşmanın hız kazanmasıdır. Bilindiği üzere Horasan'daki Emevî devrinin en önemli sorunlarından birisini, ihtida ederek Müslüman olanlardan alınmaya devam eden vergiler teşkil etmekteydi. Tarihi kaynaklarda sorunun devam ettiğine dair herhangi bir kayıdın olmayışı, Abbâsîlerle birlikte ihtidaların önündeki en büyük engelin kalktığını, dolayısıyla İslâmlaşmanın hız kazanarak gayrimüslimlerden alınan vergilerdeki söz konusu düşüşün yaşandığını söylememize imkân vermektedir.

Selçukluların bölgeye gelişinin (426/1035) en önemli sonuçlarından biri hiç şüphesiz Türk iskânıdır. Bu tarihten itibaren bölgedeki diğer etnik ve kültürel unsurların nüfuzunun azaldığına, Türk topluluklarının ve kültürünün izlerinin kalıcı hale geldiğine şahit olunmuştur. Tüm Horasan'da olduğu

gibi Serahs'ta da Moğol istilasının etkileri yıkıcı olmuş, Timurlular devrindeki imar faaliyetlerine rağmen şehir eski görkemli günlerine bir daha dönememiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Serahs, Orta Asya, İslâmlaşma, İslâm Şehri.

Old Serakhs: City, Geography, History and Society

Summary

According to the account of Yāqūt al-Ḥamawī in his geography work, Serakhs was built during the Achaemenid Empire (559-330 BC), in the name of Serhas I, the son of Dārā I, who took the throne after Kay Kā'ūs. Therefore, it got its name from this Persian ruler. The available archaeological data reveal as well that the city was founded during the time of the Achemenids.

The Old Serakhs is located in Southern Turkmenistan, on the right bank of Tedjen River, which constitutes a natural border between Iran and Turkmenistan, in an oasis formed by the lower branches fed by a tributary from the river. Archaeological data also reveal that Serakhs was located at the distribution point of the river tributaries feeding the Iron Age settlements of the oasis. For this reason, it can be said that the city was the administrative center of the oasis from the beginning. Muslim geography authors point out in their works that the rural settlement of Serakhs was quite low and they record two sub-districts, one rustāq and twenty-four villages. Located between Marw and Nişāpūr, two of the major cities and also regions of Kḥurāsān, Serakhs was accepted as a part of the Marw region by the early geographical sources.

Serakhs was conquered by many empires before the Muslims came to these lands. First, the city was conquered by the Greek-Macedonian king Alexander the Great on his eastern expedition, and probably then passed under the rule of Seleucids after his death. It remained once under the rule of the Parthians, then possibly the White Huns, and the Sāsānids for the last four centuries. After the collapse of Sāsānid Empire in the first wave of conquest in the time of 'Umar (I) b. al-Kḥaṭṭāb, it was conquered peacefully by 'Abd Allāh b. 'Āmir during the conquests of Kḥurāsān in 'Uṭḥmān's time and joined Islamic lands.

It can be said that there was a relatively peaceful and stable period in Serakhs under the Umayyad and 'Abbāsīd (including Ṭāhirids) rule. However after the Ṭāhirids, it is seen that there were struggles between the Sāmānids, Ḡhaznavids and Saldjūkids in the region. Having achieved a decisive victory in the Dandānkān War (431/1040), Saldjūkids ruled Serakhs for a long time. Especially the era of Sultan Sandjar is a time when Serakhs developed in material, scientific and cultural terms.

Under the Muslim administration, it is seen that Serakhs experienced a great change in both physical and sociocultural structure. The most radical change in the physical structure of the city is that rabad became part of the city topography as in other cities in Kḥurāsān. Although Islamic geographers did not point to a Kuhandiz, the architectural structure so-called Serakhs Castle was the Kuhandiz. Thus, it is understood that Serahs has a triple city typology of Kuhandiz, şāhristān and rabad.

Perhaps more important than the physical change of the city was that Muslim Arabs, hence Islam, began to play a role in the social life of the city. It can be said that especially the moderate policy followed against Mawālī contributed to Islamization in Serakhs during the 'Abbāsīd period. As a matter of fact, al-Faḍl b. Sahl converted to İslam in time of al-Ma'mūn and managed to rise to the rank of vizier. We can say that Islamization continued at the same pace in the era of Ṭāhirids, Sāmānids and Ḡhaznavids, giving rise to islam almost dominating the region during the arrival of Saldjūkids.

One of the most important consequences of Saldjūkid domination in the region (426/1035) is undoubtedly the settlements of Turks. Since that time, it has been witnessed that the influence of other ethnic and cultural elements in the region has decreased and traces of Turkish communities and culture have become permanent. As in all Kḥurāsān, the effects of Mongolian invasion (1221) in Serakhs were devastating, so the city could not return to its glorious days despite the development activities during the Timūrid period.

Keywords: Islamic History, Serakhs, Central Asia, Islamisation, Islamic City.

Giriş

Eski Serahs, Güney Türkmenistan'da, Tecen Nehri'nin orta havzasında yer almakta olup, birkaç mimari yapı dışında neredeyse yok olmuş durumdadır. Vahanın günümüzdeki idare merkezi, modern Serahs'tır. Kadim şehirle aynı adı taşıyan

günümüz Serahs'ı, Kaçarların Horasan valisi Abbas Mirza'nın 1832 yılında Serahs'ı alması¹ sonrasında halkın şehri terk ederek vahanın kuzeyine yerleşmeleriyle teşekkül etmiştir.² Tecen Nehri'nin sol yakasında, İran sınırları içinde kalan yerleşimi de dahil edersek, birbirine yakın topraklarda aynı adı taşıyan üç şehrin varlığından bahsedilebilir. Bu sebeple, literatürde 1860'lardan sonra en eski tarihli olan Serahs'ı diğerlerinden ayırt etmek için "Eski Serahs" tabirinin kullanılmaya başlandığı görülmektedir.³ Çalışmanın başlığında da aynı ifadenin kullanılması uygun görülmüş, ancak metin içerisinde çoğunlukla Serahs ifadesiyle yetinilmiştir.

Yerli yazında Serahs şehrine dair ansiklopedik bilgiler ile sanat ve mimari alanı dışında kayda değer bir çalışmanın bulunmayışı,⁴ bu çalışmanın yapılmasında etkili olmuştur. Horasan'ın diğer komşu yerleşimleri olan Merv ve Nişabur gibi şehirlere nispetle kaynaklarda Serahs'a dair tarihî kayıtlar oldukça yetersiz, aynı zamanda veriler dağınık ve özündür. Bu açıdan çalışmamız, Orta Çağ İslâm coğrafya kaynakları başta olmak üzere tarih ve biyografi türü eserlerde Serahs'a dair dağınık haldeki malumatın derlenerek makale başlığında belirtilen tasnifle sunulmasını amaçlamaktadır. Yanı sıra, vaha temelli şehir, İslâm şehrinin oluşumu, İslâmlaşma, Horasan fetihleri ve iskân gibi birçok hususta yeni ve destekleyici bilgiler elde edilmesi de çalışmanın diğer amaçları olarak sayılabilir. Moğol istilasası (1221), çalışmanın nihai sınırı kabul edilmiştir.

1. Kuruluşu ve İslâm Öncesi Tarihi

Şehrin İslâm öncesi devrine dair yazılı kaynaklara dayanan bilgilerimiz İslâmî döneme nazaran daha kısıtlı olup arkeolojik verilere ve ikinci el kaynaklara dayanmaktadır. Ne var ki, bölgeye ve özellikle Serahs'a dair arkeolojik çalışmalar da henüz yeterli düzeyde olmayıp, bir kısmı halen devam etmektedir. Uzmanlara göre Tecen Nehrinin hayat verdiği Serahs Vahası, Orta Asya'ya özgü vaha temelli şehirleşmeyi temsil eden en batıdaki bölgedir. Ayrıca bu topraklar, Demir Çağı yerleşim modelinin anlaşılması açısından son derece önemli görülmektedir.⁵

İslâmî kaynaklar içerisinde Serahs'ın kuruluşuna dair yegâne bilgiler, Yâkût el-Hamevî tarafından verilmektedir. Müellif, Serahs isminin aslının "Serhas" olduğunu, söylentiye göre şehrin bu ismi Keykâvus zamanında buraya yerleşen güç, kudret sahibi ve zalim birinden aldığı kaydeder. Bu şahıs, şehri imar eden ve inşasını tamamlayan kişi olarak belirtilir. Rivayetin devamında Farslardan gelen bilgiye yer veren müellif, bahse konu şahsın adının Serhas b. Hûzerz olduğunu, Fars hükümdarı Keykâvus'un bu toprakları ona ikta ettiğini, burada onun için bir şehir

¹ Resul Şahsi, "Govşut Han Liderliğinde Merv Tekeleri'nin Akîm Kalan Devletleşme Teşebbüsü (1846 – 1877)", *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2020), 76.

² Yüksel Sayan, *Türkmenistan'daki mimari eserler: XI-XVI. yüzyıl* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1999), 23, 65.

³ Barbara Kaim, "Parthian Settlements in the Serakhs Oasis", *Parthica* 10 (2008), 129.

⁴ bk. Sayan, *Türkmenistan'daki mimari eserler*, 23-71; Yüksel Sayan, "Serahs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/539-542.

⁵ Nazarij Buławka, "The Yaz I-III Settlement Pattern in the Serakhs Oasis, Southern Turkmenistan", *Iran* 55/2 (2017), 143.

inşa ederek şehre adını verdiğini aktarmaktadır. Daha sonra Zülkarneyn lakabıyla anılan Büyük İskender, şehrin *medînesini* (*şehristânını*) muhkem hale getirmiştir.⁶ Rivayette geçen Serhas b. Hûzerz'in kim olduğu açık değildir. Ancak, Ahamenî İmparatorluğu'nun kurucusu Büyük Keyhüsrev'in oğlu Keykâvus'un krallığı dönemine işaret edilmesi, adı geçen Serhas'ın Keykâvus'tan sonra tahta geçen Dâra'nın oğlu I. Serhas olabileceğini akıllara getirmektedir.

Arkeolojik çalışmalar da Serahs'ın Ahamenîler devrinde kurulduğuna işaret etmektedir. 1953 yılında Serahs'ın antik yerleşiminde yapılan keşif kazıları sonucunda Ahamenîler dönemine tarihlenen kerpiç sur duvar kalıntıları ortaya çıkarıldı. Ardından, şehristân/medîne kısmının kuzey kesiminde gerçekleştirilen ikinci açmanın sonuçları da buradaki en erken yerleşimin Ahamenîler dönemine tarihlendirilebileceğini teyit etti.⁷ Bununla birlikte Serahs Vahası'ndaki ilk insan yerleşimi Serahs şehri değildi. Günümüzde neredeyse terk edilmiş halde olan vaha, MÖ 4. binyılda bile insanları cezbeden, verimli toprakları ve bol suları ile yoğun nüfuslu bir bölgeydi. Yapılan araştırmalar vahada onlarca höyüğün var olduğunu, bunlardan bazısının Serahs şehrinden daha eski tarihlere uzandığını ortaya koymuştur. Halihazırda vahanın doğrulanmış en eski yerleşim yerinin, en azından Orta Tunç Çağı'na kadar uzandığı belirtilmektedir. Ancak vahanın aktif gelişimi, yaklaşık üç bin yıl önce, Demir Çağı'nın başlarında başlar. Serahs'ın da sonlarına doğru kurulduğu Demir Çağında,⁸ vahadaki yerleşim yerlerinin sayısında ve yerleşme boyutlarında bir artış olduğu tespit edilmiştir.⁹ (Bk. Şekil 1: Serahs Vahası'nın Arkeolojik Yerleşimleri Haritası)

Serahs, Horasan ve Orta Asya'da örneklerine sıkça rastlanıldığı üzere, bir vaha şehridir. Vaha temelli yerleşim modelinde bir şehir kurulurken kimi zaman bir diğeri terkedilmektedir. Bu yer değiştirmenin arkasındaki nedenlerin başında çoğunlukla toprakların aşırı sulamaya bağlı olarak tuzlanması, nüfus artışı ve sulama yetersizliği yatmaktadır. Arkeolojik çalışmalarda, Serahs Vahası'nda da bahsi geçen durumun yaşanmış olabileceği ileri sürülmektedir. Buna göre; ilk yerleşimler Serahs Vahası'nın kuzeyinde, Tecen'in ikinci alt deltası olan Geoksyur Vahası'nda kurulmuştur. Ardından vaha, MÖ 3. binyılda büyük ölçüde terk edilmiş, MÖ. 1. binyılın ilk yarısında, suların daha bol olduğu yukarı kesimlere (güneye) doğru kaymıştır. Böylece, günümüzde yerel halk tarafından Salır-yap diye adlandırılan ve Serahs Vahası'na ulaşan kolları besleyen ana kanal, Tecen'in sağ kıyısında ortaya çıkmıştır. Salır-yap, yaklaşık 10 km aşağıda, iki yan dal olan Hana-yap ve Karaman-yap'ı beslemektedir. Birkaç kilometre aşağıda ise, bir yanal ağın olduğu Kiçi-ağa-yap ve Ata-yap olmak üzere iki ana kanala daha ayrılmaktadır. (Bk. Şekil 1: Serahs

⁶ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1995), 3/208.

⁷ Kaim, "Parthian Settlements in the Serakhs Oasis", 129; Ruslan Muradov, "Architects of Serakhs", *The International Illustrated Journal Turkmenistan (in Russian and English)* 1-2 (154-155) (2018), 75.

⁸ Serahs Vahası'nın Demir Çağı yerleşimleri, arkeolojik çalışmalarda Yaz Kültürü (I-III) şeklinde ifade edilmektedir.

⁹ Buławka, "The Yaz I-III Settlement Pattern in the Serakhs Oasis, Southern Turkmenistan", 144; Muradov, "Architects of Serakhs", 75.

Vahası'nın Arkeolojik Yerleşimleri Haritası) Tam da bu noktada konumlanan Serahs'ın MÖ 7. yüzyıldan itibaren Kiçi-ağa-yap kanalının sularının dağılımını kontrol eden önemli bir merkez olduğu düşünülmektedir. Nitekim Serahs Vahası'ndaki Demir Çağı yerleşiminin, bahsi geçen iki sulama kanalı boyunca yoğunlaştığı görülür.¹⁰

Ahamenî idaresi, Makedonyalı İskender'in meşhur Doğu seferinde Serahs'a uğramasıyla son buldu. Yunanlılar şehri kuşattıklarında, çaresiz halk teslim olmak zorunda kaldı. Ardından İskender, Serahs Vahası'nın tüm şehirlerini fethetti ve modern Herat'ın bulunduğu yerde, Herîrûd havzasında İskenderiye-Aria şehrini kurdu. Kesin nedeni bilinmemekle birlikte, arkeolojik bulgular Serahs Vahası'nın sulama sisteminin Ahamenî İmparatorluğu'nun çöküşünden bir süre sonra gerilediğini göstermektedir. Bunun arkasında yatan sebep, İskender tarafından kurulan bu yeni şehrin Tecen'in suyunu büyük oranda kullanmasıyla Serahs Vahası'nda aynı oranda bir düşüşün yaşanması olabilir.¹¹

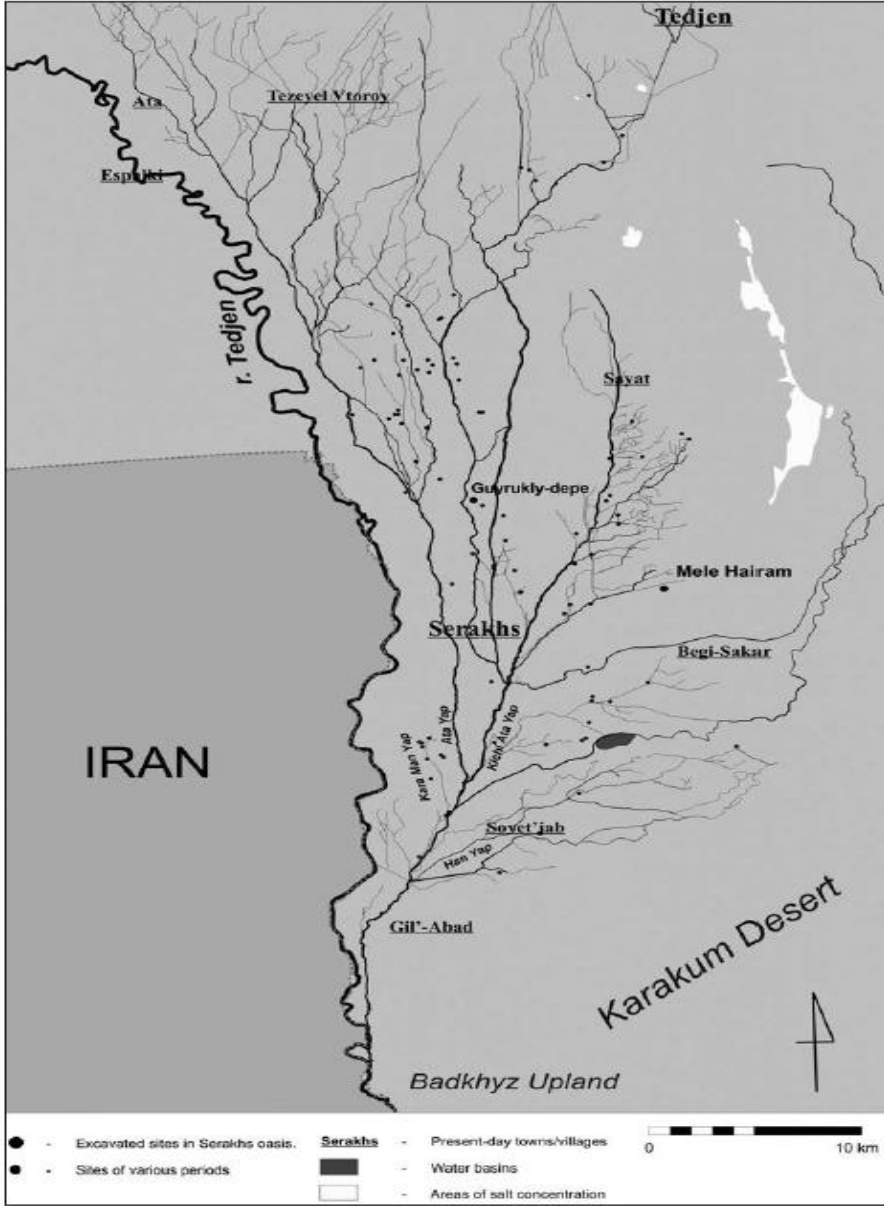
Serahs Vahası'nın büyük oranda yeniden iskânı, bölgenin MÖ 2. yüzyılın ortalarında Partlar'ın kontrolüne geçmesiyle gerçekleşti. Part devrinde vahadaki yerleşim yerleri sayı ve boyut olarak büyüdü. Dolayısıyla bölgede nüfus artışına, yeni inşa edilen kanallar vasıtasıyla arazilerin sulamaya açılmasıyla birlikte arazi ıslahına şahit olduğu düşünülmektedir. Zira, bölgedeki yüz otuz yerleşim yerinin otuzu Part dönemine dayanmaktadır. Bunlardan en meşhuru Mele Hayram'dır.¹² İslâm öncesi devrin son hâkim gücü olan Sâsânîler (III - VII yüzyıllar), muhtemelen bu medeni gelişmelerin mirasını Partlar'dan devralarak devam ettirdiler. Ancak Serahs'ın Sâsânî devrindeki gelişimine dair yazılı kaynaklarımız suskundur. Bu konuda arkeolojinin verilerini beklemek durumundayız.

¹⁰ Buławka, "The Yaz I-III Settlement Pattern in the Serakhs Oasis, Southern Turkmenistan", 162-166.

¹¹ Muradov, "Architects of Serakhs", 75-76.

¹² Muradov, "Architects of Serakhs", 76; Mele Hayram, günümüz Serahs kasabasının yaklaşık 15 km kuzeydoğusunda yer almakta olup vahanın Part ve Sâsânî devrine ışık tutan kalıntılar içermektedir. Detaylı bilgi için bk. Barbara Kaim, "Serakhs Oasis at the Crossroads of Communication Routes", *Parthica* 14 (2012), 151-156.

Şekil 1: Serahs Vahası'nın Arkeolojik Yerleşimleri Haritası



(Kaynak: Barbara Kaim, "Serakh's Oasis at the Crossroads of Communication Routes", Parthica 14 (2012), 150.)

2. Fethi ve İslâmî Dönem Tarihi

Hz. Ömer devrinde Horasan'daki ilk fetih hareketlerinde Serahs şehrinin adı geçmemektedir. Çünkü bu hareketin ana hedefi Sâsânîlerin merkezî ordu gücünü ortadan kaldırmaktır. Nitekim Müslümanların ilerleyişini durduramayan Sâsânî İmparatoru III. Yazdicerd, ardı sıra Rey'e, İsfehân'a, İstahr'a, Kirmân'a ve nihayetinde Merv'e kaçtı.¹³ Ahnef b. Kays'ın üzerine doğru geldiğini haber alınca Merv'den de çıkmak zorunda kalarak önce Merverrûz'a, ardından Belh'e geçti. Ahnef herhangi bir direnişle karşılaşmadan ordusunu Merv'e yerleştirdi.¹⁴ Artık bölgede tutunamayacağını anlayan Yazdicerd, çareyi Ceyhun'u geçerek Türk topraklarına sığınmakta buldu.¹⁵ Böylece Horasan'ın diğer bölge ve şehirlerinin fethedilmesinin önünde hiçbir engel kalmadı. Bununla birlikte, Hz. Ömer'in vefatının ardından ortaya çıkan kısa süreli otorite boşluğu fethedilen bölgelerin kontrolden çıkmasına neden oldu. Ahnef b. Kays'ın yürüttüğü fetih hareketleri ile elde edilen yerler Hz. Osman döneminde Abdullah b. Âmir eliyle yeniden kontrol altına alındı. Görevlendirdiği komutanlar vasıtasıyla, zaman zaman da bizzat kendisi bölgenin fethine yönelik faaliyetlerde bulundu.¹⁶ Serahs şehrinin fethi de bu hareketler esnasında gerçekleştirildi.

Şehrin fethine dair rivayetlere yer veren ilk İslâmî kaynaklar, fethin Abdullah b. Âmir'in genel komutanlığı altında gerçekleştirildiğinde ittifak halinde olmakla beraber, birbirinden farklı iki rivayete yer vermektedir. Halife b. Hayyât'ın kaydettiği rivayete göre İbn Âmir Horasan'a öncü birlik olarak Ahnef b. Kays'ı gönderdi. Ahnef Herat halkıyla savaştı ve şehri fethetti. İbn Âmir de sulh yoluyla veya bir başka rivayete göre savaşarak Ebreşehr'i aldı. Sonra İbn Âmir, Emîr b. Ahmer el-Yeşkürî'yi Tûs'a gönderdi. Şehri ve havalisini fethettiği esnada kendisine gelen Serahs halkıyla da 150 bin dirhem karşılığında anlaşma yaptı.¹⁷

Belâzürî ise Abdullah b. Âmir'in, Abdullah b. Hâzîm'i Serahs'a gönderdiğini, şehrin bir süre kuşatılmasından sonra Merzûbân unvanına sahip yerel yöneticinin 100 kişiye emân verilmesi şartıyla şehri teslim ettiğini belirtir.¹⁸

Şehrin fethine yer veren bu ilk kaynaklar, görüldüğü üzere Emîr b. Ahmer el-Yeşkürî ve Abdullah b. Hâzîm olmak üzere iki komutana işaret etmektedirler. Bu belirsizliğin, Taberî'nin (ö. 310/923) aktardığı rivayetlerle çözüme kavuştuğu söy-

¹³ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 307; Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 3/325.

¹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'l-Rusûl ve'l-Mülûk)*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Mısır: Dârü'l-Meârif, ts.), 4/167.

¹⁵ Belâzürî, *Fütûh*, 392; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/352.

¹⁶ Ahmed b. Ebû Ya'kûb b. Cafer b. Vehb İbnü Vâdih Ya'kûbî, *el-Büldân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 76; Belâzürî, *Fütûh*, 379, 391; Osman Çetin, "Horasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/235.

¹⁷ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Riyad: Dâru Taybe, 1985), 164.

¹⁸ Belâzürî, *Fütûh*, 391; Ya'kûbî ve Dineverî de, anlaşma şartlarının detaylarına girmeden şehrin Abdullah b. Hâzîm tarafından fethedildiğini kaydediler. bk. Ya'kûbî, *el-Büldân*, 97-98; Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd Dineverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, thk. Abdü'l-Mün'im Âmir (Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, 1960), 140.

lenebilir. Müellif, Abdullah b. Hâzim'in oğlu Musa'dan gelen bir rivayete yer vermektedir. Buna göre Abdullah b. Âmir Nişabur'da iken, Abdullah b. Hâzim'i Serahs'a göndermiş, o da halkıyla anlaşma yapmıştır. Rivayetin devamında Abdullah b. Âmir'in, Emîr b. Ahmer el-Yeskürî'yi de çevredeki şehirlerin fethiyle görevlendirdiği, bu minvalde Tûs, Ebîverd, Nesâ ve Humrân'ı fethederek Serahs'a kadar geldiği ifade edilmektedir. Taberî bu rivayetin ardından, İbn Sîrin'den gelen ve Serahs'ın Abdullah b. Hâzim tarafından fethedildiğini belirtilen rivayeti ilave eder.¹⁹ Böylece müellif, Emîr b. Ahmer el-Yeskürî'nin Serahs civarına kadar geldiğini, ancak şehrin Abdullah b. Hâzim tarafından anlaşma yoluyla fethedildiğini tespit ederek ilk kaynaklardaki çelişen bilgilere açıklık getirmiş olmaktadır.

Hız Osman zamanında, Abdullah b. Hâzim tarafından 31/651-52'de fethedildikten sonra uzun bir müddet Serahs'ın istikrarlı bir dönem geçirdiği söylenebilir. Nitekim devrin önemli hadiselerinin hiçbirinde Serahs'ın oynadığı role dair herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Şehrin adına uzun bir aradan sonra Abbâsî ihtilali esnasında tesadüf edilmektedir.

Emevî devrinin sonlarına doğru Horasan, Nasr b. Seyyâr'ın iktidarın kaybolan otoritesini temin etme gayretleri ile Ali el-Kirmânî ve lideri olduğu Ezd kabilesinin, Rebîa'nın desteklediği Hâricî lider Şeybân b. Seleme'nin ve Abbâsî daisi Ebû Müslim el-Horasânî'nin mücadelelerine sahne olmaktaydı.²⁰ Bu mücadeleler esnasında Serahs, Ebû Müslim hareketi dışındaki tüm gruplara zaman zaman kapılarını açmıştır. Nitekim babasının ölümünün ardından Ali el-Kirmânî'nin oğlu (İbnü'l-Kirmânî), beraberindeki Rebîa ve Ezd'e mensup taraftarlarla birlikte bir ara Serahs'a sığınmıştı. Burada birtakım Hâricî grupların da desteğini alan İbnü'l-Kirmânî Merv'e doğru giderek Nasr b. Seyyâr'la bir buçuk seneyi bulan bir mücadeleye girişti.²¹

Ebû Müslim'in Horasan'da kazanacağı kesin zaferin hemen öncesinde Serahs şehri, Merv'i terk etmek zorunda kalarak buraya sığınan Nasr b. Seyyâr ile onunla ittifak kurmuş olan Şeybân b. Seleme el-Harûrî'ye üs vazifesi gördü. Ebû Müslim'in kendisine katılma teklifini reddeden Şeybân ve Bekr b. Vâil'e mensup taraftarları Serahs şehrine sığındılar. Nasr ile nihai savaşa girmeden önce Ebû Müslim, komutanlarından Bessâm b. İbrahim'i Şeybân'la savaşmak üzere gönderdi. Bessâm ve Şeybân, Serahs Vadisi'nde çokça nehir kollarının olduğu bir yerde karşılaştılar. Şeybân ve adamları büyük bir hezime uğrayarak şehre sığınmak zorunda kaldılar. Geride kalan Rebîa'ya mensup adamlarıyla Serahs Mescidi'ne sığındılar ancak sonuçta adamlarıyla birlikte yakalanarak öldürüldüler. Ebû Müslim, el-Alâ b. Harîs el-Huzâî'yi öncü olarak şehre gönderdi. Şehrin yönetimini de el-Alâ b. Harîs

¹⁹ Taberî, *Târîh*, 4/302.

²⁰ Mehmet Dalkılıç, *Horasan'da İktidar Mücadeleleri (M.705-796)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, SBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2009), 143-144; Roberto Marin Guzman, "Orta Asya Ve Horasan'da Abbasi İhtilâli: Vergi, İhtida Ve Dini Grupların İhtilâlin Başlamasındaki Rolü Hakkında Analitik Bir İnceleme", çev. Mustafa Demirci, *İSTEM* 12 (2008), 274.

²¹ Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 389; Ebû Ca'fer İbn Habîb, *Kitabü'l-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, ts.), 255.

üstlendi.²² Anlaşılan o ki, Serahs halkı Emevî otoritesine bağlılığını tamamen kesmemiş, Abbâsî ihtilaline doğrudan ve topyekûn destek vermemiştir.²³

Serahs'ın Abbâsî ihtilalindeki muhalif duruşu, iktidarları devrinde de devam etmiş görünmektedir. Buna dair işaretlerden biri, Ebu'l-Hasîb'in 185/801 senesinde Nesâ'da başlattığı isyan hareketidir. Kısa sürede büyük bir taraftar kitlesini etrafına toplamayı başararak Ebîverd, Tûs ve Nişabur'u ele geçirdiler. Bir ara Mervî de kuşatmalarına rağmen başarılı olamadılar. Yapılan savaşta yenilerek Serahs taraflarına çekildiler ve burada yeniden toparlanmaya çalıştılar.²⁴ Ertesi yıl Ali b. İsa b. Mâhân, Merv'den Ebü'l-Hasîb ile mücadele etmek üzere Nesâ'ya doğru yola çıktı ve isyancıları bastırmada başarılı oldu.²⁵

Serahs, halife Me'mûn'un Bağdat'ta patlak veren isyanı bastırmak üzere Merv'den yola çıktığı ve yaklaşık 2 sene süren meşhur yolcuğunda uğradığı şehirlerden biridir. 202/817-818 senesinde Merv'den ayrılan Me'mûn, Serahs'a gelmiş ve bir süre şehirde ikamet etmiştir. Bu esnada beklenmedik bir olay gerçekleşmiş, Fars asıllı veziri bazı şahısların saldırısına maruz kalarak Serahs hamamında öldürülmüştür.²⁶ Bu hadise, özelde Me'mûn'un genelde ise Abbâsîlerin devlet siyasetinde önemli dönüm noktalarından birisidir. Fazl b. Sehl'in öldürülmesiyle İran unsuru idaredeki etkisini kaybetmiş, bu da Me'mûn'un politikalarında önemli değişikliklere yol açmıştır. Nitekim halifenin bu tarihten itibaren Fars etkisinden kurtulup Türk etkisine girdiği görülür.²⁷

Me'mûn Bağdat'a giderken Tâhir b. Hüseyin'in Horasan valiliğine tayin edilmesiyle birlikte yeni bir dönem başlamış oldu. Fiilen Abbâsî hakimiyetinden kopan şehir, Tâhirî Hanedanı'nın ardı sıra Sâmânîler, Saffârîler, Gazneliler, Selçuklular ve Hârezmşahlara idaresine girdi. Moğol istilası öncesinde bir ara Gurluların, ardından Sultan Sencer'e isyan eden Oğuzların işgaline uğradı. Söz konusu devirlerde Serahs'ın durumuna dair bilgilerimiz maalesef yetersizdir. Devrin önemli hadiseleri esnasında geçen atıflar dışında kayda değer tespitler yapmak oldukça zordur. Bu sebeple aşağıdaki bilgiler, bu devirlerde Serahs'ın durumuna dair parça parça ve öz bilgileri ihtiva etmektedir.

²² Müellifi Meçhul, *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, thk. Abdülaziz ed-Dûrî - Abdülcebbar el-Muttalibî (Beyrut: Dâru't-Talî'a, 1971), 336.

²³ Ebü Müslim asıl gücünü Aşağı Toharistan ve Merverrûd çevresindeki hükümdarlıklardan alıyordu. Nitekim Bûşenc Hükümdarı ve Halid b. Bermek'in de içinde bulunduğu hükümdarlar ona destek verdiler. Ancak bu bölgelerde bile halkın topyekûn katı bir yönetim karşıtlığı yaptığı söylenemez. bk. Hamilton A.R. Gibb, *Orta Asya'da Arap Fetihleri*, çev. Hasan Kurt (Ankara: Çağlar Yayınları, 2005), 11.

²⁴ Taberî, *Târîh*, 8/273; İmâdüddin Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî (Gize: Dâru Hicr Li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1997), 8/630; İzzüddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut, 1997), 5/338; Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. 'Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 9/103.

²⁵ Taberî, *Târîh*, 8/275; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/634; Ebü 'Ali Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Te'âkübü'l-Himem*, thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî (Tahrân: Surûş, 2000), 3/527.

²⁶ Ya'kûbî, *el-Büldân*, 1/141.

²⁷ Mehmet Bahaüddin Varol, "İlk Dönem İslam Siyâsî Tarihi'nin Şekillenmesinde Horasan Bölgesinin Yeri ve Önemi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (2004), 134.

Tâhirî idaresi altında Serahs Vahası'ndaki sulama sisteminin imar edildiği, buna bağlı olarak özellikle kırsal kesimlerdeki köy yerleşmelerinin sayısında artış olduğu tahmin edilmektedir. Ayrıca Emevî-Abbâsî iktidar mücadelesinde tahrip olan Serahs kalesini çevreleyen surlar yeniden inşa edilmiştir. Horasan'ın Sâmânî Devleti'nin bir parçası olduğu 9. yüzyılda daha da zenginleştiği söylenebilir. Nitekim Müslüman coğrafyacıların övgüyle bahsettiği Serahs, yaklaşık olarak bu devre tekabül eder.²⁸

Sâmânî devrinin sonlarına doğru Serahs bölgesi istikrarsızlık dönemine girdi. Sâmânî-Gazneli mücadelesinin yol açtığı çalkantılı süreç, Selçukluların Horasan'a girmesi ve bölgede söz sahibi olma gayretleriyle doruk noktasına ulaştı. Gazneli Sultan Mahmut, saltanatının son zamanlarında Selçuklularla birlikte Türkmen kitlelerinin Mâverâünneh'r'den Horasan'a geçmelerine izin verdi. Bu hadise gerek Selçukluların gerekse bölgenin kaderini değiştiren önemli bir kırılma noktası olarak tarihe geçti.²⁹ Babasının yaptığı hatanın farkına varan Sultan Mesut, Selçukluları Horasan'dan çıkarmak üzere birkaç askerî harekât düzenledi. Bunlardan ilki Nesâ civarında gerçekleşmiş olup (1035), Çağrı Bey'in gayretleri sayesinde Gazneliler mağlup oldu.³⁰ Ardından, toparlanan Gazneliler Hâcib Subaşı kumandasındaki orduyla Serahs civarında bir kez daha karşı karşıya geldi. 1038 Mayıs ayının sonlarında Talhâb kasabası yakınlarında yapılan savaşı, yine Çağrı Bey'in gayretleriyle Selçuklular kazandı. Böylece Selçuklular, bu ikinci zafer sonucunda bağımsızlıklarına kavuştular. Eski Türk devlet geleneğine göre, Tuğrul Bey Selçuklular'ın lideri olarak Nişabur'a; Çağrı Bey Merv'e; Musa İnanç Yabgu ise Serahs'a hâkim oldu. Böylece Horasan'da Gazneliler Devleti'nin hâkimiyeti fiilen sona ermiş, artık Selçuklu hükümlerine başlanmıştı.³¹

Horasan'da Selçuklu-Gazneli mücadelesine son veren ve Selçukluların tam bağımsızlık elde etmelerine vesile olan savaş, Dandanakan Savaşı'dır. Merv'e bağlı Dandanakan şehri civarında 22-24 Mayıs 1040 günleri arasında üç gün süren savaşın ardından Gazneliler kesin bir yenilgiye uğratıldı.³² Serahs şehri de böylece yaklaşık bir asra yakın süren bir istikrar devrini yaşama imkânı buldu. Özellikle Sultan Sencer'in Merv'den idare ettiği gerek meliklik dönemi gerekse sultanlığı zamanında Horasan'ın genelinde olduğu gibi Serahs'ta da Selçuklu devrinin altın çağının yaşandığı söylenebilir. Şehrin mimarisini ele alırken ifade edildiği üzere Serahs bu devirde yetiştirdiği mimarları ile sadece kendi mimarisine değil, tüm Horasan ve İran dünyasının mimarisine damgasını vurdu. XI. yüzyılda, şehrin topraklarının 120 hektara ulaştığı tahmin edilmektedir. Ayrıca şehir surları pışmış tuğlalardan yapılan yeni bir surla güçlendirildi. Ekonomik büyümenin yanı sıra kültür de yük-

²⁸ Muradov, "Architects of Serakhs", 77-78.

²⁹ Ali Sevim - Erdoğlan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi (Siyaset, Taşkilat ve Kültür)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995), 3.

³⁰ Sevim - Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, 23.

³¹ Ebû İbrâhîm Kıvâmüddin Feth b. Ali b. Muhammed Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi (Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetü'l-Uşra)*, çev. Kıvameddin Burslan (İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1943), 5-6; Sevim - Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, 24.

³² Sevim - Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, 24-25.

sek gelişme düzeyine ulaştı.³³

Sultan Sencer devrinin sonlarına doğru Serahs şehri, uzun müddet yaşadığı huzur dönemine veda etti. Bu süreçte Serahs'ın, birbiri ardına bölgede hakimiyet mücadelesine girişen siyasi güçler arasında el değiştirip durduğu görülmektedir. Nitekim Sencer'in Katvan (536/1141) yenilgisinden istifade etmek isteyen Hârezmşah Atsız, Horasan'a doğru harekete geçti. Onun ilk durağı Serahs şehriydi. Zorlanmadan şehri ele geçirmesinin ardından Sencer'in başkenti Merv'e yöneldi. Teslim olmaya direnen şehir, yakılıp yıkıldı ve yağmalandı. Yağmalananlar arasında Sencer'in hazinesi de vardı. Seferden dönen sultan Sencer Belh'teyken Hârezmşah Atsız'ı tehdit ederek şehirden çıkmasını sağladı. Ayrıca, hazinesini de geri almayı başardı.³⁴

Hârezmşah tehlikesini geçici olarak bertaraf etmeyi başarmasının ardından Sencer'in başı bu sefer Belh civarına yerleşmiş ve daha önce kendisine tabi olmuş olan Oğuzlarla derde girdi. Belh Şahnesi Kumac'ın Oğuzlarla vergi meselesi yüzünden yaşadığı anlaşmazlık, Sencer'in Oğuzlar üzerine bir ordu ile gitmesine kadar geldi. Ancak beklenmedik bir şekilde Sencer'in ordusunu bozguna uğratmayı başaran Oğuzlar, Sultan Sencer'i dahi esir aldılar. Sonuçta Horasan bölgesi Oğuz beyleri arasında paylaşıldı. Serahs şehri ve çevresi, Oğuz beylerinden Melik Dinar'ın payına düştü. 1173 tarihine kadar Serahs, Oğuzların idaresinde kaldı. Esaretten kurtulmasından birkaç sene sonra 1157'de Sultan Sencer'in ölümüyle başlayan güç mücadelesi ve akabinde birliğin bozulmasından faydalanan Hârezmşah hükümdarı Sultan Şah Horasan bölgesini zapt etmeye girişti. Sultan Şah, 1173'te Serahs'a yürüdü ve Melik Dinar kendisini zor kurtardı. Böylece Serahs ve Tûs'u içine alan bölgeye Hârezmşahlar hâkim oldu.³⁵

Hârezmşah idaresi Serahs'a huzur ve istikrar getiremedi. Şehir 587/1191 senesinde bu sefer Gurlular ile Hârezmşahlar arasındaki mücadeleye sahne oldu. Gurlu meliki Gıyaseddin bu tarihte Horasan'a girerek Hârezmşahların elindeki şehirleri istila etti. Merv şehrini teslim aldıktan sonra burayı, amcası Hârezmşah Muhammed'den kaçan Hindu Han'ın yönetimine bıraktı. Daha sonra Serahs'la birlikte Tûs ve Nişabur'u da istila etti.³⁶ Ancak bölgedeki Gurlu hâkimiyeti kalıcı olmadığı, Hârezmşahların henüz bilinmeyen bir tarihte Gurluları bölgeden çıkarmayı başardığı anlaşılmaktadır. Nitekim Moğollar bölgeye geldiklerinde (618/1221) bu bölgede karşılarında Hârezmşahları bulmuşlardı.

Atâ Melik Cüveynî, Serahs'ın maruz kaldığı Moğol istilasının detaylarına ve bu sırada gelişen birtakım hadiselere yer vermektedir. Müellifin belirttiğine göre Cengiz Han, dör bir yana, hâkimiyeti altına girmemiş olan bölgelere asker gönder-

³³ Muradov, "Architects of Serakhs", 78.

³⁴ Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, 251-252; Sevim - Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, 219; Cihan Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan Büyük Selçuklular Dönemi* (Bilge Kültür Sanat, 2012), 80.

³⁵ Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i cihan gûşa*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu), 266-267; Faruk Sümer, *Oğuzlar, Türkmenler: Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972), 122.

³⁶ Şihâbüddin Ahmed b. Yahyâ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâlikü'l-Emsâr*, thk. İbrâhîm Sâlih (Abudabi: el-Mecme'u's-Sekâfi, 2002), 27/194.

rek oraları istila etti. Orduları Ebîverd, Nesâ, Yazır, Tûs, Câcerm, Cüveyn, Beyhak, Hâf, Sencân, Serahs ve Zurâbad şehirlerini teker teker ele geçirip Herat'tan Sicistan'a kadar her tarafı yakıp yıktılar.³⁷

Müellif, eserin daha sonraki sayfalarında, Serahs'ın direnmeden Moğol idaresini kabul ettiğine dair bilgiler aktarmaktadır. Buna göre, henüz istilaya maruz kalmamış olan Mervliler, savaşmak veya teslim olmak konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdi. Rivayet o ki, Merv Şeyhülislamı, Serahs kadısı ile gizli gizli mektuplaşarak Moğollara teslim olma konusunda haberleşmekteydi. Ancak bu durumdan Merv'deki Hârezmşah veziri Mücîrû'l-Mülk'ün haberi yoktu. Öğrendiğinde gizli mektupları ele geçirmiş, şeyhülislamı sorguya çekmiş, ardından feci bir şekilde idam ettirerek ihanetin bedelini herkese göstermek istemişti. Ayrıca Serahs üzerine sık sık birlikler göndererek onları zor durumda bırakmaya, direniş göstermelerinin cezasını ödetmeye çalışmaktaydı. Bir ara Moğolların şehri savunmasız bıraktığı bir anda Mücîrû'l-Mülk'ün gönderdiği ordu Serahs'ı ele geçirmeyi başardı. Cebe Noyan'ı karşılayıp ona değerli hediyeler sunan ve Cengiz Han tarafından emirlik payesi ile beraber Serahs'ın valiliği ile de ödüllendirilen Serahs kadısı Semseddin yakalanarak idam edildi.³⁸

Yukarıda yer verilen iki ayrı bilgiyi bir arada değerlendirdiğimizde, Serahs'a gelen ilk Moğol birliklerinin savaş yoluyla şehri ele geçirdiğini ve yağmaladığını, ardından gelen birliklere ise şehrin savaşmadan teslim olduğunu söylemek mümkündür. Şehir halkının bu hareketi, elbette istilaya maruz kalan çoğu bölgede örneklerine rastlandığı üzere, Moğolların yağma ve katliamından kurtulmak içindi. Ancak şehrin savaşmadan teslim olmasının, çevre şehirlerdeki direniş üzerinde olumsuz etkilerinin olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuçta Serahs, Cengiz Han'ın Horasan'ın nihai fethine görevlendirdiği oğlu Tuluy Han tarafından tekrar ele geçirildi. Kendi askerlerinin yanı sıra Serahs çevresi ile hâkimiyeti altına giren diğer yerlerden topladığı yetmiş bin kişilik bir orduyla Merv üzerine yürümüş, uzun bir direnişin ardından şehre girerek halkı kılıçtan geçirmiş, Cüveynî'nin ifadesiyle, insanoğlunun anlatmakta dahi zorlandığı, tarihte görülmemiş yağma ve katliamlara imza atmıştır.³⁹ Yaygın kanaate göre, Timurlular zamanında birtakım imar faaliyetleri gerçekleştirilse de Serahs bir daha eski zamanlarına dönememiştir.

3. Fizikî Yapısı ve Mimarisi

Merv ile Nişabur arasında düz bir arazide yer alan Serahs, Merv'in yarısı kadar büyüklüğe sahipti.⁴⁰ Makdisî Serahs'ı Beytülmağdis'e benzettiğini, ancak ondan daha temiz, zarif ve güzel olduğunu ifade etmektedir.⁴¹

³⁷ Cüveynî, *Tarih-i cihan gûşa*, 164.

³⁸ Cüveynî, *Tarih-i cihan gûşa*, 167-169.

³⁹ Cüveynî, *Tarih-i cihan gûşa*, 170-173.

⁴⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik* (Beyrut: Dâru Sâder, 2004), 272; Ebü'l-Kâsım Muhammed İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz* (Beyrut: Dâru Sâder, 1938), 2/445.

⁴¹ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, thk. M. J. De Goeje

Serahs'ın şehir merkezi, Orta Asya ve İran şehirlerinin genelinde olduğu gibi surlarla birbirinden ayrılan *kuhendiz* (iç kale), *şehristân* (*medîne*) ve *rabad* (*dış mahalleler*) bölümlerinden oluşmaktadır. Rabad, iç kale ve şehristânı dört bir yandan çevrelemektedir. Rabadın şehre eklenmesi, İslâmî devirle birlikte gerçekleştirilen iskân ve nüfus artışına bağlı olarak şehrin fizikî yapısındaki değişimi temsil eder. (Bk. Serahs'ın Şehir Merkezi Haritası). Arkeolojinin tespit ettiği bu bölümlerden şehristân ve rabad, İslâmî kaynaklarda atıflar bulunmaktadır. Burada dikkat çeken hususlardan biri, İslâmî kaynaklarda şehrin iç kalesine yapılan herhangi bir atfa rastlayamamış olmamızdır. Bu durum, İslâmî dönemle birlikte diğer birçok şehirde olduğu gibi şehrin yönetim merkezinin iç kaleden rabadı kaymasıyla açıklanabilir.

Ahemenîler devrinde (MÖ VI-IV. Yüzyıllar) inşa edilen iç kale (Serahs Kalesi), asırlar boyunca yerel yöneticilerin konağı/idare merkezi olarak kullanıldı. Stratejik konumu itibariyle tarihî süreçte önemli rol oynayan yapı, zaman zaman yıkıma uğramıştır. Timurlu döneminde, Şâhruh'un emriyle yeniden onarıldığı belirtilen kale, 1832'deki Kaçar işgaliyle büyük oranda yıkılmış ve şehir terk edilmiştir. Şehri çevreleyen dış surlardan ise bugün herhangi bir iz kalmamıştır. Günümüze ulaşan kısmının yüksekliği 24 metre olan kalenin büyük kısmı toprak altında kalmış olup, harap vaziyettedir. Kerpiçten yapılmış olan sur duvarlarının yer yer kulelerle takviye edildiği gözlenmektedir.⁴²

Şekil 2: Serahs'ın Şehir Merkezi Haritası



Hudûdu'l-Âlem müellifi şehir merkezine su taşıyan Haşekrûd adında bir nehir kolundan bahsetmektedir. Sadece suların yükseldiği zamanlarda akan bu nehir kolu çarşının ortasından geçmekteydi.⁴³ Serahs'ın Herat nehrinden ayrılan tüm kolları, tıpkı şehir merkezine uğrayan kolu gibi senenin sadece belirli günlerinde akmaktaydı. Bu sebeple halk, nehir kolları üzerinde yer alan değirmenlerini hayvan gücüyle çalıştırmaktaydılar. İçme sularını ise çoğunlukla açtıkları su kuyula-

→

(Kahire: Mektebe Medbûlî, 1991), 1/313.

⁴² Geniş bilgi için bk. Sayan, *Türkmenistan'daki mimari eserler*, 65; Muradov, "Architects of Serakhs", 78.

⁴³ Müellifi Meçhul, *Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*, thk. Yûsuf el-Hâdî, cev. Yûsuf el-Hâdî

(Kaynak: T. Khodjaniyazov - A. Kurbanov, "Turkmenistan", Prominent Archaeological Sites of Central Asia on the Great Silk Road, ed. K. Baipakov - Sh. Pidayev (Semerkand: IICAS

(International Institute For Central Asian Studies), 2011), 78.)

rından temin etmekteydiler.⁴⁴

Şehrin ana giriş kapısı, Dervâzeg⁴⁵ Kapısı adıyla bilinmekte olup, ⁴⁶ buradan Irak'a giden ana yola çıkılmaktaydı.⁴⁷ Kaynaklarımızda şehrin mahalle ve sokaklarına dair yeterli bilgi bulunmamaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ismi kaydedilen tek mahalle, Ramle Mahallesi'dir. Şehrin alimlerinden birçok kişinin bu mahalleye nispet edildiği belirtilmekte, Ebu'l-Kâsım Sâ'id b. Ömer er-Ramlî'nin bu mahalleden olduğu ifade edilmektedir. Serahs'ın meşhur alimlerinden olan Ebu'l-Kâsım Sâ'id b. Ömer, 570/1175 civarında vefat etmiştir.⁴⁸ Dolayısıyla bu mahallenin Büyük Selçuklu devri Serahs'ında varlığını devam ettirdiği söylenebilir.

Şehir merkezinde var olduğuna işaret edilen tek cami, muhtemelen şehrin en büyük camisi yani Cuma camii olup, medîne/şehristân kısmında yer almaktaydı.⁴⁹ Bunun yanında toplu halde bayram namazlarının kılındığı bir de Esed Musallâsı vardı. Cüdey' b. Ali el-Kirmânî el-Ezdî Serahs'a geldiğinde garnizonunu bu musallâda kurmuştu.⁵⁰ Merkez dışında büyük yerleşim birimlerinde de Cuma camileri vardı. Bunlardan biri, Serahs'ın Ezcâh nahiyesindeki Ezcâh Camii'dir.⁵¹

Şehrin çarşıları hem medîne kısmında hem de Müslümanlar tarafından teşkil edilen rabadda yer almaktaydı. Ancak medîne bölümündeki çarşı diğerlerine göre oldukça küçüktü. Şehrin ticari hayatının canlı olduğu ve daha çok sayıdaki asıl büyük çarşılar ise rabad bölümündeydi.⁵²

Mimaride ana malzeme olarak, antik ve orta çağın genelinde olduğu gibi kerpiç ve çamur kullanılmaktaydı.⁵³ Zamanın ve istilaların tahribiyle şehrin antik ve orta çağ mimarisine dair pek fazla bir eser günümüze ulaşmayı başaramamıştır. Bu yapılardan kaynaklarda ismine yer verilenlerden biri Nasr b. Seyyâr'a ait olduğu ifade edilen saraydır. Bu köşk/saray (kasr), şehir kapısı (*Dervâzeg*) yanında yer almaktaydı. Ebû Müslim el-Horasânî şehri ele geçirince bu sarayı Sevad topraklarından davetine ilk katılanlardan olduğu belirtilen Hayye b. Abdullah el-Mer'î'ye ikta etmiş, bu tarihten sonra Hayye Köşkü/Sarayı (Kasru Hayye) adıyla anılmaya başlanmıştı.⁵⁴

Büyük Selçuklular devrinde Serahs, yetiştirdiği mimarlarıyla ün yapmış ve kendine has mimari bir ekol oluşturmuştu. En ünlüleri, Car Kurgan'daki minareyi inşa eden Ali İbn Muhammed es-Serahsî ve Merv'de Sultan Sencer Türbesi'ni inşa

⁴⁴ Istahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 272; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/445; Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 1/313; Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müşâk fî İhtirâki'l-Âfâk* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1409), 1/462.

⁴⁵ Dervâzeg, bir zamanlar Farsların şehir kapısını (bâbü'l-medîne) ifade etmek için kullandıkları bir kelimedir. bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/452.

⁴⁶ Müellifi Meçhul, *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 275; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 3/251.

⁴⁷ Müellifi Meçhul, *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 317.

⁴⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/69.

⁴⁹ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 1/313.

⁵⁰ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 3/251.

⁵¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/168.

⁵² Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 1/313.

⁵³ Istahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 272; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/445; İdrîsî, *Nüzhe*, 1/462.

⁵⁴ Müellifi Meçhul, *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 275.

eden genç çağdaşı Muhammed İbn Atsız es-Serahsî idi.⁵⁵ XI-XII. yüzyıllarda, Serahslı mimarların Orta Asya ve İran'da verdikleri eserler, Türk sanatı tarihi açısından çok büyük değer taşımaktadır. Şehir merkezindeki Ebu'l-Fazl Türbesi ile Yartı Kümbet, İran'daki Ribatı Şerif Kervansarayı'nın mescidi, Car Kurgan'daki minare ve Merv'de Sultan Sencer Türbesi, Serahslı mimarların bilinen önemli eserlerindendir. Bunların dışında günümüz Türkmenistan, İran, Afganistan, Tacikistan ve Özbekistan'ın farklı yerlerinde yazıtları korunmamış çok sayıda eserin mevcut olduğu tahmin edilmektedir.⁵⁶ 12. yüzyılın ikinci yarısında Büyük Selçuklu Devleti'nin çökmesinden sonra Serahs ustaları muhtemelen Orta Asya ve İran'ın diğer kentlerinde çalışmalarını sürdürdüler. Bahsi geçen mimarlara dair izler, ancak 13. yüzyıldaki Moğol hakimiyeti sonrasında kayboldu.⁵⁷

İsmi geçen mimari yapılardan özellikle iki tanesi, Moğol istilası öncesi Serahs'ın mimarisini temsil etmeleri açısından önemlidir. Bunlardan ilki Ebu'l-Fazl (Serahs Baba) Türbesi'dir. Türbe, Serahs'ın eski şehir harabeliği ile İç Kale'nin yanında yer almaktadır. (Bk. Şekil 2: Serahs'ın Şehir Merkezi Haritası) Yapının 414/1023-4 yılında vefat ettiği bilinen Şeyh Ebu'l-Fazl için vefatından hemen ya da birkaç yıl sonra sevenleri tarafından yaptırıldığı tahmin edilmektedir.⁵⁸ İstilalar neticesinde tahrip olan yapı, 820/1417-8'de Timurlu Şâhruh tarafından büyük oranda tamir ettirilmiştir.

Serahs'ın Moğol istilası öncesi zamanlarından günümüze ulaşmış önemli mimari yapılarından bir diğeri ise Yartı Kümbet'tir. Türbe, Serahs'ın 8 km kadar güneydoğusunda yer almakta olup, kitabesine göre 491/1098 yılında yapılmıştır. Kimin adına bina edildiği kesin olmamakla birlikte, Serahs'ın bir köyünde yaşadığı tahmin edilen Şeyh Ahmed el-Hâdî için yapılmış olabileceği ileri sürülmektedir.⁵⁹

İslâmî kaynaklarda, günümüzde kendilerine dair herhangi bir ize henüz rastlanılmamış diğer bazı eserlerden de bahsedilmektedir. Bunlardan biri Serahs'a bir fersah mesafede, Amîdüddevle Fâik'in amcasının oğlu için inşa ettirdiği belirtilen bir türbedir. Türbe, daha önce burada bulunan mezarın üzerine inşa edilmişti.⁶⁰ Bu eser, muhtemelen Sultan Melikşâh'ın Fahrüddeve'nin oğlu Amîdüddevle'yi bölgeye atması sonrasında (483/1090) gerçekleştirilen imar faaliyetleri esnasında bina edilmişti.

Serahs bölgesindeki mimari yapılardan bazılarında da Sefernâme yazarı işaret etmektedir. Nâsir-ı Hüsrev, Kâyn'dan Merverrûz'a giden yolculuğu esnasında Serahs'a uğradığını, buradan ayrıldıktan sonra sırasıyla Ca'ferî, Amrî (veya Ömerî) ve Ni'metî kervansaraylarında konakladığını ifade etmektedir. Müellifin belirttiği-

⁵⁵ Muradov, "Architects of Serakhs", 78.

⁵⁶ Sayan, *Türkmenistan'daki mimari eserler*, 23; Muradov, "Architects of Serakhs", 70-71.

⁵⁷ Muradov, "Architects of Serakhs", 85.

⁵⁸ Serahs ve çevresi, 1035 tarihinde Selçuklu hakimiyetine girmiştir. Bundan dolayı türbenin Gazneli eseri olduğunu kabul edenler olduğu gibi, Selçuklu döneminde yapıldığını söyleyenler de bulunmaktadır. bk. "Ebu'l Fazıl Türbesi", <http://www.selcuklumirasi.com> (Erişim 14 Mart 2021).

⁵⁹ Sayan, *Türkmenistan'daki mimari eserler*, 63-64; "Yartı Kümbet", <http://www.selcuklumirasi.com> (Erişim 20 Mart 2021).

⁶⁰ Makdisi, *Ahsenü't-Tekâsim*, 1/333.

ne göre Serahs-Merverrûz yolu üzerindeki bu üç kervansaray birbirlerine oldukça yakındı.⁶¹

4. Coğrafi Durumu

Eski Serahs, yatağı Türkmenistan ile İran arasında doğal bir sınır görevi gören Tecen Nehri'nin sağ kıyısında yer almaktadır. Şehir, Ahamenî İmparatorluğu döneminde (MÖ 6.-4. yüzyıllar) vahanın yönetim merkeziydi. Nitekim bölge, Kral Dârâ'nın (Darius I) ünlü Behistun yazıtında, bu toprakların arkaik adı olan Harayva olarak geçer. Muhtemelen bu ifade, eski Yunan yazarlarının Aria olarak belirttikleri yerdir. Serahs Kalesi'nin (İç kale) ise bir zamanlar Artakoana olarak adlandırılan şehir olduğu sanılmaktadır. Bazı Greko-Romen yazarların Syracena olarak adlandırdıkları bölgenin de Serahs toprakları olduğu düşünülmektedir. Yine Partlar devrinde, hüküm sürdükleri Margiana, Areia ve Traxiana'dan sonuncusunun Serahs Vahası olduğuna dair birtakım görüşler öne sürülmektedir.⁶²

İslâmî devirde şehrin içinde bulunduğu Horasan toprakları dört bölgeye (rub') ayrılmaktaydı. Bunlardan Merv rub'u, adını aldığı şehirle birlikte Serahs, Merverrûz ve Dandanakan gibi yerleşim birimlerini de içine almaktaydı.⁶³ Günümüzde Horasan toprakları üç parçaya ayrılmış olup Merv, Nesa ve Serahs yöresi Türkmenistan, Belh ve Herat yöresi Afganistan, diğer kısmı da İran sınırları içerisinde kalmıştır.⁶⁴

Yâkût el-Hamevî, Serahs'ı dördüncü iklim bölgesinde sayar ve 33° 20" boylam ile 73° enlemde yer aldığını belirtir.⁶⁵ Makdisî ise şehri beşinci iklim bölgesinde sayar.⁶⁶ Ayrıca müellif Serahs'ı müstakil bir küre kabul etmenin mümkün olmadığını ilave eder.⁶⁷ Eserinin ilerleyen sayfalarında Serahs bölgesini Merv Rub'una dahil ettiğini belirten müellif sebebini şu şekilde açıklar: "Serahs, büyük bir şehirdir. Eğer bir ordusu (cünd) olsaydı, onu küre veya nahiye kabul ederdik. Ancak durumunu belirsiz gördüğüm için hakkında kesin bir karara varamıyorum. Bazı kitaplarda Horasan bölgesinin taksimatını okudum, orada Serahs, Ebîverd ve Nesâ üçü birlikte bir amel (bölge) olarak kabul edilmiş. Ancak bizim metodumuza uygun değil, çünkü Nesâ ve Ebîverd birer müstakil ameldirler. Zira her birinin kendine ait şehirleri vardır. Bu ikisini Serahs'a dahil etmek veya Serahs'ı bu ikisine eklemek doğru olmaz." Ardından, Belâzurî'nin Horasan'ı taksimatını aktaran müellif, bu taksimatın da kendi metodolojisine uymadığını belirtir ve nihai tespitini şöyle kayde-

⁶¹ Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, thk. Yahyâ el-Haşşâb (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Cedîd, 1983), 158.

⁶² Muradov, "Architects of Serakhs", 75-76.

⁶³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hemedânî İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416), 614; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/351; Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdülhak İbn Şemâil, *Merâsîdü'l-İttilâ' Alâ Esmâi'l-Emkineti ve'l-Bikâ'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412), 1/455-456.

⁶⁴ Çetin, "Horasan", 18/234.

⁶⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/31 ve 3/208.

⁶⁶ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 1/61.

⁶⁷ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 1/295.

der: “Bizim ölçümüze göre Serahs’ı Nişabur’a dahil etmemiz gerekir, ancak biz kendi ölçümüzü de terk ederek Serahs’ı Merv’e dahil etmeyi uygun gördük. Çünkü Serahs Merv’le aynı topraklarda yer almasının yanında mesafe olarak ona yakın olup, vergi ve kültürde birliktelikleri bulunmaktadır.”⁶⁸ Müellifin aktardığı bu bilgilerden anlaşıldığı üzere, Serahs’ın kendine mahsus bir orduya sahip bulunmayışı müstakil bir bölge kabul edilmemesinin ana sebebidir. Merv bölgesine dahil edilmesinde ise, iki vahanın coğrafi ve sosyo-kültürel yakınlığı etkili olmuştur. Müellifin aktardığı bu bilgi, devrin coğrafi taksimat sisteminin işleyişini anlamak açısından da dikkate değerdir.

Serahs, coğrafi konum itibariyle Horasan’ın büyük şehirlerinden Merv ile Nişabur arasında, düz bir arazide yer almaktadır.⁶⁹ Nişabur’dan Serahs’a 6 merhale, Serahs’tan Merv’e 5 merhaledir.⁷⁰ Nişabur’dan Serahs’a 40 fersaktır. Serahs’tan Merv’e ise 30 fersaktır.⁷¹ Herat’tan Serahs’a 5 merhaledir.⁷² İslâm coğrafyacıları Serahs’ın ana yol bağlantılarına ve bu yollar üzerindeki konaklama merkezlerine işaret etmektedirler. Buna göre Serahs ile Merv arasındaki yol güzergahı şöyledir:

Serahs’tan Kasru’n-Neccâr’a 3 fersah, buradan Üştürmeğâk’a 5 fersah, Talestâne’ye 6 fersah, Dandanakân’a 6 fersah, buradan Yenücerd’e (Kenûkerd/cerücerd) 5 fersah, buradan Merv’e 5 fersah.⁷³

Serahs-Nişabur yoluna gelince; ana yolu takip ederek Nişabur’dan Serahs’a 6 merhaledir. İlk konaklama yeri Kasrurrîh’tir, ki Farsça’da buraya Dizbâd derler. Sonraki merhale Hâksâr, sonra Mezdûrân gelir.⁷⁴ Ya’kûbî’nin menzillerini kısaltarak verdiği bu yol, diğer müelliflerin kaydettiğine göre şöyledir:

Nişabur’dan Kasrurrîh’e bir merhale, oradan Ramâde’ye bir merhale, sonra Sâheh’e bir merhale, sonra Mezdûrân’a bir merhale, sonra Evkîne’ye bir merhale, oradan Serahs’a bir merhaledir.⁷⁵

Nişabur-Serahs arasındaki alternatif bir güzergâh şu şekildedir: Nişabur’dan Beğîs’e 4 fersah, el-Hamrâu’ya 6 fersah, Tûs’a bağlı el-Muraggab’a 5 fersah, Nûgân’a 5 fersah, Mezdûrân’a 6 fersah, Ebkîne/Evkîne’ye 8 fersah, Serahs’a 6 fersaktır.⁷⁶ Buradan anlaşıldığı üzere, yolun Nişabur-Mezdûrân arasındaki kısmı, alternatif bir güzergâh izlenerek kat edilebilmekteydi.

Serahs’tan doğuya doğru Hind coğrafyasına gidecekler için güzergâh Belh şehrinde geçmekteydi. Buna göre Serahs-Belh arası şu şekildedir: Serahs’tan

⁶⁸ Makdisî, *Ahsenü’t-Tekâsîm*, 1/312-314.

⁶⁹ İstahrî, *Mesâlikü’l-Memâlik*, 272; İbn Havkal, *Sûretü’l-Arz*, 2/445; İdrîsî, *Nüzhe*, 2/693.

⁷⁰ İstahrî, *Mesâlikü’l-Memâlik*, 282; İbn Havkal, *Sûretü’l-Arz*, 2/453.

⁷¹ İbnü’l-Fakîh, *el-Büldân*, 611.

⁷² İstahrî, *Mesâlikü’l-Memâlik*, 283; İbn Havkal, *Sûretü’l-Arz*, 2/454.

⁷³ Ya’kûbî, *el-Büldân*, 1/98; Ebü’l-Kâsım Ubeydullah İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve’l-Memâlik* (Leiden, 1889), 202; Makdisî, *Ahsenü’t-Tekâsîm*, 1/348; Ebü’l-Ferec Kudâme b. Ca’fer, *el-Harâc ve Sinâ’atü’l-Kitâbe*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zebîdî (Bağdâd, 1981), 97; İdrîsî, *Nüzhe*, 2/691 Ya’kûbî ve Makdisî, Serahs-Merv güzergahındaki konakların her birinin mesafesini birer merhale olarak kaydeder.

⁷⁴ Ya’kûbî, *el-Büldân*, 1/97.

⁷⁵ Makdisî, *Ahsenü’t-Tekâsîm*, 1/351.

⁷⁶ İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik*, 24.

Tâlukân'a dört merhale, oradan Fâryâb'a dört merhale, oradan Cûzcân'a beş merhale, oradan Belh'e dört merhaledir.⁷⁷

Nâsır-ı Hüsrev'in seyahatleri esnasında uğradığı yerlerden biri de Serahs'tır. Şaban ayının yirmi üçüncü günü (6 Mart 1046) Nişabur'a gitmek üzere yola çıktığını belirten Nâsır-ı Hüsrev, Merv'den Serahs'a otuz fersahlık yol kat ettiğini, oradan Nişabur'a ise kırk fersahlık yol olduğunu belirtmektedir. Şevval'in on birinci cumartesi günü Nişabur'a varmıştır.⁷⁸

Serahs, Ahamenî İmparatorluğundan itibaren Sâsânîler ve İslâmî devirle devam eden süreçte içinde bulunduğu vahanın idare merkeziydi. Şehir merkezi dışında pek çok yerleşim yeri gerek coğrafi bölge anlamında gerekse idari manada Serahs'a bağlıydı. Orta çağ İslâm coğrafyacıları eserlerinde Serahs'a bağlı yerleşimleri büyüklüklerine göre *nahiye*, *rustâk*⁷⁹ ve *köy* (karye) olarak kaydetmektedirler. Çoğu müellif, toprağının verimli ve ikliminin ılıman olduğunu belirtmesine rağmen, Horasan'ın diğer vaha kentlerine nispetle Serahs bölgesindeki köy sayısının az olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁰ Söz konusu tarihler, tarım toplumunun yaygın olduğu zamana tekabül etmekte olup, bu devirde bir şehrin sahip olduğu köylerin sayısı, o şehrin büyüklüğüyle doğru orantılıydı. Serahs bölgesindeki köy sayısının azlığı, daha önce ifade edildiği üzere nehir sularının yetersizliği sebebiyle ekili alanların sulanmasının yağmur suyuna bağlı olması ve içme suyunun kuyulardan temin edilmek zorunda olunmasıyla açıklanabilir.

Kaynaklarda Serahs'a bağlı iki nahiye kaydedilmiştir. Bunlar; Hâbrân⁸¹ ve Zûrâbez⁸². Serahs'ın sahip olduğu tek rustâk ise Taberân'dır.⁸³ Buna ilaveten, aşağıda yer verildiği üzere Serahs'a bağlı 24 köyün ismi tespit edilmiştir. Bu köyler şunlardır:

Âcingân,⁸⁴ Âlûzân,⁸⁵ Bâlûcûzecân,⁸⁶ Bîl,⁸⁷ Bîvügân,⁸⁸ Bûğâvizcân,⁸⁹ Cüveyn,⁹⁰

⁷⁷ Ya'kûbî, *el-Büldân*, 1/115-116.

⁷⁸ Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 35.

⁷⁹ Şehir merkezine bağlı köylerin bir araya gelmesiyle oluşan bir idari birimdir. Geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. İsmail Pırlanta, "İslam Coğrafyacılarının Eserlerinde Yerleşim Birimlerinin İsimlendirilmesi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2011), 157-158; Mesut Can, "Ortaçağ İslam Coğrafyacılarında Şehir Tipolojisi: Terminolojik Bir Bakış", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (15 Aralık 2018), 1157-1160.

⁸⁰ İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 272; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/445; İdrîsî, *Nüzhe*, 1/462.

⁸¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/168, 318; İbn Şemâil, *Merâsîdü'l-İttılâ'*, 1/65, 150.

⁸² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/157; İbn Şemâil, *Merâsîdü'l-İttılâ'*, 2/675.

⁸³ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 1/24.

⁸⁴ Farslar Âcinkân demekteydiler. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/51 ve 104; İbn Şemâil, *Merâsîdü'l-İttılâ'*, 1/33.

⁸⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/55-56.

⁸⁶ Herat yolu üzerinde Serahs'a bağlı bir köydür. Bâlûcî nisbesiyle buraya nispet edilir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/329; İbn Şemâil, *Merâsîdü'l-İttılâ'*, 1/157.

⁸⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/533-534; Ebu Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Musa b. Osman b. Hazim el-Hemedanî Hâzîmî, *el-Emâkin ev Me'ttefeka Lafzuhu ve'ftereka Müsemâmâhü fî'l-Emkine*, thk. Hamed b. Muhammed el-Câser (Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1415), 150.

⁸⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/537.

⁸⁹ Serahs'a dört fersah mesafede bir köydür. Gâvizcân da denmekteydi. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/456; İbn Şemâil, *Merâsîdü'l-İttılâ'*, 1/208.

Edekân,⁹¹ Felk,⁹² Galendûş,⁹³ Gatânegân,⁹⁴ Gaynân,⁹⁵ Ğanâdevst,⁹⁶ Hafsbâz,⁹⁷ Hâleberzen,⁹⁸ Hâlidâbâz,⁹⁹ Nüveyze,¹⁰⁰ Racâ,¹⁰¹ Sânvâcird,¹⁰² Selmügân,¹⁰³ Sürfegân/Sürfügân,¹⁰⁴ Şiraz,¹⁰⁵ Zendeân.¹⁰⁶

5. Toplumsal Yapı

Serahs, yaklaşık dört asrı aşan bir süre Sâsânî İmparatorluğu hakimiyetinde kaldı. Bu süreçte şehrin etnik, sosyal ve kültürel dokusuna tamamen Persler nüfuz ettiler. İslâmî kaynakların anlatımına göre de Müslüman Araplar fetih için bölgeye geldiklerinde burada Farslarla karşılaştılar. Sâsânî yönetim sisteminin bir parçası olarak, Serahs'ta şehrin yöneticisi olan, aynı zamanda fetih sürecindeki sulh anlaşmasında yerli halkın temsilcisi kabul edilen Merzüban unvanına sahip birinin olduğunu görmekteyiz.¹⁰⁷

Şehre bağlı yerleşim birimlerinin adlarına bakılırsa, İslâmî dönemin ilk yüzyıllarında Fars nüfusunun varlığı önemli ölçüde korunmuştu. Hafsbâz ve Hâlidâbâz dışında Serahs Vahası'ndaki yerleşimler, Arap hakimiyeti altında orijinal isimlerini muhafaza etmiş benziyorlar. Ayrıca Yâkût el-Hamevî, Âcingân yerleşimi hakkında bilgi verirken Acem halkının Âcinkân şeklinde telaffuz ettiğini söylemesi,¹⁰⁸ söz konusu yıllarda bölgedeki etnik ve kültürel yapıda halen fark edilebilir derecede varlıklarının olduğu izlenimini vermektedir. Bu durum, İran ve Orta Asya topraklarındaki tüm bölgelerde benzer şekilde yaşanmış olup Serahs Vahası'na

→

⁹⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/193; Hâzîmî, *el-Emâkin ev Me'ttefeka Lafzuhi ve'ftereka Müsemâmâhü fi'l-Emkine*, 269.

⁹¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/262.

⁹² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/275.

⁹³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/392; İbn Şemâil, *Merâsüdü'l-İttılâ'*, 3/1119.

⁹⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/370; İbn Şemâil, *Merâsüdü'l-İttılâ'*, 2/1105.

⁹⁵ Serahs'ın köylerinden olup Yâkût'un zamanında harap haldedir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/424.

⁹⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/215.

⁹⁷ Farsça anlamı "Hafs'ın imar ettiği yer" anlamındadır. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/276.

⁹⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/338.

⁹⁹ Hâlid adlı bir şahsa nispetle bu ad verilmiştir. "Halid'in imar ettiği yer" anlamına gelir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/338.

¹⁰⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/312.

¹⁰¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/27; Hâzîmî, *el-Emâkin ev Me'ttefeka Lafzuhi ve'ftereka Müsemâmâhü fi'l-Emkine*, 459.

¹⁰² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/178-179.

¹⁰³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/240.

¹⁰⁴ Serahs'a üç fersah mesafede bir köydür. Serahs halkı Sülfükân demektedir. Birçok alim buraya nispet edilmektedir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/212; Abdülkerim b. Muhammed Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî v.dğr. (Haydarabad: Meclisü Dâirati'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1962), 7/122-123.

¹⁰⁵ Kelimedeki z harfi, Mervezî nisbesinde olduğu gibi ziyadedir. Serahs'a bağlı bir köy olup neredeyse bir şehir büyüklüğündeydi. Herat taraflarına doğru iki günlük mesafededir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/382.

¹⁰⁶ Serahs'a bir fersah mesafede bir köy olup oldukça muhkemdi. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/153.

¹⁰⁷ İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik*, 39.

¹⁰⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/51 ve 104.

mahsus değildir. Yine Yâkût'un Serahs'a bağlı olduğunu belirttiği, Herat yolu üzerinde yer alan Bâlûcûzecân,¹⁰⁹ antik İnan halklardan Belucilere işaret ediyor olabilir. Ancak kaynaklarda bu halka dair herhangi bir atfın olmayışı, kesin bir kanaat belirtmemize mâni olmaktadır.¹¹⁰

Serahs bölgesinde Pers unsurunun sosyal hakimiyetine rakip hale gelen ilk etmen, fethin hemen akabinde gerçekleşen Müslüman Arap iskânıdır. Arap iskânının durumu, bölgenin toplumsal yapısını değiştiren en önemli hadisedir. Horasan'a yüklü miktarda iskân Ziyâd b. Ebîh'in Horasan'a tayin ettiği Rebî' b. Ziyâd el-Hârisî'nin valiliği döneminde, 51/671 senesinde gerçekleştirildi. Ziyâd, Kûfe ve Basra birliklerinden oluşan 50 binden fazla askeri aileleriyle birlikte gönderdi. Kaydedildiğine göre bu kabile Merv Nehri'nin (Ceyhun) aşağı kısımlarına iskân edildi.¹¹¹ Aileleriyle birlikte geldiklerine dair kayıttan dolayı bölgeye ilk kalıcı ve sivil iskânın bu tarihte yapılan iskân olduğu kabul edilmektedir.¹¹² Bu kişilerin çoğu Mudar'a mensup Temîm, Kays veya Rebî'a'ya dayanan Bekir b. Vâil kabilelerine mensuptu. Kuteybe b. Müslim'in vali olarak 86/705 yılında Horasan'a geldiği vakitlere rastlayan dönemde Orta Asya'daki Arap nüfusu divan kayıtlarına göre muhtemelen şöyle idi: Basra'dan Ehlü'l-Âliye – 9 bin, Benû Bekr – 7 bin; Benû Temim – 10 bin; Abdülkays – 4 bin; Benû Ezd – 10 bin. Kûfelilerden ise toplamda 7 bin kişi bulunmaktaydı.¹¹³ Serahs'ta nüfuz sahibi olan kabilelerin hangileri olduğu kesin olmamakla birlikte, Ebû Müslim Abbâsîler adına Serahs'ı zapt etmek amacıyla İbrahim b. Bessâm'ı gönderdiğinde, ona karşı çıkan en büyük güç olarak Rebî'a'nın desteklediği Şeybân b. Seleme el-Harûfî dikkat çeker.¹¹⁴

Coğrafya müelliflerinin eserlerinde yer verdikleri şehrin ana yol güzergâhları üzerinde yer alan yerleşim birimlerinin isimleri, bölgedeki iskânın durumu hakkında bir fikir edinmemizi sağlayabilir. Bu açıdan şehrin coğrafi durumu başlığı altında yer verdiğimiz ulaşım yolları üzerindeki yerleşimlerin isimleri incelendiğinde, Serahs ile Merv arasındaki merkezlerin isimlerinin çoğunlukla aslını koruduğu, dolayısıyla Farsça olduğu görülür. Parvaneh Pourshariati'nin ifade ettiği gibi elimizdeki bu tablo ilk dönemdeki iskân açısından Horasan'ı iki kısma ayırabileceğimizi ortaya koymaktadır. Birincisi, Nişabur merkezli olmak üzere Arap iskânının nispeten daha az olduğu İç Horasan'dır. Buradaki iskân, konaklama merkezlerinin

¹⁰⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/329.

¹¹⁰ Aliy Kolesnikov, "The Early Muslim Geographers on the Ethnic Situation in Khurasan (IX-XIII Centuries A.D.)", *Iran & the Caucasus*, (1997), 22; Günümüzde Belûcîler İnan'ın güneydoğusu, Afganistan'ın güneyi ve Pakistan'ın güneybatısında yaşayan bir kabile toplumdur. Halkı ve yaşadıkları Belûcîstân hakkında bk. Richard N. Frye, "Remarks on Baluchi History", *Central Asiatic Journal* 6/1 (1961), 44-50; Nader Entessar, "Baluchi Nationalism", *Asian Affairs: An American Review* 7/2 (1979), 95-104.

¹¹¹ Belâzürî, *Fütüh*, 396-397; Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc*, 405.

¹¹² Saleh Said Agha, "Abû Muslim's Conquest of Khurasan: Preliminaries and Strategy in a Confusing Passage of the Akhbâr Al-Dawlah Al-'Abbâsiyyah", *Journal of the American Oriental Society* 120/3 (2000), 214-215.

¹¹³ Agha, "Abû Muslim's Conquest of Khurasan", 217; Naseem Ahmad Shah, "Early Muslim Settlements in Central Asia: A Study of Interaction, Assimilation And Co-Existence", *Proceedings of International Conference: Islamic Civilization in Central Asia* (İslamic Civilization in Central Asia, Astana, 2007), 300.

¹¹⁴ Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 390.

adının Farsça olması ile öne çıkmaktadır. İkincisi ise Arapça isimlere sahip merkezlerin bulunduğu ve iskânın yoğun olduğu Dış Horasan'dır.¹¹⁵ Sonuç olarak Serahs'ın içinde yer aldığı batı istikametinin aksine, Merv'den doğu istikametine doğru uzanan güzergâhlar üzerindeki yerleşim yerlerinin adları bize ilk dönemlerdeki iskânın bu muhitte yoğunlaştığını salık vermektedir. Bu da fetih hareketlerinin yönüyle doğrudan alakalıdır.

Müslüman Arapların geldiği tarihlerde bölgede var olduğuna dair işaretler bulunan bir diğer etnik grup, Türklerdir. Sâsânîler devrinde Akhunlar (Eftalitler) ile giriştikleri kadim mücadeleler esnasında bazı Türk kitlelerinin Horasan'ın iç kısımlarına kadar ulaşarak yerleştiğini biliyoruz. Nitekim İslâmî kaynaklar, zaman zaman fetihler sürecinde Müslüman Arapların bu coğrafyalarda karşılaştıkları Türkler'den bahsetmektedirler. Serahs'ın fethi esnasında, Abdullah b. Âmir Serahs topraklarına geldiği vakit, öncü birliğin başındaki Ahnef b. Kays'ın karşısına İslâmî kaynakların Heyâtıla adını verdikleri ve Herat bölgesinde yurt edinmiş olan Ak Hunlar karşılıdı. Ahnef onları yenilgiye uğrattı.¹¹⁶ Aynı şekilde Ya'kûbî de Merv ile Serahs arasındaki bazı yerleşim birimlerinin halkının Türk olduğuna işaret etmektedir. Müellifin, bu Türklerin saldırılarından bahsetmesi onların henüz Müslüman olmadıklarını ve Türk kelimesinin de din ayrımını ifade etmek için kullanılmış olabileceğini akıllara getirmektedir.¹¹⁷ Bununla birlikte Horasan'a kalıcı Türk iskânı, Selçuklular zamanında gerçekleşti. Gazneli Mahmud Türk göçebelerin Horasan'a geçmelerine müsaade etti. 4000 çadırdan oluşan bu Oğuz kitlesi Serahs, Ferâve ve Ebîverd topraklarında yurt edindiler.¹¹⁸ Selçukluların Gazneliler karşısında nihai zafer kazanmalarının ardından şüphesiz Oğuz boylarının Horasan'a, dolayısıyla Serahs ve çevresine iskânı hız kazanmış, bu hadise bölgenin günümüze kadar muhafaza edilen etnik görünümünün teşekkülünde dönüm noktalarından birini teşkil etmiştir.

Burada üzerinde durulması gereken bir diğer konu, halkın dini yapısıdır. Yerli halkın dini, Sâsânîlerin resmi dini olan Mecûsilik'ti. Fetihlerin tamamında olduğu gibi Serahs'ta da yapılan anlaşmayla yerli halk cizye ve haraç vermek suretiyle kendi dini yaşantılarında serbest kaldı. Tarihî verilere göre Serahs, yapılan anlaşma ile 150 bin dirhem cizye verecekti. Aynı zamanda Ya'kûbî'nin kaydettiğine göre Horasan haracına dahil olan Serahs bölgesinden yıllık 1 milyon dirhem tahsil edilmekteydi.¹¹⁹ Bu rakamlar, Serahs'ın fetih sonrası gayrimüslim halk nüfusuna işaret etmesi bakımından önemlidir. Zira, daha sonraki vergi kayıtları muazzam bir düşüşe işaret ederler. Örneğin, İbnü'l-Fakîh ve İbn Hurdazbih Abdullah b. Tâhir'in

¹¹⁵ Parvaneh Pourshariati, "Local Histories Of Khurasan And The Pattern Of Arab Settlement", *Studia Iranica* 27/ (1998), 43-44; Robert Joseph Haug, *The Gate of Iron: The Making of the Eastern Frontier* (The University of Michigan, 2010), 131-132.

¹¹⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 1/403.

¹¹⁷ Ya'kûbî, *el-Büldân*, 57; Sebahattin Samur, "İslâm Coğrafyacılarına Göre Horasan; Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu", *Bilimname* IX/3 (2005), 96; Haug, *The Gate of Iron*, 250.

¹¹⁸ Sümer, *Oğuzlar, Türkmenler*, 69.

¹¹⁹ Ya'kûbî, *el-Büldân*, 1/97-98.

valiliği zamanında Serahs haracının 307 bin 440 dirhem olduğunu kaydederler.¹²⁰ İbn Havkal ise 500 dirhem gibi oldukça düşük bir rakama yer vermektedir.¹²¹ Vergilerdeki bu düşüşün, ekonomik durum başlığı altında ele alınacağı üzere birçok sebebi bulunabilir. Konu açısından değerlendirmek gerekirse, söz konusu düşüşün sebebinin zaman içerisinde gerçekleşen İslâmlaşma faaliyetleri neticesinde Serahs vahasında artık İslâm'ın halk tarafından benimsenmesi ve böylece cizye verenlerin sayısının azalması olabilir. Ayrıca zamanla bir devletin hakimiyetinden diğerine giren bölge topraklarının peyderpey haraç toprağı statüsünden çıkmış olması da göz ardı edilmemelidir.

Serahs'taki ihtida hareketlerine dair elimizde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak Abbâsîlerle birlikte mevalinin İslâm toplumu içerisindeki konumunda meydana gelen değişikliklerle birlikte ihtida hareketinin genel durumunda da olumlu yönde gelişmeler olduğunu biliyoruz. Özellikle Bermekîlerle birlikte Fars asıllı mevalinin asil ve eğitilmiş tabakasının devlet kademelerinde önemli görevlere geldiğini, bu esnada da ihtida ettiklerini biliyoruz. Bunlardan biri de aslen Serahslı olan, Hârûn Reşîd zamanında devlete intisap edip oğlu Me'mûn zamanında vezirliğe kadar yükselmeyi başaran Fazl b. Sehl es-Serahsî'dir.¹²² Serahs'tan neşet etmiş, Farsların yüksek tabakasına mensup bu ailenin ihtidası, şehirdeki Fars topluluğunun ihtidasına liderlik etmiş olması mümkündür. Vergilerin düşmesiyle birlikte değerlendirildiğinde bu durumu bize, Serahs'ta ihtida hareketlerinin Abbâsîler'in Horasan'a hakimiyetleriyle görünür hale geldiğini, ardından Tâhirîler ve Sâmânîler ile İslâmlaşmanın hız kazandığını, Selçuklular zamanına gelindiğinde ise İslâm'ın Serahs vahasında en yaygın din olduğunu söylememize imkân verir.

Tarihî kaynaklar, Serahs'ta İslâm'ın Sünnî yorumunun benimsendiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Eserlerinde İslâm toplumunun söz konusu tarihlerdeki yapısına dair önemli ipuçları sunan Makdisî, Serahs'ta Hanefîlerin ve Şâfiîlerin ağırlıkta olduğunu, zaman zaman bu iki mezhep arasında taassuba dayalı çatışmaların meydana geldiğini kaydetmektedir. Serahs'taki Hanefîler kendilerini el-Arûsiyye, Şâfiîler ise el-Ehliyye şeklinde ifade etmekteydiler.¹²³ Bu sebeple şehre kadî ve hatip tayinleri her iki mezhepten birer tane olmak üzere ikişer tane yapılmaktaydı.¹²⁴

Serahs'ta farklı siyasi grupların var olduğuna dair de ipuçlarına sahibiz. Bunlardan biri, Hz. Ali taraftarlarıdır. Hz. Ali'nin ashabından olduğu ve Sıffin savaşına katıldığı rivayet edilen, sahabeden Mus'ab b. Hârice ed-Dab'iyy'in çocukları, Serahs'a yerleşen tabii neslindedir. Babalarının Serahs'a geldiğine dair herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Muhtemelen Sıffin'den sonra çocukları Serahs bölgesine gelmiş ve Herat yolu üzerindeki Bâlûcûzecân köyüne yerleşmişlerdir. Mus'ab'ın

¹²⁰ İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 629; İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik*, 36.

¹²¹ İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/70.

¹²² Müslüman oluşu, hayatı ve siyasi mücadeleleri için bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Fazl B. Sehl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995); Mesut Can, *Abbasi Siyaset Geleneğinde Sasani-Fars Tesiri (Fazl b. Sehl Örneği)* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2016).

¹²³ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsım*, 1/336.

¹²⁴ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsım*, 1/323.

çocuklarından Ebu'l-Haccâc Hârice b. Mus'ab b. Hârice ed-Dab'iyy el-Bâlûcî, rivayet ehliindedir. Tabiinden meşhur müfessir Katâde b. Di'âme'ye yetiştiği ancak ondan herhangi bir ilim kaydetmediği belirtilmektedir.¹²⁵

Hârice b. Mus'ab'ın kardeşi Amr b. Mus'ab ile oğlu Büdeyl b. Amr b. Mus'ab da, kaynaklarda bu aileden Serahs'ta yaşadığı kaydedilenlerdendir.¹²⁶ Amr'ın bölgenin İslâmlaşması sırasında Serahs'ta doğanların ilki olduğu, özellikle belirtilmektedir.¹²⁷

Şehirde Hz. Ali taraftarlarının (Şia) varlığına dair bir diğer kayıt, babasının öldürülmesinden sonra Yahya b. Zeyd'in Serahs'a gelmesi hadisesidir.¹²⁸ Horasan'a doğru kaçan Yahya'nın bölgede ilk uğradığı yer Serahs şehriydi. Burada Temîm b. Ömer'in kardeşi Yezid b. Ömer'in evine konuk olduğu, yaklaşık altı ay Serahs'ta yanında kaldıktan sonra Belh şehrine geçtiği kaydedilir.¹²⁹ Bu sırada şehrin yönetimini Abdullah b. Kays b. Abbâd el-Bekrî üstlenmekteydi. Yahyâ'nın Serahs'tan ayrılmasına sebep olan şey, Nasr b. Seyyâr'ın Serahs valisine Yahyâ'nın şehirden çıkarılmasını emreden bir mektup göndermesidir.¹³⁰ Sonraki süreçte bu topluluğun şehirdeki faaliyetlerine dair herhangi bir malumata ulaşılamamıştır. Bununla birlikte, daha sonraki asırlarda Hz. Ali'nin soyundan gelen bazı kimselerin Serahs'ta yaşamaya devam ettiği söylenebilir. Nitekim bazı alimlerin biyografilerinde Serahs'ta Seyyid unvanına sahip Ebü'l-Hasen Muhammed ibn Muhammed b. Zeyd el-Hasenî el-Hâfız'dan hadis aldıklarına dair bilgilere yer verilmektedir¹³¹ Kendisinden hadis alanlardan Ömer b. Muhammed b. Ali b. Ebû Nasr el-Fakîh, Ebû Hafs es-Serahsî eş-Şîrazî'nin vefatı 529/1135 olduğuna göre, bahse konu seyid unvanlı şahsın 11. asrın sonları ile 12. asrın başlarında ve Büyük Selçuklu hakimiyetindeki Serahs'ta yaşamış olduğu söylenebilir. Aynı devre tekabül eden tarihlerde Serahs'taki Şia topluluğunun başında, imam sıfatıyla anılan Celaleddin Ebu'l-Fazl es-Serahsî adında bir lider bulunmaktaydı. Bu şahsın 493/1100 senesinde vefat ettiği ve kabrinin Serahs'ta bulunduğu kaydedilmektedir.¹³²

Şehirde kısa bir süre de olsa varlığına işaret edilen gruplardan bir diğeri,

¹²⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/329; İbn Şemâil, *Merâsîdü'l-İttlâ'*, 1/157; Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa' d b. Menî' el-Katib el-Haşimî el-Basrî el-Bağdadi İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 7/262; Halife b. Hayyât, *Tabakâtü Halife b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut, 1993), 599; Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1360), 3/205; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beyrut, 1952), 3/375.

¹²⁶ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Mu'âz et-Temîmî Ebû Hâtîm İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarabad, 1973), 8/154.

¹²⁷ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Mu'âz et-Temîmî Ebû Hâtîm İbn Hibbân, *Meşâhîru 'Ulemâi'l-Emsâr ve A'lâmü'l-Fukahâi'l-Aktâr*, thk. Merzûk Ali İbrahim (Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1991), 314.

¹²⁸ Geniş bilgi için bk. Cahid Kara, "Yahyâ b. Zeyd İsyanı ve Horasan'daki Etkileri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (15 Aralık 2020), 765-787.

¹²⁹ Müellifi Meçhul, *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 232.

¹³⁰ Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 1/148; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 3/174.

¹³¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/153, 382.

¹³² Zahîruddîn el-Beyhakî İbn Fendeme, *Lubâbü'l-Ensâb ve'l-Elkâb ve'l-A'kâb*, ts., 32.

daha önce bahsi geçen Şeybân b. Seleme el-Harûrî'nin önderliğini yaptığı Hâricîlerdir. Şeybân b. Seleme el-Harûrî, Nasr b. Seyyâr'ı üç sene kadar Merv'de kuşatma altında tuttuktan sonra¹³³ Ebû Müslim'e karşı Nasr'la ittifak yapmış, Serahs'ı kendilerine üs edinmişlerdi. Ancak, 130/747-48 yılında Ebû Müslim el-Horasânî tarafından ortadan kaldırılmalarıyla birlikte Serahs'ta Hâricîlerin adına bir daha rastlanılmamıştır.

Son konumuza geçmeden evvel, Serahs halkının genel karakterine dair bazı tespitlere yer vermek istiyoruz. İslâm coğrafyacıları, eserlerinde şehir ve bölgelerin halkının baskın, genel karakteristik özelliklerini kaydederler. Buna göre Serahs halkı dinç vücuda sahip ve savaşçıdır.¹³⁴ Aynı zamanda Horasan'ın en tartışmacı ve inatçı olanları da Serahslılardı.¹³⁵ Kullandıkları dil ise, Mervlilerin diline yakındı.¹³⁶

6. Ekonomisi

Serahs'ın ana geçim kaynağı, devrin vaha şehirlerinin genelinde olduğu gibi tarımdır. Müslüman coğrafyacılar, şehrin kırsal yerleşim alanlarının nispeten azlığına ve nehir kollarının getirdiği suyun düzensizliğine yer vermelerine rağmen, havasının mutedil ve toprağının verimli olduğuna işaret ederler. Suyun yetersiz olduğu zamanlarda sulama için su kuyularından istifade edilmekteydi.¹³⁷ Nitekim *Hudûdu'l-Âlem* müellifi şehrin bol miktarda bahçe ve bostanlara sahip olduğunu kaydeder.¹³⁸ Böylece şehre yetecek miktarda tahıl üretimi gerçekleşmekte, dahası, diğer bölgelere de ihraç edilmekteydi.¹³⁹

Ziraattan sonra en önemli geçim kaynağı hayvancılıktır.¹⁴⁰ Bu sebeple şehrin badiyelerinde halkın önde gelen mesleği çobanlıktır.¹⁴¹ Özellikle deve, Horasan'da en çok Serahs ve Belh havalisinde yetiştirilirdi.¹⁴² Horasan'ın diğer şehirlerinin ihtiyaç duyduğu develer, bu iki şehirden ihraç edilmekteydi.¹⁴³

Serahs, gerek Merv ve Nişabur gibi Horasan'ın iki büyük şehrinin arasında konumlanması, gerekse Bağdat'tan biri Buhara ve Semerkant'a,¹⁴⁴ diğeri güneydoğu istikametinde Merverrûz ve Belh'e giden İpek Yolu güzergahları üzerinde yer alması hasebiyle kervanların uğrak yeri idi.¹⁴⁵ Bu sebeple oldukça canlı bir ticari hayata sahipti. Halkının altınla süslenmiş ve nakşedilmiş sarık ve baş örtüsü gibi

¹³³ İbn Habîb, *Kitabü'l-Muhabber*, 255.

¹³⁴ Müellifi Meçhul, *Hudûd*, 117.

¹³⁵ İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 613.

¹³⁶ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 1/333.

¹³⁷ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 1/313; İdrîsî, *Nüzhe*, 1/462.

¹³⁸ Müellifi Meçhul, *Hudûd*, 117.

¹³⁹ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 1/324.

¹⁴⁰ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 1/313.

¹⁴¹ İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 272; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/445; İdrîsî, *Nüzhe*, 1/462.

¹⁴² İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 281; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/452.

¹⁴³ İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/445; İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 272-273; Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 1/324; Müellifi Meçhul, *Hudûd*, 117.

¹⁴⁴ Yol güzergahı şu şekildedir: Bağdat-Hemedan-Rey-Nişabur-Serahs. bk. İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik*, 25 ve 202; Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc*, 98; Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 348.

¹⁴⁵ İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik*, 32 ve 209; Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc*, 105-106.

eşyaların imalatında maharetli olduğu, bu ürünlerin diğer şehirlere ihraç edildiği ifade edilmektedir.¹⁴⁶

Serahs'tan elde edilen vergilere gelince; fethi esnasında yapılan anlaşmaya göre şehir halkı 150 bin dirhem verecekti.¹⁴⁷ Bu rakam, halktan alınan müşterek cizyeye işaret eder. Serahs'tan toplanan haraç miktarı ise kaynaklarda birbirinden farklı miktarlarda kaydedilmektedir. Ya'kûbî'nin ifadesine göre Serahs'ın haracı 1 milyon dirhemdi.¹⁴⁸ İbnü'l-Fakîh ve İbn Hurdazbih, Abdullah b. Tâhir'in valiliği zamanında Serahs haracının 307 bin 440 dirhem olduğunu kaydederler.¹⁴⁹ İbn Havkal ise 500 dirhem gibi oldukça düşük bir rakama yer vermektedir.¹⁵⁰ Vergi miktarındaki bu değişkenliğin sebebinin, daha önce bahsi geçtiği üzere, İslâmlaşma sonucu cizye veren halk sayısındaki azalma olması kuvvetle muhtemeldir. Bununla birlikte şehrin sulama sistemindeki düzensizliğin ve buna ilave olarak siyasi istikrarsızlıkların da sebep olabileceği gözden uzak tutulmamalıdır.

Sonuç

Serahs gerek mevcut arkeolojik veriler gerekse İslâmî kaynakların ortaya koyduğu üzere Ahamenîler devrinde kuruldu. Hz. Osman zamanında, Abdullah b. Hâzim tarafından 31/651-52'de fethine kadarki İslâm öncesi devre dair kaynaklar oldukça yetersiz olup şehrin bu devirlerdeki durumuna dair bilgiler çok azdır. Dolayısıyla devam etmekte olan arkeolojik çalışmaların verileri, söz konusu devrin aydınlatılmasında büyük önem taşımaktadır.

Tecen Nehri'nin beslediği kollar ve kanallar tarafından oluşturulan vahada yer alan şehir, vaha temelli yerleşimin tipik bir örneğidir. Şehir, her ne kadar İslâmî kaynaklarda bir *kuhendizin* varlığına işaret olmasa da arkeolojinin ortaya koyduğu ve günümüze ulaşan kalıntılardan da açıkça görülebildiği üzere bir kuhendiz, şehristân/medîne ve bunları çevreleyen rabad kısımlarından oluşmaktadır. Şehir merkezini oluşturan bu unsurların etrafında ise, nehir kolları ve kanalların beslediği kırsal yerleşimler yer alır. Araştırmamızda Serahs'a bağlı iki nahiye, bir rustâk ile yirmi dört köy tespit edilmiştir. İslâm coğrafyacılarının belirttiği gibi bu rakamlar, Orta Asya'daki diğer vaha temelli şehirlere göre oldukça azdır.

Kaynaklarımızda fethinden Abbâsî ihtilaline kadar geçen yaklaşık bir asırlık süreçte, şehirde meydana gelen kayda değer hadiseler yer verilmemektedir. Bu da Emevîlerin sonuna kadar şehrin nispeten huzurlu ve istikrarlı bir süreç yaşadığını söylememize imkân verir. Serahs'ın Abbâsî ihtilal hareketine doğrudan ve topyekûn destek vermediği, Emevî valisi Nasr b. Seyyâr ile Ebû Müslim'e cephe alan Şeybân b. Seleme el-Harûrî'ye üs vazifesi görmesinden anlaşılmaktadır.

Serahs Vahası'nın tarihî süreçte kazandığı sosyal yapısı tam bir kültür moza-

¹⁴⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/209; Zekeriyâ b. Muhammed b. Muhammed Kazvînî, *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbâru'l-'İbâd* (Beirut: Dâru Sâder, ts.), 30.

¹⁴⁷ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 164.

¹⁴⁸ Ya'kûbî, *el-Büldân*, 1/97-98.

¹⁴⁹ İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 629; İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik*, 36.

¹⁵⁰ İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/70.

iğidir. Sâsânîler zamanında bölgede baskın olan Fars unsurlarının yanı sıra, Emevîler zamanında gerçekleştirilen iskân hareketleriyle şehrin sosyal yapısının düalist bir yapıya kavuştuğu söylenebilir. Abbâsîler zamanında hızlandığını düşündüğümüz İslâmlaşma hareketleriyle etnik yapıdaki düalizmin eklektik bir şekilde dini ve kültürel birlikteliğe evrildiğini, ardından Tâhirîler, Sâmânîler ve hatta Gazneliler ile sürecin ivme kazandığını söyleyebiliriz. Bizim açımızdan Moğol öncesi devirdeki en önemli değişim, Oğuz boylarının gelişi ve nihayetinde Selçuklu Devleti'nin kurulmasıyla bölgenin Türk hakimiyetine geçmesidir. Her ne kadar Selçuklu hatta İslâm öncesinde bu coğrafyada Türk varlığı söz konusu olsa da etkileri günümüze kadar devam eden köklü değişim, Serahs topraklarının Selçuklu hakimiyetine girmesiyle gerçekleşti.

Vaha temelli kurulan bir şehir olması hasebiyle Serahs'ın en önemli geçim kaynağı tarımdır. Ayrıca Horasan'ın Merv ve Nişabur gibi büyük merkezlerinin ortasında yer alan bir güzergahta konumlanması, ticaretin de canlı olmasını sağladı. Bununla birlikte büyük çapta imalat sanayine dayalı ekonomik faaliyetlerin bulunmadığı dikkatlerden kaçmamaktadır.

Serahs'ın bizatihi kendisine dair herhangi bir şehir tarihi telifatına rastlanılamamıştır. Bu yüzden, Horasan'ın diğer şehirlerine ait tarih ve biyografi türü eserlerin derinlemesine tetkik edilmesinin yeni bilgi ve bulgulara ulaşılmasına ve kitap çapında bir tarihinin yazılmasına vesile olabileceğini düşünüyoruz.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Agha, Saleh Said. "Abū Muslim's Conquest of Khurasan: Preliminaries and Strategy in a Confusing Passage of the Akhbār Al-Dawlah Al- 'Abbâsiyyah". *Journal of the American Oriental Society* 120/3 (2000), 333-347.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târihu'l-Kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1360.
- Buławka, Nazarij. "The Yaz I-III Settlement Pattern in the Serakhs Oasis, Southern Turkmenistan". *Iran* 55/2 (2017), 143-170.
- Bündârî, Ebû İbrâhîm Kıvâmüddin Feth b. Ali b. Muhammed. *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi (Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetü'l-'Uşra)*. çev. Kıvameddin Burslan. İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1943.
- Can, Mesut. *Abbasi Siyaset Geleneğinde Sasani-Fars Tesiri (Fazl b. Sehl Örneği)*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.
- Can, Mesut. "Ortaçağ İslam Coğrafyacılarında Şehir Tipolojisi: Terminolojik Bir Bakış". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (15 Aralık 2018), 1137-1163.
- Cüveynî, Alaaddin Ata Melik. *Tarih-i cihan güşa*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1. Basım.
- Çetin, Osman. "Horasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/234-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Dalkılıç, Mehmet. *Horasan'da İktidar Mücadeleleri (M.705-796)*. Kayseri: Erciyes Marife 21/1 (2021): 409-438

- Üniversitesi, SBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2009.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd. *el-Ahbâru't-Tivâl*. thk. Abdül-Mün'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, 1960.
- Entessar, Nader. "Baluchi Nationalism". *Asian Affairs: An American Review* 7/2 (1979), 95-104.
- Frye, Richard N. "Remarks on Baluchi History". *Central Asiatic Journal* 6/1 (1961), 44-50.
- Gibb, Hamilton A.R. *Orta Asya'da Arap Fetihleri*. çev. Hasan Kurt. Ankara: Çağlar Yayınları, 2005.
- Guzman, Roberto Marin. "Orta Asya Ve Horasan'da Abbasi İhtilâli: Vergi, İhtida Ve Dini Grupların İhtilâlin Başlamasındaki Rolü Hakkında Analitik Bir İnceleme". çev. Mustafa Demirci. *İSTEM* 12 (2008), 255-277.
- Halîfe b. Hayyât. *Tabakâtü Halife b. Hayyât*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut, 1993.
- Halîfe b. Hayyât. *Târîhu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Riyad: Dâru Taybe, 1985.
- Haug, Robert Joseph. *The Gate of Iron: The Making of the Eastern Frontier*. The University of Michigan, 2010.
- Hâzimî, Ebu Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Musa b. Osman b. Hazim el-Hemedanî. *el-Emâkin ev Me'ttefeka Lafzuhu ve'ftereka Müsemmahû fi'l-Emkine*. thk. Hamed b. Muhammed el-Câser. Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1415.
- Istahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *Mesâlikü'l-Memâlik*. Beyrut: Dâru Sâder, 2004.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut, 1952.
- İbn Fazlullah el-Ömerî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yahyâ. *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*. thk. İbrâhîm Sâlih. 27 Cilt. Abudabi: el-Mecme'u's-Sekâfî, 2002.
- İbn Fendeme, Zahîruddîn el-Beyhakî. *Lubâbü'l-Ensâb ve'l-Elkâb ve'l-A'kâb*, ts.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer. *Kitabü'l-Muhabber*. thk. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, ts.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed. *Sûretü'l-Arz*. Beyrut: Dâru Sâder, 1938.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Mu'âz et-Temîmî Ebû Hâtim. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarabad, 1973.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Mu'âz et-Temîmî Ebû Hâtim. *Meşâhîru 'Ulemâi'l-Emsâr ve A'lâmü Fukahâi'l-Aktâr*. thk. Merzûk Ali İbrahim. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1991.
- İbn Hurdazbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Leiden, 1889.
- İbn Kesîr, 'İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî. 21 Cilt. Gize: Dâru Hicr Li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Miskevî, Ebû 'Ali Ahmed b. Muhammed. *Tecâribü'l-Ümem ve Te'âkibü'l-Himem*. thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî. Tahrân: Surûş, 2000.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Men' el-Katib el-Hasîmî el-Basrî el-Bağdadi. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Şemâil, Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdülhak. *Merâsîdü'l-İttilâ' Alâ Esmâi'l-Emkineti ve'l-Bikâ'*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. 'Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebî'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem. *el-Kâmil fî't-Târîh*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut, 1997.
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hemedânî. *el-Büldân*. thk. Yûsuf el-Hâdî. 1 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416.
- İdrîsî, Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh. *Nüzhetu'l-Müşâtâk fî İhtirâki'l-Âfâk*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn. *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

- Kaim, Barbara. "Parthian Settlements in the Serakhs Oasis". *Parthica* 10 (2008), 129-134.
- Kaim, Barbara. "Serakhs Oasis at the Crossroads of Communication Routes". *Parthica* 14 (2012).
- Kara, Cahid. "Yahyâ b. Zeyd İsyanı ve Horasan'daki Etkileri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (15 Aralık 2020), 765-787.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed b. Muhammed (ö. 682/1283). *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*. Beyrut: Dâru Sâder, ts.
- Kolesnikov, Aliy. "The Early Muslim Geographers on the Ethnic Situation in Khurasan (IX-XIII Centuries A.D.)". *Iran & the Caucasus*, 17-24.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebü'l-Ferec. *el-Harâc ve Sinâ'atü'l-Kitâbe*. thk. Muhammed Hüseyin ez-Zebîdî. Bağdâd, 1981.
- Makdisî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. thk. M. J. De Goeje. Kahire: Mektebe Medbûlî, 3. Basım, 1991.
- Muradov, Ruslan. "Architects of Serakhs". *The International Illustrated Journal Turkmenistan (in Russian and English)* 1-2 (154-155) (2018).
- Müellifi Meçhul. *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*. thk. Abdülaziz ed-Dûrî - Abdülcebâr el-Muttalibî. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 1971.
- Müellifi Meçhul. *Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*. çev. Yûsuf el-Hâdî. thk. Yûsuf el-Hâdî. Kâhire, 1423.
- Nâsır-ı Hüsrev, Ebü Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî. *Sefernâme*. thk. Yahyâ el-Haşşâb. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Cedîd, 1983.
- Pırlanta, İsmail. "İslam Coğrafyacılarının Eserlerinde Yerleşim Birimlerinin İsmlendirilmesi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2011), 155-165.
- Piyadeoğlu, Cihan. *Güneş Ülkesi Horasan Büyük Selçuklular Dönemi*. Bilge Kültür Sanat, 2012.
- Pourshariati, Parvaneh. "Local Histories Of Khurasan And The Pattern Of Arab Settlement". *Studia Iranica* 27/ (1998), 41-81.
- Samur, Sebahattin. "İslâm Coğrafyacılarına Göre Horasan; Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu". *Bilimname* IX/3 (2005), 89-104.
- Sayan, Yüksel. "Serahs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/539-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Sayan, Yüksel. *Türkmenistan'daki mimari eserler: XI-XVI. yüzyıl*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1999.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî v.dğr. Haydarabad: Meclisü Dâirati'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1962.
- Sevim, Ali - Merçil, Erdoğan. *Selçuklu Devletleri Tarihi (Siyaset, Taşkilat ve Kültür)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- Shah, Naseem Ahmad. "Early Muslim Settlements in Central Asia: A Study of Interaction, Assimilation And Co-Existence". *Proceedings of International Conference: Islamic Civilization in Central Asia*. 299-308. Astana, 2007.
- Sümer, Faruk. *Oğuzlar, Türkmenler: Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2. Basım, 1972.
- Şahsi, Resul. "Govşut Han Liderliğinde Merv Tekeleri'nin Akîm Kalan Devletleşme Teşebbüsü (1846 – 1877)". *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2020), 73-119.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî (Târîhu'l-Rusûl ve'l-Mülûk)*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 11 Cilt. Mısır: Dârü'l-Meârif, 2. Basım, ts.
- Varol, Mehmet Bahaüddin. "İlk Dönem İslam Siyâsi Tarihi'nin Şekillenmesinde Horasan Bölgesinin Yeri ve Önemi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (2004), 115-134.
- Yâkût el-Hamevî, Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-Büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 2. Basım, 1995.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebü Ya'kûb b. Cafer b. Vehb İbnu Vâdih. *el-Büldân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Fazl B. Sehl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/275-276.

İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, 1993.

<http://www.selcuklumisirasi.com>. "Ebu'l Fazıl Türbesi". Erişim 14 Mart 2021.

<http://www.selcuklumisirasi.com/architecture-detail/ebu-i-fazil-turbesi>

<http://www.selcuklumisirasi.com>. "Yartı Kümbet". Erişim 20 Mart 2021.

<http://www.selcuklumisirasi.com/architecture-detail/yarti-kumbet>

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

Bir Kıraat Âlimi ve Muhaddis Olarak Halef b. Hişâm

Khalaf Ibn Hisham as a Scholar of Qiraat and Hadith

Kahraman Bulgurcu



*Dr. Öğretim Görevlisi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı
Lecturer PhD., Selçuk University, Faculty of Islamic Science,
Department of Quran Reading and Recitation Science
Konya/Turkey
kbulgurcu@gmail.com | https://orcid.org/0000-0002-1914-0703*

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.917160

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.04.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 15.06.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Bulgurcu, Kahraman. "Bir Kıraat Âlimi ve Muhaddis Olarak Halef b. Hişâm". *Marife* 21/1 (2021), 439-458. https://doi.org/10.33420/marife.917160

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Bir Kıraat Âlimi ve Muhaddis Olarak Halef b. Hişâm

Özet

İnsanın dünyadaki ömrü sınırlıdır. Bu sınırlı zaman diliminde her insanın farklı meşguliyet alanları bulunmaktadır. İnsanlardan bir kısmı ilme önem vermiş ve ilimle istigal etmiştir. İlim ehli insanların çoğu, bir ilim alanında ihtisaslaşarak bu alanda tanınmıştır. Onlardan kimisi ise birkaç ilmî alanda derinleşerek ihtisas sahibi olmuştur. Bu gibi âlimler hicri ilk 5 asır gibi ilk zamanlarda biraz daha fazla iken, sonraki zamanlarda iyice azalmıştır. Tabakat kitaplarına bakıldığında İslam âlimlerinin kendilerini yetiştirdikleri ilimler, hocaları, talebeleri ve bu ilimlerde yazdıkları eserler hakkında bilgilere ulaşılabilmektedir. Böylece birkaç alanda mütehassis olan âlimlerin, bu alanlardaki çalışmalarına tabakat kitaplarındaki bilgilerden ulaşılabilmektedir. Bu şekilde birkaç alanda kendini yetiştiren âlimlerden birisi de hicri 150-229 yılları arasında yaşamış olan Halef b. Hişâm'dır. O, kıraat ilminde temayüz etmiş ve yaşadığı dönemde, kıraat âlimi anlamına gelen mukrî lakabıyla tanınmıştır. Kıraat ilmi, Kur'an'ın okunmasını ele alan bilim dalı olduğu için Peygamberimize (s.a.s.) ilk ayetlerin indirilmeye başlanmasıyla birlikte kıraat ilmi de ön plana çıkmıştır. Çünkü Peygamberimiz (s.a.s.) kendisine indirilen âyetleri önce kendisi özenli bir şekilde okuyor ve vahiy kâtiplerine yazdırıyordu. Kur'an ayetlerini öğrenen sahâbî de öğrendiği ayetleri diğer sahâbîlere öğretiyordu. Nitekim Peygamber Efendimiz kurrâ olarak tanınan bazı sahâbeyi Kur'an öğretmeleri için çeşitli bölgelere göndermiştir. Aynı zamanda Peygamberimiz Kur'an'ı güzel okuyan bazı sahâbîleri övmüş ve Müslümanları Kur'an'ı güzel okumaya teşvik etmiştir. Kıraat ilmi İslami ilimler içinde bir önceliğe sahip olup, bu sebeple onun öğretimi de çok önem arz etmektedir. Nitekim Müslümanlar sahâbe neslinden itibaren her nesil de kıraat ilmine önem vermişler ve bunun sonucunda zamanla bu konuda mütebahhir olan kıraat imamları ortaya çıkmıştır. Onlardan öncelikle yedi tanesinin kıraati, kırâati seb'a olarak ön plana çıkmış; bunlara üç tane imamın kıraatinin de ilave edilmesiyle on imamın okuyuşu kıraati aşere olarak meşhur olmuştur. Bu on kıraat, kıraat âlimleri ve ümmet tarafından kabul görmüştür. İmam Halef kırâat-i seb'a sisteminde, altıncı kıraat imamı olan İmam Hamza'nın birinci râvisidir. Kırâati seb'a'ya üç kıraat imamının ilave edilmesi sonucu ortaya çıkan kırâat-i aşere denilen sistemde ise onuncu imam olarak kabul edilmiştir. Bu sistemde Halef'ül-Âşir diye isimlendirilen İmam Halef, kıraat ilminde ise "حَل" rumuzu ile adlandırılmıştır. Halef b. Hişâm, döneminin önemli kâriplerinden kıraat ilmini öğrenmiş ve ondan da birçok kişi kıraat ilmini öğrenmiştir. Bu çalışmada öncelikle kıraat ilminin kısa bir tarihçesi, sonra Halef b. Hişâm'ın kıraat ilmindeki konumu, hocaları, talebeleri, eserleri ve onu önemli kıraatlere ulaştıran isnad zinciri hakkında bilgi verilmiştir.

Çift yönlü bir âlim olması sebebiyle Halef b. Hişâm, kıraat ilminin yanında hadis ilmiyle de meşgul olmuştur. O, kendinden önceki tebeu't-tâbiîn nesli ile kendinden sonraki nesil arasında köprü konumunda olan muhaddislerden ve hadis râvilerinden biridir. İlk hadis kitapları olan İmam Mâlik'in Muvatta'sı, İbn Cüreyc, Ma'mer b. Râşid, Evzâi ve Süfyân es-Sevrî gibi âlimlerin eserleri onun hayatının ilk zamanlarında yazılmıştır. Yine Müsned türü eserler onun yaşadığı zaman dilimi olan hicri ikinci asrın sonları ile hicri üçüncü asrın başlarında ortaya çıkmaya başlamıştır. Hicri üçüncü asır hadis ilminin altın çağı olarak kabul edilir. Hadisle ilgili her konuda bu dönem de birçok eser telif edilmiştir. Halef b. Hişâm da 79 yıllık ömrünün son 29 yıllık kısmını hicri üçüncü asırda yaşamıştır. Böyle önemli bir zaman diliminde yaşamış olması sebebiyle İmam Halef'in hadis ilmindeki konumu önem arz etmektedir. Onun hadis ilmindeki konumunu ortaya koymak için bu ilimdeki çalışmaları tabakat ve hadis kitaplarından araştırılmıştır. Nitekim genel tabakat kitaplarının yanında muhaddislerin hayatını ele alan tabakat kitaplarında da onun hayatına yer verilmiştir. O, hadis alanında devrinin büyük muhaddislerinden ilim öğrenmiştir. Ondan da bazıları aynı zamanda eser sahibi olan muhaddisler rivayette bulunmuştur. Nitekim onun naklettiği rivayetler Kütüb-i Sitte imamlarından Müslim'in es-Sahih'inde ve Ebû Dâvûd'un es-Sünen'inde bulunmaktadır. Yine Ahmed b. Hanbel ve Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'nin Müsnedleri'nde de ondan nakledilen rivayetler geçmektedir. Ayrıca cerh ve ta'dil imamları da onu eserlerinde zikretmişler ve onun hâfiz ve sika olduğunu belirtmişlerdir. Çalışmanın sonunda Halef b. Hişâm'ın hadisçiliği ve bu alandaki ilmi durumu incelenerek onun hadis ilmi alanındaki konumu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Hadis, Halef b. Hişâm, Kırâat-i Aşere, Kütüb-i Sitte.

Khalaf Ibn Hisham as a Scholar of Qiraat and Hadith

Summary

Mankind has a limited life in this world. Every person has different occupations in this limited time. Some people attach importance to science and study it. Most of the people of science become experts in a specific branch of science and are recognized in that area. Some of them intensify themselves in several branches and become experts. While there were more scholars like these in the first five-century AH, later on, the number got lower. When examined the tabaqat books, anyone can get information about the Muslim scholars' fields where they improve themselves, their teachers, students, and the works in these fields. So, from the information in tabaqat books, the works of scholars who are experts in several branches can be obtained. One of the scholars who improved themselves in several branches and lived between 150-229 years was Khalaf Ibn Hisham. He became distinguished in the science of qiraat and was recognized as "muqri" which means a scholar of qiraat.

Since the science of qiraat is a discipline that deals with the Quran recitation, it became prominent when the first verses were revealed to the prophet(pbuh). Firstly, the prophet(pbuh) himself recited the verses attentively, then he made his Companions write the verses. The companions who learned the verses, taught them to other companions. Then, the prophet(pbuh) sent the companions who were recognized as qurra(people who memorized the verses flawlessly) to various regions to teach the Qur'an. At the same time, the prophet(pbuh) praised some companions who recited the Qur'an well and encouraged the Muslims to recite the Qur'an. The field of qiraat has great importance within Islamic sciences, so the teaching of the Qur'an is of equal importance. Since the time of companions Muslims have given importance to the field of qiraat at all times, as a result, imams of qiraat who have been savant on this issue have emerged. Of these Imams, seven stood out for their recitation (qiraat) were accepted as the seven main ways to recite the Qur'an. By adding qiraats of three imams to these seven, the recitation styles of these ten imams have become famous as the ten qiraats. These ten qiraats have been accepted by qiraat imams and ummah. Imam Khalaf, in the system of seven qiraats, was the first narrator of Imam Hamza who was the sixth imam of qiraat. Imam Khalaf was accepted as the tenth imam in the system called ten qiraat systems. In this system, Imam Khalaf who was also referred to as Khalaf al-Ashir was signified with a sign "خل" in the science of qiraat. Khalaf Ibn Hisham learned the science of qiraat from the important qaries(reciters) of the time. He and many other people learned the field of qiraat from him. In this study, primarily the short history of the field of qiraat, then information about the place, teachers, students, and works of Khalaf Ibn Hisham, and isnad chain which allowed him to access important qiraats are given.

Since he was an all-around person, in addition to the field of qiraat, Khalaf Ibn Hisham employed himself in the field of hadith. He was one of the scholars of hadith and narrators who had a function of bridge between the taba'at tabi'un generation before himself and the generations who were after himself. The books, which were first hadith books, the Muwatta of Imam Malik and the works of Ibn Jurayj, Ma'mer, Awza'i and Sufyan were written in the early of his life time. Also, Musnad kind works came out in the late of second century AH. and the early of the third century in the period in which he lived. The third century AH. is accepted as golden age of the field of hadith. Many works about all the subjects related to hadith were written in this period. Khalaf Ibn Hisham lived seventy nine years and last twenty years of his life was in the third century AH. Since he lived in such an important age, the place of Khalaf Ibn Hisham in the field of hadith is valuable. His works in this field were studied in hadith and tabaqat books to reveal his place in it. Indeed, besides the general tabaqat books, his life was included in the tabaqat books that included the lives of hadith scholars. He got education of hadith from important hadith scholars in his time. Indeed, his narrations existed in Sahih of Muslim which was one of the kutub-i sittah, and in Sunan of Ebu Davud. There were narrations of him in Musnad of Ahmad b. Hanbal and Abû Ya'lâ al-Mawsilî. Also, the imams of Al-Jarh wa At-Ta'deel mentioned him in their works and stated that he was a hafiz and siqa(trustworthy narrator).At the end of the study, the place of Khalaf Ibn Hisham in the science of hadith was stated by studying the hadith scholarship and scientific situation of him in this profession.

Key words: *Qiraat, Hadith, Khalaf Ibn Hisham, Ten Qiraat, Kutub al-Sittah.*

Giriş

Temel İslam bilimleri olarak bilinen tefsir, hadis, fıkıh, kelim gibi ilimler İslam'ın temel iki kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'ten neşet etmiştir. Kur'an lafız ve metin olarak Allah (c.c.) tarafından Peygamberimize (s.a.v.) indirilmiş ve Cebrail'in (a.s.) kendisine talim ettiği şekliyle bize kadar ulaşmıştır. Kıraat, Peygamberimizin Kur'an'ı okuyuş keyfiyeti olmaktadır.¹ Peygamberimiz Kur'an'ı, sünneti ve kıraati sahâbe nesline, sahâbe nesli de tabiîn nesline aktarmış ve sırasıyla her nesil kendisinden sonraki nesillere aktararak devam etmiştir.

Gerek sahâbe gerekse tâbiîn neslinden birçoğu bu ilimlerin bir kısmında söz sahibi iken, bir kısım âlimler ise bu ilimlerin çoğunda ihtisaslaşmışlardır. Bu durum birkaç nesil devam etmiştir. Fakat birkaç nesil sonra gelen âlimlerin birçoğu, sadece bir ilimde uzmanlaşırken; çok azı ise birkaç ilim dalında uzmanlaşabilmiştir. Ne yazık ki birkaç ilim dalında ihtisas sahibi olma gün geçtikçe azalmıştır. Böyle birkaç ilim dalında uzmanlaşmış âlimlerin geniş bir ufka ve derin bir kültür anlayışına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim bu şekildeki ilim ehli insanların çok olduğu dönemlerde Müslümanların dünyada ilim ve medeniyet alanında öncü oldukları görülmektedir. Günümüzde böyle âlimlerin tanıtılarak müslümanların ve ilim ehli insanların teşvik edilmesi önem arz etmektedir.

İlk dönem âlimlerinden bir kısmı hadisin yanında kıraat ilmini de öğrenmişler ve çift alanda kendilerini yetiştirmişlerdir. Bu âlimlerden bir kısmı bu iki alanda uzman olmakla birlikte birinde ön plana çıkmış ve bu alanda daha çok eser vermişlerdir. Zikrettiğimiz hususa örnek âlimlerden biri de daha çok kıraat alanında meşhur olan Halef b. Hişâm'dır.

Sahih yedi kıraat imamlarından Hamza b. Habîb'in (ö. 156/773) birinci râvisi olan İmam Halef (ö. 229/844), aynı zamanda sahîh kıraatlerden yaptığı tercihlerle kendine ait bir kıraat ekolü oluşturarak meşhur on kıraat imamından biri olarak kıraat ilminde ismi ön planda zikredilmiştir. Kıraat ilminin yanında yaşadığı dönemin muhaddislerinden hadis öğrenmiş ve kendisinden de rivayette bulunmuştur. Kendilerinden hadis aldığı muhaddisler arasında Mâlik b. Enes, Hüseyim b. Beşîr el-Vâsıtî, Ebu'l-Ahves Sellâm b. Süleym el-Kûfî, Ebû Avâne el-Vâsıtî ve Hammâd b. Zeyd zikredilebilir.² Ondandır Ahmed b. Hanbel, Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür'a er-Râzî, İdrîs b. Abdülkerim el-Haddâd ve Ebû Ya'lâ el-Mevsilî gibi âlimler hadis rivayet ettiler.³ Onun rivayetleri Kütüb-i Sitte'de Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'inde ve Ebû

¹ Kur'an ve kıraat iki ayrı hakikat mi yoksa Kur'an ve kıraat aynı hakikat mi? Görüşler için bkz. Murat Akkuş, Ramazan Aydın, "Türkiye'deki Farklı Kıraat Anlayışlarıyla İlgili Değerlendirmeler". *Mütefekkir* 3 / 6 (Aralık 2016): 289-306.

² Bk. Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdirrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 8/300; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1410/1990), 10/577; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, 1325), 3/156.

³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/300-301; Zehabî, *Siyer*, 10/577; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/156.

Dâvûd'un *es-Sünen*'inde ayrıca Ahmed b. Hanbel ve Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'nin *Müsnedler*'inde geçmektedir.

Bu araştırmada öncelikle kıraat ilminin tarihçesi hakkında bilgi verilecek sonrasında ise İmam Halef'in kıraat ve hadis ilmiyle ilgili yönü incelenmek suretiyle onun bu iki ilimdeki konumu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Kıraat İlminin Tarihçesi

Kıraat ilminin farklı tanımları olmakla birlikte İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) ait olan, "Kur'an kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nispet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir." şeklindeki tanımı daha kapsayıcı ve meşhur olanıdır.⁴

Müslümanlar Kur'an'ın indirilmeye başlamasından itibaren her zaman diliminde kıraat ilmiyle ilgilenmişlerdir. Çünkü Peygamberimiz (s.a.s.) kendisine indirilen âyetleri önce kendisi özenli bir şekilde okuyor ve hemen ashabına aktarıyordu. Bu sebeple kıraat ilminin, İslâmî ilimler içinde ortaya çıkış zamanı ve önemi bakımından önceliğe sahip olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Nitekim Peygamber Efendimiz kurrâ olarak tanınan bazı sahâbeyi Kur'an öğretmeleri için çeşitli bölgelere göndermiştir. Aynı zamanda Peygamberimiz Kur'an'ı güzel okuyan bazı sahâbileri överek⁵ Kur'an'ı güzel okumaya teşvik etmiştir. Râsulullah (s.a.s.) döneminde Hz. Osman, Hz. Ali, İbn Mes'ud, Übeyy b. Ka'b, Muaz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit, Ebû Musa el-Eş'arî, Sâlim Mevlâ Ebî Huzeyfe ve Ebu'd-Derdâ gibi sahâbîler kıraatte ön plana çıkmıştır.⁶

Tarihi süreçte kıraat ilmiyle alakalı asıl meselelerden biri olan ve kıraat farklılığının temelini oluşturan "yedi harf" ruhsatı⁷ İslam âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Sahâbe, Peygamberimizin irtihalinden sonra da Kur'an-ı Kerim kıraatine ehemmiyet göstermiş ve bu farklılıkları korumuşlardır. Kur'an âyetlerinin Hz. Ebû Bekir zamanında Mushaf halinde cem edilmesi ve Hz. Osman döneminde Hz. Ebû Bekir'in cem ettirdiği Mushaf'ın istinsah edilerek çoğaltılması esnasında Kur'an ve kıraat bilgisi konusunda yetkin olan bu sahâbîlerden faydalanılmıştır.⁸

Rasûlullah (s.a.s.) kendisine indirilen âyetleri hem vahiy kâtiplerine yazdırı-

4 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, Müncidü'l-Mukri'in ve Murşidü't-Tâlibîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999), 9.

5 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Fezâilü'l-Kur'an", 8.

6 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008), 157-158; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usulü (Ankara: TDVY, 1985), 68-69.

7 Yedi harf ruhsatı ile ilgili rivayetlerden bazıları için bk. Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 5; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, Sahîh-i Müslim, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Salâtü'l-Müsâfirîn ve Kasrihâ", 270, 271; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, el-Ahrufü's-Seb'a li'l-Kur'an (Mekke: Mektebetü'l-Menâra, 1408/1988), 11-17.

8 Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'an", 3; Abdulhamit Birışık, "Kıraat", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/427.

yor⁹ hem de onların yazdıkları yazılı nesnelere kendi yanında koruyordu.¹⁰ Rasûlullah'tan Kur'an'ı öğrenen ve kendilerine ait özel Kur'an nüshası yazan bazı sahâbîler duruma göre farklı yerlere gidiyorlardı. Ancak Kur'an'ın inmesinin devam etmesi, yedi harf izni ve Arap hattının çok gelişmemiş olması gibi nedenlerle gittikleri bölgelerde sahâbenin farklı kıratleri, ilk zamanlar bir problem oluşturmazken Peygamberimizin vefatından sonraki senelerde Kur'an kıraati hususunda bazı ayrılıklar hâsıl olmuştur.¹¹ Kur'an'ın Hz. Ebû Bekir döneminde cem edilmesiyle tam olarak son bulmayan bu ayrılık, Hz. Osman'ın Kur'an'ı indirildiği Kureys lehçesiyle istinsah etmesi ve farklı bölgelere göndermesi neticesinde son bulmuştur. Bunun yanında Hz. Osman'ın, hilafet yetkisini kullanarak hususi Kur'an nüshalarının yok edilmesiyle ilgili kesin emri de bu ayrılıkların nihayete ulaşmasında önemli bir etken olmuştur.¹² Kur'an'ın Kureys lehçesine göre istinsah edilmesi ve bu yazmalarda hareke ve noktanın bulunmaması sebebiyle çoğaltılan nüshaların hattının Peygamberimizden nakledilen farklı kıraat vecihlerine de ihtimali bulunmaktaydı.¹³

Hz. Osman'ın Mushafarla beraber gönderdiği kâriker, beraberlerindeki mushafa uygun olan kıraatleri buldukları şehirde yaymışlardır. Böylece sahâbenin Peygamberimizden aldıkları bu farklılıklar tâbiîn ve sonraki nesillerde de devam etmiştir. Bunun neticesinde öncelikle çoğaltılan mushafın gönderildiği vilayetler olmak üzere kıraat ilim merkezleri ortaya çıkmıştır. Kıraat alanında yazılan ilk telifatın hicri 70 ve 80'li yıllarda ortaya çıktığı görülmektedir. Bu da büyük kıraat âlimlerinin çoğunun tâbiîn neslinden olduğunu ve kıraat ilminin kısa süre içinde çok ilerlediğini ortaya koymaktadır. Hicrî ilk üç asırda çoğunlukla Medine, Mekke, Şam, Basra ve Kûfe gibi vilayetlerde artan kıraat faaliyetleri, daha sonra yapılan fetihlerle diğer İslam beldelerine de ulaşmıştır. Bunun sonucunda Müslümanlardan pek çok kimse Kur'an-ı Kerim'in lafızlarını, okunuş şekillerini, vücûh ve edasını zabt ve öğrenmeye vakfedip, bu yolda ümmetin kendilerine ittiba ettikleri kişiler olmuşlardır. Kıraat-i seb'a ve aşere imamı da bunlardandır.¹⁴

Sahih kıraatin şartlarını taşımakla birlikte rivayet ve okuyuşlar arasında tercihleri bulunan kârikerin sayıları ilk zamanlar çok iken zamanla bunlardan bazıları ön plana çıkmış; bunun sonucunda ilk kıraat ekolleri ortaya çıkmıştır. Kıraatle

9 Osman Keskiöğlü, Kur'an-ı Kerim Bilgileri (Ankara: TDVY, 1989), 73-74; Muhammed Mustafa A'zamî, Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi, çev. Ömer Türker ve Fatih Serenli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 105-108.

10 Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, Târîhu'l-Medîneti'l-Münevverre, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: Habîb Mahmud Ahmed Kütüphanesi, 1399/1979), 3/990-991. (İbn Şebbe'nin eserinde geçtiğine göre Abdullah b. Zübeyr, Rasûlullah'ın yazdırdığı sahifelerin Hz. Osman'ın hilafeti zamanında Hz. Aişe'nin yanında olduğunu bildirmektedir.); Birışık, "Kıraat", 25/427.

11 Birışık, "Kıraat", 25/427.

12 Muhammed Mustafa A'zamî, Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi, 129-140; Mehmet Emin Maşalı, Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlimi (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 31.

13 A'zamî, Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi, 137; Abdurrahman Çetin, Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar (İstanbul: Ensar yayınları, 2013), 218; Recep Koyuncu, Kıraat İlimi ve Takrîb Usulü (Konya: Haciveysade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 35.

14 Birışık, "Kıraat", 25/427; Koyuncu, Kıraat İlimi ve Takrîb Usulü, 35-36.

ilgili yazılan ilk eserler ve çalışmalar incelendiğinde pek çok kıraatin olduğu anlaşılmakta ve kendi içinde tutarlılığı olan kıraatlerin adedinin ise otuz civarında olduğu görülmektedir. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) kıraatle ilgili *Kitâbü'l-Kirâât* adlı eserinde otuz iki ve İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) kıraate dair kitabında yirmi civarında kıraati cem etmişlerdir.¹⁵ Ebû Bekir b. Mücâhid (ö. 324/936), *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kirâât* isimli eserinde yedi kıraat imamının kıraatlerini toplayarak kıraatleri yediye tahsis eden ilk kişi olmuştur.¹⁶ İbn Mücâhid'in, bu seçimi kıraat ilminin tarihinde bir dönüm noktası olmuş ve "kırâat-i seb'a" konusunda ümmetin icmâi meydana gelmiştir.¹⁷ Yine onun kıraat imamları konusunda yaptığı isabetli seçim ve bu alandaki otoritesi sebebiyle kitabı gerekli ilgiyi görerek sonraki nesiller arasında meşhur olmuş ve kıraatle ilgili kitapların temelini oluşturmuştur. Bunun neticesinde Mekke'de Ebû Ma'bed İbn Kesîr, Medine'de Nâfi' b. Abdurrahman, Şam'da İbn Âmir, Kûfe'de Ebû Bekir Âsım b. Ebi'n-Necûd, Hamza b. Habîb ve Alî b. Hamza Kisâi ve Basra'da Ebû Amr b. Alâ'nın kıraatinden meydana gelen "yedi kıraat" meşhur olmuştur.¹⁸ Sonra kıraatler okuyucusuna nispet edilerek Nâfi kıraati, İbn Kesîr kıraati adıyla zikredilmişlerdir. Daha sonra bir kısım âlimler yedi imama üç imam daha ilave ederek sayıyı ona çıkarmışlardır. Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân en-Nisâbü'rî (ö. 381/992), on kıraatle ilgili *el-Gâye fi'l-Kirâati'l-Aşr* adlı eserinde bu yedi kıraate Ebû Cafer el-Kârî (ö. 130/748), Yakub el-Hadramî (ö. 205/821) ve Halef b. Hişâm (ö. 229/844) kıraatlerini ekleyerek "kırâat-i aşere"yi ortaya koyan ilk müelliftir.¹⁹ Onlu tasnifi kıraat öğretiminde bir metod haline getiren İbnü'l-Cezerî olmuştur (ö. 833/1429). İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, *Ṭayyibetü'n-Neşr* ve *Takrîbü'n-Neşr* gibi kitaplarıyla kıraat öğretiminde seb'a tarihinin yerini aşere almış ve zamanla bütün İslâm âlemi tarafından kabul görmüştür.²⁰

2. Bir Kıraat Âlimi Olarak Halef b. Hişâm

Ebû Muhammed Halef b. Hişâm b. Sa'leb el-Esedî el-Bağdâdî el-Bezzâr 150/767 senesinde dünyaya geldi. Aslen Femü's-Silh beldesinden olduğu için Silhî, sonra ise Bağdat'ta ikamet ettiği için Bağdâdî nisbesiyle bilinir. Tahıl satan kimse anlamındaki "Bezzâr" lakabıyla anılmaktan hoşlanmamış, kendisine "mukrî" denilmesini istemiştir.²¹

Küçük yaşta ilim hayatına başlayan İmam Halef, on yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i

15 Maşalı, Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi, 51-53; Koyuncu, Kıraat İlmi ve Takrîb Usulü, 46.

16 Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kirâât* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972), 53-87.

17 Mehmet Dağ, Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 284-287; Maşalı, Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi, 56-57.

18 Keskiöğlü, Kur'an-ı Kerim Bilgileri, 158; Maşalı, Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi, 61-62.

19 Ali Eroğlu, "İbn Mihrân en-Nisâbü'rî" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/199; Dağ, Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım, 286-287.

20 Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/553; Birişik, "Kıraat", 25/427-428.

21 İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihaye fi Tabakâti'l-Kurrâi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/246.

hıfz etmiş ve on üç yaşında iken Kur'an öğretimine başlamıştır.²² İmam Halef' (ö. 229/844) birçok kıraat âliminden ders almış, kıraat ilminde ihtisaslaşarak meşhur olmuş ve kıraati de mütevâtir on kıraat arasında sayılmıştır. O, İbn Mücâhid (ö. 324/936) ile başlayan ve âlimler tarafından da kabul gören, kırâat-i seb'a sisteminde, altıncı kıraat imamı olan İmam Hamza'nın birinci râvisidir. Bu yöntemde Halef'in rumuzu "خ" dır. Kırâat-i seb'a'ya üç kıraat imamının ilave edilmesi sonucu ortaya çıkan kırâat-i aşere denilen sistemde ise onuncu imam olarak kabul edilmiştir. Bu sistemde Halef'ül-Âşir diye isimlendirilen İmam Halef, kıraat ilminde ise "خل" rumuzu ile adlandırılmıştır.²³

İmam Halef kıraat ilmini kırâat-i seb'a imamlarından İmam Nâfi', İmam Âsım, İmam Ebû Amr ve İmam Hamza'dan direkt alamamış; onların talebeleri aracılığıyla almıştır. İmam Kisâ'nin kıraatini de dinleyerek zabt etmiş ve rivayette bulunmuştur. Yine imam İbn Kesîr kıraatini ise onun talebesinin²⁴ talebesi olan Ubeyd b. Akîl'den öğrenmiştir.²⁵

On dokuz yaşında iken, Kûfe'de Âsım b. Ebi'n-Necûd Behdele'nin ünlü iki talebesinden biri olan Ebû Bekir Şube b. Ayyâş'tan kıraat dersi öğrenmek için Süleym b. İsâ'nın yazdığı referans mektubu ve oğlu ile birlikte Ebû Bekir'in evine gitmişler; Ebû Bekir'in mektubu okuduktan sonra söylediği, "Bağdat'ta senden daha iyi okuyan birini bırakmamışsın, öyle mi?" anlamındaki sözünü aşağılama olarak düşünmüş ve hemen Ebû Bekir'in evini terk etmiştir. Fakat İmam Halef daha sonra bu davranışından pişmanlık duymuş ve İmam Âsım'ın kıraatini, Ebû Bekir'in öğrencisi olan Yahyâ b. Âdem'den öğrenmiştir.²⁶

Onun kendilerinden ilim aldığı hocaları ve onlardan aldığı kıraatler şunlardır:

1. İshak el-Müseyyebî'den (ö. 206/821) Nâfi' b. Abdurrahman'ın kıraatini okudu.²⁷

2. Ubeyd b. Akîl'den, İbn Kesîr kıraatini ve Kuteybe rivayetini okudu.²⁸

3. İsmail b. Ca'fer (ö. 180/796) ve Abdülvahhab b. Atâ'dan (ö. 204/819) Ebû Amr kıraatini aldı.²⁹

22 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr Alet-Tabakâti ve'l-Âsâr (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmalar Merkezi Yayınları, 1995), 1/422; İbnü'l-Cezerî, Gâyetü'n-Nihaye, 1/246.

23 Sirâceddin Öztoprak, Kur'an Kıraatı -Kıraatı Aşere (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 197.

24 İbn Kesîr'in talebesi ve Ubeyd b. Akîl'in hocası Abdullah b. Zeyd b. Yezîd el-Mekkî'dir (Bk. İbnü'l-Cezerî, Gâyetü'n-Nihaye, 1/376).

25 İbnü'l-Cezerî, Gâyetü'n-Nihaye, 1/247; Tevfik İbrahim Damra, Ferhatü'l-Ebrâr fî Kırâat-i Halefî'l-Bezzâr (Amman: Dâru's-Sahâbe, 1429/2008), 11; Cafer Yerlikaya, Halef el-Bezzâr ve Kırâati (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014), 37.

26 Zehebî, Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr, 1/421; Tayyar Altıkulaç, "Halef b. Hişâm", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/237.

27 Zehebî, Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr, 1/419; İbnü'l-Cezerî, Gâyetü'n-Nihaye, 1/247; Damra, Ferhatü'l-Ebrâr fî Kırâat-i Halefî'l-Bezzâr, 11.

28 İbnü'l-Cezerî, Gâyetü'n-Nihaye, 1/247; Damra, Ferhatü'l-Ebrâr fî Kırâat-i Halefî'l-Bezzâr, 11.

29 İbnü'l-Cezerî, Gâyetü'n-Nihaye, 1/247; Damra, Ferhatü'l-Ebrâr fî Kırâat-i Halefî'l-Bezzâr, 11.

4. Ebû Yûsuf Yakub b. Halîfe el-A'sâ³⁰ (ö. 200/815) ve Yahyâ b. Âdem'den de (ö. 203/818) Ebû Bekir Şu'be b. Ayyâş³¹ (ö. 193/809) vasıtasıyla Âsım b. Behdele'nin kıraatini öğrendi.³²

5. Süleyman b. İsa (188/804) ve Abdurrahman b. Ebû Hammâd'dan Hamza b. Habîb'in kıraatini öğrendi.³³

6. İmam Kisâî'nin kıraatini Kur'ân-ı Kerîm'in sonuna kadar Kisâî'den dinledi.³⁴

7. Zâide b. Kudâme'den (ö. 161/777) A'meş b. Muhaysın'ın kıraatini aldı.³⁵

8. Ebû Yûsuf Yakub b. Halîfe el-A'sâ (ö. 200/815) ve Ebû Zeyd Saîd b. Evs'den (ö. 215/830)³⁶ onların Mufaddal ed-Dabbî'den (ö. 178/794) aldığı kıraati okudu. Mufaddal İmam Âsım³⁷ ve A'meş'ten³⁸ kıraat almıştır. Fakat kaynaklarda Mufaddal'dan kıraat dersi alan İmam Halef'in zikri geçen iki hocasının ondan hangi kıraati aldıklarıyla ilgili bir bilgiye rastlanılmamıştır.

Verilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi İmam Halef (ö. 229/844) birçok mütevâtir kıraati, o kıraatlerin imamlarından doğrudan alamamış; aksine onların râvilerinden veya râvilerin talebelerinden öğrenmiştir. Onun, İmam İbn Kesîr (ö. 120/738), İmam Âsım (ö. 127/745) ve İmam Hamza'dan (ö. 156/773) doğrudan ilim alması mümkün değildir. Çünkü o, İmam İbn Kesîr'in ölümünden 30, İmam Âsım'ın ölümünden 23 yıl sonra dünyaya gelmiş; ayrıca İmam Hamza öldüğünde ise 6 yaşında bir çocuk olduğu için ondan da ders alamamıştır. İmam Nâfi' (ö. 169/785) vefat ettiğinde, İmam Halef 19 yaşında olmasına rağmen ondan direkt ders alma imkânı olmamıştır. Yine o, İmam Kisâî'den (ö. 189/805) Kur'ân-ı Kerîm'i sonuna kadar dinlemiş fakat ona arz etmemiştir. İmam Halef'in kendilerinden kıraat ilmi aldığı hocalarının Peygamberimize kadar ulaşan muttasıl senedleri bulunmaktadır.³⁹

Halef b. Hişâm, Kıraat-i seb'a imamlarından Hamza b. Habîb'den kıraat ilmini doğrudan almamış olmasına rağmen İmam Hamza'nın birinci râvisi olarak kabul edilmiştir. İmam Halef, Hamza b. Habîb'in kıraatine aykırı şekilde gelen farklı rivayetlerden yaptığı 120 yerdeki uygun tercihleri nedeyle de İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) kıraat imamları sıralamasında onuncu imam olarak sayılmıştır. Nite-

30 Zehebi, Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr, 1/419.

31 Kur'an'ın anlaşılmasında Ebû Bekir Şu'be rivayetinin rolüyle ilgili şu makaleye bakılabilir. Murat Akkuş, Haşem Yılmaz "Ebû Bekir Şu'be Rivayetinin Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Rolü", SIRAT 1/2 (Kasım-2020), 142-169.

32 Zehebi, Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr, 1/419; Altıkulaç, "Halef b. Hişâm, 15/237.

33 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihaye*, 1/247; Damra, *Ferhatü'l-Ebrâr fî Kıraat-i Halefi'l-Bezzâr*, 11.

34 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihaye*, 1/247. Damra, *Ferhatü'l-Ebrâr fî Kıraat-i Halefi'l-Bezzâr*, 11.

35 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihaye*, 1/247. Damra, *Ferhatü'l-Ebrâr fî Kıraat-i Halefi'l-Bezzâr*, 11.

36 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihaye*, 1/247; Damra, *Ferhatü'l-Ebrâr fî Kıraat-i Halefi'l-Bezzâr*, 11.

37 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihaye*, 1/316; 2/268; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/191.

38 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihaye*, 2/268.

39 Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/191; Cafer Yerlikaya, "Halef Kıraati Özeline Kıraatlerle İlgili Bazı Tahlil ve Tespitler", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2020), 320.

kim İbnü'l-Cezerî, onun Hamza'ya aykırı olarak yaptığı tercihleri incelemiş; biri hariç bunların Kûfeliler'e ve özellikle Hamza, Kisâî ve Ebû Bekir Şu'be b. Ayyâş'a ait kıraatlerin haricinde düşünülemediğini belirtmiştir.⁴⁰ Kıraat ilmiyle ilgili eserlerde Halef'in onuncu imam olduğu düşüncesi genellikle kabul görmüş olsa da bazı kaynaklarda onun yerine İbn Muhaysın (ö. 123/741) tercih edilmiştir. Halef'in kıraatine ise "İhtiyâru Halef" başlığı altında değinilmiştir.⁴¹

Halef b. Hişâm'dan (ö. 229/844) kıraat ilmini arz ve sema yoluyla öğrenen talebeleri arasında Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yezîd el-Hulvânî (ö. 250/864), Muhammed b. İsa b. İbrahim (ö. 253/867), Ahmed b. İbrahim el-Verrâk (ö. 270/883), Ebû Muhammed Seleme b. Âsım (ö. 270/883+), Muhammed b. el-Cehm (ö. 277/890), Ahmed b. Züheyr b. Harb⁴² (ö. 279/892), İshâk b. İbrâhîm b. Osmân el-Verrâk (ö. 286/899), İdrîs b. Abdülkerîm el-Bağdâdî (ö. 292/905), Muhammed b. Mahled el-Ensârî (ö. 300/913), Ahmed b. Muhammed b. Halid el-Berâsî (ö. 302/915), Ali b. el-Hüseyn b. Selim, İbrahim b. Ali el-Kassâr, Muhammed b. Saîd b. Imrân ed-Dârîr, el-Fadl b. Ahmed b. Mansûr ez-Zebîdî, Ali b. Muhammed b. Nâzik, Ebü'l-Velîd Abdülmelik b. el-Kâsım, Abdullah b. Âsım, Muhammed b. İshak, İbrahim b. İshak, Muhammed b. İbrahim ve Musa b. İsa gibi âlimler bulunmaktadır.⁴³

İmam Halef, kıraat konusunda mütehassıs öğrenciler yetiştirmiş olup, onlardan bazıları aynı zamanda eser sahibi kimselerdir.⁴⁴ Yine öğrencilerinden iki tanesi aynı zamanda onun kıraatinin de râvileridir. Birinci râvisi Ebû Yakub İshâk b. İbrâhîm b. Osmân el-Verrâk el-Mervezî (ö. 286/899) olup kıraat ilmindeki rumuzu "سح" dir. İkinci râvisi ise Ebü'l-Hasen İdrîs b. Abdülkerîm el-Haddâd el-Bağdâdî (ö. 292/905) olup kıraattaki rumuzu "سه" dir.⁴⁵

Halef b. Hişâm kıraat alanında öğrenciler yetiştirmekle birlikte bu konuda eserler de vermiştir. Kaynaklarda *Kitâbü'l-Kırâât*, *Kitâbü'l-Aded*, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* ve *İhtilâfü'l-Mesâhif* adlı eserleri zikredilmektedir.⁴⁶ Ancak bunların günümüze ulaşmış olmasıyla ilgili elimizde bir bilgi bulunmamaktadır.⁴⁷

Hakkında âlimlerin övücü sözler söylediği İmam Halef'le ilgili Abbas b. Muhammed ed-Dürî (ö. 271/884), Hamza b. Habîb'in diğer ravisi Hallâd b. Hâlid (ö. 220/835) dışında Halef'ten daha güzel okuyan bir mukrî görmediğini söylerken;⁴⁸

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/191; Altıkulaç, "Halef b. Hişâm", 15/237.

⁴¹ Altıkulaç, "Halef b. Hişâm", 15/237; a.mlf., "İbn Muhaysın" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/209-210; Öztoprak, *Kur'an Kıraatı*, 198.

⁴² Meşhur muhaddis Züheyr b. Harb'in oğludur.

⁴³ Zehebî, *Siyer*, 10/577; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihaye*, 1/247.

⁴⁴ Ahmed b. Züheyr b. Harb'in tarihle ilgili meşhur eseri bulunmaktadır (Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihaye*, 1/54). Seleme b. Âsım'ın *Garîbü'l-Hadis* ve *Kitâbü'l-Meslûk* adlı eserinin olduğu zikredilmektedir. (Bk. İdris Şengül, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, "Seleme b. Âsım" 36/405-406). Muhammed b. İsa b. İbrahim'in ise kıraatle ilgili eserleri vardır (Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihaye*, 2/197).

⁴⁵ Öztoprak, *Kur'an Kıraatı*, 253-254.

⁴⁶ Altıkulaç, "Halef b. Hişâm", 15/237; Öztoprak, *Kur'an Kıraatı*, 199.

⁴⁷ Altıkulaç, "Halef b. Hişâm", 15/237.

⁴⁸ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1371/1952), 3/372

el-Hüseyin b. Fehm (ö. 289/902) de Halef'ten daha şerefli birini tanımadığını bildirmiş ve ayrıca onun ders vermeye ilk olarak Kur'an okuyan öğrencilerinden başladığını, sonra ise hadis öğrencilerine ders verdiğini söylemiştir.⁴⁹ İbn Hibbân (ö. 354/965) onu hayırlı, faziletli ve kıraat âlimi⁵⁰ diye överken, Dârekutnî (ö. 385/995) ise âbid ve faziletli bir kimse olarak övmüştür. Yukarıda verilen bilgilerden kıraat ilminde mütehasıs ve âlim olduğu anlaşılan İmam Halef, Cehmiyye'den korunmak için gizli olarak yaşadığı bir dönemde 229/844 yılında Bağdat'ta vefat etmiş ve Künase mezarlığına defnedilmiştir.⁵¹

3. Halef b. Hişâm'ın Hadisçilik Yönü

Kıraat ilminde ihtisaslaşan Halef b. Hişâm (ö. 229/844), hadis ilminde de ismi zikredilen âlimlerden biri olmuştur. Onun yaşadığı hicri 150 ile 229 yılları arası hadislerin sözlü ve yazılı olarak nakledildiği bir dönem olmakla birlikte, ilk tasnif edilen hadis kitaplarından bazıları onun çocukluk dönemlerine rast gelmektedir. Bunlara İbn Ebû Zi'b (ö. 159/776) ve İmam Mâlik'in (ö. 179/795) Muvattalar'ını, İbn Cüreyc (ö. 150/767), İbn İshak (ö. 151/768), Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), İbn Ebû Arûbe (ö. 156/773), Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi âlimlerin kitapları örnek verilebilir. Bu eserler aynı zamanda kendilerinden sonra yazılacak hadis kitapları için bir asıl ve örneklik teşkil etmişlerdir.⁵² Böyle bir dönemde yaşaması sebebiyle onun hadis ilmi alanındaki durumunun bilinmesi önem arz etmektedir.

O, zamanının muhaddislerinden hadis öğrenmiş ve ondan da birçok kimse hadis rivayet etmiştir. Yine ondan nakledilen hadisler meşhur hadis kitaplarından bazılarında geçmektedir. Onun kendilerinden rivayette bulunduğu hocaları arasında Abdü Rabbihî b. Nâfi' Ebû Şihâb el-Hannâd (ö. 172/789), Ebû Avâne Vaddâh b. Abdillâh el-Vâsıtî (ö. 176/792), Şerîk b. Abdullâh b. Hâris en-Nehâî (ö. 177/794), Ebu'l-Ahves Sellâm b. Süleym el-Kûfî (ö. 179/795), Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Hüseyim b. Beşîr el-Vâsıtî (ö. 183/799), Abdülazîz b. Muhammed b. Ubeyd ed-Derâverdî (ö. 187/803), Süleym b. İsa (188/804), Abdullâh b. Yahya et-Tev'em ve Hammâd b. Yahya el-Ebah gibi âlimler zikredilebilir.⁵³

İmam Halef'in kendilerinden rivayette bulunduğu hocalarına bakıldığında onların Peygamberimiz'in övdüğü nesil olan etbâu't-tâbiînden olduğu görülmektedir.⁵⁴ Yine bunlardan Mâlik b. Enes, Abdü Rabbihî b. Nâfi', Hammâd b. Zeyd, Ebû Avâne Vaddâh b. Abdillâh el-Vâsıtî, Abdülazîz b. Muhammed b. Ubeyd ed-Derâverdî, Hüseyim b. Beşîr el-Vâsıtî gibi âlimler hadis rivayetinde hâfiz, hüccet ve

⁴⁹ Zehebî, *Siyer*, 10/579; a.mlf., *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, 1/421.

⁵⁰ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât*, (Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1393/1973), 8/228.

⁵¹ Zehebî, *Siyer*, 10/580; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihaye*, 1/247; Altıkulaç, "Halef b. Hişâm", 15/237.

⁵² Muhammed Mustafa A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulusi Yavuz (İstanbul: İz Yayınları, 1993), 32.

⁵³ Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/300; Zehebî, *Siyer*, 10/577; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/156.

⁵⁴ Bk. Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Şehâdât", 9; "Fezâilü Ashâbi'n-Nebî", 1; Müslim, *Sahîh-i Müslim* "Fezâilü's-Sahâbe", 210, 211, 212.

sika olarak değerlendirilen kişiler olmakla birlikte, etbâu't-tâbiîn döneminde hadislerin kendilerinden nakledildiği kavşak noktaları konumundadırlar. Bu âlimlerden nakledilen rivayetler başta kütüb-i sitte olmak üzere hadis kitaplarında bulunmaktadır.

Halef b. Hişâm kıraat dersi vermenin yanında hadis rivayetinde de bulunmuştur. Onun bu durumunu aynı zamanda talebesi de olan el-Hüseyin b. Fehm (ö. 289/902) Halef'in ilim öğretmeye öncelikle Kur'an okuyan öğrencilerinden başladığını, sonra hadis talebelerine ders verdiğini ifade ettikten sonra "Bize Ebû Avâne'nin rivayet ettiği hadislerden 50 tane okurdu." diyerek nakletmiştir.⁵⁵

Ondan birçok kişi hadis öğrenmiştir.⁵⁶ Ondan hadis rivayet eden talebeleri arasında Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878), Abbas b. Muhammed ed-Dûrî (ö. 271/884), Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as (ö. 275/889), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), Ahmed b. Züheyr b. Harb (ö. 279/892), Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî (ö. 279/892), İbrâhîm b. İshâk b. İbrâhîm el-Harbî (ö. 285/899), el-Hüseyin b. Fehm (ö. 289/902), Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), İdrîs b. Abdülkerîm el-Haddâd (ö. 292/905), Musa b. Harun el-Hammâl (ö. 294/907), Muhammed b. Yahya b. Süleyman el-Mervezî (ö. 298/911), Muhammed b. İbrahim b. Ebân es-Serrâc (ö. 306/918), Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Mevsilî (ö. 307/919), Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed el-Begavî (ö. 317/929) ve Muhammed b. Halef b. Hişâm gibi âlimler bulunmaktadır.

İmam Halef'in, ismi zikredilen talebelerinin çoğunluğu, cerh-ta'dîl âlimleri tarafından hâfız, sebt, sika gibi en üstün terimlerle değerlendirilen âlimler olmalarının yanında bir kısmı da eser sahibi kimseler olup; bunların eserleri günümüze kadar ulaşmıştır. Bunlar arasında Ahmed b. Hanbel, Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, İbrâhîm b. İshâk b. İbrâhîm el-Harbî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Mevsilî, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed el-Begavî zikredilebilir. Bu muhaddislerden bir kısmı cerh-ta'dîl âlimi olmalarının yanında hadis ilminde otorite kabul edilen kimselerdir.⁵⁷ Yine Ahmed b. Züheyr b. Harb ve İdrîs b. Abdülkerîm el-Haddâd gibi talebeleri ondan hem kıraat hem de hadis dersi almışlardır. Böyle önemli talebelere hocalık yapmış olması İmam Halef'in hadis ilminde de ihtisas sahibi olduğunun apaçık göstergelerinden biridir. Nitekim talebeleri tasnif ettikleri hadis kitaplarında ondan naklettikleri rivayetlere yer vermişlerdir.⁵⁸ Şimdi talebelerinin eserlerinde ondan yaptıkları rivayetlerle ilgili bilgiler aktarıla-

⁵⁵ Zehebî, *Siyer*, 10/579; a.mlf., *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, 1/421.

⁵⁶ Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/300-301; Zehebî, *Siyer*, 10/577; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/156.

⁵⁷ Emin, Aşıkkuşlu, "Cerh ve Ta'dîl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/396.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1420/1999), 33/356, (No. 20187); 33/358 (No. 20191); Müslim, *Sahîh*, "Nikâh", 140 (No. 1442); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Savm", 13 (No. 2339); Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî el-Mevsilî, *Müsnedü'l-İmam Ebî Ya'lâ* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1438/2017), 1/262 (No.103); 1/372, (No. 372 ve 373).

caktır.

Kütüb-i sitte imamlarından sadece Müslim ve Ebû Dâvud ondan rivayette bulunmuşlardır. Buhârî'nin (ö. 256/870) sekiz defadan fazla Bağdat'a gittiği halde Ahmed b. Hanbel gibi oranın muhaddislerinden rivayette bulunmasına rağmen⁵⁹ ondan rivayette bulunmadığı görülmektedir. Bunun sebebi İmam Halef'in kıraat ilminde ön planda olmasıyla açıklanabileceği gibi, onunla karşılaşma imkânı olmaması da olabilir. Karşılaşmama sebeplerinden birisi de Halef b. Hişâm'ın ömrünün son zamanlarında Cehmiyye'den korunmak için gizli olarak yaşaması olabilir.⁶⁰ Tirmizî (ö. 279/892), Halef b. Hişâm'ın vefatından sonra hicri 235 yılında ilim tahsiline çıktığı için ondan rivayette bulunamamıştır.⁶¹ İbn Mâce (ö. 273/887) Bağdat'a gelmiş ve Züheyr b. Harb (ö. 234/849) gibi Bağdatlı muhaddislerden ilim öğrenmiştir.⁶² Fakat onun İmam Halef'ten rivayeti bulunmamaktadır. İmam Halef vefat ettiğinde 20 yaşında olan İbn Mâce muhtemelen onun ölümünden sonra Bağdat'a gelmiş ve bu sebeple ondan rivayette bulunamamıştır. Nesâî (ö. 303/915) Halef b. Hişâm vefat ettiğinde 14 yaşında bulunmaktadır. Nesâî, İmam Halef'in vefatından ancak altı yıl sonra 20 yaşındayken ilim yolculuğuna başlamıştır.⁶³ Bu sebeple Nesâî de ondan rivayette bulunamamıştır.

Araştırmamız sonucunda Kütüb-i Sitte müelliflerinden Müslim ve Ebû Dâvud'un kitaplarında ondan aldıkları rivayetler ile ilgili şu bilgilere ulaşılmıştır. *Sahîh-i Müslim*'de İmam Müslim'in, Halef b. Hişâm'dan 22 rivayeti bulunmaktadır. Bu rivayetlerin yirmisini İmam Halef hocası Hammâd b. Zeyd'den (ö. 179/795) rivayet ederken, bir rivayeti İmam Mâlik'ten⁶⁴ (ö. 179/795) ve bir tanesini ise Ebu'l-Ahves'ten⁶⁵ (ö. 179/795) rivayet etmiştir. Bu 22 rivayetin geçtiği kitap ismi, hadis numarası ve o kitaptaki toplam hadis sayısı aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 1. Halef b. Hişâm'ın *Sahîh-i Müslim*'de Geçen Rivayetlerinin Konulara Göre Dağılımı

Kıtap İsmi	Bab Numarası	Toplam Hadis Sayısı
İmân	23, 136	2
Hayz	62	1
Salât	2, 114, 188, 195	4
Kitâbü'l-Mesâcid ve Mevâzı's-Salât	29, 238	2
Salâtü'l-Müsâfirîn ve Kasrihâ	10, 157	2
Cenâiz	25	1

⁵⁹ Muhammed Mustafa el-A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/368.

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihaye*, 1/247; Altıkulaç, "Halef b. Hişâm" 15/237.

⁶¹ M. Yaşar Kandemir, "Tirmizî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/202.

⁶² Zehebî, *Siyer*, 13/278.

⁶³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/38.

⁶⁴ Müslim, *Sahîh*, "Nikâh", 140 (No. 1442).

⁶⁵ Müslim, *Sahîh*, "Kitâbü'l-Mesâcid ve Mevâzı's-Salât", 29 (No. 535).

Kitap İsmi	Bab Numarası	Toplam Hadis Sayısı
Hac	146, 250	2
Nikâh	76, 140	2
Eymân	7	1
İmâre	95, 161	2
Eşribe	39	1
Fezâilü's-Sahâbe	79	1
Kitâbü'z-Zikr ve'd-Dua ve't-	45	1
Toplam		22

Ebû Dâvûd, *es-Sünen*'inde Halef b. Hişâm'dan iki rivayette bulunmuş olup, ilk rivayette Halef'in hadis aldığı hocası Ebû Avâne el-Vâsıtî (ö. 176/792) iken⁶⁶, ikinci rivayette ise hocası Ebû Şihâb el-Hannâd (ö. 172/789)'dir.⁶⁷ Ebû Dâvûd, Halef'ten naklettiği ilk rivayette “حَدَّثَنَا حَلْفُ بْنُ هِشَامِ الْقُرَيْ” yani “Bize Halef b. Hişâm el-Mukrî tahdîs etti.” diyerek hocasının “kârî” olduğuna özellikle vurgu yapmıştır. Halef b. Hişâm'ın hocası Ebû Avâne el-Vâsıtî'den naklettiği rivayet Melâhim kitabında iken, Ebû Şihâb el-Hannâd'dan naklettiği rivayet ise Savm kitabındadır.

Ayrıca Ebû Dâvûd, *es-Sünen*'inde “Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâât” adıyla bir kitap açmış ve bu kitapta kıraatle ilgili bazı rivayetleri toplamıştır. Bu kitapta Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayet ettiği “Rasûlullâh (s.a.s) içerisinde جَبْرِيلَ ile ميكالَ kelimelerinin geçtiği bir söz söyledi.” hadisinden sonra Ebû Dâvûd, Halef'in şu sözünü nakletmiştir. “Ben kırk senedir kıraatlerle ilgili şeyler yazmaktan kalemimi kaldırmış degilim. جَبْرِيلَ ve ميكالَ kelimeleri kadar hiçbir kelime beni yormadı.”⁶⁸ Burada Ebû Dâvûd'un kıraatle ilgili bir hadisin açıklamasında hocası Halef'in görüşünü kullandığı görülmektedir. Bu iki kelimenin yazılışının zorluğu yanında kıraat imamlarına göre birçok farklı okunuş şekilleri bulunmaktadır.⁶⁹

Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde de Halef b. Hişâm'ın rivayetleri bulunmaktadır. Bu rivayetlerin bir kısmı Ahmed b. Hanbel'in İmam Halef'ten kendi rivayetleri iken bazıları da oğlu Abdullah'ın Halef'ten naklettiği rivayetlerdir. Bu rivayetlerin toplamı 17'dir.

el-Müsned'de, Ahmed b. Hanbel'in Halef b. Hişâm'dan dört rivayeti bulunmaktadır. Bu rivayetlerden iki tanesinde Halef'in hocası Ebû Avâne el-Vâsıtî⁷⁰ (ö. 176/792) iken, iki tanesinde ise Hammâd b. Zeyd⁷¹ (ö. 179/795)'dir.

el-Müsned'de, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in Halef b. Hişâm'dan 13 rivayeti vardır. Abdullah bu rivayetlerden iki tanesinde “بانا ها حَدَّثَنِي حَلْفُ بْنُ هِشَامِ الْبَرَاءِ الْقُرَيْ”

⁶⁶ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Savm”, 13 (No. 2339).

⁶⁷ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Melâhim, 17 (no. 4337).

⁶⁸ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâât”, 1 (No. 3998)

⁶⁹ bk. Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Teytir fi'l-Kırââtis-Seb'a* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1404/1984), 75; Öztoprak, *Kur'an Kıraatı*, 322.

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/356, (No. 20187); 33/358 (No. 20191).

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/513 (No. 17277); 35/125 (21197).

lef b. Hişâm el-Mukrî rivayet etti.” diyerek hocasının “kâri” olduğunu belirtmiştir.⁷²

İmam Halef’in gerek Ebû Dâvûd gerekse Abdullah b. Ahmed b. Hanbel gibi muhad-disler tarafından “mukrî” olarak tanıtılması, yaşadığı zamanda ilim ehli yanında kıraat ilminde meşhur olduğunun göstergesidir.

Abdullah’ın, Halef b. Hişâm’dan naklettiği rivayetlerin beş tanesinde Hişâm’ın hocası Ebu’l-Ahves⁷³ (ö. 179/795), üç tanesinde Ebû Avâne el-Vâsıtî⁷⁴ (ö. 176/792), iki tanesinde Hammâd b. Zeyd⁷⁵ (ö. 179/795) ve Şerîk b. Abdullâh en-Nehaî⁷⁶ (ö. 177/794) iken, bir rivayette ise Âmir b. Ebî Âmir’dir.⁷⁷

Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’indeki 17 rivayetin konusu, hadis numarası ve o konudaki toplam hadis sayısı aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 2. Halef b. Hişâm’ın Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inde Geçen Rivayetlerinin Konulara Göre Dağılımı

Kıtap İsmi	Hadis Numarası	Toplam Hadis Sayısı
Tahâret	1046, 1047	2
Salât	20191, 20913, 21207, 21273	4
Salâtü'l-İdeyn	20919	1
Savm	21197	1
Hac	20916	1
Hudût	20914, 20915	2
Diyet	17277	1
Taâm	20918	1
Eşribe	20187	1
İmâre	20905	1
Rüya	1070	1
Birr ve Sıla	15403	1
Toplam		17

Halef b. Hişâm’ın rivayetleri talebesi olan Ebû Ya’lâ’nın *el-Müsned*’inde de bulunmaktadır. Onun *el-Müsned*’de Halef’ten aldığı 41 rivayeti bulunmaktadır. Halef b. Hişâm bu rivayetlerin 16 tanesini hocası Ebu’l-Ahves’ten⁷⁸ (ö. 179/795), 15 tanesini Ebû Avâne el-Vâsıtî’den⁷⁹ (ö. 176/792), 9 tanesini Hammâd b. Zeyd’den⁸⁰

⁷² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/461 (No. 20905); 34/465 (No. 20913).

⁷³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/309 (No. 1046); 2/310 (No. 1047); 34/465 (No. 20913); 34/466 (20916); 35/195 (No. 21273).

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/321 (1070); 34/467 (20918); 34/467 (20919).

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/461 (No. 20905); 35/134 (No. 21207).

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/465 (No. 20914 ve 20915).

⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/129 (No. 15403)

⁷⁸ Ebû Ya’lâ Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *el-Müsned*, Bazıları için bk. 1/262 (No:103); 1/372, (No. 372 ve 373); 1/424 (No. 496 ve 497); 2/59 (No. 946); 2/310 (No. 1642).

⁷⁹ Ebû Ya’lâ el-Mevsilî, *el-Müsned*, Bazıları için bk. 2/242 (No. 1511); 2/253 (No. 1535 ve 1536); 3/12 (No. 2355); 3/14 (No 2360 ve 2361).

(ö. 179/795) ve bir tanesini ise Ali b. Müshir'den⁸¹ (ö. 189/805) rivayet etmiştir. Bu 41 rivayetin konusu, hadis numarası ve o konudaki toplam hadis sayısı aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 3. Halef b. Hişâm'ın Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'nin *el-Müsned*'inde Geçen Rivayetlerinin Konularına Göre Dağılımı

Konu	Hadis Numarası	Hadis Sayısı
Tahâret	496, 497, 1642, 2361	4
Salât	2355, 2366, 2861, 2863, 2866, 3912, 4779, 5766, 7542	9
Savm	1411, 2364	2
Hac	2360, 5734, 7071	3
Edâhî	1535	1
Eymân	7271	1
Büyü'	2365, 5735	2
Müzâraat	2862	1
Fezâilü'l-Kur'an	1522, 2363, 7257	3
Tefsîri'l-Kur'an	103	1
İlim	4102	1
Cihâd ve's-Siyer	1536	1
Bir ve Sıla	1963	1
Dua	2362, 6806	2
Tevbe	5767	1
Fiten	946	1
Kader	372, 373	2
Vasiyyet	1511	1
Zikir	4101, 6182, 7272	3
Zühd	2860	1
Toplam:		41

Dört eser içinde Halef b. Hişâm'dan rivayet edilen en çok hadis, 41 rivayetle Ebû Ya'lâ'nın *el-Müsned*'inde, sonra sırasıyla 22 rivayetle *Sahîh-i Müslim*'de, 17 rivayetle Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde ve 2 rivayetle Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde bulunmaktadır. İsmi zikredilen dört eserde Halef b. Hişâm'dan nakledi-

→

⁸⁰ Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *el-Müsned*, Bazıları için bk. 2/200 (No. 1411), 2/249 (1522); 3/531 (No. 4101 ve 4102).

⁸¹ Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *el-Müsned*, 5/289-290 (No. 7071).

len toplam 82 rivayet bulunmaktadır. Halef b. Hişâm bu rivayetlerin 33'ünü hocası Hammâd b. Zeyd'den, 22'sini Ebu'l-Ahves'ten, 21'ini Ebû Avâne el-Vâsîfî'den, 2'sini Şerîk b. Abdullâh'tan rivayet ederken, Ali b. Müshir, İmam Mâlik, Âmir b. Ebî Âmir ve Ebû Şihâb el-Hannâd'dan ise birer hadis rivayet etmiştir.

Halef b. Hişâm'dan rivayet edilen toplam 82 rivayetin yaklaşık on tanesi metin olarak benzer rivayetler iken, diğer 72 rivayet ise metin olarak birbirlerinden farklıdır. Ondan nakledilen rivayetlerin çoğunluğunun içerik olarak öncelikle namaz, sonra ise temizlikle ilgili olduğu görülmektedir. Yine ondan nakledilen rivayetler içinde kıraatle ilgili hadisler bulunmazken, Kur'an'ın faziletıyla ilgili dört ve Kur'an'ın tefsiriyle ilgili de bir rivayet olduğu görülmektedir.

İmam Halef'in hadislerle ilgili bir eserinin olduğuna dair kaynaklarda bir bilgiye rastlanmamıştır. Döneminin büyük muhaddislerinden hadis öğrenen ve kendisinden sonraki önemli muhaddislere hocalık yapan Halef b. Hişâm'ın hadisçiliğiyle ilgili cerh-ta'dîl âlimleri onu öven sözler sarf etmişlerdir. Yahya b. Maîn (ö. 233/848), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Nesâî (ö. 303/915) ona "sika" derken⁸² Zehebî (ö. 748/1348) onun "hâfız" ve "hüccet" olduğunu⁸³ söylemiştir. İbn Hibbân (ö. 354/965) "onun kıraat âlimi ve sağlam hadis hâfızlarından biri olduğunu" ifade ederken⁸⁴, İbn Hacer (ö. 852/1449) ise "hadis rivayetinde önde gelen, sünnete bağlı ve sika olduğuna" işaret etmiştir.⁸⁵ Zehebî onu 12. tabaka muhaddisleri içinde zikrederken⁸⁶, İbn Hacer ise 10. tabakada zikretmiştir.⁸⁷ Verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere Halef b. Hişâm kıraat imamı olmasının yanında hadis ilminde de önemli bir muhaddis olduğu görülmektedir.

Sonuç

İslâmî ilimler birbiriyle irtibatlı ilim dalları olup, onlarla ilgilenen kişilerin bunların herbirinden ihtiyaç oranında bilgi sahibi olmaları gerekmektedir. İslâmî ilimlerle iştigal edenler zamana, ilgisine ve kapasitesine göre bunlardan birinde bazen de birkaçında ihtisas sahibi olmuşlardır. Bu şekilde birkaç ilim dalında derinleşen âlimlerden biri de 150-229/767-844 yılları arasında yaşamış ve hadis ve kıraat alanında temayüz etmiş olan Halef b. Hişâm'dır. Hadis ve kıraat rivayetle gelen ilimler olması ve kıraatle ilgili rivayetlerin hadis kitaplarında bulunması sebebiyle birbirleriyle ilgili ilimlerdir. Bu sebeple İmam Halef'in kıraatte mahir bir âlim olmasında hadis ilmindeki ihtisasının da etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Halef b. Hişâm öncelikle kıraat alanında kendisini geliştirmiştir. Zamanındaki önemli kâriyelerden kıraat öğrenen İmam Halef'in kıraatte isnadı yedi kıraat imamlarından olan Nâfi' b. Abdurrahman, Âsım b. Behdele ve Hamza b. Habîb'e ulaşmakta ve onların senedleriyle de Peygamberimize ulaşmaktadır. Kaynaklarda

⁸² Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, 1/421; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/156-157.

⁸³ Zehebî, *Siyer*, 10/576.

⁸⁴ İbn Hibban, *es-Sikât*, 8/228

⁸⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/157.

⁸⁶ Zehebî, *Siyer*, 10/576-580.

⁸⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb* (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1968), 1/194.

kıraat ilmiyle ilgili eserleri olduğu söylenen Halef'in bu eserlerinin günümüze ulaşıtıyla ilgili bir bilgiye ulaşılammıştır. Yedi kıraat imamından biri olan Hamza b. Habîb'in iki râvisinden biri olarak tercih edilen Halef b. Hişâm, kıraat ilmindeki isabetli tercihleri sebebiyle kıraati aşere sisteminde onuncu imam olarak kabul edilmiştir. Kıraat ilmi konusunda önemli talebeler de yetiştiren İmam Halef'in kıraati, kırâati aşere sistemi içinde öğretilmeye devam edilmektedir.

Halef b. Hişâm kıraat ilmi yanında hadis ilminde de derinleşmiştir. Çoğunluğu hadis ilminde otorite kabul edilen muhaddislerden hadis öğrendi. Ondan da hadis ilminde ön plana çıkmış talebeleri hadis öğrenmiştir. Onun rivayet ettiği hadisler aynı zamanda musannif olan talebelerinin eserleri ve diğer muhaddislerin eserleri vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. O, bildikleriyle amel eden sünnete bağlı bir muhaddis olmakla birlikte, hadis rivayet metodolojisinde hâfız, hüccet ve sika gibi tadîl lafızlarıyla nitelenmiştir. Netice olarak Halef b. Hişâm'ın hem kıraat hem de hadis alanında uzmanlaşmış iki yönlü bir âlim olduğu ortaya çıkmaktadır. Geçmişte yaşamış böyle âlimlerin tanıtılmasının gümümüz ilim ehlini teşvik etmesinin yanında onların ufkunu açacağı düşünülmektedir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1420/1999.
- Akkuş, Murat, Yılmaz, Haşem . "Ebû Bekir Şu'be Rivayetinin Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Rolü". *Sırat 1 / 2* (Kasım 2020): 142-169.
- Akkuş, Murat, Aydın, Ramazan. "Türkiye'deki Farklı Kıraat Anlayışlarıyla İlgili Değerlendirmeler". *Mütefekkir 3 / 6* (Aralık 2016): 289-306. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.284537>.
- Altıkulaç, Tayyar. "Halef b. Hişâm" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/237-238. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Muhaysın" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/209-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Aşıkkutlu, Emin. "Cerh ve Ta'dil" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/394-401. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*. çev. Hulusi Yavuz. İstanbul: İz Yayınları, 1993.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. "Buhârî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/368-372. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi*. çev. Ömer Türker ve Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Birişik, Abdulhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. 3 Mücellled 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*. Ankara, TDVY, 1985.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Damra, Tevfik İbrahim. *Ferhatü'l-Ebrar fî Kırâat-i Halefî'l-Bezzâr*. Amman: Dâru's-Sahâbe, 1429/2008.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî. *et-Teysîr fî'l-Kirâati's-Seb'a*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, 1404/1984.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî. *el-Ahrufü's- Seb'a li'l-Kur'an*. thk, Abdülmüheymin Tahhân. Mekke: Mektebetü'l-Menâra, 1408/1988.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Alî el-Mevsilî. *Müsnedü'l-İmam Ebî Ya'lâ (el-Müsnedü's-Sağîr)*. thk. Müşrif. Abdurrahman b. Abdullah b. Akîl. 5 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1438/2017.
- Eroğlu, Ali. "İbn Mihrân en-Nisâbü'r" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/199-200. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 9 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1371/1952.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. *Müncidü'l-Mukri'in ve Mursidü't-Tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. *Gâyetü'n-Nihaye fî Tabakâti'l-Kurrâi*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. *en-Neşr fî'l-Kirâati'l-Aşr*. nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, 1325.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1968.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. 9 cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1393/1973.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. *Kitâbü's-Seb'a fî'l-Kirâat*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût, 4 Cilt. Cidde: Habib Mahmud Ahmed Kütüphanesi, 1399/1979.
- Kandemir, M. Yaşar. "Tirmizî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/202-204. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Keskioglu, Osman. *Kur'an-ı Kerim Bilgileri*. Ankara: TDVY. 1989.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi ve Takrîb Usulü*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Öztoprak, Sirâceddin. *Kur'an Kıraati -Kıraati Aşere*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî Ulûmi'l*

- Kur'ân*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008.
- Şengül, İdris. "Seleme b. Âsım" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/405-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yerlikaya, Cafer. *Halef el-Bezzâr ve Kırâati*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014.
- Yerlikaya, Cafer. "Halef Kırâati Özelinde Kırâatlerle İlgili Bazı Tahlil ve Tespitler", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2020), 307-344. <https://doi.org/10.35209/ksuifd.766606>
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 7. Basım, 1410/1990.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr Alet-Tabakâti ve'l-Âsâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmalar Merkezi Yayınları, 1995.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

Modern Arap Edebiyatında Tenâs: Mahmûd Sâmi el-Bârûdî Örneği

Intertextuality in the Arap Literature: Example of Maĥmûd Sâmi al-Bârûdî

Ahmet Yıldız 

Dr. Öğr. Üyesi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı

Assist. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Kelesoglu Faculty of Education, Department of Arabic Language Education Konya / Turkey

ayildiztr@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7074-0405>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.800556

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 10.04.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 13.06.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Yıldız, Ahmet. "Modern Arap Edebiyatında Tenâs: Mahmûd Sâmi el-Bârûdî Örneği". *Marife* 21/1 (2021), 459-487. <https://doi.org/10.33420/marife.913030>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Modern Arap Edebiyatında Tenâs: Mahmûd Sâmî el-Bârûdî Örneği

Özet

Metin, tıpkı savaşlar gibi belirli zaman ve mekânda meydana gelmiş ve tekrarı olmayan bir olaydır. Metin, bir bilgiyi başkalarına ulaştırmayı amaçladığı için uzamsal, toplumlar ve bireyler arasında ilişkiler kurduğu için etkileşimli, yazıya aktarılmış olduğu için kapalıdır. İnsanoğlunun ilmi ve edebî alanda ulaştığı seviye, geçmişte yapılan çalışmalardan bağımsız bir şekilde bir anda ortaya çıkmadığı gibi hiçbir metin de önceki metinlerden bağımsız olarak ortaya çıkmamıştır. Metin, geçmişte var olan benzerlerinin yazar tarafından özümsemesi, harmanlanması, bilgi ve tecrübelerle yeniden yorumlanmasından ibarettir.

Metinler arası etkileşim konusu, ilk olarak Batı'da, 1966 yılında Julia Kristeva tarafından Fransızca intertextualité kelimesiyle ortaya konmuş ve İngilizcede intertextuality olarak ifade edilmiştir. Bu terim Arap diline tenâs, Türk diline ise metinlerarasılık şeklinde tercüme edilmiştir. Terim olarak tenâs; bir edebî metnin yeni müstakil bir metin olacak şekilde alıntı, telmih, işaret gibi yöntemlerle bir fikir, bilgi veya duygu taşıyan diğer edebî metinlerden ifadeler ve fikirler taşınmasıdır. Yeni ortaya çıkan metin, öncekilerden beslenmesine rağmen onlardan ne kadar uzaklaşırsa, o kadar özgün bir vasıf kazanmaktadır.

Tenâs kelimesi, Arap edebiyatının modern döneminde kullanılmaya başlandığı için Arap edebiyatına Batı'dan geçmiş yeni bir kavram olduğu düşünülebilir. Ancak araştırmalarımıza göre, kökleri ilk dönemlerden itibaren var olan ve birkaç terimi kapsayan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Tenâs kelimesinin serika, iktibas, tazmîn, muâraza, nakîza, istiâne ve tevliid gibi bilinçli yapılan alıntılarının yanında bilinçsiz alıntıları ve benzerlikleri de kapsamı sebebiyle tüm bu sanatların toplamından daha geniş bir kavram olduğu görülmektedir.

Bir nesrin ya da nazmın, kendisinden önceki benzerlerinden etkilenmiş olması doğal bir durumdur. Bu nedenle olumsuz bir anlam yüklemek yerine tenâs sanatını; yazarın geliştirmekle birlikte dilini ve kültürünü korumasının bir yolu olarak değerlendirmek gerekmektedir. Ayrıca tenâs sanatı bir edibin veya bir edebî hareketin beslediği kaynakların tespitinde de önemli rol oynamaktadır.

Önceki dönem Arap edebiyatı üslubunun modern döneme taşınmasında Mahmûd Sâmî el-Bârûdî'nin (öl. 1904) önemli rolü vardır. 1839 yılında Kahire'de dünyaya gelen, Said Paşa'nın (öl. 1914) orduyu feshetmesi üzerine İstanbul'a gidip çeşitli resmî görevler alan Bârûdî, burada geçirdiği yaklaşık yedi yılda Türkçe ve Farsçasını ilerletmiş, ayrıca bu dillerde yazılan şiirleri ezberleme imkânı bulmuştur. Mısır'a döndükten sonra devletin yönetim kademelerinde önemli görevler üstlenmiş, Osmanlı Devleti'nin yanında savaşlarda yer aldığı için kendisine çeşitli ödülleri verilmiştir. İngiliz işgaline karşı Urâbî (öl. 1911) ayaklanmasının yanında yer alması nedeniyle tutuklanan Bârûdî, 28 Aralık 1882'de Seylan Adası'na sürgüne gönderilmiş, burada edebî hayatının en verimli yıllarını geçirmiştir.

Bu çalışmada modern dönemde kullanılmaya başlayan, belâgat ilmi terimlerinden biri olan tenâs konusu ele alınmış ve Bârûdî'nin şiirlerindeki tenâs sanatına ait örnekler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bârûdî'nin Divan'ında yer alan şiirler incelenerek tenâs sanatının bulunduğu diğer şiirler tespit edilmiş ve bu şiirlerin ait olduğu şairler belirlenip yaşadıkları dönemlere göre sınıflandırılmıştır. Böylece tenâs sanatını incelemenin yanında, Modern Arap edebiyatının ortaya çıktığı Nahda hareketinin temel kaynaklarının ve bu kaynakların ait oldukları dönemlerin tespit edilmesi de amaçlanmıştır. Bârûdî'nin önceki dönem Arap şairlerinden İmruülkays (öl. 25/645), Zuheyr b. Ebî Sulmâ (öl. 609), Antera (öl. 608) ve Lebîd b. Rebîa (öl. 41/661) gibi Câhiliye Dönemi; Hz. Ali (ö. 40/661) ve Nâbîga el-Ca'dî (öl. 65/685) gibi İslâm'ın İlk Dönemi; Ebu'l Atâhiye (öl. 210/825), Mutenebbi (öl. 354/965), Ebû Fîrâs el-Hamdânî (öl. 357/968), Ebu'l-Alâ el-Maarrî (öl. 449/1057), Salih b. Abdulkuddus (öl. 167/783), Ebû Nuvâs (öl. 198/813), Beşşâr b. Burd (öl. 167/783-84), Ebû Temmâm (öl. 231/846) gibi Abbâsîler Dönemi, İbnu'l-Fârîz (öl. 632/1235) ve İbn Senâilmülk (öl. 608/1212) gibi Eyyûbîler Dönemi, Tuğrâî (öl. 515/1121) ve Bûsîrî (öl. 695/1296) gibi Memlûkler Dönemi şairlerinden etkilendiği görülmektedir. Bârûdî'nin şiirleri ile farklı dönemlerdeki şairlerin şiirleri arasında tenâs sanatının varlığı, kültürün devamlılığının doğal bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tenâs sanatı üzerinde yapılan bu çalışma, benzeri olan diğer çalışmalardan farklı olarak, Arap edebiyatı dönemleri arasındaki bağı tespit etmeyi ve Arap edebiyatının gelişim serüvenini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Nahda hareketinin öncüsü olarak kabul edilen Bârûdî'nin, Abbâsî döneminin yanı sıra, Arap edebiyatının farklı dönemlerinden de etkilendiği görülmektedir. Bu nedenle

Arap edebiyatının Abbâsiler döneminin yüceltilip diğer dönemlerin bir çöküş dönemi olarak adlandırılmasının yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. Edebî gelişmenin Abbâsilerden sonra yok olup Bârûdî ile birlikte birdenbire ortaya çıktığı iddiasının tarihi, edebî ve bilimsel gerçeklere uymadığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Şiir, Metinlerarasılık, Tenâs, Mahmûd Sâmî el-Bârûdî.

Intertextuality in the Arap Literature: Example of Maḥmûd Sâmi al-Bârûdî

Summary

The text is an event that occurred in a certain time and space, just like battles, and does not repeat itself. The text is spatial because it aims to convey information to others, interactive because it establishes relationships between societies and individuals and closed because it is transmitted to writing. The level reached by human beings in the scientific and literary field did not appear in an instant and independently of past studies, nor did any text appear independently of previous texts. The text consists of the assimilation, blending, reinterpretation of the analogues that existed in the past by the author with knowledge and experience.

The issue of intertextuality was first put forward in the West by Julia Kristeva in 1966 with the French word *intertextualité*, and expressed in English as *intertextuality*. This term has been translated into Arabic as *tenâs* and into Turkish as *metinlerarasılık*. *Tenâs* as a term is meant to describe literary text that carries expressions and ideas from other literary texts, which carry an idea, knowledge or emotion through methods. These methods contain of quotations, suggestions, signs, so that it is a new detached text. Although the newly emerging text is nourished from the previous ones, the further it moves away from them, the more it gains an originality.

Since the word *Tenâs* has began to be used in the modern period of Arabic literature, it can be considered as a new concept that has passed into Arabic literature from the West. But according to our research, it comes across as a concept which roots' from the earliest times and covers several terms. It seems that the word *Tenâs* is a broader concept than the sum of all these arts, since it covers thoughtless quotations and similarities as well as deliberate quotations such as *seriqa*, *iqtibâs*, *tazmîn*, *muâraza*, *naqîza*, *istiâne* and *tawlid*.

It is natural for a prose or verse to be influenced by its predecessors. For this reason, instead of establishing a negative meaning, it is necessary to evaluate the art of *tenâs* as a way for the author to develop and preserve his language and culture. In addition, the art of *tenâs* also plays an important role in determining the sources on which an litterateur or literary movement feeds.

Maḥmûd Sâmi al-Bârûdî (d. 1904) played an important role in bringing the Arabic literary style of the previous period to the modern period. Bârûdî, who was born in Cairo in 1839 and held various official duties in Istanbul after Sa'îd Pasha (d. 1914) dissolved the army, had the opportunity of improving his Turkish and Persian and memorize the poems written in these languages. After returning to Egypt, he took part in important positions in the administrative levels of the state, and various awards were given to him for taking part in wars alongside the Ottoman State. Bârûdî, who was arrested due to his participation in the 'Urâbî (d. 1911) rebellion, was sent into exile to Ceylon on 28 December 1882, where he spent the most productive years of his literary life.

In this study, the subject of *tenâs*, which is one of the rhetorical scientific terms which's use started in the modern period, has been discussed and the examples of the art of *tenâs* in Bârûdî's poems have been tried to be identified. By examining the poems in Bârûdî's *Divân*, other poems in which *tenâs* art (in terms of shape and meaning) were found. Furthermore, the poets to whom poems belong were revealed and classified according to the period in which they lived. Thus, in addition to examining the art of *tenâs*, it was aimed to determine the basic sources of the *Nahḍa* movement, from which modern Arabic literature emerged, and the periods to which these sources belong.

Bârûdî appears to have been influenced by the Arab poets of the previous period such as Imru' al-Qays (d. 25/645), Zuhayr b. Abî Sulmâ (d. 609), Antarah (d. 608) and Labîd b. Rabî'a (d. 41/661) from the Jâhiliyya Period; 'Alî b. Abî Tâlib (ö. 40/661) and Nâbigha al-Ja'dî (öl. 65/685) from the first period of Islam; Abû al-'Atâhiyya (d. 210/825), Mutanabbî (d. 354/965), Abû Firâs al-Ḥamdâni (d. 357/968), Abû l-'Alâ' el- Ma'arrî (d. 449/1057), Şâlih bin 'Abd al-Quddûs (d. 167/783), Abû Nuwâs (d. 198/813), Bashshâr b. Burd (d. 167/783) and Abû Tammâm (d. 231/846) from the Abbasid Period; Ibn al-Fârîd (d. 632/1235) and Ibn Senâulmulk (d. 608/1212) from the Ayyûbî Period; Tuḡrâi (d. 515/1121) and Bûşîrî (d. 695/1296) from the Mamlûks Period. The existence of the art of *tenâs* between Bârûdî's poems and the poems of poets in different periods is a natural result of the continuity of the culture.

It is seen that this study on the art of intertextuality is different from other studies in this field, because

it aims to determine the connection between the periods of Arabic literature and reveal the development adventure of Arabic literature. In this study, it is seen that Bārūdī, who is considered the pioneer of the Nahḍa movement, was influenced by different periods of Arabic literature as well as the Abbasid period. For this reason, it appears wrong to glorify the Abbasid era of Arabic literature and label other periods a period of decline. It is seen that the claim that literary development disappeared after the Abbasids and emerged suddenly with Bārūdī does not fit the historical, literary and scientific facts.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Poem, Intertextuality, Tenās, Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī.

Giriş

İnsanoğlunun zaman, mekân, tarih ve kültürün yanı sıra hayatı boyunca karşılaştığı yazılı ve sözel metinlerden soyutlanabilmesi de mümkün değildir. Üretilen metin, geçmişte var olan metinlerin yazar tarafından harmanlanması, bilgi ve tecrübelerle yeniden yorumlanmasından ibarettir. Bu işlemler esnasında yazarın metne kattıkları oranında metin özgünleşir. Bu nedenle tüm metinlerin diğer metinlerle açık veya gizli bağlantıları vardır.¹

İnsanoğlu geçmişte ulaşılan ilmî, edebî ve sanatsal gelişmeleri öğrenmekte daha sonra onu yeniden üretmekte ve geliştirmektedir. Edebî ilimler arasında temelleri yüzyıllar önce atılmış olan belâgat ilmi de gelişmelere açık olan dil bilimleri arasında yer almaktadır. Bu nedenle farklı terimlerin belâgat ilimleri arasına girdiği, kimi zaman yeni başlıkların açıldığı, kimi zaman da farklı başlıkları kapsayan yeni başlıkların kullanıldığı bir gerçektir.

Metinlerarası etkileşim konusu, Arap edebiyatında *tenās*, Türk edebiyatında *metinlerarasılık* başlığı altında ele alınmıştır. Çalışmamızda *tenās* konusunu inceleyen Kubilây Aktulum'un *Metinlerarası İlişkiler*,² Fatih Tepebaşı'nın *Edebiyat Bilimine Giriş*,³ Ahmed ez-Za'bî'nin *et-Tenâssu nazariyyen ve tatbikiyyen*⁴ isimli kitaplarından yararlanılmıştır. Maḥmūd Sāmī el-Bârūdî'nin hayatı ve edebî yönü incelenirken Ömer ed-Desûkî'nin *Maḥmūd Sāmī el-Bârūdî şâ'iru'n-nahḍa*,⁵ Alî el-Hadîdî'nin *Maḥmūd Sāmī el-Bârūdî*⁶ ve Şevkî Dayf'ın *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsır fî Mısır*⁷ isimli kitaplarından istifade edilmiştir. Bârūdî'nin şiirlerinde *tenās* sanatının tespitinde, öncelikle, şiirlerinde *tenās* sanatına dair kendisinin zikrettiği şair isimleri ve Divan'ının şerhinde yer alan tespitler yanında, Türkî el-Muğîz'in *et-Tenâssu fî mu'ârazâtî'l-Bârūdî*,⁸ Fehmî Abdulfettah el-Mutevellî'nin *Fî şî'riyyeti'l-İhyâ' et-tenâssu fî şî'ri'l-Bârūdî*⁹ isimli çalışmaları ve elektronik ortamdaki arama

¹ Muhammed Recep en-Neccâr, *Tevfiku'l-Hakim ve'l-edebu's-şabi enmâd mine't-tenâssî'l-fulklûrî* (Gize: 'Ayn li'd-Dirâse ve'l-Buhûsî'l-İnsânîyye ve'l-İctimâîyye, 2001), 10, 75.

² Kubilây Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler* (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000).

³ Fatih Tepebaşı, *Edebiyat Bilimine Giriş* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015).

⁴ Ahmed ez-Za'bî, *et-Tenâssu nazariyyen ve tatbikiyyen* (Amman: Muessesetu Ammûn li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2000).

⁵ Ömer ed-Desûkî, *Maḥmūd Sāmī el-Bârūdî* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif bi Mısır, 1953).

⁶ Alî el-Hadîdî, *Maḥmūd Sāmī el-Bârūdî şâ'iru'n-nahḍa* (Mektebetu'l-Enclu'l-Misriyye, 1969).

⁷ Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsır fî Mısır* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1992).

⁸ Türkî el-Muğîz, "et-Tenâssu fî mu'ârazâtî'l-Bârūdî", *Mecelletu Ehbâsî'l-Yermûk "Silsiletu'l-Âdâb ve'l-Luğaviyyât"* 9/2 (1991), 85-154.

⁹ Fehmî Abdulfettâh el-Mutevellî, *Fî şî'riyyeti'l-ihyâ' et-tenâssu fî şî'ri'l-Bârūdî* (Kahire: el-Heyetu'l-Âmmetu li Kusûri's-Sekâfe, 2015).

motorlarından faydalanılmıştır. Yaptığımız çalışma, tenâs sanatını Arap edebiyatında var olan benzer sanatlarla kıyaslamakta, Bârûdî'nin edebî yönünü, şiirleri vasıtasıyla anlatmaktadır. Bârûdî'nin şiirlerindeki tenâs sanatını incelerken farklı dönemlerde yaşamış şairlerin etkisini göstermekte ve Arap edebiyatının dönemleri arasındaki bağı ve gelişim serüvenini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Bu özellikleriyle makalemizin benzer çalışmalara göre farklı yönleri bulunmaktadır.

Bârûdî'nin şiirlerinde tarihî, siyasi, dinî ve kültürel tenâsın varlığı açık bir şekilde görülmektedir. Ancak çalışmamızda tenâs sanatı, alt başlıklara ayrılması-zın ele alınacak ve yalnızca Bârûdî'nin etkilendiği şairler incelenecektir. Şairler, yaşadıkları zamana göre Câhiliye, İslâm'ın İlk Dönemi, Abbâsîler, Eyyübîler ve Memlûkler gibi dönemlere ayrılıp hangi dönemin etkisinin daha fazla olduğu ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Çalışmanın sınırlarının zorlanmaması için şiirlerin üslub ve dil özelliklerine değinilmeyecektir.

Bârûdî'nin şiirlerinde tenâs sanatıyla ilgili örneklere geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması için tenâs teriminin açıklanması ve Arap belâgatindeki kapsadığı sanatların tespit edilmesi gerekmektedir.

1. Tenâs

Kelime olarak *tenâs*; نَصَّ kökünden türemiştir. نَصَّ kelimesi; ilk dönemlerde kaldırmak, bir sözü birine isnat etmek, ortaya çıkarmak, harekete geçirmek gibi anlamlara gelirken,¹⁰ sonraki dönemlerde bu anlamlarının da yanında, bir şeyin son noktasına ulaşması, malların üst üste dizilmesi ve kalabalıklaşmak anlamlarında da kullanılmıştır. Daha sonra, (İslâmî) ahkâmı belirlemesi nedeniyle asıl metin anlamında, Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerif metinlerine de *naşş* denilmeye başlanmıştır.¹¹ Terim olarak tenâs; bir edebî metnin yeni müstakil bir metin olacak şekilde alıntı, telmih, işaret gibi yöntemlerle bir fikir, bilgi veya duygu taşıyan diğer edebî metinlerden ifadeler ve fikirler taşınmasıdır.¹² Tenâs hem şiir hem de nesirde olabilir. Yeni ortaya çıkan metin, önceki metinlerden beslenmesine rağmen onlardan ne kadar uzaklaşırsa o kadar özgün bir vasıf kazanmaktadır. Asıl metin veya metinlerden etkilenerek ortaya çıkan yeni metnin taşıdığı manayı veya kelime güzelliğini geliştirmek ise metnin yazarının bilgi, beceri ve kültürüne göre değişkenlik göstermektedir.

Metin, tıpkı savaşlar gibi belirli bir zaman ve mekânda meydana gelmiş ve tekrarı olmayan bir olaydır. Metin bir bilginin başkalarına ulaştırılması amacıyla yazılması nedeniyle uzamsal, toplumlar ve bireyler arasında ilişkiler kurması nedeniyle etkileşimli, yazıya aktarılmış olması nedeniyle kapalıdır.¹³ İnsanoğlunun ilmî ve edebî alanda ulaştığı seviye, geçmişte yapılan çalışmalardan bağımsız bir şekilde bir anda ortaya çıkmadığı gibi hiçbir metin de önceki metinlerden bağımsız

¹⁰ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003/1424), "nşş", 4/228.

¹¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), "nşş", 7/97; Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (Dâru'l-Hidâye, ts.), "nşş", 18/178.

¹² Za'bî, *et-Tenâs*, 11.

¹³ Ebu'l-Beka Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, *el-Kulliyât mu'cem fî mustalahâti ve'l-furûka'l-luğavîyye*, thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1419/1998), 120-121.

bir şekilde ortaya çıkmış değildir. Aksine bir nesrin ya da nazmın kendisinden önceki benzerlerinden etkilenmiş olması doğal bir durumdur. Hz. Âdem (a.s.), tenâs yapmayan tek kişi olarak kabul edilmek zorundadır.¹⁴ Bu nedenle tenâs sanatını, yazarın geliştirmekle birlikte dilini ve kültürünü korumasının bir yolu olarak değerlendirilmek gerekmektedir.

Tenâs kelimesi, kimilerine göre Arap edebiyatına, Batı edebiyatından geçmiş yeni bir kavram olarak ifade edilse de¹⁵ araştırmalarımıza göre kökleri ilk dönemlerden itibaren var olan ve birkaç konuyu kapsayan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Tenâs teriminin Arap belâğatinin konuları arasında kapsadığı sanatlar şu şekildedir:

İktibas: Kelime olarak اِقْتِيَابَسْ; *ateşten bir parça almak* anlamına gelmektedir.

Arap edebiyatında; *Kur'ân-ı Kerîm veya hadis-i şerif metninden alıntılar yapmak* anlamında kullanılmaktadır.¹⁶ İktibas yapılan âyet veya hadisin lafzında, kısmi değişiklikle artırma veya azaltmalar, takdîm ve te'hîrler caiz görülmüştür.¹⁷ İktibas; hutbe, vaaz, anlaşma ve Peygamber (s.a.v.) methinde makbul, gazel ve mektup türlerinde mubâh, kişinin kendisini Allah'ın (c.c.) yerine koyduğu veya alay içeren

¹⁴ Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, 27.

¹⁵ Metinler arası etkileşim konusu, özünü Rus edebiyatçı Mihail Baktin'den alsa da kuramcısı ilk olarak 1969 yılında Fransızca yayınladığı *Séméiotikè-Recherches Pour une Sémanalyse* isimli eserde *intertextualité* kavramını Julia Kristeva ortaya atmış, daha sonra 1970 yılında yayınladığı *Le Texte du Roman* ve 1974 yılında yayınladığı *La Révolution du Langage Poétique* isimli eserlerinde bu kavramı işleyerek Fransız edebiyatında yerleşmesini sağlamıştır. Fransızca *intertextualité* kelimesi, İngilizce'de *intertextuality* olarak ifade edilmiştir. Türk edebiyatında metinlerarasılık olarak tercüme edilen bu terim, Arap edebiyatına *tenâs*, *tedâhulu'n-nusûs* veya *nassıyye* şeklinde tercüme edilse de *tenâs* teriminin daha çok yaygınlık kazandığı görülmektedir. bk. Julia Kristeva, *Séméiotikè-Recherches Pour une Sémanalyse* (Paris: Éditions du Seuil, 1969); Julia Kristeva, *Le Texte du Roman* (Mouton: The Hague, 1970); Julia Kristeva, *La Révolution du Langage Poétique* (Paris: Éditions du Seuil, 1974); Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, 7, 40; Brian Ott - Cameron Walter, "Intertextuality: Interpretive Practice and Textual Strategy", *Critical Studies in Media Communication* 17/4 (Aralık 2000), 429-431; Za'bi, *et-Tenâs*, 11; Günay Doğan, *Metin Bilgisi* (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil yayınları, 2007), 211-213; Tepebaşılı, *Edebiyat*, 216-221.

¹⁶ el-Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa el-Me'âni ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, thk. İbrâhîm Şemsu'd-Dîn (Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 2003/1424), 312; İbn Hicce el-Hamevî, *Hızânetu'l-edeb ve gâyetu'l-erab*, thk. 'İsâm Şikyû (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 2004), II/455-471; Nûruddîn el-Hasen b. Mesud b. Muhammed el-Yûsî, *Zehru'l-ekem fî'l-emsâli ve'l-hukem*, thk. Muhammed Hacî - Muhammed el-Ehğar (el-Mağrib: Dâru's-Sekafe, 1981), II/26; Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fezârî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ' fî sînâ'ati'l-inşâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), I/237; Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddîn Dîb, *'Ulûmu'l-belâğa el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'âni* (Trablus: el-Muessesetu'l-Ĥadîse li'l-Kitâb, 2003), 127; Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fî'l-me'âni ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Yusuf es-Samîlî (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), I/338; Hâmid 'Avnî, *el-Minhâcu'l-vâdih li'l-belâğa* (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 169-170; Bahauddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâfi es-Subkî, *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhisi'l-Miftâh*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, 2003), II/332; Abdulmute'âl es-Sa'îdî, *Beğiyyetu'l-îdâh li-Telhisi'l-Miftâh fî 'ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Mektebetu'l-Âdâb, 2005), IV/688; İbn Ma'sûm el-Medenî, *Envâru'r-rabi' fî envâi'l-bedî'*, thk. Şâkir Hâdî Şûkr (Kerbelâ: Matba'atu'n-Nu'mân, 1968/1388), 2/217; Muhammed Vehbî Dereli, *Osmanlı Dönemi Bediyyât Şairlerinden Âişe el-Bâûniyye ve Peygamber Methiyeleri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 97-98; Muhammed Tasa, *İbnu's-Semmân ve Şiirleri* (Konya, 2007), 155; Muhammed Tasa, *Ahmed b. Şahin el-Kibrîsî ve Şiirleri* (Konya: Aybil Yayınları, 2014), 91.

¹⁷ Hamevî, *Hızânetu'l-edeb*, 2/456; Subkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 2/334; Kâsım - Dîb, *'Ulûmu'l-belâğa*, 127; Ramazan Şahin, *Osman Bektaş el-Mevsîlî ve Şiiri* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 271-272.

ifadelerde ise merdût kabul edilmiştir.¹⁸ Bir edibin gücünü gösterdiği için Arap edebiyatında iktibasa önem verilmiş ve Eyyûbîler Dönemi'nde bu sanat yaygın olarak kullanılmıştır.¹⁹

Tazmîn: Kelime olarak *صَمَّنَ*; içermek anlamına gelmektedir. Arap edebiyatında tazmin; *bir şairin başka bir şairden alıntı yapması* olarak ifade edilmiştir.²⁰ İktibasın Kur'ân ve hadisten, tazmînin şiiirden yapılan alıntılar için kullanılması iki sanat arasındaki farkı teşkil etmektedir.²¹

Serika: Kelime olarak *سَرَقَ*; *bir şeyi, sahibinin haberi olmadan gizlice almak* anlamına gelmektedir.²² Arap edebiyatında; *bir şairin muasırlarının veya önceki şairlerin ifade veya lafızlarının bir kısmını kendi şiirinde kullanması* anlamına gelmektedir.²³ Bir sanat olarak ifade edilen serika alıntılanan metinde değişiklikler yapıldığında makbul, değişiklik yapılmadığında ise merdud olduğu ifade edilmiştir.²⁴ Bu anlamıyla makbul serikanın tazmin anlamında kullanıldığı²⁵ ve ayıplanmayı gerektiren bir durum olmadığı görülmektedir.²⁶ Ancak bir şairin serika yaptığı beyitleri duymadığını iddia etmesinin doğru olmayacağı belirtilmiştir.²⁷

Muâraza: Kelime olarak *مُعَارَظَ*; *bir şeyi verip başka bir şeyi almak, yaptığının benzerini yapmak* anlamına gelmektedir.²⁸ Arap edebiyatında; *bir şairin, başka bir şairin şiirindeki sanatı veya muhtevayı beğenmesi neticesinde, onu hicvetmeden, ona ulaşmak veya onu geçmek için aynı kafiye, vezin, revî harfi ve muhtevada veya bunlarda az-çok değişiklikler yaparak bir şiir yazması* olarak tarif edilmektedir.²⁹ Muâraza kelimesinin eş anlamlısı olarak ilk dönemlerde ihtizâ (اِحْتِزَاء) kelimesi kul-

¹⁸ Hamevî, *Hızânetu'l-edeb*, II/455; Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *'Ulûmu'l-belâğa el-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 374; Kâsım - Dîb, *'Ulûmu'l-belâğa*, 130-131; Ahmet Yıldız, *Nil Şairi Hafız İbrahim ve Siyasi Şiirleri* (Konya: Palet Yayınları, 2017), 285.

¹⁹ Ebu'l-Hasen el-Bâherzî, *Dumyetu'l-kasr ve usratu ehli'l-'asr* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1414), 3/1624; Ebû İshak el-Husrî, *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 4/1106; Abdurrahman b. Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye* (Dimâşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/536.

²⁰ Kazvîni, *el-İzâh*, 316; Ebû'l-Abbâs Abdullah İbnu'l-Mu'tez, *el-Bedî' fi'l-bedî'* (Dâru'l-Cil, 1990), 38; Nasrullah b. Muhammed Ziyâuddîn İbnu'l-Esir, *el-Meselu's-sâir fi edebî'l-kâtibi ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfî - Bedvî Tabâne (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), III/203; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ'*, 1/324; Merâğî, *'Ulûmu'l-Belâğa*, 374; Kâsım - Dîb, *'Ulûmu'l-belâğa*, 133; Kâsım - Dîb, *'Ulûmu'l-belâğa*, 133; Subkî, *'Arûsu'l-efrâh*, II/334; Sa'îdî, *Beğîyyetu'l-İdâh*, IV/293; Şahin, *el-Mevsilî*, 279; Tasa, *İbnu's-Semmân*, 152; Tasa, *Ahmed b. Şahin*, 89.

²¹ Kâsım - Dîb, *'Ulûmu'l-belâğa*, 134; Yıldız, *Nil Şairi*, 290.

²² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "srk", 10/155.

²³ Bedvî Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğati'l-'Arabiyye* (Cidde: Dâru'l-Menara, 1988), 275.

²⁴ Kazvîni, *el-İzâh*, 302-312.

²⁵ İbn Vekî', *el-Munsif li's-sâriki ve'l-mesrûki minh*, thk. Amr Halife b. İdrîs (Bingazi: Câmî'atu Kât Yûnus, 1994), 102-127.

²⁶ Sâhib b. 'Abbâd, *el-Kesf 'an mesâvii şî'ri'l-Mutenebbî*, thk. Muhammed Hasen Âlu Yâsîn (Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1965/1385), 42.

²⁷ Sâhib b. 'Abbâd, *el-Kesf*, 42.

²⁸ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, "arq", 3/131-132.

²⁹ Ahmed eş-Şâyib, *Târîhu'n-nekâiz fi's-şî'ri'l-'Arabî* (Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1954), 7; Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân (Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'ân içinde)*, nşr. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm (Kahire: Dâru'l-Mearif, 1986), 58-61; İ'nâm Fevval Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi 'ulûmi'l-belâğa el-bedî' ve'l beyân ve'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 650; Şahin, *el-Mevsilî*, 285.

lanılsa da³⁰ modern dönemde nazîre (نَظِيرَة) kelimesi daha çok kullanılmaya başlanmıştır.³¹

Nakîza: Kelime olarak نَقِيضَة; bir binayı yıkmak anlamına gelen نَقَضَ kökünden türemiştir. Bu kelime; *vaat için çiğnemek, kelim için mananın zıddına ifadeler kullanmak* anlamları kazanmıştır. Arap edebiyatında; *birbirlerini hicvetme, birbirlerine karşı övünme, cevap verme veya birbirlerine üstünlük iddiasında bulunma amacıyla bir şairin diğer şaire karşı aynı vezin, kafiye, revî harfi ve muhtevayı barındıran bir şiir yazması* anlamında kullanılmıştır. İki şairin birden fazla şiiri bu terim altında incelendiği için nakîzanın çoğulu olan *nekâiz* kelimesinin ve kelimenin mastarı olan *munâkaza* ifadesinin de aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir.³² Geçmiş dönemlerde muâraza teriminin, nakîza terimi yerine kullanıldığı da olmuştur.³³

Tevlîd: Kelime olarak تَوَلَّىد; *yeni bir üslub ortaya çıkarmak, bir şeyden başka bir şey üretmek* anlamına gelmektedir.³⁴ Arap edebiyatında; bir şairin başkasına ait olan manayı şiirinde kullanması olarak tarif edilmektedir.³⁵ Merdud serikaya yakın olması nedeniyle muhassinâtu'l-bedîyye arasında sayılamayacağı da ifade edilmiştir.³⁶ Bu terimin tazmîn gibi bir şairin, başka şiirdeki manada kısmî değişiklikler yaparak kendi şiirinde kullanması anlamında kullanıldığı görülmektedir.

İstiâne: Kelime olarak اِسْتِئَانَة; *birden yardım istemek* anlamına gelmektedir.³⁷ Arap edebiyatında; *bir şairin başka bir şaire ait olan bir beytin tamamını veya daha fazlasını kendi şiirinde kullanması* olarak tarif edilmektedir.³⁸ Tevlîd ve tazmîn sanatında bir şiirden kısmî alıntı yapılırken, istiâne sanatında bir beytin tamamının alıntılanıldığı görülmektedir.

Yukarıda açıklanan sanatların, birbirlerine yakın anlamlı olarak kullanıldıkları görülmektedir. Bu durum, bir sanat için kullanılan terimin Arap edebiyatı dönemlerine ve âlimlere göre değişiklik gösterdiği şeklinde açıklanabilir. Tenâs kelimesi; yukarıda tarifleri verilen serika, iktibas, tazmîn, muâraza, nakîza, tevlîd ve istiâne gibi bilinçli yapılan alıntılarının yanında, bilinçsiz alıntıları ve benzerlikleri de kapsamı dolayısıyla, tüm bu sanatların toplamından daha geniş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

³⁰ Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâilu'l-îcâz fî 'ilmi'l-me'ânî*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fihri (Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1992), 468-472.

³¹ İsmail Durmuş, "Nazîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020); Ahmet Yıldız, "Modern Arap Edebiyatında Muâraza: Ahmed Şevkî-Hâşim er-Rifâî Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (31 Mart 2021), 380-381.

³² Şâyib, *Târîhu'n-nekâiz*, 2-4; Yıldız, "Modern Arap Edebiyatında Muâraza", 380.

³³ Hattâbî, *İcâzi'l-Kur'ân*, 57-59.

³⁴ Ahmed Muhtâr Abdilhâmîd Ömer, *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabiyeti'l-mu'âsir* (Kahire: Dâru'l-Muâsir, 1429-2008), "vld", 3/2492.

³⁵ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Nazmu'l-bedî' fî medhi hayri Şefî'*, thk. Ali Muhammed Muavvad - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Haleb: Dâru'l-Kalemi'l-'Arabî bi Haleb, ts.), 119; Muhammed Vehbi Dereli, *Arap Edebiyatında Bedîyye Geleneği ve Suyûtî'nin Nazmu'l-Bedî Adli Eseri* (Konya: Palet Yayınları, 2021), 160.

³⁶ İbn Ma'sûm el-Medenî, *Envâru'l-Rabî'*, 323.

³⁷ Ömer, *Mu'cem*, 2/1580.

³⁸ Kazvîni, *el-İzâh*, 318; Süyûtî, *Nazmu'l-bedî' fî medhi hayri Şefî'*, 120; Dereli, *Nazmu'l-Bedî*, 160.

Mahmûd Sâmî el-Bârûdî'nin şiirlerinde var olan tenâs sanatına dair örneklerle geçmeden önce, onun hayatı ve edebî kişiliğiyle ilgili bilgi vermek yerinde olacaktır.

2. Mahmûd Sâmî el-Bârûdî'nin Hayatı ve Edebî Kişiliği (1838-1904)

Soyu Barsbay ve Selehaddin-i Eyyûbî'ye dayanan³⁹ Mahmûd Sâmî el-Bârûdî, 1839 yılında Çerkez kökenli, varlıklı bir ailenin çocuğu olarak Kahire'de dünyaya gelmiştir.⁴⁰ Yedi yaşında yetim kalan Bârûdî,⁴¹ 1851 yılında girdiği askerî okuldan, 1854 yılında mezun olmuştur.⁴² Hidiv Saîd Paşa'nın (öl. 1914) orduyu feshetmesi üzerine işsiz kalan Bârûdî, 1857 yılında İstanbul'a giderek çeşitli resmi görevlerde bulunmuş, burada geçirdiği yaklaşık yedi yıllık zaman zarfında⁴³ Türkçe ve Farsçasını ilerletme ve bu dillerde yazılan şiirlerden örnekler ezberleme imkânına sahip olmuştur.⁴⁴ Bârûdî, 1863 yılında İstanbul'a gelen Hidiv İsmâîl Paşa'ya (öl. 1895) refakat eden heyette yer almış, sonrasında Hidiv İsmâîl, Mısır'a dönerken Bârûdî'yi beraberinde götürmüştür.⁴⁵ Bârûdî, yaklaşık 14 yıl boyunca Hidiv İsmâîl'in en gözde adamlarından biri olarak, devletin yönetim kademesi ve karar mekanizmalarına yakın bir hayat sürmüş, Hidiv Tevfik Paşa (öl. 1892) döneminde başbakanlık bile yapmıştır.⁴⁶ Osmanlı Devleti'nin yanında savaşlarda yer aldığı için kendisine çeşitli ödüller verilmiştir.⁴⁷

İngilizlerin 1882 yılında Mısır'ı işgaline karşı çıkan Urâbî (öl. 1911) ayaklanmasına⁴⁸ katılması nedeniyle tutuklanan Bârûdî, 28 Aralık 1882'de Seylan Adası'na sürgüne gönderilmiştir.⁴⁹ Sürgün dönemi, şiire yoğunlaşma imkânı yakaladığı için edebî hayatının en verimli yılları olarak görülebilir.⁵⁰ Seylan Adası'nda 17 yıl

³⁹ Hadîdî, *Şâ'iru'n-nahda*, 33-36.

⁴⁰ Hadîdî, *Şâ'iru'n-nahda*, 27-28; Sa'd Mihail, *Âdâbu'l-Asr fî şu'arâi's-şâm ve'l-İrâk ve Mısır* (Kahire: Matba'atu'l-İmrân, ts.), 216; Dayf, *el-Edebu'l-Arabî*, 83; Edhem Âlu Cundî, *E'lâmu'l-edeb ve'l-fenn* (Dimaşk: Matbaatu'l-İttihâd, 1958), 2/434; Corci Zeydan, *Terâcimu meşâhiri's-şark fî'l-karni't-tâsi'a 'aşera* (Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012), 2/379; Desûkî, *Mahmûd Sâmî el-Bârûdî*, 22; Tâhâ Huseyn, *Taklîd ve tecdîd* (Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2017), 43; Ahmed el-İskenderî - Mustafâ 'Anânî, *el-Vasît fî'l-edebî'l-Arabî ve târîhihi* (Kahire: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1919), 348.

⁴¹ Hadîdî, *Şâ'iru'n-nahda*, 50; Desûkî, *Mahmûd Sâmî el-Bârûdî*, 22; Mahmûd Sâmî el-Bârûdî, *Divânü'l-Bârûdî*, thk. Alî el-Cârim - Muhammed Şefik Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Avde, 1998), 6.

⁴² Desûkî, *Mahmûd Sâmî el-Bârûdî*, 22; Âlu Cundî, *E'lâmi'l-edeb*, 334; Hadîdî, *Şâ'iru'n-nahda*, 57-58; Mihail, *Âdâbu'l-Asr*, 216; Dayf, *el-Edebu'l-Arabî*, 83; Bârûdî, *Divân*, 7.

⁴³ Hadîdî, *Şâ'iru'n-nahda*, 79; Dayf, *el-Edebu'l-Arabî*, 84.

⁴⁴ Mihail, *Âdâbu'l-Asr*, 216-217; Dayf, *el-Edebu'l-Arabî*, 84; Âlu Cundî, *E'lâmi'l-edeb*, 334; Zeydan, *Meşâhiri's-şark*, 2/381; Desûkî, *Mahmûd Sâmî el-Bârûdî*, 23,31; Huseyn, *Taklîd ve tecdîd*, 43; Yakup Göçemen, "Mahmûd Sâmî el-Bârûdî'nin Şiirinde Özlem", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (Aralık 2020), 173.

⁴⁵ Hadîdî, *Şâ'iru'n-nahda*, 84; Mihail, *Âdâbu'l-Asr*, 217; Dayf, *el-Edebu'l-Arabî*, 84; Âlu Cundî, *E'lâmi'l-edeb*, 334; Zeydan, *Meşâhiri's-şark*, 2/381; Desûkî, *Mahmûd Sâmî el-Bârûdî*, 23. Alu cundi 1279 diyor.

⁴⁶ Mihail, *Âdâbu'l-Asr*, 217; Zeydan, *Meşâhiri's-şark*, 2/381-382; Desûkî, *Mahmûd Sâmî el-Bârûdî*, 24; Desûkî, *Mahmûd Sâmî el-Bârûdî*, 24; İskenderî - 'Anânî, *el-Vasît*, 348.

⁴⁷ Hadîdî, *Şâ'iru'n-nahda*, 97; Desûkî, *Mahmûd Sâmî el-Bârûdî*, 24.

⁴⁸ Hilal Görgün, "Urâbî Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020).

⁴⁹ Hadîdî, *Şâ'iru'n-nahda*, 269; Mihail, *Âdâbu'l-Asr*, 218; Desûkî, *Mahmûd Sâmî el-Bârûdî*, 25; İskenderî - 'Anânî, *el-Vasît*, 348.

⁵⁰ Hadîdî, *Şâ'iru'n-nahda*, 275-277; Dayf, *el-Edebu'l-Arabî*, 76.

sürgün hayatı geçiren ve görme yetisini kaybeden Bârûdî, Hidiv II. Abbâs'ın (öl. 1944) kendisini affetmesinin ardından Eylül 1900'de⁵¹ Mısır'a dönmüş, 12 Aralık 1904 tarihinde vefat etmiştir.⁵²

Bârûdî, klasik şiirin diriltmesini esas alan Nahda hareketinin öncülüğünü yaptığı ifade edilmiş, bu nedenle kendisine *kılıç ve kalem* efendisi anlamına gelen *Rabbu's-Seyf ve'l-Kalem* lakabı verilmiş güçlü bir şairdir.⁵³ Kendisinin Arap şiirinin dirilişine vesile olduğuna inanan Bârûdî, bu inancını şiirinde şu şekilde dile getirmektedir:⁵⁴ [Tavîl]⁵⁵

فَلَوْ كُنْتُ فِي عَصْرِ الْكَلَامِ الَّذِي انْقَضَى لَبَاءَ بِفَضْلِي جَزُولٌ وَجَرِيرٌ

Ben geçmiş dönemde olsaydım, benim üstünlüğümü Cervel ve Cerir itiraf ederdi.

Bârûdî, Beşşâr b. Bürd, Ebû Nuvâs, Mütenebbî ve Ebû Firâs el-Hamdânî gibi şairlerin şiirlerini model olarak kullanmıştır.⁵⁶ Bu büyük şairlerin şiirleriyle aynı vezin ve kafiyede benzer şiirler ortaya koyarak onlara muârazada bulunmuştur.⁵⁷ Arap şairlerinin yaptığı gibi o da şiirinin kalitesine dikkat çekerek kendisini övmüştür.⁵⁸ Bârûdî, firavunlarla övünen, piramitlere şiirler söyleyen ilk Arap şairi-

⁵¹ Hadîdî, *Şâ'iru'n-nahda*, 327; Mihail, *Âdâbu'l-Asr*, 218; Dayf, *el-Edebu'l-Arabî*, 86; Desûkî, *Mahmûd Sâmî el-Bârûdî*, 25.

⁵² Hadîdî, *Şâ'iru'n-nahda*, 355; Mihail, *Âdâbu'l-Asr*, 218; Dayf, *el-Edebu'l-Arabî*, 86; Âlu Cundî, *E'lâmi'l-edeb*, 335; Desûkî, *Mahmûd Sâmî el-Bârûdî*, 25; Göçemen, "Bârûdî'de Özlem", 177; İskenderî - 'Anânî, *el-Vasît*, 348.

⁵³ İskenderî - 'Anânî, *el-Vasît*, 348; Âlu Cundî, *E'lâmi'l-edeb*, 435; Hadîdî, *Şâ'iru'n-nahda*, 16; Zeydan, *Meşâhiri's-şark*, 2/381; Huseyn, *Taklid ve tecdîd*, 45. *Rabbu's-Seyf ve'l-Kalem* lakabının ona, şiirlerinde kılıç ve kalem birlikte zikretmesi nedeniyle verildiği anlaşılmaktadır. Bu iki kelimeyi birlikte kullandığı beyitlerden biri şu şekildedir: bk. Bârûdî, *Dîvân*, 601. [Basît]

فِي قَائِمِ السَّيْفِ إِنْ عَزَّ الرَّضَا حَكْمٌ فَاحْكُمُ لِلسَّيْفِ إِنْ لَمْ تَصْدَعْ الْكَلِمُ
تَأْتِي لِيِ الضَّمِيمِ نَفْسٌ حَرَّةٌ وَيَدٌ أَطَاعَهَا الْمُرْهَقَانِ السَّيْفُ وَالْقَلَمُ
İğer rıza (antlaşma) olmazsa kınından sıyrılmış kılıç hakemdir. Eğer
sözler doğruyu göstermezse hüküm kılıcıdır.
Benim zillete düşmeme, özgür nefsim ve hassas kılıçla kalemim yakıştı-
ğı elim karşı çıkar.

Kalem ve seyf kelimelerinin beraber kullandığı beyitler için bk. Bârûdî, *Dîvân*, 302, 511.

⁵⁴ Muğîz, "Tenâs", 100.

⁵⁵ Bârûdî, *Dîvân*.

⁵⁶ Dayf, *el-Edebu'l-Arabî*, 88; Desûkî, *Mahmûd Sâmî el-Bârûdî*, 23.

⁵⁷ Hadîdî, *Şâ'iru'n-nahda*, 16; Dayf, *el-Edebu'l-Arabî*, 88; Dayf, *el-Edebu'l-Arabî*, 348.

⁵⁸ Bu iki kelimeyi birlikte kullandığı beyitlerden biri şu şekildedir: bk. Bârûdî, *Dîvân*, 184. [Muczûü'l-Kâmil]

أَنَا مَصْدَرُ الْكَلِمِ النَّوَادِي بَيْنَ الْحَوَاضِرِ وَالنَّوَادِي
أَنَا فَارِسٌ أَنَا فِي كُلِّ مَلْحَمَةٍ وَنَادِي
فَإِذَا رَكِبْتُ فَاتْنِي زَيْدُ الْقَوَارِسِ فِي الْجِلَادِ
وَإِذَا نَطَقْتُ فَاتْنِي قُسُ بْنُ سَاعِدَةَ الْإِيَادِي
هَذَا وَذَلِكَ دَيْدَنِي فِي كُلِّ مُعْضَلَةٍ نَادٍ

en şehirlere ve çöllerin arasında (her yerde) ilk kelimelerin kaynağıyım.

Tüm savaş ve toplantılarda ben bir süvari ben bir şairim.

Bindiğim zaman vuruşmalardaki atların Zeyd'iyim.

Konuştuğumda Kus b. Sâide el-İyâdî'yim.

Bütün büyük sıkıntılarda işte budur benim mizacım.

→

dir.⁵⁹ Her ne kadar klasik şiir ekolüne tabi olarak eskilerin vezin, kafiye ve kelimelelerini takip etse de yaşadığı dönemin duygu ve muhtevasını dile getirmek için şiiri kullanması, onun yaptığı en büyük yeniliktir.⁶⁰ Bârûdî'nin öncülüğünü yaptığı Nahda hareketi Ahmed Şevkî (öl. 1932) ve Hâfız İbrâhîm (öl. 1932) gibi şairlere öncülük etmiştir.⁶¹ Şiirlerinde anlaşılır bir dil tercih eden ve daha çok ahlakî konuları ele alan Bârûdî, şiire ulvi manaların yüklenmesi gerektiğine inanmış ve bu inancını şöyle ifade etmiştir: [Haffî]⁶²

أَيُّهَا السَّاعِرُ الْمُجِيدُ تَدَبَّرْ وَأَجْعَلِ الْقَوْلَ مِنْكَ ذَا تَحْكِيمِ
لَا تَذُمَّ اللَّئِيمَ وَامْدَحْ كَرِيمًا إِنَّ مَدَحَ الْكَرِيمِ ذَمُّ اللَّئِيمِ

Ey iyi şair! Düşün ve sözünü ölçülü hale getir.

Alçağı yerme, şerefliyi öv. Şerefliyin övülmesi alçağın yerilmesidir.

Bârûdî'nin şiirlerini ihtiva eden bir *Divan*'ı, Arap edebiyatında önde gelen şairlerin şiirlerinden seçmelerin bulunduğu *el-Muhtârâtu'l-Bârûdî* ve yakınlarına yazdığı mektup, hutbe, deneme, tevkî'ât gibi nesrin farklı türlerini içeren *Kaydu'l-Evâbid* isimli üç eseri bulunmaktadır.⁶³

3. Mahmûd Sâmî el-Bârûdî'nin Şiirlerinde Tenâs

Nahda hareketinin kendisiyle başladığı kabul edilen Mahmûd Sâmî el-Bârûdî'nin Modern Arap edebiyatına canlılık getirdiği kabul edilir. Ancak Bârûdî, bu canlılığı hiç yoktan var ederek değil, aksine Arapların Câhiliye Dönemi'nden beri kullandıkları üslup ve manaları şiirlerine taşıyarak gerçekleştirmiştir. Bunun için de önceki dönemlerde yaşayan şairlerin şiirlerini okumuş ve onların arasından güzel olanları seçerek kendi şiirinde kullanmıştır. Aruz ölçüsünü kullanması, Esmâ ve Leyla gibi bilinmeyen bir sevgiliye şiirler yazması, atlâle ağlaması ve müsennaya hitab etmesi bile Câhiliye Dönemi'nden beri var olan şiir üslubundan etkilendiğini göstermektedir. Şiirlerinde var olan üslubî tenâs için hayalî sevgilisi Esmâ'nın kalıntılarını zikrettiği aşağıdaki beyitler güzel bir örnektir: [Tavîl]⁶⁴

أَلَا حَيٍّ مِنْ أَسْتَاءَ رَسَمَ الْمَنَازِلِ وَإِنْ هِيَ لَمْ تَرْجِعْ بَيِّنًا لِسَائِلِ
خَلَاءٌ تَعَفَّتْهَا الرِّوَامِسُ وَالتَّقَتْ عَلَيَّهَا أَهَاضِيبُ الْعُيُومِ الْحَوَافِلِ
فَلَأَيًّا عَرَفْتُ الدَّارَ بَعْدَ تَرَشُّمِ أَرَانِي بِهَا مَا كَانَ بِالْأَمْسِ شَاغِلِي
عَدْتُ وَهِيَ مَرَعَى لِلطَّبَّاءِ وَطَلَّمَا عَنَّتْ وَهِيَ مَأْوَى لِلْحَسَانِ الْعَقَائِلِ
فَلِلْعَيْنِ مِنْهَا بَعْدَ تَزْيَالِ أَهْلِهَا مَعَارِفُ أَطْلَالِ كَوْحِي الرِّسَائِلِ

→

⁵⁹ Hadîdî, *Şâ'iru'n-nahda*, 14; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabî*, 89-90.

⁶⁰ Hadîdî, *Şâ'iru'n-nahda*, 16.

⁶¹ Hadîdî, *Şâ'iru'n-nahda*, 334-335; Yıldız, *Nil Şairi*, 71; Ahmet Yıldız, "Hafız İbrahim'in Şiirlerinde Türk İmajı", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 13/25 (Mart 2018), 197; Yıldız, "Modern Arap Edebiyatında Muâraza", 381.

⁶² Bârûdî, *Dîvân*, 600.

⁶³ Hadîdî, *Şâ'iru'n-nahda*, 426-442; Desûkî, *Mahmûd Sâmî el-Bârûdî*, 33-34.

⁶⁴ Bârûdî, *Dîvân*, 462-463.

Haydi! Sorana karşılık veremese de Esmâ'nın evlerinin kalıntılarını selamla.

Rüzgârların yok ettiği ve yoğun bulutların yağmurlarının toplandığı bir boşluk...

Düşündükten sonra yurdu zor tanıdım. Onu, bana dün meşgul olduğum şey gösterdi.

Uzun bir süre güzel kızların barınağıyken, ceylanların otlağı oldu.

Halkının göçmesinden sonra -mektupların mesajları gibi- göze sadece kalıntıların işaretleri kaldı.

Müsenneya hitap üslubunu kullanmasına da aşağıdaki beyitler güzel bir örnek teşkil etmektedir: [Tavîl]⁶⁵

خَلِيلِيَّ مَا فِي الدَّهْرِ أَطْوَلُ حَسْرَةً مِنْ الْمَرْءِ يَلْقَى فُرْصَةً فَيَحْمِيْمُ

وَإِنَّ أَمْرًا يَلْقَى فَوَاصِلَ نِعْمَةٍ بِأَرْضٍ وَنَوِيٍّ غَيْرَهَا لَمَلِيْمُ

Ey iki dostum! Kişinin elde edip de kaybettiği fırsattan daha uzun bir hüznün yoktur.

Muhakkak bir yerin nimetlerinin iyilerine erişip de başkasını arzu eden kişi kınanmıştır.

Şiirlerinde tenâsım varlığını Bârûdî'nin kendisi de belirtmekte, önceki şairlerden etkilenmekle birlikte, şiirde bazı yenilikler yaparak, belki de onları geçmiş olabileceğini ifade etmektedir: [Tavîl]⁶⁶

مَضَى حَسَنٌ فِي حَلْبَةِ الشَّعْرِ سَابِقًا وَأَدْرَكَ لَمْ يُسْبِقْ وَلَمْ يَأَلْ مُسْلِمُ

وَبَارَاهُمَا الطَّائِيُّ فَأَعْرَفْتُ لَهُ شُهُودَ الْمَعَانِي بِاللَّيِّ هِيَ أَحْكَمُ

وَأَبْدَعَ فِي الْقَوْلِ الْوَلِيدُ فَشِعْرُهُ عَلَى مَا تَرَاهُ الْعَيْنُ وَشَيْءٌ مِمَّنَّمُ

وَأَدْرَكَ فِي الْأَمْثَالِ أَحْمَدُ غَايَةَ تَبَرُّ الْخَطَى مَا بَعْدَهَا مُتَقَدِّمُ

وَسِرْتُ عَلَى آثَارِهِمْ وَكُرْبَاهَا سَبَقْتُ إِلَى أَشْيَاءَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

Daha önce Hasen şiirin alanını kemale erdirdi. Müslim (ona) yetişti ve onun da kimse önüne geçemedi, bunun için her türlü gayreti Tâî, ikisiyle yarıştı ve hikmetli manaların şahitliği onu(n hakkını) itirafetti.

Velid ifadesiyle yenilik getirdi, gözün gördüğüne göre şiiri süslü bir nakıştı.

Ahmed, veciz ifadelerde ardından çabaların yetişemediği bir zirveye ulaştı.

Ben de onların izlerini takip ettim. Belki de -Allah daha iyi bilir- bazı sevlerde onları aectim.⁶⁷

Bârûdî, yukarıdaki beyitlerde Ebû Nuvâs, Muslim b. el-Velîd, Ebû Temmâm, Buhturî, Mutenebbî gibi şairlerin isimlerini saymakta ve onların Arap edebiyatındaki önemli konumlarını kabul etmektedir. Böylece şiirlerinde onların üslubunu takip ettiğine de işaret etmektedir.

Bârûdî'nin şiirlerinde var olan tenâs sanatına ait örnekleri dönemlere göre

⁶⁵ Bârûdî, *Dîvân*, 575.

⁶⁶ Bârûdî, *Dîvân*, 566.

⁶⁷ Kasidede zikredilen Hasen ile Ebû Nuvâs, Muslim ile Muslim b. el-Velîd el-Ensârî, Tâî ile Ebû Temmâm, Velîd ile Ebu Ubâde el-Buhturî, Ahmed ile Mutenebbî kastedilmektedir. bk. Bârûdî, *Dîvân*, 566.

ayırarak göstermek yerinde olacaktır.

3.1. Câhiliye Dönemi

İmruülkays ile başlayan ve İslâm'ın gelişinden önceki 150 yılı kapsayan zaman dilimi Arap edebiyatında Câhiliye Dönemi olarak adlandırılmıştır.⁶⁸ Bu dönemde şiir gelişmiş, etkileri günümüze kadar devam eden bazı şairler ortaya çıkmıştır.⁶⁹ Arap edebiyatında var olan muallakâtın da Câhiliye Dönemi'ne ait oluşu, bu dönemde ulaşılan edebî seviyenin anlaşılması açısından önemlidir. Barûdî'nin şiirlerinde tenâs sanatının görüldüğü Câhiliye Dönemi şairleri arasında İmruülkays da bulunmaktadır. Bazı Arap kabileleri ile girdiği savaş sonucu yenilen ve yardım bulmak için Bizans imparatoru ile görüşme amacıyla İstanbul'a doğru yola çıkan İmruülkays, muhtemelen bu yolcuğundaki zorlukları anlatırken arkadaşının ağladığını ifade ederek olayın şiddetini şu şekilde betimlemektedir:⁷⁰ [Tavîl]⁷¹

بَكَى صَاحِبِي لَمَّا رَأَى الدَّرْبَ دُونَهُ وَأَيَقَنَ أَنَّا لَاحِقَانِ بِقَيْصَرَ
فَقُلْتُ لَهُ لَا تَبْكِ عَيْنِكَ إِنَّمَا نُحَاوِلُ مُلْكَاً أَوْ نَمُوتُ فَنُعَذَّرَا

Arkadaşım önündeki yolu görünce ağladı ve bizim Kayser'e gittiğimizi anladı.

Ona dedim ki: "Gözünden yaş akmasın! Sadece mülkümüzü (geri almaya) çalışacağız ya da ölüp mazur görüleceğiz."

Bârûdî bir savaş sahnesini anlattığı beyitlerinde İmruülkays'ın kelimelerini kullanarak tenâs sanatını uygulamıştır: [Tavîl]⁷²

بَكَى صَاحِبِي لَمَّا رَأَى الْحَرْبَ أَقْبَلَتْ بِأَبْنَائِهَا وَالْيَوْمَ أُعْبِرُ كَالْحِ
وَلَمْ يَكْ مَبْكَأَهُ لِحَوْفٍ وَإِنَّمَا تَوَهَّمُ أَنِّي فِي الْكَرْيَةِ طَائِحٌ

Dostum savaşın savaşçılarıyla beraber geldiğini görünce ağladı. Gün tozlu ve zordu.

Ağlaması korkudan değildi. Sadece benim savaşta öleceğimi zannetti.

Bârûdî'nin etkilendiği bir diğer Câhiliye Dönemi şairi, Zuheyr b. Ebî Sulmâ'dır. Zuheyr, kişinin şerefini bir alana benzeterek bu alanın canı pahasına korunması gerektiğini şöyle ifade etmiştir: [Tavîl]⁷³

وَمَنْ لَا يَدُّ عَن حَوْضِهِ بِسِلَاحِهِ يُهَدِّمُ وَمَنْ لَا يَطْلِمُ النَّاسَ يُطْلَمُ

Kim silahıyla kendi alanını korumazsa yıkılır. Kim (hak eden) insanlara zulmetmezse zulme uğrar.

Bârûdî, Zuheyr b. Ebî Sulmâ'ya ait olan yukarıdaki beyitten tenâs yapmıştır. Ondan farklı olarak, ikinci şatırda, saldırıya maruz kalan kimsenin kendisini korumazsa şerefini de kaybedeceğinden bahsederek mananın gelişmesini sağlamıştır:

⁶⁸ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebl-'Arabî el-'Asru'l-Câhilî* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 39.

⁶⁹ Dayf, *'Asru'l-Câhilî*, 183-185.

⁷⁰ Ahmet Savran, "İmruülkays b. Hucr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Mart 2021).

⁷¹ İmruü'l-Kays, *Dîvânü İmruü'l-Kays*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1984), 65-66.

⁷² Bârûdî, *Dîvân*, 107.

⁷³ Zuheyr b. Ebî Sulmâ, *Dîvânü Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, thk. Alî Hasen Fâ'ûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988/1408), 111.

[Tavîl]⁷⁴

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَدْفَعْ يَدَ الْجَوْرِ إِنْ سَطَّتْ عَلَيْهِ فَلَا يَأْسَفُ إِذَا صَاعَ مَجْدُهُ

Eğer kişi üzerine gelen zulmün elini geri itmezse, izzeti kaybolduğunda üzülmeyin.

Zuheyr b. Ebî Sulmâ, insanlarla iyi geçinmenin önemine değinerek aşağıdaki beyti söylemiştir: [Tavîl]⁷⁵

وَمَنْ لَا يُصَانِعُ فِي أُمُورٍ كَثِيرَةٍ يُضْرَسُ بِأَنْبَابٍ وَيُوطَأُ بِمَنْسِمٍ

Kim pek çok işte geçim ehli olmazsa dişlerle ezilir, tabanlarla da çiğnenir.

Bârûdî, Zuheyr'in beytinden tenâs yaparak aynı konuyu aynı manalarla ele almıştır: [Tavîl]⁷⁶

وَمَنْ لَمْ يَدَارِ النَّاسَ عَادَاهُ صَحْبُهُ وَأَنْكَرُهُ مِنْ قَوْمِهِ مَنْ يَسُودُهُ

Kim insanlarla iyi geçinmezse dostu kendisine düşmanlık yapar, kavminin lideri de inkâr onu eder.

Bârûdî'nin aynı manayı işlediği bir diğer beyit de şöyledir: [Tavîl]⁷⁷

وَمَنْ لَمْ يَغَالِطْ فِي الزَّمَانِ عَدُوَّهُ وَيُيَدِّي لَهُ الْحُسْنَى فَلَيْسَ بِحَازِمٍ

Kim zaman içinde düşmanına oyun oynamaz ve ona güzellikleri göstermezse, doğru görüşlü değildir.

Bârûdî'nin etkilendiği bir diğer Câhiliye Dönemi şairi, Antera b. Şeddâd'tır. Antera aşağıdaki beyitte şairlerin kendilerinden sonraya hoş ifadeler bırakmadıklarını şöyle ifade etmiştir: [Kâmil]⁷⁸

هَلْ غَادَرَ الشُّعْرَاءُ مِنْ مُرَدِّمٍ أَمْ هَلْ عَرَفَتِ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُمٍ

Şairler şiirden geriye (söyleyecek) bir şey mi bıraktılar, yoksa evi başka yer zannettikten sonra tanıdın mı?

Bârûdî, yukarıdaki beyitteki manayı kasidesinde şöyle ele almıştır:⁷⁹ [Kâmil]⁸⁰

كَمْ غَادَرَ الشُّعْرَاءُ مِنْ مُرَدِّمٍ وَكَرَبَّ تَالٍ بَرَّ شَأْوٍ مُقَدِّمٍ

Şairler geriye nice (söyleyecek) şiirler bıraktılar. Nice arkasından gelenler öncekinin güzelliklerini geçtiler.

Bârûdî, Antera'nın beytinin ilk şatırında ifade edilen manayı ele almış ancak sonraki şairlerin de önceki şairlerin bıraktıkları güzel sözleri geliştirebileceklerini ifade ederek eleştirisini belirtmiştir. Bu beyitte hem kendisini kastetmekte hem de bir şairin şiirinde tenâs sanatının varlığının doğal olduğunu ifade etmektedir. Antera ve Bârûdî'ye ait beyitlerin bulunduğu kasidelerin aynı konuyu ele almaları,

⁷⁴ Bârûdî, *Dîvân*, 126.

⁷⁵ Zuheyr b. Ebî Sulmâ, *Dîvân*, 110.

⁷⁶ Bârûdî, *Dîvân*, 149.

⁷⁷ Bârûdî, *Dîvân*, 521.

⁷⁸ Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni 'Antera* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1992/1412), 147.

⁷⁹ Muğîz, "Tenâs", 95.

⁸⁰ Bârûdî, *Dîvân*, 584.

aynı vezin ve aynı kafiyede olmaları Bârûdî'nin, Anteraya muaraza yaparak kasidesini yazmış olduğunu göstermektedir.

Bârûdî'nin etkilendiği şairler arasında Lebîd b. Rebîa da bulunmaktadır. Lebîd şiirinde, zamanla insanların ölüme yaklaştığını ancak dağların ve sarayların varlığını sürdürdüğünü şöyle ifade etmiştir: [Tavîl]⁸¹

بَلِينَا وَمَا تَبَلَى النُّجُومُ الطَّوَالِعُ وَتَبَقَى الْجِبَالُ بَعْدَنَا وَالْمَصَانِعُ
Parlak yıldızlar eskimediği halde biz eskidik. Bizden sonra dağlar ve saraylar ardımızda kalacak.

Bârûdî de Lebîd'den etkilenerek aynı konuyu şiirinde ele almış ve onun gibi بَلِينَا kelimesini beytinin başlangıcında kullanmıştır:[Tavîl]⁸²

بَلِينَا وَسِرْبَالُ الزَّمَانِ جَدِيدُ وَهَلْ لِامْرِئٍ فِي الْعَالَيْنِ خُلُودُ
Zamanın elbisesi yeniyken biz eskidik. Âlemde bir kişi için ebedilik var mıdır?

Lebîd aşağıdaki beytinde insanların farklı karakterde olduklarını şöyle belirtmiştir: [Tavîl]⁸³

وَمَا النَّاسُ إِلَّا عَامِلَانِ فَعَامِلٌ يُبَرِّ مَا يَبْنِي وَآخَرٌ رَافِعٌ
İnsanlar sadece iki işçidir. Biri yaptığını yok eder diğeri yüceltir.

Bârûdî de Lebîd'den etkilenmiş ve insanların farklı karakterlerini ifade ederken benzer kelimeleri aynı üslupla kullanmıştır: [Tavîl]⁸⁴

وَمَا النَّاسُ إِلَّا كَادِحَانِ فَعَامِلٌ يَسِيرُ عَلَى قَصْدٍ وَآخَرٌ جَاهِلٌ
فَلْدُو الْعِلْمَ مَأْخُودٌ بِأَسْبَابِ عِلْمِهِ وَدُو الْجَهْلِ مَقْطُوعُ الْقَرِينَةِ جَافِلٌ
İnsanlar sadece iki işçidir. Âlim bir amaç üzere yürür diğeri câhildir.
İlim sahibi ilim yollarından sorumlu tutulacaktır. Câhil ise yolunu şaşırmıştır.

Yukarıda tenâs konusuyla ilgili olarak verilen örneklerde Bârûdî'nin Câhiliye Dönemi şairlerinden İmruülkays, Zuheyr b. Ebî Sulmâ, Antera ve Lebîd b. Rebîa'dan etkilendiği, Bârûdî'nin onların şiirlerindeki mana ve kelimeleri kendi şiirlerinde kullandığı, hatta bazı şiirlerinde muârazalar yaptığı görülmektedir. Bârûdî'nin şiirleri ile bu şairlerin şiirleri arasında tenâs sanatının varlığı açıkça görülmektedir.

3.2. İslâm'ın İlk Dönemi

Kur'ân'ın nuzûlünden Emevîler'in yıkılışına kadar geçen süre İslâmî Dönem olarak ifade edilmiş, bu dönemin Emevîler'in kuruluşuna kadar geçen bölümü İslâm'ın İlk Dönemi olarak adlandırılmıştır.⁸⁵ Bu dönemde Arapların Kur'ân okumaya ve ezberlemeye önem verdikleri, şiirin duraklama dönemine girdiği, İslâm'ın

⁸¹ Lebîd b. Rebîa, *Dîvânü Lebîd b. Rebîa* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 88.

⁸² Bârûdî, *Dîvân*, 191.

⁸³ Lebîd b. Rebîa, *Dîvân*, 89.

⁸⁴ Bârûdî, *Dîvân*, 433-434.

⁸⁵ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî el-'Asru'l-İslâmî* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif bi Mısır, ts.), 9, 137.

getirdiği ölçüler nedeniyle, şiirde bazı konuların terkedildiği; ahiret, cihat ve peygambere övgü gibi yeni konuların işlenmeye başlandığı belirtilmiştir.⁸⁶

İslâm'ın İlk Dönemi'nde Bârûdî'nin etkilendiği şairlerin, diğer dönemlere göre sınırlı olduğu görülmektedir. Bu dönemde etkilendiği kişiler arasında şair kişiliği ile öne çıkmasa da kendisine bir şiir divanı atfedilen Hz. Ali (r.a.) bulunmaktadır.⁸⁷ Bu Divan'da, kişinin dedesiyle övünmek yerine onların şerefine layık işler yapması gerektiğini belirten şu ifadeler kullanılmıştır: [Meczû'l-Basît]⁸⁸

إِنَّ الْفَتَىٰ مَنْ يَقُولُ هَا أَنَا ذَا لَيْسَ الْفَتَىٰ مَنْ يَقُولُ كَانَ أَبِي

Delikanlı ben buradayım diyendir. Delikanlı, atam şöyleydi diyen değildir.

Bârûdî de bu beyitten etkilenererek aynı manayı kendi beytinde kullanmıştır: [Kâmil]⁸⁹

حَتَّمَا تَفْخَرُ بِالْجُدُودِ وَلَمْ تَنْلِ مَا أَحْرَزْتَ تِلْكَ الْجُدُودُ الْفَاحِرَةَ

Yüce dedelerinin yaptıklarına ulaşamadığın halde, ne zamana kadar atalarınla övüneceksin.

Bârûdî'nin etkilendiği bir diğer şair, Nâbiga el-Ca'dî'dir. Nâbiga ağırbaşlılık konusunu aşağıdaki beyitlerde şöyle ifade etmiştir: [Tavîl]⁹⁰

وَلَاخِيرَ فِي جَهْلٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ حَلِيمٌ إِذَا مَا أوردَ الْأَمْرَ أَصْدَرَ

وَلَاخِيرَ فِي جِلْمٍ إِذَا لَمْ تَكُنْ لَهُ بَوَادِرُ تَحْيِي صَفْوَهُ أَنْ يُكْدِرَا

İşin nereye varacağını bilen ağırbaşlı bir kişiye ait olmadıkça öfkede hayır yoktur.

Saflığının bozulmasından koruyacak öfke olmadıkça ağırbaşlılıkta hayır yoktur.

Bârûdî, Nâbiga'dan etkilenererek benzer manayı kendi şiirinde kullanmış ve bazen sabretmenin de kaçınılmaz olduğunu şöyle belirtmiştir: [Tavîl]⁹¹

وَمَا الْجِلْمُ عِنْدَ الْخَطْبِ وَالْمَرْءُ عَاجِزٌ بِمُسْتَحْسَنِ كَالْجِلْمِ وَالْمَرْءُ قَادِرٌ

وَلَكِنْ إِذَا قَلَّ النَّصِيرُ وَأَعْوَزَتْ دَوَاعِي الْمُنَى فَالْصَبْرُ فِيهِ الْمَعَادِرُ

Kişi aciz iken, zor anındaki ağırbaşlılık, kişi güçlü olduğundaki kadar güzel değildir.

Ancak yardımcıları azalır ve ümit yolları yok olursa, orada sabır mazur görülür.

⁸⁶ Muhammet Vehbi Dereli, "İbn Raşık el-Kayravânî ve Belâgat İlmine Etkisi", *Bilimname 2/* (2017), 295; Hannâ Fâhûrî, *el-Câmi' fi Târihi'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986), 41-42.

⁸⁷ Bu Divân'ın Hz. Ali'ye ait olması konusunda şüpheler bulunmaktadır. bk. Mehmet Yaşar Kandemir, "Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04 Nisan 2021).

⁸⁸ Ali b. Ebî Tâlib, *Divânü'l-İmâm Ali*, thk. Ne'îm Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 25.

⁸⁹ Bârûdî, *Divân*, 266.

⁹⁰ Nâbiga el-Ca'dî, *Divânü'n-Nâbigati'l-Ca'dî*, thk. Vâzih es-Samed (Beyrut: Dâru Sâdır, 1998), 85. Nâbiga yukarıda aktardığımız beyitlerin bulunduğu kasidesini Hz. Muhammed'in huzurunda okumuş, O da kendisine dua etmiştir: bk. Ebû Muhammed el-Hâris, *Buğyetü'l-bâhis 'an zevâidi musnedi'l-Hâris*, thk. Huseyn Ahmed Sâlih el-Bâkirî (Medine: Merkezu Hıdmeti's-Sunne ve's-Sıratî'n-Nebeviyye, 1992/1413), 2/844; Ebu'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed, *el-Fevâid*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi (Riyad: Mektebetu'l-Ruşd, 1412), 2/185.

⁹¹ Bârûdî, *Divân*, 239.

Bârûdî, Nâbiga'dan tenâs yapmakla beraber, yenilgiyle karşılaştığında sabrın kaçınılmaz olduğunu belirterek şiirine farklı bir bakış açısını yansıtmış ancak mananın zayıflamasına neden olmuştur. Nâbiga'nın beyitlerinin daha güzel olduğu görülse de bu durum, Bârûdî'nin yaşadığı dönemde İslâm coğrafyasının Batı medeniyeti karşısındaki yenilgisinin şiire yansması olarak görülebilir.

Bârûdî, Nâbiga'nın yukarıdaki beyitlerinin etkisiyle benzer manayı başka bir şiirinde kullanarak hem hilm hem de sabır konusunu ele almıştır: [Basît]⁹²

فَالْجُلْمُ مَا لَمْ يَكُنْ عَنْ قُدْرَةِ حَوْرٍ وَالصَّبْرُ فِي غَيْرِ مَرَضَاءِ الْعَلَا نَدْمٌ

فَارْعَبُ بِنَفْسِكَ عَنْ حَالِ تَضَامٍ بِهَا فَلَيْسَ بَعْدَ اطْرَاحِ الدَّلِّ مَا يَصِمُّ

Ağırbaşlılık güçten kaynaklanmadıkça zayıflıktır. Sabır da yüceliği arzulamadıkça pişmanlıktır.

Kendin için zulme uğradığın bir durumu arzulama. Zilleti kabul ettikten sonra daha ayıplanacak bir şey kalmamıştır.

Sonuç olarak Bârûdî'nin İslâm'ın İlk Dönemi şairlerinden etkilendiği, onların kullandığı mana ve kelimeleri kendi şiirinde kullandığı, bu nedenle Bârûdî'nin şiirleriyle, İslâm'ın İlk Dönemi şiirleri arasında tenâs sanatının bulunduğu görülmektedir.

3.3. Abbâsîler Dönemi

Abbâsîlerin 132/750 yılında kurulmasından Abbâsîlerin yıkılışına kadar geçen süre Arap edebiyatında Abbâsîler Dönemi olarak adlandırılmıştır.⁹³ Arap edebiyatının büyük gelişme gösterdiği kabul edilen bu dönemde yaşamış pek çok şairin, Bârûdî'nin şiirlerinde etkisi görülmektedir. Bunlardan biri de Ebu'l Atâhiye'dir. Ebu'l Atâhiye, Abbâsî halifesi Hârûnürreşîd'in kendisini hapsedmesi sonrasında⁹⁴ onunla olan eski günlerini hatırlatmak için bir şiir yazmış ve şiirin hatimesini aşğıdaki beyitle yapmıştır: [Tavîl]⁹⁵

فَمَنْ لِي بِالْعَيْنِ الَّتِي كُنْتُ مَرَّةً إِلَيْهَا فِي سَالِفِ الدَّهْرِ تَنْظُرُ

Bir zamanlar bana baktığın o gözlerini kim bana bir kez olsun geri verebilir?

Bârûdî, Ebu'l Atâhiye'den etkilenerek aynı manayı şiirinde kullanmıştır: [Kâmil]⁹⁶

هِيَ نَظْرَةٌ فَاْمُنُّنْ عَلَيَّ بِأُخْتِهَا فَالْحَمْرُ مِنْ أَلَمِ الْخُمَارِ شِفَاءٌ

O, bir bakıştır. Onun benzeriyle bana lütufta bulun. İçki, sarhoşun baş ağrısına şifadır.

Abbâsîler Dönemi'nin meşhur şairleri arasında yer alan Mutenebbî de Bârûdî'nin etkilendiği şairler arasında yer almaktadır. Mutenebbî, lider olabilmek için çeşitli sıkıntılara göğüs gerebilmek gerektiğini, bu sıkıntılar olmasaydı tüm

⁹² Bârûdî, *Dîvân*, 603.

⁹³ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî el-'Asru'l-'Abbâsiyyi'l-Evvel* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 565-573; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Mart 2021).

⁹⁴ Ebu'l-'Atâhiye, *Dîvânu Ebi'l-'Atâhiye* (Beyrut: Dâru Beyrût li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1986/1406), 214.

⁹⁵ Ebu'l-'Atâhiye, *Dîvânu Ebi'l-'Atâhiye*, 215.

⁹⁶ Bârûdî, *Dîvân*, 38.

insanların efendi olacağını ve insanlar arasında üstünlüğün kalmayacağını şöyle ifade etmektedir: [Basî]97

لَوْلَا الْمَشَقَّةُ سَادَ النَّاسُ كُلُّهُمْ الْجُودُ يُفْقِرُ وَالْإِقْدَامُ قَتَالُ

Eğer meşakkatler olmasaydı tüm insanlar efendi olurdu. Zira cömertlik fakir eder ve cesaret de kırıp geçirir.

Bârûdî, Mutenebbî'den etkilenerek aynı manayı benzer kelimelerle şöyle ifade etmiştir: [Tavîl]98

وَلَوْلَا تَكَالِيفُ السِّيَادَةِ لَمْ يَحْبُ جَبَانٌ وَلَمْ يَخِرِ الْفَضِيلَةَ نَائِرُ

Eğer liderliğin külfetleri olmasaydı korkak kaybetmez; devrimci de üstünlüğü kazanamazdı.

Mutenebbî kendisini överek hem savaşçılığından hem de uzlaşmacı özelliğinden bahsetmiş ve hasmının isteğine göre uygun olanı kullanabilecek güçte olduğunu şöyle beyan etmiştir: [Basî]99

الْخَيْلُ وَاللَّيْلُ وَالْبَيْدَاءُ تَعْرِفُنِي وَالسَّيْفُ وَالرَّمْحُ وَالْفِرْطَاسُ وَالْقَلَمُ

At, gece, çöl, kılıç, mızrak, kâğıt ve kalem beni tanır.

Mısır'dan Şam'a doğru yaptığı yolculukta eşkıyaların saldırısından kaçmayı istediğinde bu beyitleri kölesinin hatırlatması üzerine, eşkıyalarla çatışmayı tercih edip öldürülmüştür.¹⁰⁰ Bârûdî de Mutenebbî'den etkilenerek aynı manayı eş anlamlı kelimeler kullanarak şöyle ifade etmiştir: [Tavîl]101

أَنَا ابْنُ الْوَعَى وَالْخَيْلِ وَاللَّيْلِ وَالطُّبَا وَسُؤْرِ الْقَنَا وَالرُّأْيِ وَالْعَقْدِ وَالْحَلِّ

Ben savaş, at, gece, kılıcın keskinliği, mızrak, görüş, anlaşma ve çözümün oğluyum.

Bârûdî'nin etkilendiği Abbâsîler Dönemi şairleri arasında Ebû Firâs el-Hamdânî de bulunmaktadır. Ebû Firâs kasidesinin matla'ında gönlün aşk konusunda söz dinlemediğini şöyle ifade etmektedir: [Tavîl]102

أَرَاكَ عَصِيَّ الدَّمْعِ شِيمَتَكَ الصَّبْرُ أَمَا لِلْهَوَى بَهِيَّ عَلَيْكَ وَلَا أَمْرُ

Senin gözyaşı akıtmadığını, mizacının sabır olduğunu görüyorum. Aşkın senin üzerinde bir yasağı veya bir emri yok mu hiç!

Bârûdî, Ebû Firâs'dan etkilenerek aynı manayı benzer kelimelerle ifade etmiştir. Kasidelerin vezinleri ve kafiyeleri de aynıdır:¹⁰³ [Tavîl]104

فَكَيْفَ يَعْيبُ النَّاسُ أَمْرِي وَلَيْسَ لِي وَلَا لِأَمْرِي فِي الْحُبِّ بَهِيَّ وَلَا أَمْرُ

Ne bana ne de bir başkasına aşkla ilgili ne bir yasak ne de bir emir olduğu halde insanlar, benim durumumu nasıl ayıplarlar?

⁹⁷ Mutenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî* (Beyrut: Dâru Beyrût li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1983/1403), 490.

⁹⁸ Bârûdî, *Dîvân*, 240.

⁹⁹ Mutenebbî, *Dîvân*, 332.

¹⁰⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1900), 123.

¹⁰¹ Bârûdî, *Dîvân*, 439.

¹⁰² Ebu Firâs el-Hamdânî, *Dîvânu Ebi Firâs el-Hamdânî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994/1414), 162.

¹⁰³ Muğîz, "Tenâs", 105.

¹⁰⁴ Bârûdî, *Dîvân*, 216.

Bârûdî'nin etkilendiği şairler arasında Ebu'l-Alâ el-Maarrî de bulunmaktadır. Ebu'l-Alâ öncekilerin yapamadığı işleri yaparak fazilet kazandığını şöyle ifade etmektedir: [Tavîl]¹⁰⁵

وَأِنِّي وَإِنْ كُنْتُ الْأَخِيرَ زَمَانُهُ لَأَتِ بِمَا لَمْ تَسْتَطِعْهُ الْأَوَائِلُ
Şayet ben, son zamanda (yaşamış) olsam da öncekilerin yapamadıklarını yapmışımdır.

Bârûdî, Ebu'l-Alâ'dan etkilenecek aynı manayı kasidesinde ifade etmiştir. O da güzel şiirlerin söylendiği dönemler geride kalsa da üstünlüğü nedeniyle geçmişte yaşayanların önüne geçtiğini belirterek kendisini övmüştür: [Tavîl]¹⁰⁶

فَإِنْ يَكُ عَصْرُ الْقَوْلِ وَتَى فَإِنِّي بِفَضْلِي وَإِنْ كُنْتُ الْأَخِيرَ مُقَدَّمٌ
Şiir söyleme devri geçip gitse de ben sonradan gelmeye rağmen üstünlüğümle öndeyim.

Bârûdî'nin etkilendiği şairler arasında hikmet şairi olarak bilinen Sâlih b. Abdulkuddûs de bulunmaktadır. Sâlih b. Abdulkuddûs, tüm beyitleri hikmet ifade eden şiirleri ile meşhur olmuş bir şairdir. İkiyüzlü kişiler için kasidesinde şu ifadeleri kullanmaktadır: [Basît]¹⁰⁷

قُلْ لِلَّذِي لَسْتُ أَذْرِي مِنْ تَلْوِيهِ أَنَا صِحُّ أَمْ عَلَيَّ غِشٌّ يُدَاجِنِي
إِنِّي لَأَكْثَرُ بِمَا سُمِّتِي عَجَبًا يَدٌ تَشُجُّ وَأُخْرَى مِنْكَ تَأْسُونِي
Renk değiştirmesini anlayamadığım kimseye de ki: "Nasihat mi ediyorsun yoksa benden sakladığın bir aldatmaca mı var?
Ben senin yaptıklarına çok şaşırıyorum. Bir elin yaralıyor diğeri ise bana teselli veriyor."

Bârûdî, Sâlih b. Abdulkuddûs'den etkilenecek tüm beyitleri hikmet ifade eden bir şiir yazmıştır. İki şairin kasideleri üslup, konu ve kafiye açısından aynı olduğu için Bârûdî'nin muâraza yaptığı görülmektedir. Yukarıdaki beyitlere mana- ca yakın olan beyitler şöyledir: [Vâfir]¹⁰⁸

وَذِي وَجْهَيْنِ تَلْقَاهُ طَلِيقًا حَيَّاهُ وَبَاطِنُهُ حَزِينٌ
يُعَاطِيكَ الْأُمْنَى بِلِحَاطِ رِيمٍ وَيَبِينُ ضُلُوعِهِ صَبُّ كَمِينٌ
Bâtını hüznü olduğu halde ikiyüzlü kimsenin yüzünü güleç görürsün.
Sana ceylan bakışıyla ümit verir. Kaburgaları arasında saklı bir kertenkele vardır.

Bârûdî'nin etkilendiği şairler arasında Ebû Nuvâs da bulunmaktadır. Ebû Nuvâs'ın sevgilisine hitaben yazmış olduğu beyit şöyledir: [Tavîl]¹⁰⁹

أَجَارَةَ بَيْتِنَا أَبُوكَ عَيُورٌ وَمَيْسُورٌ مَا يُرْجَى لَدَيْكَ عَسِيرٌ

¹⁰⁵ Hâsimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 2/274.

¹⁰⁶ Bârûdî, *Dîvân*, 607.

¹⁰⁷ Abdullah Hatîb, *Sâlih b. Abdilkuddûs el-Basrî* (Basra: Dâru Menşûrât el-Basrî, 1967), 140.

¹⁰⁸ Bârûdî, *Dîvân*, 683.

¹⁰⁹ Ebû Nuvâs, *Dîvânu Ebî Nuvâs bi rivâyeti's-Savli*, thk. Behcet Abdulğafûr el-Hadîsî (Abu Dabi: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 2010), 276.

Ey evlerimizin komşusu! Baban kıskançtır. Arzu edilen kolaylık senin yanında zordur.

Bârûdî, Ebû Nuvâs'ın adını zikrederek ve beytinin ilk şatırını ikinci şatırda aynen kullanarak aşağıdaki beyti söylemiştir. İki kasidenin aynı vezin, kafiye ve muhtevada olması nedeniyle, Bârûdî'nin kasidesinin Ebû Nuvâs'a muaraza olarak yazılmış olduğu görülmektedir:¹¹⁰ [Tavîl]¹¹¹

وَلَوْ كُنْتُ أَذْرَكْتُ النَّوَائِيَّ لَمْ يَقُلْ أَجَارَةَ بَيْتِنَا أَبُوكَ عَيُورُ

Ebu Nuvâs'a yetişseydim: "Ey evlerimizin komşusu! Baban kıskançtır" ifadesini söylemezdi.

Bârûdî'nin etkilendiği şairler arasında Beşşâr b. Burd de bulunmaktadır. Beşşâr, kendisini kıskananlar için bunun kendisinden önceki fazilet sahibi insanların da başına geldiğini şöyle belirtmiştir: [Basîl]¹¹²

إِنْ يَحْسُدُونِي فَإِنِّي غَيْرٌ لِأَبِيهِمْ قَبْلِي مِنَ النَّاسِ أَهْلُ الْفَضْلِ قَدْ حَسَدُوا

فَدَامَ لِي وَلَهُمْ مَا بِي وَمَا يَمُومَاتُ وَوَمَاتُ أَكْثَرْنَا غَيْظًا بِمَا يَحْدُ

Eğer beni kıskanıyorsa onları kınayacak değilim. Çünkü benden önce de fazilet sahibi insanlar kıskanılmıştır.

Bende ve onlarda olan benim için de onlar için de devam etti. Çoğumuz da kızgınlığından dolayı elinde olanla öldü.

Bârûdî, aşağıdaki beyitlerde Beşşâr b. Burd'den etkilenererek aynı manayı ifade etmiştir: [Basîl]¹¹³

فَإِنْ يَكُنْ سَاءَهُمْ فَضْلِي فَلَا عَجَبٌ فَالشَّمْسُ وَهِيَ ضِيَاءُ أَفَّةِ الْمُقَلِّ

نَزَّهَتْ نَفْسِي عَمَّا يَدُنْسُونَ بِهِ وَنَحْلَةُ الرُّوضِ تَأْتِي شِيمَةَ الْجُعَلِ

Şayet üstünlüğüm onlara kötülük yapıyorsa şaşırıcı değil. Güneş bir ışık olarak bakışların afetidir.

Onların kirletmelerinden kendimi uzaklaştırdım. Bahçenin arısı böceğin tabiatını kabul etmez.

Bârûdî'nin etkilendiği şairlerden biri de Ebû Temmâm'dır. Ebû Temmâm gönlün ilk sevdiği kişiye ait olduğu, ondan başka sevgililer olsa da ilk sevgilinin unutulamayacağını şöyle ifade etmiştir: [Kâmil]¹¹⁴

نَقَلَ فَوَادَكَ حَيْثُ شِئْتَ مِنَ الْهَوَى مَا الْحُبُّ إِلَّا لِلْحَبِيبِ الْأَوَّلِ

كَمْ مَنَزِلٍ فِي الْأَرْضِ يَأْلَفُهُ الْفَتَى وَحَيْنُهُ أَبَدًا لِأَوَّلِ مَنَزِلِ

Gönlünü, istediğin aşka taşı. Aşk ancak ilk sevgilindir.

Delikanlı yeryüzünde nice evlere alıştır da, Onun sıla hasreti hep ilk ev içindir.

Bârûdî, Ebû Temmâm'dan etkilenererek aşağıdaki beyitte aynı manayı ifade etmiştir: [Kâmil]¹¹⁵

¹¹⁰ Muğîz, "Tenâs", 95.

¹¹¹ Bârûdî, *Dîvân*, 208.

¹¹² Beşşâr b. Burd, *Dîvânü Beşşâr b. Burd*, nşr. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (Kahire: Matbaatu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1957), 3/97.

¹¹³ Bârûdî, *Dîvân*, 403.

¹¹⁴ Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994/1414), 2/290.

¹¹⁵ Bârûdî, *Dîvân*, 645.

وَالنَّفْسُ مُوَلَّعَةٌ وَإِنْ هِيَ صَادَقَتْ خَلْفًا بِأَوَّلٍ صَاحِبٍ وَمَكَانٍ
 Yerine geçecek bir başkasına rastlasa da nefis ilk sahibine
 ve mekânına âşıktır.

Ebû Temmâm, Abbâsî halifesi Ahmed b. el-Mutasım'ı (Müstâîn-Billâh) (öl. 866) överken Arap edebiyatında meşhurlaşmış şahsiyetleri sayarak şöyle söylemektedir: [Kâmil]¹¹⁶

إِقْدَامُ عَمْرٍو فِي سَاحَةِ حَاتِمٍ فِي جِلْمٍ أَحْتَفَ فِي ذَكَاءِ إِيَّاسٍ
 Amr'ın cesareti Hâtim'in cömertliğinde, Ahnef'in ağırbaşlılığında ve İyâs'ın zekâsındadır.

Bârûdî, Ebû Temmâm'dan etkilenerek aşağıdaki beyti söylemiştir: [Tavîl]¹¹⁷

ذَكَاءُ أَرِسْطَالِيْسٍ فِي جِلْمٍ أَحْتَفَ وَهَيْمَةُ عَمْرٍو فِي سَاحَةِ حَاتِمٍ
 Aristo'nun zekâsı Ahnef'in ağırbaşlılığında, Amr'ın himmeti
 Hâtim'in cömertliğindedir.

Yukarıda ele aldığımız beyitlerde görüldüğü gibi Bârûdî'nin Abbâsî Dönemi şairlerinden Ebu'l Atâhiye, Mutenebbî, Ebû Firâs el-Hamdânî, Ebu'l-Alâ el-Maarrî, Sâlih b. Abdulkuddûs, Ebû Nuvâs, Beşşâr b. Burd ve Ebû Temmâm'dan etkilendiği, onların kullandığı mana ve kelimeleri kendi şiirlerinde kullandığı bu nedenle Bârûdî'nin şiirleriyle Abbâsîler Dönemi şairlerinin şiirleri arasında tenâs sanatının bulunduğu görülmektedir.

3.4. Eyyûbîler Dönemi

Fâtımî Devleti içindeki vezirlik kavgası yüzünden başlayan mücadele ve ardından baş gösteren Haçlı tehlikesi karşısında Fâtımî halifesi Âdîd-Lidînillâh (ö. 567/1171), Nureddin Zengî'den (öl. 569/1174) yardım istemiş, Haçlılarla yapılan savaşta Zengî'nin, Eseduddîn Şîrkûh (öl. 564/1169) kumandasındaki ordusu Kahire'ye girmiştir.¹¹⁸ Fâtımî vezirliğine tayin edilen Şîrkûh'un iki ay sonra ölmesi üzerine Fâtımî halifesi, Şîrkûh'un yeğeni Selâhaddîn-i Eyyûbî'yi (öl. 588/1193)¹¹⁹ vezaret makamına atamıştır. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin mücadelesiyle Şii Fâtımî Devleti 567/1171 yılında yıkılıp Abbâsî halifesi adına okunan hutbe ile 648/1250 yılına kadar devam edecek Eyyûbî Devleti kurulmuştur.¹²⁰ Bu dönemde yaşamış ve Bârûdî'nin etkilendiği şairler arasında İbnu'l-Fâriz de bulunmaktadır. İbnu'l-Fâriz bir kasidesinde güzel anların kişiye kısa, kötü anların ise uzun geldiğini şöyle belirtmiştir: [Basît]¹²¹

¹¹⁶ Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni Ebî Temmâm*, 1/362.

¹¹⁷ Bârûdî, *Dîvân*, 525.

¹¹⁸ Muhammed Suheyl Takkûş, *Târîhu'l-Eyyûbiyyîn fî Mısır ve Bilâdi's-Şâm ve İklîmi'l-Cezîra* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1999), 14.

¹¹⁹ Ramazan Şeşen, *Eyyûbîler (1169-1260)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 18; Takkûş, *Târîhu'l-Eyyûbiyyîn*, 16-18; Ayşe Dudu Kuşçu, *Eyyubi Devleti Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 39-41.

¹²⁰ Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 36-38; Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 41-51; Kuşçu, *Eyyubi Devleti Teşkilatı*, 52-59.

¹²¹ İbnu'l-Fâriz, *Dîvânu İbni'l-Fâriz* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 145.

أَعْوَامٌ إِقْبَالِهِ كَالْيَوْمِ فِي قِصْرِ وَيَوْمٌ إِعْرَاضِهِ فِي الطُّولِ كَالْحَجَجِ
Onun var olduğu yıllar bir gün gibi kısadır. Ayrıldığı gün ise yıllar gibi uzundur.

Bârûdî, yukarıdaki beytin ikinci şatırından etkilenerak aynı manayı şöyle ifade etmiştir: [Basîf]¹²²

لَيْلٌ عِيَاهِبُهُ حَيْرَى وَأَنْجُمُهُ حَسْرَى وَسَاعَاتُهُ فِي الطُّولِ كَالْحَجَجِ
Karanlığı şaşırıcı, yıldızları hüsrân, saatleri yıllar gibi olan bir gece vardır

Bârûdî'nin etkilendiği şairler arasında İbn Senâilmülk de bulunmaktadır. İbn Senâilmülk şecaatiyle övüldüğü fahr temalı beyitlerinde, başına gelecek belalardan ve ölümden korkmadığını, başkalarının kendisinin cesaretine sahip olmadığını şöyle belirtmiştir: [Tavîl]¹²³

سِوَايَ يَخَافُ الدَّهْرَ أَوْ يَرْهَبُ الرَّدَى وَغَيْرِي يَهْوَى أَنْ يَكُونَ مُحَلَّدًا
 وَكَئِنِّي لَا أَزْهَبُ الدَّهْرَ إِنْ سَطَا وَلَا أَحْذِرُ الْمَوْتَ الزُّوَامَ إِذَا عَدَا
Başkası felekten korkar veya ölümden çekinir. Başkası ebedî olmayı arzu eder.
Ancak ben ne geldiğinde felekten korkarım, ne de kötü ölüm saldırdığında çekinirim.

Bârûdî'nin, İbn Senâilmülk'den etkilenerak yukarıdaki beyitlerdeki anlamı kullandığı görülmektedir: [Tavîl]¹²⁴

فَإِيَّاكَ أَنْ تَغْتَرَّ يَا صَاحِبَ الْهَوَى فَإِنَّ الرَّدَى جَلْفُ الْهَوَى وَعَقِيدُهُ
 وَمَا أَنَا مِنْ يَرْهَبُ الْمَوْتَ إِنْ سَطَا إِذَا لَمْ تَكُنْ نُجْلَ الْعِيُونِ شُهُودُهُ
Ey dostum! Sen sakın aşkla gururlanma. Ölüm aşkın müttefiki ve komutanıdır.
Güzel gözler şahit olmayacaksa, geldiğinde ölümden korkanlardan değilim ben.

Bârûdî, İbn Senâilmülk'ün yukarıdaki beytinin manasını, benzer kelimeler kullanarak başka bir kasidesinde şöyle ifade etmiştir: [Tavîl]¹²⁵

سِوَايَ بَسْجَانِ الْأَعَارِيدِ يَطْرُبُ وَغَيْرِي بِاللَّدَاتِ يَلْهُو وَيُعْجَبُ
 وَمَا أَنَا مِنْ تَأْسِرِ الْحَمْرِ لُبَّهُ وَيَمْلِكُ سَمْعِيهِ الزَّرَاعُ الْمُتَّقَبُ
Başkası şarkıların sevgisiyle coşar. Başkası lezzetlerle eğlenir ve şaşırır.
Ben içkinin aklını esir ettiği ve kulaklarına delikli kamışın hâkim olduğu kimselerden değilim.

İbn Senâilmülk'e ait olan yukarıdaki beyitler, kasidenin matla'ı olduğu gibi Bârûdî'nin yukarıda zikrettiğimiz beyti de kasidenin matla'ıdır. Bârûdî'nin meşhur beyitlerden alıntılar yapması ve alıntı yaptığı beyti kasidesinin aynı bölümüne yer-

¹²² Bârûdî, *Dîvân*, 100.

¹²³ İbnu Senâi'l-Mülk, *Dîvânu İbni Senâi'l-Mülk* (Haydarabad: Matba'atu Dâirati'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1967/1387), 165.

¹²⁴ Bârûdî, *Dîvân*, 147.

¹²⁵ Bârûdî, *Dîvân*, 55.

leştirmesi, onun şiirlerinde var olan tenâs sanatının dinleyiciye ifade ettiği kültürel bağı daha da güçlendirdiği görülmektedir. Bârûdî'nin tenâs sanatını bu denli özenli kullanmasının, onun sadece bir şiir yazmaktan çok, Arap şiir kültürünü yeniden ihya etme çabası olarak görülmelidir.

Sonuç olarak Bârûdî'nin Eyyûbîler Dönemi şairlerinden İbnu'l-Fâriz ve İbn Senâilmülk'den etkilendiği, onların kullandığı mana ve kelimeleri kendi şiirinde kullandığı, bu nedenle Bârûdî'nin şiirleriyle Eyyûbîler Dönemi şairlerinin şiirleri arasında tenâs sanatının bulunduğu görülmektedir.

3.5. Memlükler Dönemi

Eyyûbî hükümdarı Turan Şah'ın 648/1250 yılında Baybars tarafından öldürülmesi sonrasında Eyyûbîler yıkılarak 923/1517 yılına kadar yaşayacak Memlük Devleti kurulmuştur.¹²⁶ Arap edipleri tarafından çok parlak bir dönem olmadığı ifade edilse de¹²⁷ Bârûdî bu dönemde yaşamış şairlerden biri olan Tuğraî'den etkilmiştir. Tuğraî bir beyitinde gözleri av aletlerine benzeterek aşağıdaki ifadeleri kullanmıştır: [Kâmil]¹²⁸

مَا كُنْتُ أَعْلَمُ قَبْلَ نَزَلَةِ الْجَمَى أَنَّ الْحَبَائِلَ وَالسَّهَامَ عِيُونُ
Eve konuk olmadan önce kapan ve okların gözler olduğunu bilmezdim.

Bârûdî de aynı manayı benzer kelimelerle şu şekilde ifade etmiştir:¹²⁹ [Kâmil]¹³⁰

مَا كُنْتُ أَعْلَمُ قَبْلَ طَارِقَةِ الْهَوَى أَنَّ الْعُيُونَ مَصَائِدُ الْأَلْبَابِ
Aşka düşmeden önce gözlerin aklın kapısını olduğunu bilmezdim.

Bârûdî'nin etkilendiği şairler arasında Bûsîrî de bulunmaktadır. Bûsîrî Hz. Muhammed'e yazmış olduğu *Kaside-i Bürde* isimli şiirinde Medine'yi anarak O'na olan özlemini şöyle ifade etmiştir: [Basît]¹³¹

أَمِنْ تَذَكُّرِ جِيرَانِ بِيْذِي سَلَمٍ مَرَجَتْ دَمْعًا جَرَى مِنْ مُغْلَقَةِ بَدَمٍ
أَمْ هَبَّتِ الرِّيحُ مِنْ تَلْقَاءِ كَاطِمَةٍ وَأَوْمَصَّ الْبَرْقُ فِي الظَّلْمَاءِ مِنْ إَصْمٍ
Zi Selem'deki komşuları hatırladığın için mi gözünden akan yaşı kanla karıştırıyorsun (kanlı yaş akıtıyorsun).
Yoksa Medine tarafından bir rüzgâr mı esti ve İdam Dağı'ndan karanlıkta bir şimşek mi çaktı?

Bârûdî de Bûsîrî'den etkilenecek aynı manayı benzer kelimelerle şöyle ifade

¹²⁶ Kâzım Yaşar Kopruman, *Mısır Memlükleri Tarihi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 6; Yılmaz Öztuna, *Büyük Osmanlı Tarihi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1994), 10/427.

¹²⁷ Fâhûrî, *el-Câmi*, 43; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî 'asru'd-duvel ve'l-imârât* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.).

¹²⁸ Tuğraî, *Dîvân'u't-Tuğraî*, thk. Ali Cevât et-Tâhir - Yahyâ el-Cebûrî (Doha: Matba'atu'd-Dûhati'l-Hadîse, 1986/1406), 376.

¹²⁹ Mutevellî, *Fî şiriyeti'l-ihyâ*, 2/96-97.

¹³⁰ Bârûdî, *Dîvân*, 79.

¹³¹ Şerafeddîn Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî, *Burdetu'l-medîh* (Dâru't-Turâsî'l-Bûdilmî, ts.), 7.

etmiştir: [Basît]¹³²

لَوْلَا الْفَوَاتِنُ مِنْ غِزْلَانٍ كَاظِمَةً مَا كَانَ لِلْحُبِّ سُلْطَانٌ عَلَى الْمُهْجِ
فَهَلْ إِلَى صِلَةٍ مِنْ غَادِرٍ عِدَّةٌ تَشْفِي تَبَارِيحَ قَلْبٍ بِالْفِرَاقِ سَجِ

*Medine'nin güzel ceylanları olmasaydı sevginin canlar üzerin-
de hâkimiyeti de olmazdı*

*Ayrılıktan dolayı feryat eden kalbin yarasına şifa olacak sözü,
bozanın tekrar bağlamasının bir yolu var mı?*

Bûsîrî kasidesinde, Hz. Muhammed'in adını anarak Allah'ın kendisini bağış-
lamasını şöyle istemektedir: [Basît]¹³³

يَا رَبِّ بِالْمُصْطَفَى بَلَّغْ مَقَاصِدَنَا وَاعْفِرْ لَنَا مَا مَضَى يَا وَاسِعَ الْكَرَمِ
يَا أَكْرَمَ الْخَلْقِ مَا لِي مِنَ الْوُدِّ بِهِ سِوَاكَ عِنْدَ حُلُولِ الْحَادِثِ الْعَمَمِ

*Ey Rabbim! Mustafa vesilesiyle maksatlarımıza ulaştır. Bizim
yaptıklarımızı affet. Ey ihşanı bol olan!*

*Ey yaratılmışların en şerefli! Büyük kıyamet geldiğinde be-
nim senden başka sığınağım yoktur.*

Bârûdî, Bûsîrî'den etkilenerek aynı üslupla ve benzer kelimelerle bağışlan-
ma dilemiştir: [Basît]¹³⁴

يَا رَبِّ بِالْمُصْطَفَى هَبْ لِي وَإِنْ عَظُمَتْ جَرَائِمِي رَحْمَةً تُغْنِي عَنِ الْحُجْحِ
وَلَا تَكِلْنِي إِلَى نَفْسِي فَإِنَّ يَدِي مَعْلُولَةٌ وَصَبَاحِي غَيْرُ مُبْلِغِ

*Ey Rabbim! Günahlarım çok olsa da Mustafa vesilesiyle bana
mazerete ihtiyaç bırakmayacak bir şekilde rahmet et.*

Beni nefsimle baş başa bırakma. Elim bağlı, sabahım karanlıktır.

Bûsîrî, nefesine hitap ederek, işlediği büyük günahlar sebebiyle Allah'ın rah-
metinden ümit kesmemesi gerektiğini, Allah'ın mağfireti yanında büyük günahla-
rın bile küçük sayılacağını şöyle ifade etmiştir: [Basît]¹³⁵

يَا نَفْسُ لَا تَقْطِئِي مِنْ ذَلَّةٍ عَظُمَتْ إِنَّ الْكِبَايِرَ فِي الْعُفْرَانِ كَاللَّمَمِ
لَعَلَّ رَحْمَةَ رَبِّي حِينَ يُقْسِمُهَا تَأْتِي عَلَى حَسَبِ الْعِضْيَانِ فِي الْقِسَمِ

*Ey nefis, büyük günahtan dolayı ümitsizliğe kapılma! Büyük
günahlar bağışlanma karşısında küçüktür.*

*Belki de Rabbim rahmetini bölüştürdüğünde (verilen) pay,
isyanın (büyüklüğüne) göre gelir.*

Bârûdî, Bûsîrî'den etkilenerek aynı manayı benzer kelimelerle şöyle ifade
etmiştir: [Basît]¹³⁶

يَا نَفْسُ لَا تَذْهَبِي يَأْسًا بِمَا كَسَبْتَ يَدَاكَ فَاللَّهُ ذُو مَنْ وَعُفْرَانِ
يَعْمُو عَنِ الذَّنْبِ حَتَّى يَسْتَوِيَ كَرَمًا لَدَيْهِ ذُو الْعَمَلِ الْمَبْرُورِ وَالْجَانِي

¹³² Bârûdî, *Dîvân*, 100.

¹³³ Bûsîrî, *Burdetu'l-medîh*, 22.

¹³⁴ Bârûdî, *Dîvân*, 101.

¹³⁵ Bûsîrî, *Burdetu'l-medîh*, 23.

¹³⁶ Bârûdî, *Dîvân*, 691.

*Ey nefis! Yaptıklarından dolayı ümitsizliğe kapılma. Allah lütuf ve bağışlama sahibidir.
O, salih amel işleyenle suçlu denk olana kadar lütfuyla günahı bağışlar.*

Yukarıda incelediğimiz beyitlerde görüldüğü gibi Bârûdî'nin Memlûkler Dönemi şairlerinden Tuğrâî ve Bûsîrî'den etkilendiği, onların kullandığı mana ve kelimeleri kendi şiirinde kullandığı bu nedenle Bârûdî'nin şiirleriyle Memlûkler Dönemi şairlerinin şiirleri arasında tenâs sanatının bulunduğu görülmektedir.

Sonuç

İlk olarak 20. yüzyılda Fransız edebiyatında ortaya çıkan *intertextualité* kavramı İngiliz edebiyatında *intertextuality*, Türk edebiyatında *metinlerarasılık* olarak ifade edilmiştir. Arap edebiyatında *tenâs*, *tedâhulu'n-nusûs* veya *nassıyye* şeklinde tercüme edilse de *tenâs* ifadesi daha çok yaygınlık kazanmıştır. Bir metne etki eden tüm etmenlerin tenâs sanatı içinde değerlendirilmesi nedeniyle, olumsuz bir anlam yüklemek yerine tenâs sanatını, yazarın dilini ve kültürünü korumasının ve geliştirmesinin bir yolu olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Tenâs sanatı, Arap edebiyatına Batı edebiyatından geçmiş yeni bir kavram olarak düşünülse de araştırmalarımıza göre bu sanat, kökleri ilk dönemlerden itibaren var olan erken dönemde *ihdikâ* ve *ihizâ* adıyla, sonraki dönemlerde *serika*, *iktibas*, *tazmîn*, *muâraza*, *nakîza*, *tevlîd* ve *istiâne* adıyla var olan sanatları kapsamaktadır. Bu da Arap belâğatinin erken dönemlerde gelişme gösterdiğinin ispatıdır. Tenâsın Arap edebiyatında alt başlıklara ayrılarak incelenmiş olması Batı edebiyatının bugün bile Arap edebiyatı seviyesine ulaşamadığının bir göstergesidir. Ancak Batı edebiyatında ortaya çıkan tenâs kavramının doğrudan Arap edebiyatına alınması ve Arap edebiyatında varlığının tartışılması, Nahda hareketiyle yaşanan gelişmelere rağmen Modern Arap edebiyatının *cumûd/duraklama* yaşadığının bir göstergesidir.

Mahmûd Sâmî el-Bârûdî'nin Divan'ı incelendiğinde onun, önceki dönem Arap şairleri gibi Aruz veznini kullandığı, Esmâ ve Leylâ gibi meçhul bir sevgiliye hitap ettiği, atlâlâe ağladığı ve müsennaya hitap ettiği görülmektedir. Bu durum onun şiirlerinde üslubî tenâsın varlığını göstermektedir. Onun İmruülkays, Zuheyr b. Ebî Sulmâ, Antera, Nâbiga el-Ca'dî ve Lebîd b. Rebîa gibi Câhiliye Dönemi; Hz. Ali ve Nâbiga el-Ca'dî gibi İslâm'ın İlk Dönemi; Ebu'l Atâhiye, Mutenebbî, Ebû Firâs el-Hamdânî, Ebu'l-Alâ el-Maarrî, Salih b. Abdulkuddus, Ebû Nuvâs, Beşşâr b. Burd ve Ebû Temmâm gibi Abbâsîler Dönemi; İbnu'l-Fâriz ve İbn Senâilmûlk gibi Eyyûbîler Dönemi; Tuğrâî ve Bûsîrî gibi Memlûkler Dönemi şairlerinden etkilendiği görülmektedir. Bârûdî'nin şiirleri ile farklı dönemlerdeki şairlerin şiirleri arasında tenâs sanatının varlığı, kültürün devamlılığının doğal bir sonucu olarak karşımıza çıkmakta ve onun edebî gücünü göstermektedir.

Arap edebiyatının Abbâsîlerden sonra çöküş dönemine girdiği ve 20. yüzyılda Nahda hareketiyle tekrar canlandığı iddia edilmektedir. Kültür ve medeniyetin devamlılığı göz önüne alındığında, önceki dönemlerden beslenmeyen bir hareketin birdenbire ortaya çıkmasının mümkün olmadığı bir gerçektir. Nahda hareketinin öncüsü olduğu kabul edilen Mahmûd Sâmî el-Bârûdî'nin Divan'ı incelendiğinde,

iddia edildiği gibi sadece Abbâsîler Dönemi şairlerinden değil, kendisinden önceki tüm dönem şairlerinden etkilendiği görülmektedir. Bu da Nahda hareketinin geçmiş dönemlerdeki edebiyatın ulaştığı seviyeden beslenerek devşirdiği güçle Modern Döneme etki edebildiğini göstermektedir.

Her ne kadar Abbâsîler'den sonraki şairlerle Bârûdî'nin şiirleri arasındaki tenâs sanatına dair örneklerin diğer dönemlere göre daha az olduğu görülse de bunun sebebi Abbâsîler'den günümüze kadar geçen dönemlerdeki çalışmaların az olması olabilir. Ancak tüm dönem şairlerinin şiirleri arasında tenâs sanatının varlığı, Nahda hareketinin sadece Abbâsîler Dönemi'nden etkilendiğine dair iddiaların bilimsellikten uzak siyasi bir iddia olduğunu göstermektedir. Bu iddianın harita üzerinde parçalanmış coğrafyayı zihinlerde de parçalanmaya götürdüğü değerlendirilmektedir.

Modern Arap edebiyatının beslendiği kaynakları tespit edebilmek için belki de Türklerin hâkimiyetinde olması nedeniyle kasıtlı olarak terk edilen ve çöküş dönemi olarak nitelenen Memlûkler ve Osmanlı Dönemi'ne ait edebî çalışmaların daha çok incelenmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu tür çalışmalar yakın tarihin doğru ve tarafsız bir şekilde anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Akkâvî, İn'âm Fevâl. *el-Mu'cemu'l-mufassal fî 'ulûmi'l-belâğa el-bedî' ve'l beyân ve'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Aktulum, Kubilây. *Metinlerarası İlişkiler*. Ankara: Öteki Yayınevi, 2. Basım, 2000.
- Alî b. Ebî Tâlib. *Dîvânü'l-İmâm Alî*. thk. Ne'im Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Âlu Cundî, Edhem. *A'lâmu'l-edeb ve'l-fenn*. Dımaşk: Matbaatu'l-İttihâd, 1958.
- 'Avnî, Hâmid. *el-Minhâcu'l-vâdih li'l-belâğa*. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.
- Bâherzî, Ebu'l-Hasen. *Dumyetu'l-kasr ve usratu ehli'l-'asr*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1414.
- Bârûdî, Mahmûd Sâmî. *Dîvânü'l-Bârûdî*. thk. Alî el-Cârim - Muhammed Şefik Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Avde, 1998.
- Beşşâr b. Burd. *Dîvânü Beşşâr b. Burd*. nşr. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr. Kahire: Matbaatu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1957.
- Bûsîri, Şerafeddîn Muhammed b. Saîd. *Burdetu'l-medîh*. Dâru't-Turâsi'l-Bûdilmî, ts.
- Curcânî, Abdulkâhir. *Delâilu'l-'câz fî 'ilmi'l-me'ânî*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fihri. Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 3. Basım, 1992.
- Dayf, Şevkî. *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsir fî Mısr*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 10. Basım, 1992.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebî'l-Arabî el-'Asru'l-Câhilî*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 11. Basım, ts.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebî'l-Arabî el-'Asru'l-'Abbâsiyyi'l-Evvel*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 8. Basım, ts.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebî'l-Arabî el-'Asru'l-İslâmî*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif bi Mısr, 7. Basım, ts.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebî'l-Arabî 'asru'd-duvel ve'l-imârât*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Dereli, Muhammed Vehbi. *Arap Edebiyatında Bedîiyye Geleneği ve Suyûtî'nin Nazmu'l-Bedî Adlı Eseri*. Konya: Palet Yayınları, 2021.
- Dereli, Muhammed Vehbi. "İbn Raşîk el-Kayravânî ve Belâgat İlmine Etkisi". *Bilimname 2/* (2017), 287-316.

- Dereli, Muhammet Vehbi. Osmanlı Dönemi Bed'iyyât Şairlerinden Âişe el-Bâûniyye ve Peygamber Methiyeleri. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.
- Desûkî, Ömer. *Mahmûd Sâmî el-Bârûdî*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif bi Mısır, 1953.
- Doğan, Günay. *Metin Bilgisi*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil yayınları, 3. Basım, 2007.
- Durmuş, İsmail. "Nazîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nazire>
- Ebu Firâs el-Hamdânî. *Dîvânu Ebî Firâs el-Hamdânî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1994/1414.
- Ebû Muhammed el-Hâris. *Buğyetu'l-bâhis 'an zevâidi musnedi'l-Hâris*. thk. Huseyn Ahmed Sâlih el-Bâkirî. Medine: Merkezu Hizmeti's-Sunne ve's-Sîrati'n-Nebeviyye, 1992/1413.
- Ebû Nuvâs. *Dîvânu Ebî Nuvâs bi rivâyeti's-Savfî*. thk. Behcet Abdulğafûr el-Hadîsî. Abu Dabi: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 2010.
- Ebu'l-'Atâhiye. *Dîvânu Ebî'l-'Atâhiye*. Beyrut: Dâru Beyrût li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1986/1406.
- Ebu'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed. *el-Fevâid*. thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi. Riyad: Mektebetu'-Ruşd, 1412.
- Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmi' fî Târîhi'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2. Basım, 1986.
- Göçemen, Yakup. "Mahmûd Sâmî el-Bârûdî'nin Şiirinde Özlem". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (Aralık 2020), 167-202.
- Görgün, Hilal. "Urâbî Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/urabi-pasa>
- Hadîdî, Alî. *Mahmud Sâmî el-Bârûdî şâ'iru'n-nahda*. Mektebetu'l-Enclu'l-Mısriyye, 2. Basım, 1969.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003/1424.
- Hamevî, İbn Hicce. *Hızânetu'l-edeb ve gâyetu'l-erab*. thk. 'İsâm Şikyû. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 2004.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Yusuf es-Samîlî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Hatîb, Abdullah. *Sâlih b. Abdilkuddûs el-Basrî*. Basra: Dâru Menşûrât el-Basrî, 1967.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrahim. *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân (Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'ân içinde)*. nşr. Muhammed Halefullah – Muhammed Zağlûl Sellâm. Kahire: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, 1986.
- Huseyn, Tâhâ. *Taklîd ve tecdîd*. Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2017.
- Husrî, Ebû İshak. *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb*. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1900.
- İbn Ma'sûm el-Medenî. *Envâru'r-rabi' fî envâi'l-bedî'*. thk. Şâkir Hâdî Şükr. Kerbelâ': Matba'atu'n-Nu'mân, 1968/1388.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Vekî'. *el-Munsif li's-sâriki ve'l-mesrûki minh*. thk. Amr Halîfe b. İdrîs. Bingazi: Câmi'atu Kât Yunus, 1994.
- İbnu Senâi'l-Mülk. *Dîvânu İbni Senâi'l-Mülk*. Haydarabad: Matba'atu Dâirati'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1967/1387.
- İbnu'l-Esîr, Nasrullah b. Muhammed Ziyâuddîn. *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-sâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfî - Bedvî Tabâne. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- İbnu'l-Fâriz. *Dîvânu İbni'l-Fâriz*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebû'l-Abbâs Abdullah. *el-Bedî' fi'l-bedî'*. Dâru'l-Cil, 1990.
- İmrü'l-Kays. *Dîvânu İmrü'l-Kays*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 4. Basım, 1984.
- İskenderî, Ahmed - 'Anânî, Mustafâ. *el-Vasît fi'l-edebi'l-'Arabî ve târihihi*. Kahire: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1919.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fezârî. *Subhu'l-a'sâ' fi sinâ'ati'l-inşâ'*. Beyrut: Dâru'l-

- Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Nisan 2021. /ali
- Kâsım, Muhammed Ahmed - Dîb, Muhyiddîn. *'Ulûmu'l-belâğa el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*. Trablus: el-Muessesetu'l-Ḥadîse li'l-Kitâb, 2003.
- Kazvîni, el-Hatîb. *el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa el-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. thk. İbrâhîm Şemsu'd-Dîn. Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 2003/1424.
- Kefevî, Ebu'l-Beka Eyyûb b. Mûsâ. *el-Kulliyât mu'cem fî mustalahâti ve'l-furûkı'l-luğaviyye*. thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1419/1998.
- Koprâman, Kâzım Yaşar. *Mısır Memlûkleri Tarihi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Kristeva, Julia. *La Révolution du Langage Poétique*. Paris: Editions du Seuil, 1974.
- Kristeva, Julia. *Le Texte du Roman*. Mouton: The Hague, 1970.
- Kristeva, Julia. *Séméiotikè-Recherches Pour une Sémanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.
- Kuşçu, Ayşe Dudu. *Eyyubi Devleti Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Lebîd b. Rebîa. *Dîvânu Lebîd b. Rebîa*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *'Ulûmu'l-belâğa el-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1993.
- Meydânî, Abdurrahman b. Hasan Habenneke. *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*. Dimaşk: Dâru'l-Ḳalem, 1996.
- Mihail, Sa'd. *Âdâbu'l-'Asr fî şu'arâi's-şâm ve'l-'Irâk ve Mısır*. Kahire: Matba'atu'l-'İmrân, ts.
- Muğîz, Türkî. "et-Tenâssu fî mu'arazâti'l-Bârûdî". *Mecelletu Ehbâsi'l-Yermûk "Silsiletu'l-Âdâb ve'l-Luğaviyyât"* 9/2 (1991), 85-154.
- Mutenebbî. *Dîvânu'l-Mutenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrût li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1983/1403.
- Mutevellî, Fehmî Abdulfettâh. *Fî şî'riyyeti'l-ihyâ' et-tenâssu fî şî'ri'l-Bârûdî*. Kahire: el-Heyetu'l-Âmmetu li Kusûri's-Sekâfe, 2015.
- Nâbîga el-Ca'dî. *Dîvânu'n-Nâbîğati'l-Ca'dî*. thk. Vâzih es-Samed. Beyrut: Dâru Sâdır, 1998.
- Neccâr, Muhammed Recep. *Tevfîku'l-Hakîm ve'l-edebu's-şâ'bî enmâd mine't-tenâssı'l-fulklûrî*. Gize: 'Ayn li'd-Dirâse ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, 2001.
- Ott, Brian - Walter, Cameron. "Intertextuality: Interpretive Practice and Textual Strategy". *Critical Studies in Media Communication* 17/4 (Aralık 2000), 429-446.
- Ömer, Ahmed Muhtâr Abdilhâmîd. *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsir*. Kahire: Dâru'l-Muâsir, 1429-2008.
- Öztuna, Yılmaz. *Büyük Osmanlı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1994.
- Sâhib b. 'Abbâd. *el-Kesf 'an mesâvii şî'ri'l-Mutenebbî*. thk. Muhammed Hasen Âlu Yâsîn. Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1965/1385.
- Sa'îdî, Abdulmute'âl. *Beğiyetu'l-îdâh li-Telhîsi'l-Miftâh fî 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Mektebetu'l-Âdâb, 17. Basım, 2005.
- Savran, Ahmet. "İmruülkays b. Hucr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Mart 2021. /imruulkays-b-hucr
- Subkî, Bahaüddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâfi. *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2003.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Nazmu'l-bedî' fî medhi hayri Şeff'*. thk. Ali Muhammed Muavvad - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Haleb: Dâru'l-Kalemi'l-'Arabî bi Haleb, ts.
- Şahin, Ramazan. *Osman Bektaş el-Mevsîlî ve Şiiri*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2019.
- Şâyib, Ahmed. *Târîhu'n-nekâiz fî's-şî'ri'l-'Arabî*. Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 2. Basım, 1954.
- Şeşen, Ramazan. *Eyyûbîler (1169-1260)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Şeşen, Ramazan. *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Şeşen, Ramazan. *Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Tabâne, Bedvî. *Mu'cemu'l-belâğati'l-'Arabiyye*. Cidde: Dâru'l-Menara, 1988.
- Takkûş, Muhammed Suheyl. *Târîhu'l-Eyyûbiyyîn fî Mısır ve Bilâdi's-Şâm ve İklîmi'l-Cezîra*.

- Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1999.
- Tasa, Muhammet. *Ahmed b. Şahin el-Kıbrısî ve Şiirleri*. Konya: Aybil Yayınları, 2014.
- Tasa, Muhammet. *İbnu's-Semmân ve Şiirleri*. Konya, Adal Ofset, 2007.
- Tebrîzî, el-Hatîb. *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1994/1414.
- Tebrîzî, el-Hatîb. *Şerhu Dîvânî 'Antera*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1992/1412.
- Tepebaşılı, Fatih. *Edebiyat Bilimine Giriş*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Tuğrâî. *Dîvânü't-Tuğrâî*. thk. Alî Cevât et-Tâhir - Yahyâ el-Cebûrî. Doha: Matba'atu'd-Dûhati'l-Hadîse, 2. Basım, 1986/1406.
- Yıldız, Ahmet. "Hafız İbrahim'in Şiirlerinde Türk İmajı". *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 13/25 (Mart 2018), 195-212.
- Yıldız, Ahmet. "Modern Arap Edebiyatında Muâraza: Ahmed Şevkî-Hâşim er-Rifâî Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (31 Mart 2021), 379-413. <https://doi.org/10.33415/daad.803429>
- Yıldız, Ahmet. *Nil Şairi Hafız İbrahim ve Siyasi Şiirleri*. Konya: Palet Yayınları, 2017.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 24 Mart 2021. /abbasiler
- Yûsî, Nûruddîn el-Hasen b. Mesud b. Muhammed el-. *Zehru'l-ekem fi'l-emsâli ve'l-hikem*. thk. Muhammed Hacı - Muhammed el-Ehđar. el-Mağrib: Dâru's-Seĸafe, 1981.
- Za'bî, Ahmed. *et-Tenâssu nazariyyen ve tatbikiyyen*. Amman: Muessesetu Ammûn li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2000.
- Zebîdî, Murtezâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zeydan, Corci. *Terâcimu meşâhiri's-şark fi'l-karni't-tâsi'a 'aşera*. Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012.
- Zuheyr b. Ebî Sulmâ. *Dîvânü Zuheyr b. Ebî Sulmâ*. thk. Alî Hasen Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1988/1408.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

İstanbul'da Müsnid Bir Muhaddis: İbn Himmât ed-Dımaşkî (1175/1761)

A Musnad Muhaddith in Istanbul: İbn Himmât ed-Dımaşkî (1175/1761)

Kadir Ayaz 

Dr., Bağımsız Araştırmacı

PhD., Independent Researcher

Burdur, Turkey

kadirayaz15@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-8968-110X>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.900364

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 20.03.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12.05.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Ayaz, Kadir. "İstanbul'da Müsnid Bir Muhaddis; İbn Himmât ed-Dımaşkî (1175/1761)". *Marife* 21/1 (2021), 489-519. <https://doi.org/10.33420/marife.900364>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

İstanbul'da Müsnid Bir Muhaddis: İbn Himmât ed-Dımaşkî (1175/1761)

Özet

İbn Himmât'ın ilim yolculukları ve hadis icâzetleri konusunda akademik çalışmalar yapılmakla beraber, İstanbul'daki hadis okumaları ve talebeleri ile ilgili şu ana kadar bir araştırma yapılmamıştır. Hayatı ile ilgili bilgi veren Murâdî ve Kettânî, İbn Himmât'ın İstanbul'da görev yaptığı medreseler, talebeleri ve hadis okumalarından pek bahsetmemişlerdir. Hatta söz konusu kaynaklarda İbn Himmât'ın İstanbul'daki hayatına dair verilen bilgilerin bir kısmı tarihi verilerle çelişmektedir. Bu çalışmada, İbn Himmât'ın talebelerine verdiği icâzet belgelerindeki bilgiler esas alınarak yeni bir biyografisinin yazılması hedeflenmektedir. Bu arada, İbn Himmât'ın İstanbul'daki hadis okumaları, talebeleri ve hadis icâzetlerinin detaylı bir şekilde ortaya konulacağı biyografik bilgiler ışığında da 18. yüzyıl İstanbul'undaki hadis rivayeti ve hadis çalışmaları konusuna katkı sunulmaya çalışılacaktır.

İsnadın metinden hadis kitaplarına dönüşmeye başladığı hicrî 6. asırdan itibaren, râvî yerine müsnid terimi tercih edilerek kavramsal bir değişiklik ortaya çıkmış ve hadis kitaplarını musanniflerine ulaşan silsileler ile rivayet edenler için "müsnid" tabiri kullanılmaya başlamıştır. Ancak icâzet usûlü yerine mülâzemetin uygulandığı Osmanlı ilmî muhitinde, 18. yüzyıla kadar ulemâ arasında icâzet silsileleri teşekkül etmemiştir. Ayrıca resmî ve gayriresmî eğitim kurumlarında hadis rivayet meclislerinin bulunmadığı ilmî muhitte, isnadlı hadis rivayet eden müsnidlere de pek rastlanılmamaktadır. Arap coğrafyasından gelen bazı alimler İstanbul'da zaman zaman rivayet meclisleri tertib etmişlerse de bunların ilmî bir gelenek halinde devamlılığında bahsedilemez.

18. yüzyıl Osmanlı ilmî muhitinde önceki asırlardan farklı olarak isnadlı rivayete doğru ulemâ arasında kuvvetli bir temâyül tebellür etmeye başlamıştır. 17. yüzyılın ikinci yarısında Köprülüzâde Sadrazam Mustafa Paşa tarafından başlatılan kütüphanedeki rivayet meclisleri uygulaması, 18. yüzyılda Sultan I. Mahmud tarafından kütüphanelerde ihdâs edilen muhaddis ve Buhârîhân kadroları ile resmîyet kazanmıştır. Bu sayede, kütüphanelerdeki rivayet meclisleri de geleneğe dönüşmüştür. Hadis rivayeti ve icâzetlerin yaygınlaşmaya başladığı bu yeni dönemde, Arap coğrafyasından İstanbul'a müsnid birçok hadis alimi gelmiştir. Bunlardan biri de Dımaşk, Dimyat, Kahire, Mekke ve Medine'de devrin önde gelen muhaddislerinden geniş bir rivayet koleksiyonunun rivayet iznini uhdesinde toplayan İbn Himmât ed-Dımaşkî'dir. Müsnid bir hadis alimi olan İbn Himmât, Üsküdar'da Ahmedîyye Câmîi ve Valide-i Atik Câmîi'nde hadis okuttuğu gibi, Ayasofya Kütüphanesi'ndeki resmî rivayet meclisinde muhaddis olarak uzun yıllar hadis tahdîs etmiştir.

İbn Himmât, resmî ve gayriresmî rivayet meclislerinde hadis dersi verdiği talebelerine ve devrin önde gelen alimlerine hadis icâzeti vermiştir. Ancak İbn Himmât'ın İstanbul'daki hadis rivayet izinlerinin silsileleri sonraki asırlara intikal etmemiştir. Halbuki, İbn Himmât'ın talebelerinden Gedikzâde Abdulkadir Efendi ve Kâtibzâde İsmail Efendi yoluyla Şam, Mısır ve Hicâz'a intikal eden icâzet silsileleri söz konusu bölgelerde tevârüs ederek günümüze kadar ulaşmıştır. İbn Himmât'ın kadîm ilim merkezlerine intikal eden rivayet izinleri günümüze kadar kuvvetle tevârüs ederken, İstanbul'daki talebelerinin icâzetlerinin süreklilik ve devamlılık arz etmemesi, söz konusu bölgelerin hadis rivayetindeki farkını göstermesi açısından mânîdardır.

18. yüzyıl İstanbul'unda rivayet meclislerinin yaygınlaşması ile beraber, hadis icâzetlerinin ulemâ arasında nesilden nesile tevârüs etmemesi, bir diğer ifade ile isnadlı rivayetin devamlılığının sağlanamaması, dikkati câlip bir durumdur. Zira 18. yüzyılda Sultan I. Mahmud, kütüphanelerde ihdâs ettiği muhaddis ve Buhârîhân kadroları ile hadis rivayetini kuvvetle desteklemiş, hatta hadis dersleri dinleyen öğrencilere aylık maaş tahsis ederek kütüphanelerdeki rivayet meclislerine resmî hüviyet kazandırmıştır. Bu makalede de Sultan I. Mahmud'un Ayasofya Kütüphanesi'nde ihdâs ettiği muhaddis kadrosunda uzun yıllar hadis rivayet eden İbn Himmât ed-Dımaşkî'nin icâzetlerinin İstanbul'da yaygınlaşmaması, cevabı aranan öncelikli sorulardan biri olmuştur. Bu sorunun cevaplandırılması muvâcehesinde yapılan tahlillerde; müderrislik ve kadılık mesleğinin eğitimli insan kaynağını oluşturan silke tabi medrese mezuniyet sistemi ile desteklenmemesinden dolayı özelde hadis rivayet izinleri, genelde de icâzetin ilmî gelenek haline dönüşmediği kanaatine ulaşılmıştır. Diğer taraftan da 18. yüzyıldaki resmî rivayet meclislerinde özellikle İbn Himmât ed-Dımaşkî gibi müsnid hadis alimlerinin tercih edilmesi sayesinde, İstanbul'da hadis icâzetlerinin önceki asırlardan çok daha kuvvetli bir şekilde yaygınlaştığı ve rivayet izinlerine ulemanın teveccühünün arttığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İcâzet, Osmanlı, Kütüphane, Rivayet Meclisi.

A Musnad Muhaddith in Istanbul: İbn Himmât ed-Dimaşkî (1175/1761)

Summary

Despite the academic researches about science journey and hadith ijazat of Ibn Himmât, no research has been made about his hadith narration in Istanbul and his students so far. Murâdî and Kettânî gave information about his life, however they didn't mention neither the madrasas in Istanbul that Ibn Himmât had served in nor his students and his hadith narration as well. Even in sources, some of the information about his life in Istanbul has contradicted the historical data. In this study, Ibn Himmât's new biography is aimed to be written based on information in certificates of ijazat that he gave to his students. Thanks to this biographical information that put forth detailed Ibn Himmât's hadith narrations in Istanbul, it will be aimed to contribute to hadith narrations and studies in 18th century Istanbul.

Since Hijri 6th year that Isnad had started turning from written text into hadith books, a conceptual change had emerged as musnad term had been preferred instead of narrator. Thus musnad term had been started to be used for the narrators who told the hadith books as lineage. However ijazat lineage hadn't occurred between ulama until 18th century in Ottoman science neighborhoods in which internship was applied instead of ijazat procedure. Therefore hadith narration council didn't exist in official and unofficial educational institutions. Besides no hadith with isnad narrating musnad was come across. Although some scholars, coming from Arab Geography, arranged hadith narration events, their continuity as a scientific tradition can not be mentioned.

Unlike previous centuries, in 18th century Ottoman science neighborhood, a strong tendency to narration with Isnad had started among ulama community. In second half of 17th century, narration councils in library practice that had been started by Köprülüzade Grand Vizier Mustafa Pasha, became official with muhaddith and Buhârihân staff that employed by Sultan I. Mahmud in 18th century. In this way, narration councils in libraries turned into tradition as well. In this new period, hadith narration and ijazat became widespread and also many Arab musnad hadith scholars came to Istanbul. One of them was Ibn Himmât ed-Dimaşkî who had a huge narration collection from the foremost muhaddiths from Dimaşk, Dimyat, Cairo, Mekka and Medina. He was a musnad hadith scholar. As he taught hadith in Ahmediyye Mosque in Uskudar and Valide-i Atîk Mosque, he also transmitted hadith for long years in official narration council in Hagia Sophia library as a muhaddith. Ibn Himmât gave hadith ijazat to the leading scholars of the era and to his students to whom he gave hadith courses in official and unofficial hadith councils. However Ibn Himmât's hadith transmission lineage in Istanbul didn't reach to following centuries whereas ijazat lineage spread in Egypt, Damascus and Hijaz through Gedikzâde Abdulkadir Efendi and Kâtibzâde Ismail Efendi who were among the students of Ibn Himmât and has reached till today. While Ibn Himmât's transmission permission that reached to old science centers, has strongly has inherited until now, it is meaningful that ijazat of his students in Istanbul doesn't show continuity. Egypt, Damascus and Hijaz represent their characteristic feature by means of hadith transmission.

With the spread of narration councils in 18th century Istanbul, it was an interesting situation that hadith ijazat were not passed on from generation to generation among ulama, in other words, the continuation of transmission with isnad couldn't be achieved. Because Sultan I. Mahmud strongly supported the hadith transmission by employing muhaddith and Buhârihân staff, he also gave monthly salary to the students listening to hadith courses. Thus he enabled the narration councils in libraries to gain their identities. In this essay, an answer for this following question is being looked for; why ijazats of Ibn Himmât ed-Dimaşkî who was employed in muhaddith squad in Hagia Sophia library for long years by Sultan I. Mahmud, didn't become widespread? With the analysis of this question's answer, it is understood that because mudarris and quadi profession weren't supported with hierarchical madrasa graduation system constituting educated human resource, hadith transmission permission and ijazat didn't become a science tradition. On the other hand, thanks to the preference of musnad hadith scholars such as İbn Himmât ed-Dimaşkî in official narration councils in 18th century, it is determined that hadith ijazats in Istanbul has become more common compared to previous centuries and also favour of ulama towards transmission permission has increased.

Keywords: Hadith, Ijazat, Ottoman, Library, Narration Council.

Giriş

Dinin kaynağı olarak kabul edilen isnad¹, rivayet usullerine uygun bir şekilde, hadis metnini ilk söyleyenine ulaştırmak anlamındadır.² Hadis metinlerinin güvenilirliğini sağlamak için râvilerin rivayet kaynağını tevsik etmesi ile beraber ortaya çıkan isnad sistemi, hicrî birinci asrın sonunda tam manasıyla tekâmül etmiştir.³ İsnadın hadisin ayrılmaz bir parçası haline gelmesiyle beraber, bu kelimeden ism-i mef'ûl olarak türetilen müsned tabiri, hem tasnif türü bazı eserler için hem de hadis istilâhı terimi olarak yaygın bir şekilde kullanılmıştır.⁴ Öte yandan isnad kelimesinin ism-i fâili olan ve isnadlı hadis rivayet eden kimse anlamındaki müsned tabirine hicrî ilk beş asır kaynaklarında rastlanılmamaktadır.⁵

Rivâyet dönemi olarak kabul edilen hicrî ilk beş asırda bir taraftan hadisler müstakil isnadlarla rivayet edilirken, diğer taraftan da ilk defa tasnif edilen hadis cüzleri başta olmak üzere müsned, musannef, câmi ve sünen gibi temel hadis eserlerinin musanniflerinden alınan icâzetler yoluyla rivayet kitaplarının sened ile nakil usûlü devam ettirilmiştir.⁶ İsnadın metinden hadis kitaplarına dönüştüğü hicrî 6. asırdan itibaren (nakil dönemi) muhaddisler, nüshaların rivayeti ve tashihi için tertib edilen rivayet meclislerinde, semâ ve kırâat yoluyla rivayet hakkını elde eden talebelerin nüshalarının üzerine icâzet yazmışlar ve her kitabın rivayet iznine bağlı isnad silsileleri ortaya çıkmıştır.⁷ İlk defa hicrî 6. asırda Endülüs'te hadis ki-

¹ Hicrî birinci asırdan itibaren muhaddisler isnadın dinin kaynaklarından olduğuna dikkat çekmişlerdir. Konu ile ilgili en sarıh ifadelerden biri, İbn Sîrîn'in (ö. 110/729): "Bu ilim dindir, dinini kimden aldığına dikkat et." ve Abdullah İbnü'l-Mubârek'in (ö. 181/797): "İsnad dindedir. Şayet isnad olmasaydı, isteyen istediğini söylerdi." açıklamalarıdır. bk. Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (Beyrut: Dâru l-hyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), Mukaddime, 5.

² Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uvayda (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1996), 1/10; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi ve Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 47; Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: Hadisevi, 2006), 154.

³ M. Mustafa el-A'zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev. Recep Çetintaş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 60; Yücel, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 36.

⁴ Müsned kelimesi mustalahü'l-hadis terimi olarak; "senedi başından sonuna kadar muttasıl hadis" veya "Rasûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem'den rivayet edilen merfû hadis" yahut da "senedi merfû muttasıl hadis" anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca ale'r-ricâl tasnif türü olarak sahâbî râvilerine göre hadislerin toplandığı eserler için de müsned denilmektedir. bk. Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/10, 93-94; Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 222-223. Mütakaddim dönemde müsned kelimesi mustalahü'l-hadis terimi ve tasnif türü olarak yaygın bir kullanıma sahip olmakla beraber hem hadis usûlü kaynaklarında hem de tabakat kitaplarında müsned kavramına rastlanılmamaktadır.

⁵ Mütakaddim dönemde, hadisi senediyle rivayet eden kimselere râvî terimi kullanılmıştır. Bu dönemde, hadisi senediyle nakleden râvilerin kimlik bilgileri, tabakatları ve cerh ta'dîl açısından sıfatları konusu hadis usûlü kaynaklarında geniş bir şekilde incelenmiştir. Ayrıca söz konusu ana başlıkların her biri ve bunların alt başlıkları ile ilgili müstakil eserler yazılmıştır. bk. Nureddin İtr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadis* (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1997), 73-187; İbrahim Hatiboğlu, "Ricâlül-hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/ 83-86.

⁶ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 133. İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eserini imlâ eden meşhur talebesi er-Rabî b. Süleyman, h. 265'te elindeki nüshanın istinsahına icâzet vermiştir. Rabî' b. Süleyman'ın asıl nüshası üzerinde h. 394'den 656 senesine kadar muttasıl senedle devam eden semâ kayıtları bulunmakta olup, semâ edenlerin sayısı üç yüzden fazladır. bk. Ahmed Muhammed Şâkir, "Mukaddime", *er-Risâle*, mlf. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1309), 12, 17, 30-31.

⁷ Yücel, *Hadis Tarihi*, 161; Salahattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat

taplarını musanniflerine ulaşan silsileler ile rivayet edenler için “müsnid” unvanı kullanılmaya başlamıştır.⁸ Hicrî sekizinci asırdaki tabakat ve meşyeha kitaplarında “müsnidü’ş-Şam” (*Şam’ın müsnidi*), “müsnidü’l-İrâk” (*İrâk’ın müsnidi*) ve “müsnidü’l-Endülüs” (*Endülüs’ün müsnidi*) gibi unvanlar yaygınlaşmıştır.⁹ Aynı dönemde hadis istilâhi terimi olarak müsnid, isnadlı hadis rivayet eden kimse anlamıyla hadis usûlü kaynaklarında ele alınmaya başlamıştır.¹⁰

Erken dönemde hadis rivayeti sayesinde ilmî bir disiplin hüviyeti kazanan isnad sistemi, hadis kitaplarının sened ile rivayet edilmesi neticesinde icâzet sistemine dönüşmüş ve aynı usûlün diğer ilimlerde uygulanması sonucunda kuvvetli bir ilmî gelenek haline gelmiştir.¹¹ Bu ilmî gelenek vesilesi ile, müsnid ve muhad-disler arasında hadis kitaplarının isnad silsileleri teşekkül ettiği gibi, diğer ilimler-deki icâzetler yoluyla da fıkıh, kalam ve Arap dili gibi alanlarda icâzet silsileleri ortaya çıkmıştır.¹²

Osmanlı eğitim sisteminde, öteden beri İslam ilim geleneği içerisinde tevârüs eden icâzet geleneğinden farklı olarak, ilmiye sınıfına giriş için mülâzemet sistemi uygulanmıştır. Mülâzemet müracaatta kullanılan temessük ve mülâzemeti (staj) başarıyla tamamlayarak görev hakkını elde eden mülâzımların kazaskerliğe

→

Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 100.

⁸ bk. İbn Beşkuvâl, *es-Sıla fî târihi eimmeti’l-Endülüs* (Tunus: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2010), 1/206; İbn Amîra ed-Dabbî, *Buğyetü’l-mültemis fî târihi ricâli ehli’l-Endülüs* (Kahire: Dâru’l-Kâtibi’l-Arabî, 1967), 69, 105, 456. Ayrıca Endülüslü et-Tücbî (730/1329), hicrî VIII. asrın başlarında telif ettiği *Bernâme’c*’inde müsnid kelimesini en yoğun kullanan alimlerdenidir. bk. Kasım b. Yusuf et-Tücbî, *Bernâme’c et-Tücbî*, thk. Abdulhafız Mansur (Libya: ed-Dâru’l-Arabiyye li’l-küttâb, 1981), 82, 101, 178, 215, 226, 240, 257.

⁹ Müsnidü’ş-Şam için bk. Zehebî, *el-İber fî haberi men ğaber*, thk. Muhammed Said Zağlûl (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-ilmiyye, 2018) 3/121,197, 317, 325; Müsnidü’l-Endülüs için bk. a.mlf., *el-İber*, 2/75, 290, 326. Müsnidü’l-İrâk için bk. Sirâduddin Ömer b. Ali el-Kazvînî, *Meşyeha*, thk. Âmir Hasan Sabri (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2005), 215, 299, 304, 311, 343, 346.

¹⁰ Hadis usulü kaynakları arasında ilk defa Bedreddin İbn Cemâa (ö. 733/1333) sened kelimesinin lügat manasının izahında müsnid’i: “hadisi söyleyenine ulaştırın kimse”, metin kelimesinin izahında da müsnid’i “metni senediyle beraber tahrîc eden kimse” yahut da “metni söyleyenine ulaştırarak takviye eden kimse” şeklinde birbirine yakın birkaç anlamıyla izah etmiştir. bk. Bedrüddin Muhammed b. İbrahim İbn Cemâa, *el-Menhelu’r-ravî fî muhtasari ulûmi’l-hadîsi’n-nebevi*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dımaşk: 1986), 29-30. İrâkî (ö. 806/1404) ise, müsnid’i lügat açıklamalarından bağımsız bir şekilde: “hadisi isnâdı ile rivayet eden kimse” şeklinde tarif etmiş ve müsnid kavramını hadis istilâhi terimi olarak ele almıştır. bk. Abdurrahim b. Hüseyin el-İrâkî, *Fethu’l-muğîs bi Şerhi Elfiyyeti’l-hadîs*, nşr. Mahmud Rabî (Kahire: Âlemlü’l-Kütüb, 1408/1988), 5. Müsnid, sonraki hadis usûlü eserinde de hadis istilâhi terimi olarak izah edilmiştir. bk. Suyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/11; Cemâleddin el-Kâsımî, *Kavâidü’t-tahdîs min funûni mustalahi’l-hadîs*, thk. Muhammed Behçet Baytar (Beyrut: Dâru’n-nefâis, 1422/2001), 79.

¹¹ Erken dönemde dil ile ilgili icâzet konusunda en dikkat çekici örneklerden biri, hicrî VI. asırda Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) Bağdat’ta aldığı icazettir. Zemahşerî, Mekke’de *Keşşâf* adlı tefsirini yazdıktan sonra, memleketine döndüğü 533/1138-1139 senesinde Bağdat’a uğramış ve burada bir taraftan ders vermiş, bir taraftan da devrin büyük dil alimlerinden Ebû Mansûr el-Cevâlikî’den lügat kitaplarının başından bir bölümü okuyarak icâzet almıştır. bk. Abdulfettah Ebû Ğudde, *el-İsnâd mine’d-Dîn* (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1435/2014), 46-47. Zemahşerî’nin vefatından beş yıl önce altmış altı yaşında lügat kitaplarının icâzetini almaya çalışması, çeşitli ilimlerdeki kitapların icâzet geleneğinin, erken dönemlerde başladığına dair önemli bir referanstır.

¹² bk. Salâhuddîn el-Müneccid, “İcâzâtü’s-semâ fî’l-mahtûtâtî’l-kadîme”, *Mecelletü Ma’hedî’l-Mahtûtâtî’l-Arabiyye*, 1/2 (Kahire: 1375/1955), 232-251.

sunduğu tezkirelerde, talebenin medresede ders aldığı hocaları ve çeşitli ilimlerdeki silsileleri bulunmamaktadır.¹³ Osmanlıların kuruluşundan itibaren, hadis başta olmak üzere fıkıh ve kelam gibi ilimlerde icâzet sahibi alimlerin Bursa, Edirne ve İstanbul'a gelerek medreselerde ders verdiği, ayrıca Şam ve Mısır'da ilim tahsil eden birçok Osmanlı âliminin de çeşitli ilimlerden icâzet aldıkları kaynaklarda zikredilmektedir.¹⁴ Ancak mülâzemette icâzetin bir karşılığı bulunmadığı için, diğer ilim merkezlerinde olduğu gibi, Osmanlı resmî medreselerinde hem hadis hem de diğer ilimlerde icâzet yazılması ilmî bir gelenek haline dönüşmemiştir. Bu durum doğal sonucu olarak, 18. yüzyıla kadar Osmanlı ulemâsı arasında nesilden nesile tevârüs eden icâzet silsileleri teşekkül etmemiştir.

Osmanlı alimleri arasında isnadlı hadis rivayetinin başlaması ve ilk icâzet silsilelerinin ortaya çıkışı, 17. yüzyılın ikinci yarısına rastlamaktadır. Son dönem Osmanlı âlimlerine ait icâzet vesikaları da ilk silsilelerin bu dönemde başladığını ve kapsamlı bir rivayet geleneğinin sonraki asırlarda teşekkül ettiğini teyid etmektedir.¹⁵ 17. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Köprülü sadrazamlardan Fazıl Ahmed Paşa (ö. 1087/1676) ve kardeşi Mustafa Paşa'nın (ö.1102/1691) Şam, Mısır ve Hicâzlı muhaddis âlimlerle sıkı bir bağ kurmaları ve Arap alimlerden elde ettikleri rivayet izinleri sayesinde, hadis ilimleri devletin en üst basamağındaki otoriteler tarafından kuvvetle temsil edilmeye başlamıştır. Köprülülerin Osmanlı ilmiye sınıfına alternatif arayışları ile ilgili bir değişim düşüncesinin başlangıcını temsil eden bu dönemde; Köprülüzâde Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa başta olmak üzere bu aileye mensub diğer sadrazam ve paşalar, kendilerine ait vakıflarda özellikle Şam, Mısır ve Hicâz'dan gelen alimleri tercih etmişlerdir. Ayrıca *muhaddisu'l-âsime* ve *imâmu'l-hadis* unvanları ile anılan Mustafa Paşa'nın Köprülü ailesine ait kütüphanede hadis rivayeti ile meşgul olması, Osmanlı kütüphanelerindeki hadis rivayet meclisleri geleneğinin başlangıcını oluşturmaktadır.¹⁶

Köprülü ailesinin iktidardan uzaklaşmasından sonra, yüksek mansıb sahibi

¹³ bk. Abdurrahman Atçıl, "Osmanlı Klasik Döneminde Eğitim: Medreseler", *Türk Eğitim Tarihi; Kronolojik ve Tematik*, ed. Mustafa Gündüz (İstanbul: 2018), 37-38; Yasemin Beyazıt, Osmanlı İlimiye Mesleğinde İstihdam XVI. Yüzyıl (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 28-29. XVIII. yüzyıl mülâzemet defterlerine dair yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre bu defterlerdeki bilgiler; mülâzımın adı, memleketi, kimin mülâzımı olduğu ve mülâzemetin türü ile sınırlıdır. Babası ilmiyeden olan mülâzımların babasının mesleği kaydedilmiş, bazılarında da kimin talebesi olduğu zikredilmiştir. bk. Esra Evsen, *Osmanlı İlimiye Teşkilâtında Mülâzemet Sistemi XVIII. Yüzyıl Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosya Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 40. Öte yandan XVI. yüzyıla dair yapılan bir araştırmaya göre, ulemâ ailesine mensub mülâzımların kimlik bilgileri ayrıntıları ile yazılmakta, ayrıntı bir vasfı bulunmayanların yalnızca ismi kaydedilmektedir. bk. Ercan Alan, "Yeni Bir Belgeye Göre XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Mülâzemet Sistemi", *Osmanlı Araştırmaları* 49 (İstanbul: 2017), 94.

¹⁴ bk. Kadir Ayaz, *Molla Gürânî ve el-Kevseru'l-cârî ilâ riyâdî ehâdisi'l-Buhârî* (Konya; Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 14, 19-20, 25-26, 38-40, 44.

¹⁵ bk. Kadir Ayaz, "Zâhid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2015), 63-102.

¹⁶ Kadir Ayaz, "Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı ile Münâsebetlerinin Osmanlı Hadis Çalışmalarına Yansımaları (İcâzet ve Kütüphane)", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler - XVIII. Yüzyıl*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2017), 312, 316-317, 338.

sadrazam, şeyhulislam ve vezirler; Şam, Mısır ve Hicâzlı alimler ile bürokratik ilişkilerden öteye geçen ilmî bağlarını kuvvetlendirmişler, hatta birçoğu Arap alimlerden hadis icâzeti alarak Köprülüler devrinde başlayan geleneği devam ettirmişlerdir. Ayrıca 1730-1754 yılları arasında saltanatta kalan ve Osmanlı vakıf kütüphanelerinin altın çağını mimarı olan I. Mahmud, inşâ ettiği kütüphanelerde ihdâs ettiği Buhârîhân ve muhaddis kadroları ile¹⁷, kütüphanelerdeki rivayet meclislerine resmî bir hüviyet kazandırmış,¹⁸ bu arada Şam, Mısır ve Hicâz'dan gelen müsnid ve muhaddis alimlerin vakıf kütüphanelerinde istihdam edilmesinin de önünü açmıştır. Bunun en belirgin örneklerinden biri, 18. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'a gelen Şamlı müsnid hadis alimlerinden İbn Himmât ed-Dımaşkî'dir. İbn Himmât, I. Mahmud tarafından açılan Ayasofya Kütüphanesi'nin ilk muhaddisi ve Galata Sarayı Mektebi Kütüphanesi'nin ilk hocasıdır.

İbn Himmât ed-Dımaşkî, Şam, Mısır ve Hicâz'da devrinin tanınmış muhaddislerinden hadis icâzetleri olarak geniş bir rivayet birikimini uhdesinde topladıktan sonra İstanbul'a gelen Şamlı bir hadis alimidir. İstanbul'da ilk defa 1138/1725-1726 senesinde Üsküdar'da ders vermeye başlamıştır. Rivayet ilimlerinden okutduğu kitapların yanı sıra özellikle hadis kitaplarını isnadlı rivayet etmesinden dolayı Bandırmalı Hamid Efendi (ö. 1172/1758-1759) tarafından, "*Dâru's-saltanat-ı aliyye'de muhaddislerin ilki ve bu yüce beldedeki Arap alimlerden müsnidlerin ilki*", "*müsnidlerin allâmesi*" ve "*Kostantîniyye'nin müsnidi*" unvanları ile tavsif edilmiştir.¹⁹ Yine dönemin vakayinüvisleri onu; "*Muhaddis İbn Himmât*"²⁰ veya "*Muhaddis Hammâd Efendi*"²¹ yahud da "*Üsküdârî Muhaddis Efendi*"²² gibi hadis ilimlerindeki birikimini ifade eden sıfatlar ile tanıtmışlardır.

Hadis ıstılahındaki terim anlamına uygun olarak, isnadlı hadis rivayet etmesinden dolayı müsnid unvanı ile anılan İbn Himmât ed-Dımaşkî, hadis ilimlerinde kaleme aldığı eserlerde de muhaddis kimliğini ortaya koymuştur. Müellifin hadis usulünden beş, isnad ile ilgili bir, tahrîc konusunda iki ve hadis risâleleri ile fıkıh ve Arap dili ile ilgili bazı çalışmaları bulunmaktadır. Yakın zamandaki araştırmalarda, İbn Himmât'ın eserleri ve risâlelerinin bibliyografik listesi çıkarılmış ve kütüpha-

¹⁷ İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 242, 251, 256. bk. Mustafa Celil Altuntaş, "Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8 (2010), 33-67.

¹⁸ I. Mahmud tarafından açılan Ayasofya Kütüphanesi'nin vakfiyesinde; şeyhulkurrâ, muhaddis ve dersiâm olarak ders verecek hocaların okutacağı kitaplar ve günler belirlenmiş, ayrıca bu derslere katılacak öğrenciler için de ücret tayin edilmiştir. bk. Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, 251. Köprülüler döneminde kütüphanelerde başlayan rivayet meclisleri, I. Mahmud'un hadis derslerine katılan öğrencilere ücret tayin etmesi ile beraber tam olarak resmîleştirilmiştir.

¹⁹ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmavî: Câmiu rivâyâtî'l-fehâris ve lâmiu icâzâtî ehli'l-fevâris*, thk. Abdulkadir b. Ömer Ayaz el-Bucâkî (İstanbul: Dâru Bâbî'l-İlm, 2020), 114, 147, 164.

²⁰ Şemdânîzâde Fındıklılı Süleyman Efendi, *Mür'î't-tevârih*, haz. Münir Aktepe (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976), 1/96.

²¹ Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Târîhi*, haz. Tahir Güngör (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 2/1043.

²² Subhî Mehmed Efendi, *Tarih-i Subhî* (İstanbul: 1198), 174.

nelerdeki yerleri hakkında bilgi verilmiştir.²³ Müellifin eserlerinin nicelik sınıflaması yapılarak sayılması tekrar mahiyetinde olacağı için, kapsamı sınırlı olan bu araştırmada zikredilmemiştir.

Bu çalışmada, İstanbul'un müsnidi ve muhaddisi olarak tanınan İbn Himmât ed-Dımaşkî'nin hadis rivayet meclisleri başta olmak üzere, talebeleri ve hadis icâzetleri konusu ele alınacak ve bu verilerle beraber, 18. yüzyıl İstanbul'undaki hadis çalışmaları ve rivayet zincirlerinin teşekkülü konusuna katkı sunulmaya çalışılacaktır.

1. İbn Himmât ed-Dımaşkî'nin İlim Yolculukları ve Hocaları

Muhammed İbn Himmât, 1091/1680 yılında Dımaşk'ta doğmuş²⁴ ve gençlik yıllarında Ahmed el-Menîni ed-Dımaşkî'den (ö. 1172/1759) Arap dili ve mantık dersleri almış, ayrıca meşhur Şamlı alimlerden Abdulğanî en-Nablûsî (ö. 1143/1731) ve Ebu'l-Mevâhib el-Hanbelî'den (ö. 1126/1714-1715) hadis icâzeti almıştır.²⁵

İbn Himmât ed-Dımaşkî, h. 1115-1120 yılları arasında Dimyat'a gelmiş ve burada Muhammed b. Muhammed el-Budeyrî ed-Dimyâtî'nin (ö. 1140/1720) yanında Arap dili, belâğat ve akâid ilimlerinde uzun süre ders almıştır. Muhammed el-Budeyrî'nin belirttiğine göre, Hanefî fikhını tahsil etmek için yaklaşık olarak 1123/1711-1712 senelerinde Kahire'ye gitmiştir.²⁶ İbn Himmât, Kahire'de dokuz yıl ilim tahsil etmiş ve burada Hanefî fikhından önemli kitapları okumuş, tahsilinin sonunda da hocalarından Ali b. Muhammed el-Akadî'den (ö. 1134/1722) Ebû Hanîfe'ye ulaşan silsile ile icâzet almıştır.²⁷ Ayrıca Mansûr el-Menûfî'den (ö. 1135/1723), kütüb-i sitte başta olmak üzere temel hadis kitaplarının rivayet iznini almıştır.²⁸

İbn Himmât, 1132/1720 senesinin hac mevsiminde Mekke'ye gitmiş ve 1133/1721 senesinin sonuna kadar bir yıldan fazla Mekke'de kalmıştır. Burada

²³ bk. Mustafa Okuyan, *Muhammed İbn Himmât ed-Dımaşkî'nin Netîcetü'n-Nazar Fî İlmî'l-Eser Adlı Eserinin Tahkîkî* (Konya; Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 7-11; Razak Hüseyin Serhad, "Sülâsiyyâtü'l-Buhârî li İbn Himmât ed-Dımaşkî", *Mecelletü'l-Ulûmî'l-İslâmiyye* 15 (2017), 428-430; Ahmed Hamid Dahhâm, "Netîcetü'n-nazar fî ilmî'l-eser li İbn Himmât ed-Dımaşkî", *Mecelletü'l-Ulûmî'l-İslâmiyye* 17 (2017), 19; Kadir Ayaz, "XVIII. Yüzyılda Hanefî Bir Muhaddis; İbn Himmât ed-Dımaşkî'nin Mısır ve Hicâz'a Yolculukları, Hocaları ve Hadis İcâzetleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019), 17-20.

²⁴ Muhammed Halil el-Muradî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karnî's-sânî aşar*, thk. Ekrem Hasen el-Halebî (Beyrut: Dâru Sâdir, 2012), 4/47.

²⁵ İbn Himmât'ın ilim tahsili ve icâzetleri konusu müstakil bir çalışmada detaylı bir şekilde incelenmiştir. bk. Ayaz, "İbn Himmât ed-Dımaşkî'nin Mısır ve Hicâz'a Yolculukları", 15-45. Burada İstanbul'daki ilmî faaliyetlerine girizgâh oluşturması için İbn Himmât'ın hocaları ve icâzetleri hakkında özet bir bilgi verilecektir.

²⁶ İbn Himmât, Kahire, Mekke ve Medine'den sonra 1134/1722 senesinde Dimyat'taki hocası Muhammed Budeyrî'nin yanına tekrar gelmiş ve ondan bazı hadis kitaplarını okuyarak icâzet almıştır. bk. Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaî*, 594-607.

²⁷ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaî*, 553-555. bk. Ayaz, "İbn Himmât ed-Dımaşkî'nin Mısır ve Hicâz'a Yolculukları", 27-29.

²⁸ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaî*, 557-559.

Mekke'nin Hanefî kadısı Tâcuddin İbn Abdulmuhsin el-Kal'î'nin yanında; Ebû Dâvud, Nesâî ve İbn Mâce'nin sünenlerinin tamamını, ayrıca kütüb-i sitte'nin diğer kitapları ile İmam Mâlik'in *Muvatta'*, Dârimi'nin *Sünen* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ile İmam Muhammed'in *Kitâbu'l-âsâr*'ının belli bölümlerini dinlemiştir. Tâcuddin İbn Abdulmuhsin el-Kal'i, kütüb-i sitte ve uhdesinde bulunan bütün meriviyâtından İbn Himmât'a rivayet izni vermiştir.²⁹

İbn Himmât'ın Mekke'de hadis dersi aldığı bir diğer hocası, Hicâz'ın müsnidi Abdullah b. Sâlim el-Basrî'dir (ö. 1134/1722). Onun yanında *Sahîh-i Müslim*'in tamamını ve *Sahîh-i Buhârî*'nin yarısını okumuş, hocası da zaman zaman şerhlerden hadisleri izah etmiştir. Yine İmam Mâlik'in *Muvvatta'*ını Kasâme bölümüne kadar, ayrıca Muhammed b. Abdullah el-Mağribî'nin kıraati ile İbnü'l-Esîr'in *Câmiu'l-usûl* eserinin tamamını, sonundaki Levâhik bölümü hariç semâ etmiştir. Yine Abdullah b. Sâlim el-Basrî'den kırk kadar hadis eseri ile altı tefsir kitabının bir bölümünü dinlemiş ve hocası yanında semâ ve kıraat yolu üzere okuduğu kitapları isimleri ile beraber açıklarak icâzet vermiştir.³⁰

İbn Himmât, 1133/1721 senesinin sonlarında Medine'ye gelmiş ve burada İbrahim el-Gürânî'nin oğlu Ebû Tahir el-Gürânî (ö. 1145/1733) ve Şeyh Ebu'l-Hasan Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî'den (ö. 1138/1725-1726) de hadis rivayet izni almıştır.³¹

İbn Himmât; Dımaşk, Dimyât, Kahire, Mekke ve Medine'deki ilim tahsili ve hocalarından elde ettiği rivayet izinleri ile beraber, hadis ve diğer ilimlerde mütemeyyiz bir mevkiye ulaşmış ve hicrî 1134 senesinin sonlarında (1722) Halep'te İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fiker*'inden hadis usûlü dersi vermiştir.³² Halep'ten sonra 1138/1725-1726'da Üsküdar'da ders vermeye başlamıştır.

2. İbn Himmât'ın Üsküdar'daki Hadis Dersleri

İbn Himmât ed-Dımaşkî, yaklaşık h. 1138 senesinde Üsküdar'a gelmiştir. İlk olarak Rumeli kazaskerliğinden mazul Mirzâzâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1147/1735) adına Ahmediyye Câmii'nde hatîb ve vâiz olarak görev yapmıştır. 1143/1730-1731'de sekiz ay kadar şeyhülislâmlık makamında görev yapan

²⁹ Tâcuddin İbn Abdulmuhsin el-Kal'î, İbn Himmât'a yazdığı icâzette kütüb-i sitte'nin musanniflerine ulaşan silsilesini zikretmiş, ayrıca İbrahim el-Gürânî'nin (ö. 1101/1690) *el-Emem li ikâzi'l-himem*, Muhammed el-Bâbilî'nin (ö. 1077/1666) *Muntehabu'l-esânîd fi vasli'l-musannefât ve'l-eczâ ve'l-mesânîd*, İsâ el-Mağribî el-Câferî'nin (ö. 1080/1669) *Mekâlîdu'l-esânîd* ve Muhammed b. Süleyman el-Mağribî'nin (ö. 1094/1683) *Sılatu'l-halef bi mevsûli's-selef* adlı sebetlerindeki isnadlarla da rivayet izni vermiştir. bk. Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaî*, 589.

³⁰ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaî*, 567-579. İbn Himmât, Mekke'de yukarıda isimleri zikredilen üç alimden başka, Muhammed b. Abdillâh el-Mağribî (ö. 1141/1728-29), Şeyh Muhammed b. Ali et-Taberî (ö. 1173/1759-60) ve Muhammed b. Ahmed el-Akile'den (ö. 1150/1737) de hadis icâzeti almıştır. Ayrıca Muhammed A'zâm el-Hindî'den kelâm ve tasavvuf ile ilgili dersler almıştır. bk. Ayaz, "İbn Himmât ed-Dımaşkî'nin Mısır ve Hicâz'a Yolculukları", 34, 38-39. İbn Himmât'ın yukarıda ismi geçen hocalarından aldığı icâzetler için bk. Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaî*, 579-583.

³¹ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaî*, 590-592.

³² İbn Himmât, *Hulâsatu'n-Nuhbe*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud, 745/2), 2b-3a.

Mirzâzâde Mehmed Efendi³³, Hicâz'da İbn Himmât'ın da hocası olan Abdullah b. Sâlim el-Basrî ve başka alimlerden hadis icâzeti almıştır.³⁴ İbn Himmât, akranlarından farklı olarak hadis rivayetinde müktesâbâtı bulunan Şeyhülislam Mirzâzâde Mehmed Efendi'nin meclislerinde ilmî tartışmalara ve müzâkerelere katılmış ve teberrüken ondan icâzet almıştır.³⁵

İbn Himmât, Ahmediyye Câmii'ndeki hatîb ve vâizliği sırasında, Ahmediyye Medresesi'nin talebelerine kendi odasında fıkıh, kelim, belâğat ve mantık gibi çeşitli ilimlerden ders vermiştir.³⁶ Öte yandan Ahmediyye Külliyesi, 1134/1721-1722 yılında yapılmış yeni bir müessesedir. 1139/1727 tarihli vakfiyesinde Şamî Mehmed Efendi'nin Ahmediyye Kütüphanesi'ne 50 kitap koyduğu nakledilmektedir.³⁷ Kütüphaneye kitap bağışlayan Şamlı Mehmed Efendi ismi ile anılan âlim, kuvvetle muhtemel aynı tarihte câminin hâtibi ve külliye'nin talebelerine odasında ders veren Muhammed İbn Himmât ed-Dımaşkî'dir.

2.1. İbn Himmât'ın Ahmediyye Câmii'ndeki Dersleri

Ahmediyye Câmii, Üsküdar'da medrese, kütüphane, türbe, sebil ve çeşmeden müteşekkil Ahmediyye Külliyesi'nin bir parçasıdır.³⁸ İbn Himmât Üsküdar'daki ilk derslerine, on bir odalı mütevazı bir eğitim kurumu olan Ahmediyye Medresesi'nde kendisine tahsis edilen odada medresenin öğrencilerine fıkıhtan *Kudûrî* okutmakla başlamıştır. 1138/1725-1726 senesinde başlayan bu dersleri *Mültekâ* ve kelamdan *Şerhu'l-Akâidi'l-Nesefiye* ve *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye* dersleri takip etmiştir.³⁹

İbn Himmât, odasındaki derslerden sonra, ilk defa 1139/1726-1727 senesinde Ahmediyye Câmii ile Minkârî Medresesi'nde Sağânî'nin *Meşâriku'l-envâr* adlı eserini okutmaya başlamıştır. Ahmediyye Camii ile Minkârî Medresesi'nde⁴⁰ bir

³³ Mehmet İpşirli, "Mirzâzâde Şeyh Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/170

³⁴ Mirzâzâde Mehmed Efendi'nin icâzetleri için bk. Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaçî*, 530-543.

³⁵ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaçî*, 607.

³⁶ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaçî*, 450, 607.

³⁷ Ahmediyye Külliyesi'nin kütüphanesinde bulunan kitaplar hakkında fazla bilgi bulunmadığını belirten Erünsal, Şamî Mehmed Efendi'nin kütüphaneye koyduğu kitaplar hakkında şu bilgiyi verir: "1139/1727 tarihli vakfiyesinde kütüphane odasına, Şamî Mehmed Efendi marifetiyle konulan 50 cilt kitap zikredilmişse de koleksiyondaki diğer eserlerden söz edilmemiştir." bk. Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, 239.

³⁸ Ahmediyye Câmii, Üsküdar'ın Ahmediyye semtinde Gündoğumu Caddesi ile Esvapçı Sokağı'nın birleştiği köşede bulunmaktadır. Câminin içerisinde bulunduğu Ahmediyye Külliyesi, 1134/1722 yılında Eminzâde Hacı Ahmed Ağa tarafından yaptırılmıştır. On bir odası bulunan Ahmediyye Medresesi, 18. yüzyılda dokuz ile on civarında öğrencinin yaşadığı bir eğitim kurumudur. Medrese silkinde dahil olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmayan medrese, 19. yüzyılın sonlarına doğru bir süre Rifâî tekkesi olarak kullanılmıştır. 1914'te müstemilâtı ile birlikte dâruhlilâfe kadrosu içine alınmıştır. bk. Mübahat S. Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000), 317-318.

³⁹ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaçî*, 450-451.

⁴⁰ Şeyhülislam Minkârîzâde Yahya Efendi'nin (1088/1678) Üsküdar'da inşâ ettirdiği bu medrese, Sünbülzâde Sokağı ile Açık Türbe Sokağı'nın birleştiği yerde Ahmed Çelebi Camii'nin karşısında bulunmaktadır. Bugün mevcut olmayan medresenin 1855 depreminde yıkıldığı tahmin edilmektedir. bk. Mehmed Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar* (Üsküdar Belediyesi, 2001), 2/645, 3/1244.

yıldan fazla devam eden bu derslerde *Meşâriku'l-Envâr*'ın tamamı okunmuştur. Her iki medresede haftada ikişer gün yapılan derslerde *Meşârik* hadislerini talebelerinden Muhammed ez-Zeytûnî okumuştur.⁴¹

Meşâriku'l-Envâr'ın tamamlanmasından kısa bir süre sonra İbn Himmât, 1141/1728-1729 yılında Ahmediyye Câmii'nde *Sahîh-i Buhârî* derslerine başlamıştır. Hadisleri Muhammed ez-Zeytûnî'nin kırâat ettiği bu derslerde, Buhârî'nin dörtte bir kadarı okunmuştur.⁴² İbn Himmât, Ahmediyye Câmii'ndeki Buhârî derslerinin tamamlandığı sıralarda odasındaki özel derslere ağırlık vermiştir. Hicrî 1143 senesinde, daha öncesinde kaleme aldığı hadis usûlü eserlerinden *Hulâsatu'n-Nuhbe* ve şerhini daha sonra da İbn Hacer'in *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*'ini okutmuştur.⁴³

İbn Himmât, hadis usulüne giriş mahiyetindeki derslerden sonra, 1144/1731-1732 yılında Abdurrahim b. Hüseyin el-İrâkî'nin (ö. 806/1404) bin iki beyitten oluşan *Tebsîrâtü'l-mübtedî ve tezkiriratü'l-müntehâ (Elfiyyetü'l-hadîs)* adlı manzumesini meşhur şerhlerinden açıklamalarla beraber okutmuştur. *Elfiyyetü'l-hadîs* derslerinde manzumenin beyitlerini, İrâkî'nin *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, Zekeriyâ el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) *Fethu'l-Bâkî bi Şerhi Elfiyyeti'l-İrâkî* ve Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *Fethu'l-Muğîs Şerhu Elfiyyeti'l-hadîs*⁴⁴ adlı şerhleri ile beraber açıklamıştır. Altı ay kadar devam hadis usûlü derslerinde İrâkî'nin *Elfiyye'sini* Ömer et-Tokâdî okumuştur.⁴⁵

Hâfızu'l-Kur'an olan İbn Himmât ed-Dımaşkî, hadis derslerinin yanı sıra özellikle üç aylarda çeşitli ilimlerde okuttuğu dersleri bırakarak, Ahmediyye Câmii'ndeki odasındaki hâfız talebelere Kur'an-ı Kerîm dersi vermekle meşgul olmuştur.⁴⁶ Hamid Efendi, üç aylarda İbn Himmât'ın Kur'an-ı Kerîm derslerini şu şekilde anlatmaktadır: "*Üsküdar'da Ahmediyye Dâru'lhadîsi'nin odalarından bir odada, hâfızu'l-Kur'ân ayrıca tefsir, hadis ve çeşitli ilimlerde de alim olan Muhammed İbn Himmât ed-Dımaşkî'nin riyâsetinde hafızların toplandığı mübârek (üç) aylardaki meclislerde defalarca hazır bulundum. Hafızlar, münâvebe yoluyla cüz' cüz' Kur'an-ı okuyorlardı. Onlardan biri Duhâ suresine gelince, her sûnenin sonunda tekbir getirir, böylece hatmi tamamlardı.*"⁴⁷

Kur'an-ı Kerîm rivayetinde Abdullah b. Sâlim el-Basrî, Muhammed Tâcuddin İbn Abdulmuhsin el-Kalî ve Şeyh Muhammed el-Budeyrî ed-Dimyâtî'den mucâz olan İbn Himmât ed-Dımaşkî, talebelerine bu üç hocasının rivayet izni aldığı İbrahim b. Hasan el-Kürdî'nin tariki ile icâzet vermiştir.

⁴¹ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaî*, 453.

⁴² Abdullah Aydınli, "es-Seyyid Hâmid el-Bandırmaî (1111-1172/1699-1758 veya 1759) ve Ukûdü'd-dürer fi 'ilmi'l-eser Adlı Eseri", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/2 (2003), 101.

⁴³ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaî*, 454.

⁴⁴ İrâkî ve Sehâvî'nin şerhlerinin isimleri benzerdir. bk. M. Yaşar Kandemir, "İrâkî Zeynüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/119.

⁴⁵ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaî*, 455.

⁴⁶ Hamid b. Yusuf b. Hâmid el-Bandırmaî, *Tanînu'l-mucelcêlât bi tebyîni'l-müselcêlât*, thk. Abdullah b. Abdulazîz eş-Şebrâvî (Kahire: Dâru'r-Risâle, 1434/2013), 66-67.

⁴⁷ Hamid Efendi, *Tanînu'l-mucelcêlât*, 232.

2.2. İbn Himmât'ın Atîk Vâlide Sultan Dârulhadisi'nde Hadis Dersleri

İbn Himmât'ın Üsküdar'da hadis dersi verdiği medreselerden ikincisi, Atîk Vâlide Sultan Dârulhadîsi'dir.⁴⁸ 1145/1732-1733'te Vâlide Sultan Dârulhadîsi'ne muhaddis olarak atanan İbn Himmât, burada ikinci defa *Sahîhu'l-Buhârî*'yi okutmuştur. *Sahîh-i Buhârî*'nin ilk dersinde İbn Himmât'ın Dımaşk'taki hocalarından Ahmed el-Menînî de hazır bulunmuştur. İbn Himmât, bu derste hocası ile beraber aynı seccâdeye oturmuş ve hocasının yanında *Sahîh-i Buhârî*'nin başından hadisleri okuyarak derse başlamıştır. Dârulhadîsteki ilk Buhârî dersine, medresesinin talebeleri ve teberrük ciheti ile Üsküdar'ın önde gelen saygın kişileri ve beldenin hocaları da iştirak etmişlerdir.⁴⁹ Dârulhadîsteki *Sâhîh-i Buhârî* dersleri uzunca bir süre devam etmiştir. Buhârî'nin üçte biri kadarının okunduğu derslerde hadisleri İbn Himmât'ın talebelerinden Muhammed ez-Zeytûnî ve Ahmed el-Mukrî okumuştur.⁵⁰

İbn Himmât, Atîk Vâlide Sultan Dârulhadîsi'nde hadis usûlünden İbn Hacer'in *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* adlı eserini de okutmuştur.⁵¹ Ayrıca Kâdî Beydâvî tefsirinin başından Bakara suresinin 75. ayetine kadar tefsir dersleri vermiştir.⁵²

İbn Himmât, Üsküdar'da Ahmediyye Camii ve Vâlide Sultan Dârulhadîsi'ndeki derslerinin yanı sıra, zaman zaman evinde bazı talebelerine mü-selsel hadisler ile ilgili rivayet izni vermiştir. Öte yandan Ahmediyye Câmii'ndeki odasında bazı talebe gruplarına hadisten başka fıkıh, kelam, Arap dili, mantık ve astronomi ilimlerinden dersler vermiştir.⁵³

3. İbn Himmât'ın Dâru's-saltanat'ta Kütüphane Hocası ve Saray Hocası Olarak Görevleri

İbn Himmât ed-Dımaşkî, Üsküdar'da Ahmediyye Câmii ile Atîk Vâlide Dârulhadîsi'ndeki müderrislik döneminden sonra, yaklaşık olarak hicrî 1150'li yıl-

⁴⁸ Vâlide Sultan Dârulhadîsi, Üsküdar'da Atik Vâlide Sultan Külliyesi'nin içerisinde yer almaktadır. Külliye, III. Murat'ın annesi Nurbânû Vâlide Sultan tarafından 1570-1579 yılları arasında Mimar Sinan'a yaptırılmıştır. Üsküdar'da Toptaşı semtinde, bugün bânîsinin adını taşıyan mahallede, kuzeyi Çavuşderesi vadisine doğru alçalan bir yamaç üzerine kademeli olarak yerleştirilmiştir. Dârulhadîs, caminin batısında dârulkurra, imâret ve dârüşşifâ'nın da içinde bulunduğu yekpare bir yapıların içerisinde yer almaktadır. Külliye önceleri, Vâlide Sultan adı ile tanınmakta iken, Üsküdar'da III. Ahmed'in annesi Gülnüş Vâlide Sultan'ın (1715) Üsküdar İskele Meydanı'nda inşâ ettirdiği külliyenin Yeni Vâlide Sultan Külliyesi diye tanınmasından sonra, Eski Vâlide, Atîk Vâlide, Vâlide-i Atîk adlarıyla anılmaya başlamıştır. bk. Tanman, M. Baha, "Atik Valide Sultan Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 4/68. Atik Vâlide Medresesi, Üsküdar Sultânîsi olarak da anılmakta olup, pâye bakımından önce altmışlı, sonra hâmise-i Süleymaniye olarak kabul edilmiştir. Baltacı, dârulhadîsin pâyesinin tespit edilemediğini dile getirmektedir. bk. Cahit Baltacı, *XV ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 2/748, 871.

⁴⁹ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaçı*, 562.

⁵⁰ Aydınlı, "es-Seyyid Hâmid el-Bandırmaçı ve Ukûdü'd-dürer fi 'ilm'l-eser Adlı Eseri", 101; Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaçı*, 457.

⁵¹ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaçı*, 454.

⁵² Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaçı*, 457.

⁵³ İbn Himmât'ın Ahmediyye Câmii ve Atîk Vâlide Sultan Dârulhadîsi'ndeki dersleri, aşağıda *İbn Himmât'ın Talebeleri* bölümünde *Bandırmalı Hamid Efendi* başlığında kronolojik olarak zikredilecektir.

larda Dâru's-saltanat'a taşınmıştır. İstanbul'un karşı yakasına taşındıktan sonra, Dâru's-saltanat'taki ilk görevi Ayasofya Kütüphanesi'nin ilk muhaddisi olarak *Sahîhu'l-Buhârî* tahdîsidir.

3.1. Ayasofya Kütüphanesi'nde Muhaddislik Görevi

Ayasofya Kütüphanesi, "kütüphanede öğretim" sistemini düzenli hale getirerek kütüphaneleri eğitim kurumlarına dönüştüren I. Mahmud'un üç büyük kütüphanesinin ilkidir.⁵⁴ I. Mahmud, inşâ ettiği üç büyük kütüphanede ihdâs ettiği muhaddis kadrosu ile hadis rivayetinin ilmî muhitte ivme kazanmasına kuvvetli bir katkı sunduğu gibi, Köprülüler devrinde başlayan rivayet geleneğinin devamlılığını sağlamıştır.⁵⁵ Müsnid bir muhaddis olarak İbn Himmât, I. Mahmud'un eğitim kurumu olarak tesis ettiği Ayasofya Kütüphanesi'nin ilk muhaddisi ve Galata Sarayı Mektebi'nin ilk kütüphane hocasıdır.

İbn Himmât, Ayasofya Kütüphanesi'nde perşembe günleri *Sahîhu'l-Buhârî* tahdîsî ile görevlendirilmiş ve ilk dersini de 24 Muharrem 1153 (21 Nisan 1740) Perşembe günü Sultan I. Mahmud'un hazır bulunduğu açılış merasiminde gerçekleştirmiştir.⁵⁶ Tarihçi Şemdânîzâde Süleyman Efendi, Ayasofya Kütüphanesi'nin açılışında İbn Himmât'ın Buhârî dersini Sultan I. Mahmud'un dinlediğini şu şekilde anlatmaktadır: "*Padişah, Ayasofya'nın Tesbîhçiler kapısında teşrif buyurup, Kitabhâne'de beş saat meksde, Şeyhu'l-kurrâ Yusuf Efendizâde hazretlerinin Tefsir-i şerîf takrîrini ve muhaddis İbn Himmât'ın⁵⁷ te'vil-i ehâdis eylediğini istimâ ve müceddeden ta'yîn buyurdıkları vâizin nushunu kabul buyurup avdet eyledi.*"⁵⁸

⁵⁴ Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, 242, 251.

⁵⁵ I. Mahmud, Patrona (Halil) İsyanı'ndan sonra III. Ahmed'in saltanattan çekilmesi üzerine 1143/1730'da tahta oturmuştur. I. Mahmud; Ayasofya, Fatih ve Galata Sarayı'nda üç büyük kütüphane açmış ve Galata Sarayı'nın açılışından bir buçuk ay sonra 13 Aralık 1754'te vefat etmiştir. bk. Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 5/327-328, 331. Sultan I. Mahmud kütüphanelerde ihdâs ettiği şeyhulkurrâ, muhaddis ve bunlardan başka kadrolar sayesinde kütüphanelerin eğitim - öğretim kurumlarına dönüşmesini sağlamıştır. bk. Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, 251, 258-260.

⁵⁶ Subhî Mehmed Efendi, *Tarih-i Subhi*, 174.

⁵⁷ *Mür'it-tevârih*'in latin harfleri ile yayımlanan matbu nüshasında İbn Himmât'ın ismi bir zuhul sonucu "İbn Hümâ" şeklinde yazılmıştır. bk. Şemdânîzâde, *Mür'it-tevârih*, 1/96. Ancak eserin yazma nüshasında İbn Himmât olarak kaydedilmiştir. bk. Şemdânîzâde, *Mür'it-tevârih* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, 5144), 383-b.

⁵⁸ Şemdânîzâde, *Mür'it-tevârih*, 1/96. Suphî Mehmed Efendi, İbn Himmât'ın tam kimliğini tasrih etmeden kütüphanedeki muhaddis hakkında şu bilgiyi verir: "*Perşembe günü dahi Sahîh-i Buhârî'den nakl-i Ehâdis-i Nebevî eylemek üzere ulûm-i Arabiyye ve funûn-i edebiyeye de bi-misl ü adîl olan Üsküdârî muhaddis Efendi... tayin buyrulduktan sonra...*" bk. Subhî Mehmed Efendi, *Tarih-i Subhi*, 174. Subhî Mehmed Efendi'nin İbn Himmât'tan "Üsküdârî Muhaddis Efendi" şeklinde bahsetmesi dikkat çekmektedir. Zira Şemdânîzâde'nin yukarıdaki tasrihi olmasa "Üsküdârî Muhaddis Efendi" unvanının kime ait olduğunu tespit etmek pek mümkün olmayacaktır. Aşağıda İbn Himmât'ın terfleri ile ilgili kaynaklardaki bilgilerde de zaman zaman Muhaddis Şâmî Efendi veya Kütüphane hocası Muhaddis Mehmed Efendi şeklindeki atıflarda, tarihi karşılaştırmalar sayesinde Muhaddis Mehmed Efendi'nin İbn Himmât olduğu tespit edilmiştir. Bu durumun ortaya çıkmasında İbn Himmât'ın yaşadığı dönemde Muhaddis Efendi unvanı ile meşhur olmasının etkili olduğu söylenebilirse de Osmanlı vakayinüvislerinin dışarıdan gelerek uzun yıllar İstanbul'da ders veren alimleri İstanbul'a aidiyeti ifade eden unvanlar ile zikretmeyi tercih ettiklerini söylemek daha doğru olacaktır.

İbn Himmât, Ayasofya Kütüphanesi'nde muhaddis olarak göreve başlamasından sonra, I. Mahmut'a ithâfen *Tuhfetü'r-râvî fî tahrîci ehâdisi'l-Beydâvî* adlı eserini kaleme almıştır. Recep 1158/Ağustos 1745'te tamamladığı eserinin mukaddimesinde, bu eserini Sultan I. Mahmud tarafından kütüphanede hadis hizmeti ile görevlendirilmesine mebnî kaleme aldığını açık bir şekilde tasrih etmiştir.⁵⁹

Ayasofya Kütüphanesi'nde perşembe günleri *Sahîhu'l-Buhârî* okutan İbn Himmât, derslerinin haftada bir gün ile sınırlı olmasından dolayı diğer günlerde çeşitli câmilerde ders vermiştir. Bunlardan biri, 1165/1751-1752 senesinde Şeyhzâde Câmii yakınlarında hadis ve tefsir dersleridir. Azîz Mahmud Hüdâyî Tekkesi mektebinin müderrislerinden ve İbn Himmât'ın Üsküdar'dan öğrencisi olan Abdullah Hoca el-Üsküdârî, hocasının bu derslerine devam etmiştir.⁶⁰

İbn Himmât, 1167/1753-1754 senesinde Süleymaniye Câmii civarında bulunan Kalender Camii yakınında bir evde oturmuştur. Bu tarihlerde evinde *Şemâil* ve Kâdî İyâd'ın *eş-Şifâ*'sını okutmuştur. Ayrıca evinin yakınındaki Kalender Camii'nde *Sahîh-i Buhârî*, Fatih Sultan Mehmed Câmii'nde *eş-Şifâ*, Ayasofya Câmii'nde de *Tefsîru'l-Beydâvî* dersi vermiştir.⁶¹

3.2. Galata Sarayı ve Saray-ı Hümâyün'daki Görevleri

Muhammed İbn Himmât ed-Dımaşkî, Ayasofya Câmii'ndeki Buhârî tahdîsi ile beraber ilmî muhitte Muhaddis Mehmed Efendi diye tanınmış, ayrıca *Tefsîru'l-Beydâvî*'deki hadislerin tahrîci ile ilgili kaleme aldığı *Tuhfetü'r-râvî fî tahrîci ehâdisi'l-Beydâvî* eserinden sonra, Osmanlı medreselerinin en üst basamağında okunan⁶² tefsir kitabından da otoritesini ortaya koymuştur.

Sultan I. Mahmud, Enderun mektebine öğrenci yetiştiren Galata Sarayı Mektebi'nde 1167/1753-1754 yılında bir kütüphane yaptırmıştır.⁶³ Hadis ve tefsir ilimlerindeki birikimi ile tanınan İbn Himmât ed-Dımaşkî, Sultan I. Mahmud tarafından kütüphane hocası olarak tayin edilmiştir. Dönemin vakayinüvisi Hâkim Efendi, Galata Sarayı Kütüphanesi'nin 2 Muharrem 1168 (19 Ekim 1754)'deki açılış töreninde, kütüphane hocası İbn Himmât ed-Dımaşkî'nin *Tefsîr-i Beydâvî*'den ders takrîrini şöyle anlatmaktadır: "*Kitâb-hâne Hâcesi Muhaddis Mehmed Efendi (İbn Himmât ed-Dımaşkî) ve üç oda hâceleri ve Şeyhulkurrâsi ve Mufettiş-i Haremeyn*

⁵⁹ İbn Himmât, *Tuhfetü'r-râvî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 462), 1b, 277a.

⁶⁰ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmavî*, 496.

⁶¹ Gedikzâde Abdulkadir b. Halil, *el-Mutribu'l-mu'ribu'l-câmi' li esânidi ehli'l-meşrik ve'l-mağrib*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Bersicî (Amman: Dâru'l-Feth, 2014), 75, 194.

⁶² Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1/88-89.

⁶³ Galata Sarayı, II. Bayezid tarafından kurulmuş ve Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman zamanında da düzenli bir saray mektebi haline getirilmiştir. Galata Sarayı, Enderun Mektebi'ne aday yetiştiren eğitim müesseselerinin en gelişmiş ve en itibarlı olanıdır. Bu mektepte ulemâdan yetenekli hocalar ders vermişler, bunlar terfi edip Enderun'da boşalan hocalıklara geçerek sarayın Birûn ricali arasında yer almışlardır. bk. İpşirli, Mehmet, "Galata Sarayı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/322-323. Çeşitli devirlerde birkaç defa açılıp kapanan ve III. Ahmed tarafından yeniden ihyâ edilen Galatasaray Mektebi'nde I. Mahmud, 1167/1753-1754 senesinde bir kütüphane yaptırmıştır. bk. Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, 259.

ve Mutevellîsi ve Kâtibi ve derse ta'yîn olunan otuz nefer halîffeleri⁶⁴ ve mecmû-i Enderûn gilmânânı derûn-ı Kütüb-hâne'de ve bîrûnunda müctemi' olup, evvelâ vakf-ı hümâyûn buyurulan Mushaf-ı şerîf'den Fâtiha-i şerîfe ile Sûre-i Bakara'dan bir aşr-ı Kur'ân-ı azîmü's-şân tilâveti ile ibtidâ, ba'dehû Kütüb-hâne-i celîle Hâcesi Efendi Tefsir-i Beyzâvî'den Fâtihatü'l-kitâb'dan bed' ile tadrîs ve ders hitâmında sâhibu'l-hayrât ve'l-hasenât şevketlü, mehâbetlü, kerâmetlü Pâdişâh-ı âlem-penâh efendimiz hazretlerine 'azim du'alar olunup..."⁶⁵

İbn Himmât'ın Galata Sarayı'na kütüphane hocası olarak tayininden bir buçuk ay kadar sonra, inşâ ettiği kütüphanelerde ihdâs ettiği muhaddis ve Buhârîhân kadrolarıyla hadis rivayetine önemli katkı sunan Sultan I. Mahmud vefat etmiştir.⁶⁶ Öte yandan İbn Himmât'ın Galata Sarayı hocalığına tayini, Yeni Saray'da Hazine hocalığı kadrosuna terfisinin önünü açmıştır. Zira I. Mahmud, "Yeni Sarayda mahlûl olan koğuş hâceliğine Galata Sarayı kütüphâne hâceliğini mahreç-i itibar" sayarak, Sarayı Hümâyûn muallimliğine yeni bir tarik tertibini tanzim etmiştir.⁶⁷ Bu yeni düzenleme gereği İbn Himmât ed-Dımaşkî, Sultan III. Mustafa (ss. 1757-1774) döneminde 23 Receb 1173 (11 Mart 1760) senesinde saray hocalığına terfî etmiştir.⁶⁸ Osmanlı vakayinüvisi Hâkim Efendi, İbn Himmât'ın Sarayı Hümâyûn hocalığına tayini hakkında şu bilgiyi vermiştir: "Müderrişin-i kirâmdan Serây-ı Cedîd-i âmire'de muvazzaf sebk-âmûz-ı tadrîs olan Hamîdî Efendi bâ-hatt-ı hümâyûn-ı şevket-makrûn Üsküdar Mevlevîyyeti ile ru'ûs-ı âmâline kalem-i inâyet keşîde kılındı. Anların Serây-ı âmire'de hâceliği hasbe't-tarik âhara tevcîh buyurulmak kâ'ide-i mukarrere olduğuna binâ'en cümleden elyak u ehakk ve ulûm-ı aklıyye ve nakliyyede tahkîk u tedkîk ile muhakkık ve Muhaddis Mehmed Şâmî Efendi'ye tevcîh buyuruldu."⁶⁹

Sultan III. Mustafa, padişahların mutad olarak dinledikleri tefsir derslerinden farklı olarak, Ramazan günleri sarayda mün'akit ilmî mecliste mukarrir ve muhatablar tarafından *Kâdı Beydâvî Tefsiri*'nin münâzaralı tarzda tadrîs olunduğu "Huzur Derslerini" ihdâs etmiştir.⁷⁰ Huzur Dersleri namı ile hilâfetin kaldırılışına

⁶⁴ Saraydaki halife tabiri, akranlarından daha ileri kitap okuyan ve hariçten gelen müderrişlerden aldıkları dersleri odalardaki beşer onar kişiye okutan hoca anlamında kullanılmaktadır. bk. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 298-299. Öte yandan Galata Sarayı öğrencilerinden Yeni Saraya (Topkapı Sarayına) tayin bekleyenler, mezun oldukları mektepte halîfe (hoca) olarak ders vermişlerdir. I. Mahmud döneminde Galata Sarayı Mektebi'nin 500 civarında öğrencisi bulunmaktadır. bk. İsmail H. Baykal, *Enderun Mektebi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Fethi Derneği, 1953), 107, 111.

⁶⁵ Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Târîhi*, 1/166. bk. Ahmed Vâsif Efendi, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâ'iku'l-Ahbâr* (İstanbul: 1209), 1/39.

⁶⁶ İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi* (Türk Tarih Kurumu Yayınları, ts.), 5/328.

⁶⁷ Tayyâr zâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi; Târîhi-i Enderûn*, haz. Mehmet Arslan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2010), 1/258.

⁶⁸ Kemal Beydilli, "Mustafa III", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/280.

⁶⁹ Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Târîhi*, 2: 919-920. Ata'nın Yeni Saray'da koğuş hâceliği diye tabir ettiği hocalık makamını Ebü'l-Ulâ Mardin Hazine-i hümâyûn hocalığı olarak tasrih etmiştir. bk. Ebü'l-Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, haz. İsmet Sungurbey (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1966), 2-3/853.

⁷⁰ Ebü'l-Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951), 1/13. bk. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 215-

kadar devam eden tefsir dersleri, 1172/1758-1759 senesinde isdâr olunan bir irâde ile resmîleştirilmiştir.⁷¹ İbn Himmât ed-Dımaşkî, bu yılın Ramazan ayının 26'sında Topkapı Sarayı'nın Revan Odası'nda Sultan III. Mustafa'nın huzurunda icrâ edilen dördüncü mecliste mukarrir olarak tefsir dersi vermiştir. İbn Himmât, ders takririnden sonra devrin önde gelen yedi aliminden oluşan muhatapların suallerini ve itirazlarını cevaplamıştır. İbn Himmât'ın iştirâk ettiği ikinci Huzur dersi, Sarık Odası'nda icrâ edilen ve 1173/1760 senesinde Ramazan'ın üçüncü günündeki ilk meclistir. Beş alimin bulunduğu bu mecliste İbn Himmât, baş muhatap olarak ders mukarririne sual ve itirazlarını yöneltmiştir.⁷²

Ebü'l-Ulâ Mardin, İbn Himmât'ın 1173/1760 senesinde katıldığı Huzur dersinde Hareket-i Altmışlı Müderrisi olduğunu kaydetmiştir.⁷³ İbn Himmât'ın medrese silkine giriş tarihi hakkında pek bilgi bulunmamaktadır. Ancak bilâhare medrese silkine dahil olan İbn Himmât'ın, on iki basamaklı medrese hiyerarşisinin sekizinci basamağındaki Hareket-i Altmışlı derecesine ulaştığını söylememiz mümkündür.⁷⁴

İbn Himmât ed-Dımaşkî, Saray-ı Hümâyün hocalığına başlamasından yaklaşık iki yıl sonra İstanbul'da vefat etmiştir.⁷⁵ Hâkim Efendi, Dâmâdzâde Feyzullah Efendi'nin 1175 senesinin Cemâziyelevvel ayının sonunda (Aralık 1761) vefat ettiğini belirttikten sonra, aynı günlerde İbn Himmât ed-Dımaşkî'nin vefatını şöyle anlatmıştır: “*Ve bu esnada hafaza-i hadîsden câmi'ü'l-menkûl ve'l-ma'kul Müderris-i Sahîh-i Buhârî Muhaddis Hammâd Efendi zâmile-bend-i bihişt-i 'ulyâ olup, onların tadrîs-i Buhârî hizmetleri fühûl-i 'ulemâdan her tarafı zîver-i fazl ü kemâl ile ârâste, sâhib-i Siyer-i manzûme eş-Şeyh İbrâhîm el-Halebî cenâblarına tefviz ü 'inâyet buyuruldu.*”

4. İbn Himmât'ın İstanbul'daki Talebeleri

18. asırda hadis rivayeti ile meşhur olup İstanbul'un müsnidi ve muhaddisi olarak tanınan İbn Himmât ed-Dımaşkî birçok talebeye ders vermiş, ayrıca hem talebelerine hem de zaman zaman devrin önde gelen alimlerine hadis icâzetleri vermiştir. Burada öncelikle talebeleri hakkında bilgi verilip, daha sonra da İbn Himmât'ın Gedikzâde Abdulkadir Efendi ve Kâtibzâde İsmail Efendi tarihiyle 20.

→

217.

⁷¹ Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/62.

⁷² Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/1, 2, 853. Sultan Üçüncü Mustafa'nın cülusundan sonra, Ramazan ve diğer aylarda padişahın arzu ettiği günlerde birçok tefsir dersi takrir olunmuş ve padişah bu dersleri dinlemiştir. Dönemin sır kâtabi tarafından tefsir hocaları arasında Muhaddis Efendi isimli bir hocanın on kadar ders verdiği kaydedilmiştir. bk. Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/14-16. Muhaddis Efendi'nin tam kimliği tasrih edilmemiştir. Ancak söz konusu dönemde İbn Himmât'ın Muhaddis Efendi unvanı ile meşhur olması, Huzur derslerinden başka sultanın huzurunda tefsir dersi veren Muhaddis Efendi'nin İbn Himmât olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

⁷³ Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/26.

⁷⁴ Medreselerin mertebeleri için bk. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1/74.

⁷⁵ Kettânî, İbn Himmât'ın Mısır'da vefat ettiğini belirtmektedir. bk. Abdulhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşyehât ve'l-müselsalât*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1402/1982), 2/930. Ancak Hâkim Efendi'nin yukarıdaki tasrihi bu bilginin doğru olmadığını göstermektedir.

asra kadar intikal eden icâzet silsileleri tanıtılacaktır.

4.1. Bandırmalı Hamid Efendi

İbn Himmât'ın İstanbul'daki en önde gelen talebesi Bandırmalı Hamid Efendi'dir. Hamid Efendi, İbn Himmât'tan on yıl ders almış ve hocası uhdesinde bulunan bütün merviyâtından ona rivayet izni vermiştir. Öte yandan İbn Himmât'ın on beş farklı alimden aldığı icâzetleri istinsah etmiş,⁷⁶ bu arada onun icâzetlerinin tamamını *Câmiu rivâyâti'l-fehâris* adlı eserinde de nakletmiştir. Hamid Efendi'nin eseri, İbn Himmât'ın biyografisi ve rivayet birikimine dair bugün elimizdeki kaynakların ilk sırasında gelmektedir.

Celvetî meşâyihından Yusuf Nizâmeddin Efendi'nin oğlu olan Bandırmalı Hamid Efendi, 17 Receb 1111 (8 Ocak 1700)'de Üsküdar'da doğmuştur. Babası ve yine bir Celvetî şeyhi olan dedesi Morali Hamid Efendi'den Kur'an-ı Kerim ve sarfa giriş metinlerini okuyarak ilim tahsiline başlamış ve İbn Himmât ile tanışmadan önce on dokuz Osmanlı aliminden Arap dili, fıkıh, kelâm ve mantık, matematik ve astronomi ilimlerinden ders almıştır. 1138/1725-1726 yılında Şamlı müsnid muhaddis İbn Himmât ed-Dımaşkî ile tanışmış, Ahmediyye Câmii ve Vâlîde Sultan Dârulhadîsi'nde onun derslerini dinlemiştir. Ayrıca İbn Himmât'tan bazen bir grupla beraber bazen de yalnız başına hadis başta olmak üzere fıkıh, kelâm, mantık ve Arap dilinden birçok kitap okumuştur. Hamid Efendi'nin İbn Himmât'ın yanında hadis ve diğer ilimlerden okuduğu kitapların listesi şu şekildedir:

Tablo 1. Hamid Efendi'nin Ahmediyye Câmii ve Vâlîde-i Atik Dârulhadîsi'nde İbn Himmât'ın Yanında Okuduğu Kitapların Listesi

Okuma Tarihi	Kitap Konusu	Okunan Kitap ve Müellifinin İsmi
H. 1138-1140	Fıkıh	<i>el-Muhtasar</i> (Ebu'l-Hüseyn el-Kudûrî)
H. 1139-1140	Kelam	<i>Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye</i> (Teftezânî), Hayâlî haşiyesi ile beraber
H. 1139	Mantık	<i>el-Kavlu'l-Ahmed</i>
H. 1139-1140	Kelam	<i>Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye</i> (Devvânî), Halhâlî ve Karabâğî haşiyeleri ile beraber
H. 1139-1140	Hadis	<i>Meşâriku'l-Envâr</i> (Sağânî)
H. 1140	Fıkıh	<i>el-Mültekâ</i> (İbrahim el-Halebî), bazı bölümleri
H. 1140	Arûz	<i>el-Kâfi fi'l-Arûd ve'l-Kavâfi</i>
H. 1140	Arûz	<i>Risâletü'l-Endülûsiyye</i> (İbn Ceşş)
H. 1141	Hadis	<i>Sahîh-i Buhârî</i> (dörtte biri)
H. 1143	Arûz	<i>el-Endülûsiyye</i> (İbn Ceşş)
H. 1143	Arûz	<i>er-Râmize</i> (Hazrecî), Zekeriyyâ el-Ensârî ve Demâmîni'nin şerhle-

⁷⁶ Hamid Efendi'nin icâzetlerinden oluşan mecmua için bk. *İcâzetnâme* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye Kütüphanesi, Mecâmî' Talat Bey, 933)

Okuma Tarihi	Kitap Konusu	Okunan Kitap ve Müellifinin İsmi
		ri ile beraber
H. 1143	Hadis Usûlü	<i>Hulâsatu'n-Nuhbe</i> (İbn Himmât)
H. 1143	Hadis Usûlü	<i>Nüzhetü'n-nazar</i> (İbn Hacer)
H. 1143	Belâğat	<i>Muhtasaru'l-Meânî</i> (Teftezânî)
H. 1143	Arûz	<i>el-Eârîd</i> , <i>el-Mutavvel</i> ve <i>el-Atvâl</i> ' dan izahlar ile beraber
H. 1144	Hadis Usûlü	<i>Elfiyyetü'l-İrâkî</i> , İrâkî, Zekerıyyâ el-Ensârî ve Sehâvî'nin şerhlerinden izahlarla beraber
H. 1144	Nahiv	<i>Âcurrûmiyye</i> (İbn Âcurrûm)
H. 1144	Fıkıh	<i>Şunyetü'l-Mütemelli</i> (İbrahim Halebî)
H. 1145	Fıkıh Usûlü	<i>Menârü'l-Envâr</i> (Ebu'l-Berekât en-Neseffî) ⁷⁷
H. 1145	Kelam	<i>Cevheretü't-tevhîd</i> (İbrahim Lekânî), <i>Hidâyetü'l-mürîd</i> ve Abdusselam el-Lekânî'nin <i>İthâfu'l-mürîd</i> şerhleri ile beraber
H. 1145	Felsefe	<i>Şerhu Hidâyeti'l-Hikme</i> (Kâdî Mîr), Muslihuddin Lârî'nin haşiyesi ile beraber
H. 1145	Hadis	<i>Sahîh-i Buhârî</i> (üçte biri)
H. 1140	Tefsir	<i>Tefsîru'l-Beydâvî</i> , başından bir bölüm
H. 1145	Hadis Usûlü	<i>Nüzhetü'n-nazar</i> (İbn Hacer)
H. 1145	Fıkıh	<i>el-Kenz</i> (Neseffî) başından bir bölüm
H. 1145	Fıkıh	<i>Ramzu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik</i> (Aynî), başından bir bölüm
H. 1145	Nahiv	<i>Elfiyyetü İbn Mâlik</i> (üçte biri)
H. 1145	Mantık	<i>Süllemü'l-mürevnak</i> , Zekerıyyâ el-Ensârî'nin Şerhi ile beraber
H. 1145	Vad'	<i>Şerhu'l-Adûdiyye</i> (Ali Kuşçu) ⁷⁸
H. 1145	Hadis	<i>el-Câmiu's-sağîr</i> (Suyûtî), başından bir bölüm
H. 1145	Astronomi	<i>Rub'ul-mukantarât</i> (Hattâb)
H. 1145	Hadis	<i>Sünen-i Dârimî</i> (başından bir bölüm)

⁷⁷ İbn Himmât, *Menârü'l-envâr* derslerinde İbn Nuceym, İbn Melek ve İbnü'l-Aynî'nin şerhlerinden açıklamalarda bulunmuştur. Ebu'l-Berekât en-Neseffî'nin (ö. 710/1310) Hanevî fıkıh usulüne dair *Menârü'l-envâr* adlı eseri, Pezdevî'nin *Kenzü'l-vusûl* adlı usûl kitabından ihtisar edilmiş olup, bütün fıkıh usûlü konularını özet halinde veren bir metindir. Medreselerde asırlar boyu okutulmuş ve üzerinde birçok şerh ve haşiyeler yazılmıştır. bk. Ferhat Koca, "Menârü'l-envâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/118; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, nşr. Şerafeddin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), 2/1823.

⁷⁸ İbn Himmât, *Şerhu'l-Adudiyye*'yi İsmâuddin el-İsferâyînî, Molla Câmi ve diğer haşiyeleri ile beraber izah etmiştir. *Şerhu'l-Adudiyye*, Ali Kuşçu'nun Aduddin Abdurrahman b. Ahmed el-İcî'nin vad' ilmine dair risâlesi üzerine kaleme aldığı bir şerh çalışmadır. Diğer şerhleri için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/898.

Okuma Tarihi	Kitap Konusu	Okunan Kitap ve Müellifinin İsmi
H. 1146	Ezkâr	<i>Kasidetü'l-Münferice</i> (İbnü'n-Nahvî)
H. 1146	Ezkâr	<i>Hizbu'l-Bahr</i> (Ebu'l-Hasen eş-Şâzelî)
H. 1146	Ezkâr	<i>Hizbu'l-Feth</i> (Nevevî)
H. 1146	Ezkâr	<i>Delâilu'l-Hayrât</i> (Muhammed el-Cezûlî)

Hamid Efendi, yukarıdaki isimleri zikredilen kitapların birçoğunun tamamını, bazılarının da bir kısmını İbn Himmât'a okuyarak icâzet almıştır.⁷⁹ Ayrıca hocasının rivayet hakkına sahip olduğu beş sebet ve fehrese kitabını istinsah ederek bir ciltte toplamış ve İbn Himmât 1148/1736'da bu mecmuada bulunan merviyâtının tamamından ona icâzet vermiştir.⁸⁰ Hamid Efendi, 1165/1752'de kaleme aldığı *Câmiu rivâyâti'l-fehâris ve lâmiu icâzâti ehli'l-fevâris* adlı sebet ve meşyeha türündeki eserinde, İbn Himmât ve diğer hocalarından rivayet hakkını elde ettiği hadis, tefsir, fıkıh, kelâm, Arap dili ve mantık ilimlerindeki kitapların musanniflerine ulaşan isnadlarını tanıtmıştır.

Câmiu rivâyâti'l-fehâris, Osmanlı ilmî muhitindeki yaygın telif türlerinden farklı olarak, isnad ilimlerinin devamlılığı mahiyetindeki sebet ve fehrese niteliğinde kaleme alınan nâdir bir eserdir. Hamid Efendi, *Câmiu rivâyâti'l-fehâris*'i Şam, Mısır ve Hicâz ulemâsı arasında mütedâvel isnadları İstanbul'a taşıyan hocası İbn Himmât ed-Dımaşkî'den elde ettiği rivayet birikimi ile beraber kaleme almıştır.⁸¹ 18. yüzyılda Arap coğrafyasından gelen İbn Himmât gibi müsnid muhaddislerin ilmî faaliyetleri sayesinde, İstanbul'da müsnid hadis alimlerinin yetişmeye başladığını söylemek mümkündür.

4.2. Abdullah Hoca el-Üsküdârî

Abdullah Hoca el-Üsküdârî, Azîz Mahmud Hüdâî Zâviyesi'ndeki medresede sarf, nahiv ve fıkıh dersi veren müderrislerdendir. İbn Himmât'tan önce sırasıyla Hısmzâde es-Seyyid Ahmed, Muhammed el-Medhî, eş-Şeyh Ömer el-Celvetî ve Yakub Afvî el-Celvetî'den çeşitli ilimleri okumuştur.⁸²

Abdullah Hoca el-Üsküdârî, İbn Himmât'ın Vâlîde Sultan Dârulhadîsi'deki *Sahîhu'l-Buhârî*, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* ve *Beydâvî Tefsîri*'nden derslerini dinlemiştir. Ayrıca Üsküdar'da İbn Himmât'a *Mesâbihu's-sünne*'yi kırâat yolu üzere okumuştur. Abdullah Hoca, hocasının Dâru's-saltanat'a taşınmasından sonra 1165/1751-1752 senesinde Şeyhzâde Câmiî yakınlarındaki tefsir ve hadis derslerini dinlemek için

⁷⁹ Hamid Efendi, yukarıda isimleri zikredilen hadis kitaplarından başka hocasından müsel sel olarak rivayet edilen ve müstakil senedleri bulunan birçok hadis rivayet iznini almıştır. Hatta İbn Himmât başta olmak üzere hocalarından rivayet izni aldığı müsel sel hadisler ve bunların silsilelerini tanıtan *Tanînu'l-mücelcelât bi tebyîni'l-müsel selât* adıyla müstakil bir eser kaleme almıştır.

⁸⁰ Hamid Efendi'nin hocasına takdim ettiği mecmuada bulunan sebet kitapları için bk. Kadir Ayaz, "Bandırmalı Küçük Hamid Efendi'nin Hadis İcâzetleri ve Câmiu Rivâyâti'l-Fehâris ve Lâmiu İcâzâti Ehli'l-Fevâris Adlı Eserindeki Rivayet Birikimi", *Osmanlı'da İlm-i Hadis: Âlimler, Eserler ve Meseleler*, ed. Zekeriya Güler vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2020), 409-411.

⁸¹ Ayaz, "Bandırmalı Küçük Hamid Efendi'nin Hadis İcâzetleri", 389.

⁸² Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmavî*, 495-496.

İstanbul'un karşı yakasına gidip gelmeye devam etmiştir.⁸³ Abdullah Hoca'nın İbn Himmât'tan ders aldığı tarihleri karşılaştırınca, yirmi yıl gibi uzun bir süre İbn Himmât ile irtibatlı olduğunu söylemek mümkündür.

4.3. Muhammed ez-Zeytûnî

Muhammed ez-Zeytûnî, İbn Himmât'ın 1141/1728-1729 ile 1145/1732 senesindeki *Sahîhu'l-Buhârî*⁸⁴ ve 1139-1140 (1726-1727)'daki *Meşârıku'l-envâr* derslerinde hadisleri okumuştur. Diğer taraftan h. 1140 yılındaki fıkıh derslerinde *Multekâ'yı*, yine h. 1145'teki Vad' derslerinde Ali Kuşçu'nun *Şerhu'l-Adudîyye* eserini Muhammed ez-Zeytûnî okumuştur.⁸⁵

4.4. Hafız Ahmed el-Mukrî

Hâfız Ahmed el-Mukrî, İbn Himmât'ın 1145/1732'de Vâlîde Sultan Dârulhadîsî'nde Buhârî derslerindeki hadislerin bir kısmını,⁸⁶ yine aynı tarihte Bakara suresi 75. ayetine kadar devam eden tefsir derslerinde Kâdı Beydâvî'yi okuyan talebesidir.⁸⁷

4.5. Ömer et-Tokâdî

Ömer et-Tokâdî, Minkârî Medresesi'nde ilim tahsil eden talebelere olup, genç yaşta vefat etmiştir.⁸⁸ İbn Himmât'ın 1444/1731-1732 yılındaki hadis usûlü derslerinde, Irâkî'nin *Elfıyyetü'l-hadis* manzûmesini okuyan talebesidir. Ayrıca Arûz ilmi ile ilgili derslerde *el-Endelûsiyye* adlı manzûmeyi okumuştur.⁸⁹

4.6. Seyyid Muhammed Ereğli

Seyyid Muhammed Ereğli, İbn Himmât'ın 1139-1140/1727'de altı ay devam eden kelimeler derslerinde Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye* adlı eserini okuyan talebesidir.⁹⁰

Diğer taraftan İbn Himmât'ın 1145/1732-1733 senesinde Vad' ilmine dair Ali Kuşçu'nun *Şerhu'l-Adudîyye* derslerini, meşhur Osmanlı alimlerinden Şeyh Davud-i Karsî ile beraber Şeyh Mehmed Akseki ve Seyyid Abdukbâkî adlı talebeler dinlemişlerdir.⁹¹

İbn Himmât, Ayasofya Kütüphanesi'nde muhaddis, Galatasaray Mektebi'nde kütüphane hocası ve Saray-ı Hümâyûn'da hazine hocalığı yaptığı dönemlerde birçok talebeye ders vermiştir. Osman b. Ahmed Paşa (ö. 1196/1781-1782), İbn

⁸³ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaçî*, 303, 496.

⁸⁴ Abdullah Aydın, "es-Seyyid Hâmid el-Bandırmaçî ve Ukûdü'd-dürer fi 'ilm'l-eser Adlı Eseri", 101.

⁸⁵ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaçî*, 451, 453, 458-459.

⁸⁶ Aydın, "es-Seyyid Hâmid el-Bandırmaçî ve Ukûdü'd-dürer fi 'ilm'l-eser Adlı Eseri", 101.

⁸⁷ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaçî*, 457.

⁸⁸ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaçî*, 474.

⁸⁹ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaçî*, 453, 455.

⁹⁰ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaçî*, 451.

⁹¹ Hamid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmaçî*, 459.

Himmât'ın Enderun Mektebi'nde ders verdiği sırada kendisinden ders alan öğrencilerindedir.⁹²

5. İbn Himmât'ın Hadis İcâzetleri ve 20. Asra İntikal Eden Silsileleri

İbn Himmât'ın hadis icâzetlerinin ilk sırasında, yukarıda kendisi hakkında bilgi verilen Bandırmalı Hamid Efendi'ye verdiği rivayet izinleri gelmektedir. İbn Himmât'ın isnadlı hadis rivayetinde müsnid derecesine ulaştırdığı Bandırmalı Hamid Efendi, *Câmiu rivâyâtı'l-fehâris'te* Şemseddin el-Bâbilî, İbrahim el-Gürânî, Abdullah b. Sâlim el-Basrî, Ahmed en-Nahlî ve İbn Akîle'nin sebetlerini toplamıştır. Ancak İstanbul'da isnadlı rivayet usûlü yaygın olmadığı için Hamid Efendi'nin icâzetlerini ihtivâ eden eserinin rivayet izni günümüze ulaşmamıştır.

Diğer taraftan Üsküdar'a geldiği ilk yıllardan itibaren hadis rivayeti ile tanıyan İbn Himmât, ulemânın teveccühüne mazhar olmuştur. Bazı alimler hadis icâzeti almak için onun meclisine gelerek rivayet izni istemişlerdir. Bunlardan biri, meşhur vâiz Ahmed er-Rûmî'nin torunlarından Şeyh Ahmed b. Mustafa Efendi'dir. Şeyh Ahmed Efendi, 1140/1727'de talebeleri ile ders yapan İbn Himmât'ın meclisine gelerek, müselsel bi'l-evveliyye hadisinden icâzet istemiş, o da müselsel hadisi senedi ile beraber zikrederek rivayet izni vermiştir.⁹³

İbn Himmât, Dâru's-saltanat'ta ikâmet etmeye başladığı 1150/1737-1738'li yıllarda "Muhaddis Efendi" diye meşhur olmuş ve vefatına kadar devrin önde gelen alim ve müderrislerine hadis icâzetleri vermiştir. Şeyhülislam Veliyyüddin Efendi, ondan *el-Erbaûne'n-Nevevî'yi* okuyarak rivayet izni almıştır.⁹⁴ Diğer taraftan İbn Himmât, 1167/1754'te müderris Mehmed b. Ahmed el-Gümülcineli'ye kütüb-i sitte başta olmak üzere icâzetten ve semâ olarak rivayet hakkına sahip olduğu bütün merviyatından⁹⁵, yine uzun süre Medine'de ikamet eden Trabzonî Mehmed Efendi'ye (ö. 1200/1786) de 1170/1757 senesinde Abdullah b. Sâlim el-Basrî'nin *el-İmdâd fî ma'rifeti uluvvî'l-isnad adlı* sebetinin icâzetini vermiştir.⁹⁶ İbn Himmât'tan hadis icâzeti alan alimlerden biri de, Süleymaniye ve Fatih Câmii'nde

⁹² Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 3/164. Murâdî, İbn Himmât'ın Enderûn Mektebi'ndeki müderrisliği döneminde Sultan III. Ahmed'in hocalığını yaptığını belirtmektedir. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 4/47. Ancak, bu bilgi tarihi verilere uygun değildir. Zira III. Ahmed 1143/1730 senesinde tahttan indirilmiş ve oğulları Mustafa ve Abdulhamid ile beraber padişahlara mahsus daireye gönderilmiş ve altı yıl sonra 1149/1736'da vefat etmiştir. bk. Münir Aktepe, "Ahmed III", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/37. Dolayısıyla hicrî 1150 civarında Dâru's-saltanat'a taşınan ve 1168/1754'te Galata Sarayı Mektebi'nin kütüphane hocalığına tayin edilen İbn Himmât'ın III. Ahmed'e ders verdiğini söylemek tarihi vakia olarak pek mümkün değildir.

⁹³ Hamid Efendi, *Sebetül-Bandırmavî*, 460-461.

⁹⁴ bk. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 4/47.

⁹⁵ *İcâzetnâme* (Çorum: Çorum Hasan Paşa, 610/2), 12b-16a. Gümülcineli müderris Mehmed b. Ahmed hakkında kaynaklarda pek bilgi bulunmamaktadır. Ancak *Sicilli Osmânî'de* tespit edilen Gümülcineli Mehmed Efendi ile aynı şahıs olması kuvvetle muhtemeldir. Mehmed Süreyya'nın verdiği bilgiye göre; Mehmed Efendi önce müderris, sonra Mısır mollası ve 1195/1781'de de Mekke kadısı olmuş, daha sonra da sırasıyla İstanbul ve Anadolu pâyesini almıştır. 1203/1789'de vefat etmiştir. bk. Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmânî*, haz. Nuri Akbayar, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3/977.

⁹⁶ *İcâzetnâme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 1071), 97a-98a.

vaiz ve ders-i âm olarak ders veren Mantikî Yusuf b. Osman el-İskilîbî'dir (ö. 1199/1785).⁹⁷ Mantikî Yusuf Efendi, Kur'an-ı Kerîm'in son on altı suresini tefsir ettiği *el-Mevhibetü'l-ilâhiyye* adlı eserinde; "muhaddislerin emiri" ve "şeyhim ve üstazlarının en üstünü" diyerek sitayişle andığı hocası İbn Himmât'tan rivayet ettiği kütüb-i sitte'nin silsilesini zikretmiştir.⁹⁸

İbn Himmât, İstanbul'da devrin önde gelen alimlerine ve müderrislerine birçok icâzet vermekle beraber, ilmî muhitte onun icâzetlerinin bir silsilesi teşekkül etmemiştir. İbn Himmât'ın icâzetlerinin 20. asra kadar ulaşması; Şam, Hicâz ve Yemen'e intikal edip burada intişâr eden isnad silsileleri ile gerçekleşmiştir. İbn Himmât'ın icâzetlerini Amasyalı Kâtibzâde İsmail Efendi Şam'a, İstanbul'a iki defa gelen Gedikzâde Abdulkadir Efendi de Şam, Hicâz ve Yemen'e taşımış ve bu bölgelerde yayılan silsileler 20. asra kadar intikal etmiştir.

5.1. Kâtibzâde İsmail Efendi (1201/1786-1787)

İbn Himmât'ın rivayet izinlerinin 20. asra intikal etmesini sağlayan talebelelerinden biri, Kâtibzâde İsmail Efendi'dir. İsmail Efendi kendi yazdığı icâzet belgelerinde tam ismini "Kâtibzâde Hâfız İsmail b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Amasyavî" olarak kaydetmiştir.⁹⁹ İsmail Efendi, 1130/1717-1718 senesinde Amasya'da doğmuştur. İsmailin başına özellikle "hafız" kaydını kullanmasından ilköğrenimi sırasında Kur'an-ı Kerîm-i ezberlediğini söylemek mümkündür.¹⁰⁰ Bilahare İstanbul'a gelen İsmail Efendi, burada çeşitli hocalardan ders almıştır.¹⁰¹

Kâtibzâde, ders aldığı hocalarının ilk sırasında İbn Himmât ed-Dımaşkî'yi zikretmekte ve onun hakkında: "*hocalarımın en büyüğü, şeyhim ve senedim eş-Şeyh Muhammed b. Hasan b. Himmât*" ifadelerini kullanmaktadır.¹⁰² İbn Himmât, *el-İs'âd fîmâ li'l-Kütübî's-Sitteti mine'l-isnâd* adlı sebetinde yer alan rivayet kitapları başta olmak üzere, Abdullah b. Sâlim el-Basrî'nin sebeti ile beraber, uhdesinde bulunan rivayet kitaplarının tamamından Kâtibzâde İsmail Efendi'ye icâzet vermiştir.¹⁰³

Ayrıca Kâtibzâde İsmail Efendi, hocası İbn Himmât vasıtasıyla Abdullah b. Sâlim el-Basrî'nin kızdan torunu Ömer b. Ahmed b. Akîl es-Sekkâf Ba'luvî (ö. 1174/1760-1761) ile tanışmış ve Mekke'de bir süre onun yanında kalmıştır. Ömer el-Baluvî ve Kâtibzâde, Abdullah b. Sâlim el-Basrî'nin *el-İmdâd* adlı sebetinin asıl

⁹⁷ bk. İhsan Kahveci, "el-Mevhibetü'l-ilâhiyye ve'l-atıyyetü'l-sübhâhiyye Adlı Eseri Çerçevesinde İskipli Yusuf Efendi'nin Tefsir Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 1-23.

⁹⁸ Yusuf b. Osman el-Mantikî, *el-Mevhibetü'l-ilâhiyye ve'l-atıyyetü's-Sübhâniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Rağîb Paşa, 198), 4a-6b.

⁹⁹ İbn Âbidîn, *Sebetü İbn Âbidîn el-müsemmâ Ukûdü'l-leâli fi'l-esânîdi'l-avâlî*, thk. Muhammed İbn İbrahim el-Hüseyn (Dımaşk: Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 146. Âkifzâde, Kâtibzâde İsmail Efendi'yi, kendisinin pek kullanmadığı "ez-Zeytûnî" nisbeti ile tanıtmıştır. bk. Âkifzâde, *el-Mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-mesmû'* (Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, 2527) 100b.

¹⁰⁰ İbn Âbidîn, *Ukûdu'l-leâli*, 145.

¹⁰¹ Abdurrezâk Baytar, *Hılyetü'l-Beşer fi târihi'l-karnî's-sâlişe aşar*, thk. Muhammed Behçet el-Baytâr (Dımaşk: Dâru'l-Beyyine, 1433/2012), 1/358.

¹⁰² İbn Âbidîn, *Ukûdu'l-leâli*, 146.

¹⁰³ İbn Himmât, *el-İs'âd li'l-kütübî's-sitteti mine'l-isnâd* (Câmiatu Muhammed b. Suûd el-İslâmî, 4283), 45b; İbn Âbidîn, *Ukûdu'l-leâli*, 146.

nüşhası ile yeni bir nüshayı mukabele yapmışlardır. Ömer el-Ba'luvî, mukabele yapılan Basrî'nin sebeti için İbn Himmât'a icâzet yazmış ve bu nüshayı İstanbul'a ulaştırması için Kâtibzâde'ye vermiştir.¹⁰⁴ Kâtibzâde İsmail Efendi, hocası İbn Himmât'ın delâleti ile bir süre yanında bulunduğu Ömer el-Ba'luvî'den icâzet almıştır.¹⁰⁵

Mevlevî derecesindeki büyük şehirlerde kadılık yapan Kâtibzâde İsmail Efendi¹⁰⁶, 1198/1783-1784 yılında Dımaşk kadılığına atanmıştır.¹⁰⁷ Dımaşk'ta üç yıl kadılık yapmış ve görev yaptığı dönemde Dımaşklı alimlere İbn Himmât'ın silsilesi ile rivayet izni vermiştir. Onun icâzet verdiği ve İbn Himmât'ın silsilesinin kuvvetle devamını sağlayan alimlerden biri, Muhammed Şâkir el-Akkâd'dır (ö. 1222/1807).

Muhammed Şâkir el-Akkâd, Hanefî fakihlerinin önde gelenlerinden İbn Âbidîn diye tanınan Muhammed Emin b. Ömer'in (ö. 1252/1836) hocasıdır. İbn Âbidîn, hocasının otuz farklı alimden aldığı icâzetleri ve bunların silsilelerini *Ukûdu'l-leâli fi'l-esânîdi'l-avâli* adlı eserde toplamıştır. Bunlar arasında, Kâtibzâde İsmail Efendi'nin Muhammed Şâkir el-Akkâd'a 1198/1783-1784 yılları yazdığı icâzet de bulunmaktadır.¹⁰⁸ İbn Himmât'ın icâzet silsileleri, Kâtibzâde'den Muhammed Şâkir Akkâd'a, ondan talebelerine intikâl ederek bölgedeki alimler arasında yayılmıştır.

Ayrıca İbn Himmât'ın hadis icâzetleri, İbn Âbidîn'den icâzet alan Ervâdî yoluyla bir asır geçmeden tekrar İstanbul'a intikal etmiştir. 1845-1848 seneleri arasında iki defa İstanbul'a gelerek Ayasofya Camii'nde iki yıl hadis dersi veren Ahmed İbn Süleyman el-Ervâdî (ö.1275/1858), Gümüşhânevî (ö. 1311/1893) ve Hasan el-Kastamonî'ye (ö. 1329/1911) İbn Himmât'ın icâzetlerini de ihtivâ eden İbn Âbidîn'in sebetinin rivayet iznini vermiştir.¹⁰⁹ Bu icâzetle beraber İbn Himmât'ın sebeti, 19. asrın ikinci yarısında İstanbul'da yayılma imkânı bulmuştur. İbn Himmât'ın İstanbul'dan Şam'a, oradan da tekrar İstanbul'a intikal eden silsilesi şu şekildedir: *İbn Himmât > Kâtibzâde > Muhammed Şâkir el-Akkâd > İbn Âbidîn (Muhammed Emin b. Ömer) > Ahmed b. Süleyman Ervâdî > Gümüşhanevî ve Hasan el-Kastamonî > Kevserî (ö. 1952)*.¹¹⁰

İbn Himmât'ın merviyatından 20. yüzyıla kadar Şam bölgesinde devam

¹⁰⁴ Abdullah b. Sâlim el-Basrî, *el-İmdâd fi ma'rifeti uluvvi'l-isnâd*, thk. el-Arabî ed-Dâiz el-Firyâtî (Riyâd: Dâru't-Tevhîd, 1427/2006), 175.

¹⁰⁵ İbn Âbidîn, *Ukûdu'l-leâli*, 146.

¹⁰⁶ Âkifzâde, *el-Mecmû'* (Ali Emîrî, 2527), 100b.

¹⁰⁷ Kâtibzâde İsmail Efendi, Şam'da yaklaşık üç yıl kadar görev yaptıktan sonra, 1201/1786-87'de Medine kadılığına tayin edilmiş ve bu görevine başladıktan kısa bir süre sonra vefat etmiştir. Harem-i Şerîf'te cenaze namazı kılınmış ve Bâkî kabristanına defnedilmiştir. bk. İbn Âbidîn, *Ukûdu'l-leâli*, 145; Baytar, *Hilyetü'l-Beşer*, 1/359. Mehmed Süreyyâ, Kâtibzâde İsmail Efendi'nin 1205/1790-1791'de vefat ettiğini kaydetmiştir. bk. Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3/822.

¹⁰⁸ İbn Âbidîn, *Ukûdu'l-leâli*, 145-146.

¹⁰⁹ Kâtibzâde'nin İbn Himmât'a verdiği icâzet için bk. İbn Âbidîn, *Ukûdu'l-leâli*, 145-146.

¹¹⁰ Ayaz, "Zâhid el-Kevserî", 76. Kevserî'nin rivayet izinleri ondan icâzet alan talebeleri yoluyla devam etmektedir. bk. Abdulfettah Ebû Çudde, *İmdâdü'l-fettâh bi esânîd ve merviyâtî's-Şeyh Abdulfettah*, tahrîc: Muhammed b. Abdillâh Âl Raşîd (Riyad: Mektebetü'l-İmam eş-Şâfiî, 1999), 487.

eden ve Abdulhay el-Kettânî'ye (ö. 1962) ulaşan silsilelerden biri de şu şekildedir; *İbn Himmât > Kâtibzâde İsmail Efendi > Şâkir el-Akkâd ed-Dımaşkî > Saîd el-Halebî ed-Dımaşkî > Cemâl es-Sükkerî ed-Dımaşkî > Abdulhay el-Kettânî*.¹¹¹ Ayrıca Kettânî'nin bu silsilesindeki es-Sükkerî'den Abdulkadir eş-Şelebî ile Ebu'l-Hayr el-Meydânî ve bu ikisinden de Abdulfettah Ebû Ğudde rivayet etmektedir.¹¹²

5.2. Gedikzâde Abdulkadir b. Halîl (ö. 1187/1773)

18. yüzyılın müsnid muhaddislerin Gedikzâde Abdulkadir b. Halîl, Mekke'de doğmuş ve Kur'an-ı Kerîm'i ezberledikten sonra, ilim tahsili ve hadis kitaplarının isnadlı rivayet izinlerini elde etmek için Medine, Mısır, Anadolu, Kudüs, Dımaşk, Yemen ve Nablûs'a yolculuklar yapmış, ayrıca İstanbul'a da iki defa gelmiştir.¹¹³ Gedikzâde, rivayet hakkına sahip olduğu kitapların silsilelerini tanıttığı *el-Mutribu'l-mu'rib el-câmiu li ehli'l-meşriki ve'l-mağrib* adlı eserinde, hocaları ile beraber ilim yolculuklarında karşılaştığı alimler hakkında da bilgi vermiştir.¹¹⁴ Aydın ve Muğla bölgesinin alimleri ile ilgili değerlendirmesinde, bunların isnadlarının maktû' olduğunu, sened ile rivayete ihtimam göstermediklerini ve ilm-i hadiste de birikimlerinin bulunmadığını belirterek tenkid etmiştir.¹¹⁵

Gedikzâde, "*Kostantîniyye'nin Meşâyihü*" başlığında İstanbul'da karşılaştığı dört alimi zikretmiştir. Bunlar sırası ile; İbn Himmât ed-Dımaşkî, Ahmed el-Ğazzî, İbrahim el-Halebî ve Yusuf Efendizâde'dir. Gedikzâde, İbn Himmât'tan okuduğu dersler ve hayatına dair önemli bilgiler vermiş, ancak diğer üç alimin biyografisini kısaca açıklamıştır. Bu açıklamalar arasında, şeyhu'l-kurrâ-i ve'l-muhaddisîn ve *Sahîhu'l-Buhârî* şârihi olarak tanıttığı Yusuf Efendizâde'nin isnadlarının tamamının nâzil olduğunu belirterek tenkid etmesi dikkat çekmektedir. Diğer taraftan Şeyh Ahmed el-Ğazzî'nin 1167/1753-1754 senesinde Ayasofya Câmii'nde *Nesâî* okuttuğunu belirtmesi de Ayasofya Câmii'ndeki hadis okumalarına dair önemli bir bilgidir.¹¹⁶

¹¹¹ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/931.

¹¹² Ebû Ğudde, *İmdâdü'l-fettâh*, 475. Yukarıda sayılan icâzetlerden başka Kâtibzâde İsmail Efendi, Dımaşk'ta Kemaleddin Muhammed İbnü'l-Ğazzî ve kardeşi Abdulğânî b. Muhammed'e hocası İbn Himmât'ın *el-İs'âd* adlı sebetinden rivayet izni vermiştir. bk. İbn Himmât, *el-İs'âd* (Câmiatu Muhammed b. Suûd, 4283), 45b.

¹¹³ Murtazâ ez-Zebîdî, *el-Mu'cemu'l-muhtas*, thk. Nizâm Muhammed Salih el-Ya'kubî - Muhammed b. Nâsır el-Acmî (Beyrut: Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 419 - 427

¹¹⁴ Gedikzâde, *el-Mutrib*, 74. Gedikzâde, Anadolu seyahatleri sırasında *el-Müsel sel bi'l-evveliyye* hadisinin rivayet iznini almak için Hâdim müftüsü Ebû Saîd el-Hâdimî'nin yanına uğramıştır. Ebû Saîd el-Hâdimî'nin aklî ilimlerde ehil olmakla beraber, yanında isnad bulunmadığını görünce Mısır'a dönmüştür. bk. Zebîdî, *el-Mu'cemu'l-muhtas*, 421.

¹¹⁵ Gedikzâde, Aydın ve Muğla'da pek çok alim ile karşılaştığını, ancak isnadlarının maktû olmasından dolayı kitabında zikretmeye gerek duymadığını belirtmiştir. Bu arada karşılaştığı altı alimin ismini ve mütehasıs oldukları ilim dallarını zikretmiştir. Muğla'da karşılaştığı alimler: Muğla müftüsü, muhaddis ve fakih eş-Şeyh Ali (ö. 1160 sonrası) ve 2) es-Süffî eş-Şeyh İsmail'dir. Güzel Hisar'da karşılaştığı alimler; 1) Mantık ve dil ilimlerinde allâme, Beyân ilminde kuvvetli anlayış sahibi eş-Şeyh İsmail el-Kevsec, 2) Mantık ilminde muhakkık ve mudakkık alim İbnü's-Şerîf diye tanınan el-Allâme eş-Şerîf es-Seyyid Mehmed, 3) Arap dili ve edebî fenlerde allâme ez-Zeynî diye meşhur eş-Şeyh Mehmed ve 4) Aklî ilimlerde allâme eş-Şeyh Mehmed'dir. bk. Gedikzâde, *el-Mutrib*, 73-74.

¹¹⁶ Gedikzâde, *el-Mutrib*, 75-76.

Gedikzâde, İstanbul'da karşılaştığı alimlerin ilk sırasında zikrettiği İbn Himmât'tan okuduğu kitaplar ve rivayet izinleri hakkında şu bilgileri vermektedir: “Kostantîniyye’de karşılaştığım alimlerden biri, kâmil bir muhakkik, ilmiyle amel bir âlim, Rum diyarının muhaddisi, İbn Himmât diye meşhur, Osmanlı saltanatının başkenti İstanbul’a sonradan gelip yerleşen ve aslen Dımaşklı olan eş-Şeyh Muhammed İbn Hasen’dir. İstanbul’da 1175 (1761)’de vefat etmiştir. Ondan müselsel bi’l-evveliyyâ hadisini işittim. Sultan Süleyman Camii yakınındaki Kalender Câmii civarındaki evinde Sahîhu’l-Buhârî’nin bir kısmı ile Şemâil ve Şifâ’yı okudum. Ayrıca Kalender Câmii’nde de Sahîhi’l-Buhârî’nin bir bölümünü bir başkasının okuyuşu ile ondan dinledim. İkinci defa İstanbul’a geldiğim 1167 (1753-1754) senesinde, Sultan Mehmed Camii’nde ikinci defa Şifâ’yı okudum. Ayasofya Camii’nde Tefsîru’l-Beydâvî okuduğu sırada bazı derslerini dinledim. İstanbul’da bulunduğum süre zarfında dâima onun yanından bulundum. Özellikle (İstanbul’a) ikinci seyahatim sırasında, evinde metin ve şerh olarak çeşitli ilimlerden okuttuğu derslerin çoğunda hazır bulundum. Hatta uyku vakti haricinde onun yanından ayrılmadım. İbn Himmât rahimehullah, kıyâmi çok bir zat idi. Vaktini, Kur’an okuyarak veya ilim okutarak veyahut telif ile geçirir, bunlardan başka bir şeyle meşgul olmazdı. Bana, rivayet hakkına sahip olduğu kitapların tamamından, telifâtından ve Abdullah b. Salim el-Basrî’nin sebetinden icâzet verdi. Hicri 1132 (1719) senesinde Mekke-i Mükerreme’de mücâvir olarak bulunduğu sırada icâzet aldığı Abdullah Sâlim el-Basrî’den rivayet etmektedir. Ayrıca şeyhimiz allâme Ahmed el-Mellevî el-Mısrî ve ehli ilimden birçok kimseden rivayet etmektedir. Allah bize ve onlara hilmi ile muâmele etsin.”¹¹⁷

Gedikzâde, İbn Himmât’tan aldığı icâzet ile; *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim*, *Sünen-i Ebî Dâvud*, *Sünen-i Nesâî*, *Sünen-i İbn Mâce*, *Müsned-i Ebî Hanîfe*, Yahya el-Leysî rivayeti ile İmam Mâlik’in *Muvatta’*, İmam Şâfiî’nin *Müsned*, Ahmed İbn Hanbel’in *Müsned*, Tirmizî’nin *Şemâil*, Kâdî İyâd’ın *eş-Şifâ* ve İbnü’l-Cezerî’nin *el-Hısnu’l-hasîn*’ini rivayet etmektedir.¹¹⁸

İbn Himmât’ın icâzet silsilelerini ihtivâ eden Gedikzâde’nin sebeti, 20. yüzyıla birçok tarikle intikal etmiştir. Bunların en önemlisi, Şam bölgesine intikâl edip, bir asır kadar bölgenin alimleri arasında tevârüs ettikten sonra, 19. asrın sonunda Sadreddin el-Kâdî yoluyla İstanbul’a, ondan da Zâhid el-Kevserî’ye ulaşan silsiledir. İbn Himmât’ın Şamlı alimler yoluyla Kevserî’ye ulaşan rivayet izinlerinin silsilesi şu şekildedir: *İbn Himmât* > *Gedikzâde* (ö. 1187/1773) > *İsmail İbn Muhammed el-Mevâhibî* (ö. 1218/1803) > *Saîd el-Halebî* (ö.1245/1829) > *Muhammed İbn Süleyman el-Çuhadar* (ö. 1297/1880) > *Sadreddin el-Kâdî* (ö.1932) > *Kevserî*.¹¹⁹

Kevserî’nin talebesi Abdulfettâh Ebû Ğudde, İbn Himmât’ın merviyâtını Kevserî’den naklettiği gibi, ayrıca Hicâz’a intikâl eden bir başka silsile ile nakletmektedir. Bu silsile; *İbn Himmât* > *Gedikzâde* > *Abdulahfız b. Derviş el-Uceymî el-Mekkî* (ö. 1246/1830-1831) > *Muhammed b. Ali es-Senûsî* (ö. 1276/1859) > *Fâlih ez-Zâhirî* (ö. 1328/1910) > *Abdulahfız el-Fâsî* (ö. 1963) > *Abdulfettâh Ebû Ğudde* şeklin-

¹¹⁷ Gedikzâde, *el-Mutrib*, 74-75.

¹¹⁸ Gedikzâde, *el-Mutrib*, 200-201.

¹¹⁹ Ayaz, “Zâhid el-Kevserî”, 71-73, 75.

dedir.¹²⁰

Ayrıca Gedikzâde, 1185/1771 yılında Yemen'e yaptığı yolculukta, Abdurrahman b. Süleyman el-Ehdel'e (ö. 1250/1835) *el-Mutrib*'in rivayet iznini vermiştir.¹²¹ Yemen'de yayılan bu rivayet izni, 20. asırda Muhammed Züheyr eş-Şâviş'e intikal etmiştir.¹²²

İbn Himmât ed-Dımaşkî, Murtazâ ez-Zebîdî'ye (ö. 1205/1791) mükâtebe (mektup) yoluyla rivayet izni vermiştir.¹²³ Zebîdî, rivayet izinlerini tanıttığı sebet kitaplarında İbn Himmât'tan aldığı hadis icâzetine yer vermemiştir. Zebîdî'nin sebetlerinin rivayetlerinde İbn Himmât'ın silsilesine rastlanılmamaktadır.¹²⁴ Ancak Zebîdî, *el-Murabbâ el-Kâbulî* adlı eserinde, Abdullah b. Sâlim el-Basrî'nin merviyâtı ile ilgili rivayet izni aldığı alimler arasında İbn Himmât ed-Dımaşkî'yi zikretmiş ve bu icâzeti de İstanbul'dan mükâtebe (mektup) yoluyla aldığını özellikle tasrih etmiştir.¹²⁵ Zebîdî'nin İbn Himmât'a dayalı rivayet izni, Abdulhayy el-Kettânî ve Abdulfettâh Ebû Ğudde'ye ulaşmıştır.¹²⁶

Sonuç

Rivayet döneminde hadisin ayrılmaz bir parçası olan ve hadis râvilerinden oluşan isnad, kütüb-i sitte gibi hadis kitaplarının yazılmasından sonra, temel hadis kitaplarının rivayetindeki isnad silsilelerine dönüşmüş ve hicrî 6. asırdan sonra bu silsilelerle rivayet edenlere de müsnid unvanı kullanılmaya başlamıştır. İsnadlı rivayet sistemi sayesinde hadis kitaplarına ait müstakil isnad ve icâzet silsileleri teşekkül ettiği gibi, ayrıca diğer ilimlerde okunan kitaplara yazılan icâzetlerle beraber, tefsir, fıkıh, kelam ve Arap dili alanlarında her bir kitabın musannifine ulaşan icâzet silsileleri ortaya çıkmıştır.

Osmanlı medreselerinde İslam ilim geleneğindeki icâzet usûlünden farklı olarak mülâzemet sistemi uygulanmış ve 17. yüzyıla kadar icâzet silsileleri teşekkül etmemiştir. 17. yüzyılın ikinci yarısında Köprülü sadrazamlar ile başlayan rivayet geleneğinin tesisi yönündeki faaliyetler, 18. yüzyılda Sultan I. Mahmud başta olmak üzere devletin üst kademesindeki otoriteler tarafından devam ettirilmiştir. Bu dönemde İstanbul'a gelen ve rivayet meclislerindeki hadis dersleri ve icâzetleri ile bölgedeki rivayet ilimlerinin gelişmesine önemli katkı sunan alimlerden biri, İbn Himmât ed-Dımaşkî'dir.

İbn Himmât ed-Dımaşkî, İstanbul'a ilk geldiğinde Üsküdar'da Şeyhülislâm Mirzâzâde Mehmed Efendi'nin adına Ahmediyye Câmii'nde vâiz ve hatîb olarak görev yapmış, ayrıca Ahmediyye Câmii'ndeki odasında medresenin talebelerine

¹²⁰ Ebû Ğudde, *İmdâdü'l-fettâh*, 487.

¹²¹ Abdurrahman b. Süleyman el-Ehdel, *en-Nefesu'l-Yemânî ve'r-rûhu'r-rûhânî*, thk. Abdullah Muhammed el-Habeşî (Riyâd, Dâru's-Samî'i, 2012), 240.

¹²² Ziyâb b. Sa'd el-Ġâmidî, *el-Vecâze fi'l-esbât ve'l-icâze* (Beyrut, Dâru Kurtuba, 1423), 258-59.

¹²³ Murtazâ ez-Zebîdî, *el-Murabbâ el-Kâbulî*, thk. Muhammed b. Nâsir el-Acmî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1425/2004), 196.

¹²⁴ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/931.

¹²⁵ Zebîdî, *el-Murabbâ el-Kâbulî*, 196.

¹²⁶ bk. Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/931; Ebû Ğudde, *İmdâdü'l-fettâh*, 490.

fıkıh, kelim, mantık ve Arap dili ile ilgili dersler vermiştir. İlk hadis derslerine 1139/1726-1727 yılında Ahmediyye Câmii ile Minkârî Medresesi'nde *Meşârîku'l-Envâr*'ı okutmakla başlamıştır. Daha sonrasında Ahmediyye Câmii ile Atık Valide Sultan Dârulhadîsi'nde *Sahîhu'l-Buhârî* ve İbn Hacer'in *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*'ini okutmuştur.

Üsküdar'da hadis rivayeti ile meşhur olan ve "Üsküdârî Muhaddis Efendi" ve "Muhaddis Mehmed Efendi" unvanları ile tanınan İbn Himmât, kütüphanelerdeki rivayet meclislerine resmî hüviyet kazandıran Sultan I. Mahmud'un Ayasofya-i Kebîr Kütüphanesi'nde ihdâs ettiği muhaddis kadrosuna tayin ettiği ilk hadis alimidir. İbn Himmât, 1153/1740'ta I. Mahmud'un resmî bir törenle açtığı Ayasofya Kütüphanesi'nde uzun yıllar *Sahîhu'l-Buhârî* okutmuştur. Ayrıca I. Mahmud'un 1168/1754'te açtığı bir diğer kütüphane olan Galata Sarayı'nda kütüphane hocası olarak tefsir ve hadis dersleri vermiştir. 1168/1754-1173/1760 seneleri arasında Galata Sarayı'nda dersler veren İbn Himmât, 1173/1760'ta Saray-ı Hümâyün hocalığına atanmış ve 1175/1761'de İstanbul'da vefat etmiştir.

İstanbul'da hem devrin önde gelen alimlerine hem de talebelerine hadis ve diğer ilimlerden rivayet izinleri veren İbn Himmât'ın icâzetlerinin sonraki asırlara intikali; Şam, Hicâz ve Yemen'e intikal eden isnad silsileleri yoluyla gerçekleşmiştir. İbn Himmât'ın mucâz talebelerinden Kâtibzâde İsmail Efendi Şam'da, Gedikzâde Abdulkadir Efendi de Şam, Hicâz ve Yemen'de İbn Himmât'tan elde ettikleri rivayet izinleri ile beraber icâzet vermişlerdir. Söz konusu bölgelerde özellikle sebet kitaplarının içerisinde nesilden nesile tevârüs eden İbn Himmât'ın silsileleri 20. asra kadar intikal etmiştir. Gedikzâde vasıtasıyla Şam, Hicâz ve Yemen'e intikal eden İbn Himmât'ın rivayet izinleri asrımıza birçok tarikle ulaşmıştır.

İbn Himmât ed-Dımaşkî, 37 yıl müderrislik yaptığı İstanbul'da resmî ve gayiresmî rivayet meclislerinde müsnid bir hadis alimi olarak hadis okutmuş ve çeşitli icâzetler vermiştir. Bunlardan en önemlileri, devrinin tanınmış alimlerinden Şeyhülislam Veliyyüddin Efendi, Trabzonî Mehmed Efendi, Mehmed b. Ahmed el-Gümülcinevî ve Mantıkî Yusuf Efendi'ye verdiği hadis icâzetleridir. Ayrıca uzun süre derslerini takip eden ve önde gelen talebelerinden olan Bandırmalı Hamid Efendi'ye Şam, Mısır ve Hicâz'da elde ettiği rivayet birikiminin tamamından icâzet vermiştir. Hamid Efendi, hocasından elde ettiği rivayet izinlerini silsileleri ile beraber *Câmiu rivâyâti'l-fehâris ve lâmiu icâzâti ehli'l-fevâris* adlı eserinde toplamıştır. Ancak hem yukarıda isimleri geçen alimlerin hem de Bandırmalı Hamid Efendi'nin *Câmiu rivâyâti'l-fehâris* adlı sebetinin icâzeti sonraki nesillere tevârüs etmemiştir.

İbn Himmât'ın Şam, Hicâz ve Yemen'e intikal eden hadis icâzetleri 20. asra intikal ederken, İstanbul'da kendisinden icâzet alan talebeleri yoluyla silsilesinin sonraki nesillere tevârüs etmemesi dikkati câlip bir durumdur. Bunun sebebi, Osmanlı medreselerindeki mülâzemeteye dayalı medrese mezuniyet sisteminde icâzet usûlünün uygulanmamasından kaynaklanmaktadır. Hatta Sultan I. Mahmud'un rivayet geleneğinin tesisine yönelik kütüphanelerdeki rivayet meclislerine resmî bir hüviyet kazandırma çabasına rağmen, söz konusu kütüphanelerde uzun yıllar hadis okutan İbn Himmât'ın icâzet silsilelerinin sürekliliği ve devamlılığı söz konusu olmamıştır. Dolayısıyla, 18. yüzyıl İstanbul'unda özellikle Arap alimlere dayalı

hadis icâzetlerinde belli ölçüde bir artış olmuşsa da Osmanlı alimleri arasında silsilelerin teşekkül etmesini sağlayacak derecede kuvvet kazanamamıştır. 18. yüzyıldaki rivayet geleneğinin tesisi yönündeki faaliyetler, ayrıca icâzetin de eğitim sistemi içerisinde kabul görmesi ile beraber 19. yüzyılda hadis icâzetleri ziyadesiyle yerleşmiştir. Hatta 19. yüzyılın ortasında Ervâdî yoluyla Şam'dan İstanbul'a intikâl eden İbn Himmât'a dayanan icâzetler de kendisinin yaşadığı dönemden yaklaşık bir asır sonrasında Osmanlı alimlerinin silsilelerinde yayılma imkânı bulmuştur.

18. yüzyılda rivayet geleneğinin tesis edilmeye çalışıldığı bir dönemde İstanbul'a gelen İbn Himmât ed-Dımaşkî; Dımaşk, Kahire, Mekke ve Medine'de elde ettiği hadis rivayet birikimi ile beraber hem hadis icâzetleri hem de yetiştirdiği talebeler sayesinde Osmanlı ilmî muhîtinde hadis ilimlerinin neşrine ve rivayet geleneğinin gelişmesine önemli oranda katkı sağlamıştır. Muhaddis olarak kaleme aldığı hadis usûlü ve tahrîc çalışmaları günümüzdeki akademik araştırmalarda incelenmekte, bu arada müsnid bir hadis alimi olarak talebelerine verdiği icâzetler de nesilden nesile tevârüs ederek silsilelerde canlılığını korumakta olup, gelecek nesillerde de hem rivayet izinleri hem de ilmî düşünce bağlamında etkisini sürdürmeye devam edecektir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abdullah b. Sâlim el-Basrî. *el-İmdâd fî ma'rifeti uluvvi'l-İsnâd*. thk. el-Arabî ed-Dâiz el-Firyâtî. Riyâd: Dâru't-Tevhîd, 1427/2006.
- Ahmed Muhammed Şâkir. "Mukaddime". *er-Risâle*. mlf. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî. 5-92. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1309.
- Âkifzâde, Abdurrahim el-Amâsî. *el-Mecmû' fî'l-meşhûdi ve'l-mesmû'*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, 2527.
- Alan, Ercan, "Yeni Bir Belgeye Göre XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Mülâzemet Sistemi". *Osmanlı Araştırmaları*, 49 (2017), 89-124.
- Altuntaş, Mustafa Celil. "Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8 (2010), 33-67.
- Aktepe, Münir. "Ahmed III". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/34-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Atâ, Tayyâr zâde. *Osmanlı Saray Tarihi; Târîh-i Enderûn*. haz. Mehmet Arslan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2010.
- Atçıl, Abdurrahman. "Osmanlı Klasik Döneminde Eğitim: Medreseler". *Türk Eğitim Tarihi; Kronolojik ve Tematik*. ed. Mustafa Gündüz. 25-40. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2018.
- Ayaz, Kadir. "Bandırmalı Küçük Hamid Efendi'nin Hadis İcâzetleri ve Câmîu Rivâyâtî'l-Fehâris ve Lâmiu İcâzâtî Ehli'l-Fevâris Adlı Eserindeki Rivayet Birikimi". *Osmanlı'da İlm-i Hadis: Âlimler, Eserler ve Meseleler*. ed. Zekeriya Güler vd. 387-428. İstanbul: İsar Yayınları, 2020.
- Ayaz, Kadir. "Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı ile Münâsebetlerinin Osmanlı Hadis Çalışmalarına Yansımaları (İcâzet ve Kütüphane)". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a*

- Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler - XVIII. Yüzyıl.* ed. Hidayet Aydar vd. 307-340. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2017.
- Ayaz, Kadir. *Molla Gürânî ve el-Kevseru'l-cârî ilâ riyâdî ehâdîsî'l-Buhârî*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Ayaz, Kadir. "XVIII. Yüzyılda Hanefî Bir Muhaddis; İbn Himmât ed-Dımaşkî'nin Mısır ve Hicâz'a Yolculukları, Hocaları ve Hadis İcâzetleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019), 15-45.
- Ayaz, Kadir. "Zâhid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2015), 63-102.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: Hadisevi, 2006.
- Aydınlı, Abdullah. "Osmanlı Hadis Âlimlerinden Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi'nin (1111-1172/1699-1758 veya 1759) Hayatı ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 1-11.
- Aydınlı, Abdullah. "es-Seyyid Hâmid el-Bandırmavî (1111-1172/1699-1758 veya 1759) ve Ukûdü'd-dürer fi 'ilm'-eser Adlı Eseri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2 (2003), 67-112.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*. çev. Recep Çetintaş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Baykal, İsmail H. *Enderun Mektebi Tarihi*. İstanbul: İstanbul Fethi Derneği, 1953.
- Baytar, Abdurrezzâk. *Hilyetü'l-Beşer fi târihi'l-karnî's-sâlis aşar*. thk. Muhammed Behçet el-Baytâr. 4 cilt. Dımaşk: Dâru'l-Beyyine, 1433/2012.
- Beyazıt, Yasemin. *Osmanlı İlmîyye Mesleğinde İstihdam (XVI. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Dahhâm, Ahmed Hâmid. "Netîcetü'n-nazar fi ilmi'l-eser li İbn Himmât el-Hanefî". *Mecelletü'l-Ulûmî'l-İslâmiyye* 17 (2017), 12-82.
- Ebü Ğudde, Abdulfettah. *el-İsnâd mine'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1435/2014.
- Ebü Ğudde, Abdulfettah. *İmdâdü'l-fettâh bi esânîd ve merviyâtî's-Şeyh Abdilfettah*. thk. Muhammed b. Abdillâh Âl Raşîd. Riyad: Mektebetü'l-İmam eş-Şâfiî, 1999.
- Ehdel, Abdurrahman b. Süleyman. *en-Nefesü'l-Yemânî ve'rûhu'r-rûhânî fi icâzeti'l-kudât beni's-Şevkânî*. thk. Abdullah Muhammed el-Habeşî. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1433/2012.
- Erünsal, İsmail E. *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.
- Evsen, Esra. *Osmanlı İlmiye Teşkilâtında Mülazemet Sistemi XVIII. Yüzyıl Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Gedikzâde, Abdulkadir İbn Halil. *el-Mutribu'l-mu'ribu'l-câmi' li esânîdi ehli'l-meşrik ve'l-mağrib*. thk. Muhammed es-Seyyid el-Bersîcî. Amman: Dâru'l-Feth, 2014.
- Hamid b. Yusuf b. Hâmid b. Emrullah el-Bandırmavî eş-Şehîr bi Küçük Hamid Efendi. *Sebetü'l-Bandırmavî: Câmiu rivâyâtî'l-fehâris ve lâmiu icâzâtî ehli'l-fevâris*. thk. Abdulkadir b. Ömer Ayaz el-Bucâkî. İstanbul: Dâru Bâbı'l-İlm, 2020.
- Hamid b. Yusuf b. Hâmid el-Bandırmavî. *Tanînu'l-mucelcelât bi tebyîni'l-müselâlat*. thk. Abdullah b. Abdulazîz eş-Şebrâvî. Kahire: Dâru'r-Risâle, 1434/2013.
- Hamid b. Yusuf b. Hâmid el-Bandırmavî. *İcâzetnâme*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye Kütüphanesi, Mecâmi' Talat Bey, 933.
- Haskan, Mehmed Nermi. *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*. Üsküdar Belediyesi, 2001.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Ricâlü'l-hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/83-86. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- İrâkî, Abdurrahim b. el-Hüseyn. *Fethu'l-muğîs bi Şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*. nşr. Mahmud Rabî'. Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988.
- İtr, Nureddin. *Menhecu'n-nakd fi ulûmî'l-hadîs*. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1997.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn İbn Ömer. *Sebetü İbn Âbidîn el-müsemma Ukûdü'l-leâlî fi'l-*

- esânîdi'l-avâlî* thk. Muhammed İbn İbrâhim el-Hüseyn. Dımaşk: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- İbn Amîra ed-Dabbî. *Buğyetü'l-mültemis fî târihi ricâli ehli'l-Endelüs*. Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, 1967.
- İbn Beşkuvâl. Ebu'l-Kasım Halef b. Abdilmelik el-Endelüsî. *es-Sıla fî târihi e'immeti'l-Endelüs*. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2010.
- İbn Cemâa, Bedrüddin Muhammed b. İbrahim. *el-Menhelu'r-ravî fî muhtasari ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: 1986.
- İbn Himmât, Muhammed b. Hasen b. Muhammed ed-Dımaşkî. *İcâzetnâme*. Çorum: Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, 610/2, 12b-16a.
- İbn Himmât, Muhammed b. Hasen b. Muhammed ed-Dımaşkî. *İcâzetnâme*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 1071, 97b-98a.
- İbn Himmât, Muhammed b. Hasen b. Muhammed ed-Dımaşkî. *el-İs'âd li'l-kütübi'sitteti mine'l-İsnâd*, Riyad: Câmîatu Muhammed b. Suûd el-İslâmî, 4283, 36 -45b.
- İbn Himmât, Muhammed b. Hasen b. Muhammed ed-Dımaşkî. *Şerhu Hulûsatu'n-nuhbe*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 745/2, 9a-73a.
- İbn Himmât, Muhammed b. Hasen b. Muhammed ed-Dımaşkî. *Tuhfetü'r-râvî fî tahrîci ehâdîsi'l-Beydâvî*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 462.
- İpşirli, Mehmet. "Galata Sarayı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/322-323. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- İpşirli, Mehmet. "Minkârîzâde Yahya Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/114. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- İpşirli, Mehmet. "Mirzâzâde Şeyh Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/170-171. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Kâsmî, Cemâleddin. *Kavâidü't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*. thk. Muhammed Behçet Baytar. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1422/2001.
- Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. nşr. Şerafeddin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge. 2 cilt. İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- Kazvîni, Sirâcuddin Ömer b. Ali. *Meşyeha*. thk. Âmir Hasan Sabri. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005.
- Kettânî, Abdulhay. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşyehât ve'l-müselsalât*. thk. İhsan Abbas. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1402/1982.
- Kütükoğlu, Mübahat S. *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Mehmed Hâkim Efendi. *Hâkim Efendi Târîhi*. haz. Tahir Güngör. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*. haz. Nuri Akbayar. 6 cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Mardin, Ebü'l-Ulâ. *Huzur Dersleri*. 1 cilt. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951.
- Mardin, Ebü'l-Ulâ. *Huzur Dersleri*. haz. İsmet Sungurbey. 2 cilt. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1966.
- Murâdî, Muhammed Halil. *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karnîs-sânî aşar*. thk. Ekrem Hasen el-Halebî. 4 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2012.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 5. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Okuyan, Mustafa. *Muhammed İbn Himmât ed-Dımaşkî'nin Neticetü'n-Nazar Fî İlmi'l-Eser Adlı Eserinin Tahkîkî*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Serhad, Razak Hüseyin. "Sülâsiyyâtü'l-Buhârî li İbn Himmât ed-Dımaşkî". *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 15 (2017), 424-456.
- Subhî Mehmed Efendi, *Tarih-i Subhi*. İstanbul: 1198.

- Subhi es-Salih. *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*. çev. M. Yaşar Kandemir. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman İbn Ebî Bekr. *Tedrîbü'r-râvî fî Şerhi Takrîbî'n-Nevevî*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh İbn Muhammed İbn Uvayda. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1996.
- Şemdânîzâde, Fındıklılı Süleyman Efendi. *Şemdânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Tarihi; Mür'it-tevârih*. haz. Münir Aktepe. 3 cilt. İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976-1981.
- Şemdânîzâde, Fındıklılı Süleyman Efendi. *Mür'it-tevârih*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, 5144.
- Tanman, M. Baha. "Atik Valide Sultan Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/68-73. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Büyük Osmanlı Tarihi*. 6 cilt. Türk Tarih Kurumu Yayınları, ts.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Yusuf b. Osman el-Mantikî. *el-Mevhibetü'l-ilâhiyye ve'l-atıyyetü's-Sühânîyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıp Paşa, 198.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi ve Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *el-Mu'cemu'l-muhtas*. thk. Nizâm Muhammed Salih el-Ya'kubî - Muhammed b. Nâsır el-Acmî. Beyrut: Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *el-Murabbâ el-Kâbulî fî man ravâ ani's-Şems el-Bâbilî (Muntehabü'l-esânîd ile beraber)*. thk. Muhammed b. Nâsır el-Acmî. Beyrut: Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, 1425/2004.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed. *el-İber fî haberi men ğaber*. thk. Muhammed Said b. Besyûnî Zağlûl. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.

marife


dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

Serahsî'nin Debûsî ve Pezdevî'nin Usûl Eserlerindeki Bazı Görüşlerine Yönelik İtirazları ve Bu İtirazlar Bağlamında Usûlü's-Serahsî'nin Temel Kaynaklarına Dair Bir Değerlendirme

Serahsî's Objections to Some of Debûsî's and Pezdevî's Views in Their Usûl Works and an Assessment of Main Sources of Usûlü's-Serahsî in the Context of These Objections

Abdurrahman Bulut 

Arş. Gör. Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı
Research Assist., Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Fiqh
Kocaeli / Turkey
abulut_89@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-4631-7911>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.900571

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 21.03.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12.04.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Bulut, Abdurrahman. "Serahsî'nin Debûsî ve Pezdevî'nin Usûl Eserlerindeki Bazı Görüşlerine Yönelik İtirazları ve Bu İtirazlar Bağlamında Usûlü's-Serahsî'nin Temel Kaynaklarına Dair Bir Değerlendirme". *Marife* 21/1 (2021), 521-540. <https://doi.org/10.33420/marife.900571>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Serahsî'nin Debûsî ve Pezdevî'nin Usûl Eserlerindeki Bazı Görüşlerine Yönelik İtirazları ve Bu İtirazlar Bağlamında *Usûlü's-Serahsî'nin Temel Kaynaklarına Dair Bir Değerlendirme*

Özet

Hanevî usûl literatürünün ilk kapsamlı eseri Cessâs'a ait el-Fusûl fi'l-usûl'dür. Bu eser, Hanevî mezhebi imâmlarından kendi dönemine kadarki usûl birikimine dair önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Daha sonra Debûsî, Takvîmü'l-edille isimli eserinde Cessâs'ın eseri başta olmak üzere Hanevî usûl düşüncesine dair mevcut birikimi sistematik bir şekilde nakletmiş, özellikle konu tasnifi ve kavramlar bakımından kendi katkıları ile yeniden şekillendirmiştir. Bu iki eser Hanevî usûl literatürünün kurucu metinleri olarak kabul edilmekle birlikte sonraki literatüre etkisi bakımından öne geçen iki eser Usûlü'l-Pezdevî ve Usûlü's-Serahsî olmuştur.

Serahsî, Hanevî usûl literatürünün iki klasik eserinden biri olarak kabul edilen Usûl adlı eserinde mezhep içi ihtilaflı meseleleri de nakletmekte ve kendisinden önceki Hanevî usûl âlimlerinin bazı görüş ve değerlendirmelerine yönelik itirazlarda bulunmaktadır. Naklettiği bazı görüşleri "hatalı" olarak nitelendirerek eleştiren Serahsî bu meselelerdeki şahsî görüş ve tercihini de "Bana göre", "Bu konudaki sahih görüş" vb. sarif bir ifade ile belirtmektedir. Serahsî naklettiği mezhep içi ihtilaflı meselelerin bir kısmında Kerhî, Cessâs ve Halvânî gibi bazı Hanevî âlimlerin ismini zikrederek görüşünü nakledip bu görüşü tercih etmediğini ifade etmekte ve ilgili meseledeki şahsî görüşünü belirtmektedir. Yine bazı meselelerde bir bölgenin meşâyih grubuna işaret ederek mesela "Irak meşâyihine" itiraz etmektedir.

Usûlü's-Serahsî'deki mezhep içi ihtilaflı meselelere ve Serahsî'nin bazı Hanevî usûl âlimlerinin görüşlerine yönelik itirazlarına dair dikkatli bir şekilde takip edilmesi gereken iki kavram "ashâb" ve "meşâyih"tir. Serahsî, pek çok meselede "meşâyihimizden birisi (bazıları)", "meşâyihimizin müteahhirûn âlimlerinden birisi (bazıları)" bazen de "ashâbımızdan birisi (bazıları)" şeklinde görüş sahibinin ismini zikretmeksizin Hanevî bir âlime nispet ederek naklettiği görüşü eleştirmekte veya zikredilen görüşü tercih etmediğini ifade edip kendi kanaatini belirtmektedir. İlgili meselelerde Serahsî'nin şahsî kanaatinin ne olduğu önemli olmakla birlikte görüş sahibinin kim olduğunu belirtmeksizin naklettiği görüşlerin hangi Hanevî âlime ait olduğunun tespit edilmesi de Hanevî usûl tarihi açısından önem arz etmektedir. Nitekim bu eser boyunca muhtelif meselelerde ve farklı bağlamlarda zikredilen bu itirazların hangi Hanevî âlimin görüşüne yönelik olduğunun tespit edilmesi Usûlü's-Serahsî'nin temel kaynaklarına dair yapılacak değerlendirmeler için de bir malzeme teşkil edebilir. Bu alandaki bazı araştırmalarda Serahsî'nin Takvîmü'l-edille'den yararlandığı fakat bununla birlikte bazı açılardan bu eseri "revize ettiği" ifade edilmiştir. Bununla birlikte Serahsî'nin Debûsî'nin eserinden hangi ölçüde yararlandığı ve bu esere yönelik tutumuna dair daha net bilgi sahibi olabilmek için bu iki eser arasında kapsamlı bir mukayese yapılmasına ihtiyaç bulunduğu ifade edilebilir.

Aynı dönemde ve aynı bölgede yaşamış olan Pezdevî ve Serahsî'nin usûl eserleri arasındaki benzerlik de bu sahadaki bazı araştırmalarda ele alınmıştır. Bu iki eser arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusuna dair bazı araştırmacılar tarafından önemli kanaatler ifade edilmiş olmakla birlikte bu konudaki değerlendirmeler henüz tahmin düzeyinde ifade edilmiş olup daha net tespitlerin yapılabilmesi için bu meseleye dair farklı açılardan da bazı araştırmaların yapılması gerekmektedir. Bu makalede usûl literatüründeki mezhep içi ihtilaflı meselelerin bu konuda bize bir malzeme sunduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Usûlü's-Serahsî'de Debûsî ve Pezdevî'nin isimleri hiç zikredilmemektedir. Bununla birlikte Serahsî'nin açıkça isim zikretmeksizin itiraz ettiği bazı görüşlerin kendisinden elli küsur sene önce vefat etmiş olan Debûsî'ye, bazılarının ise kendisi ile aynı bölgede yetişmiş olan ve vefat tarihleri de birbirine çok yakın olan Pezdevî'ye ait olduğu ilgili meselelerin bu iki âlimin eserlerindeki görüş ve açıklamaları ile mukayese edilmesi durumunda tespit edilebilmektedir. Bu çalışmada Serahsî'nin, Debûsî ve Pezdevî'nin görüşlerine yönelik itirazları tespit edilerek bu itirazlar bağlamında Serahsî'nin usûl eserinde Debûsî ve Pezdevî'nin eserlerinden istifadesi ve bu eserlere yönelik tutumuna dair bir değerlendirme yapılacaktır. Serahsî'nin naklettiği mezhep içi ihtilaflı meseleler arasında yer alan hüsün-kubuh, illetin tahsisi, orucun vücut sebebi, (س) edatının vaznedildiği anlam, iktizâ ile hazf ayrımı, nassın işaretini ile sabit olan mananın tahsisi, bidat ehlinin muhalefetinin icmânın gerçekleşmesine etkisi, bazı hadis türlerinde mana ile rivayet, yazılı bir metnin rivayeti ve şart edatının anlamı gibi bazı meselelerde ismini zikretmeksizin görüşüne itiraz ettiği kişinin Debûsî olduğu görülmektedir. İstihsan ile hüküm verildiğinde kıyas ile amelîn hükmü, illet türlerinden sebebe benzeyen illet, çocuk

hakkında vücut ve çocuğun talak hakkı gibi bazı meselelerde ise Serahsî'nin isim zikretmeksizin görüşüne itiraz ettiği kişi Pezdevî'dir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Usûl, Serahsî, Debûsî, Pezdevî.

Serahsî's Objections to Some of Debûsî's and Pezdevî's Views in Their Usûl Works and an Assessment of Main Sources of Usûlü's-Serahsî in the Context of These Objections

Summary

The first comprehensive work of Hanafi usûl (legal theory) literature is Cessâs's al-Fusûl fi'l-usûl. This work contains important information about the tradition of the imâms of Hanafi madhab (school of law) up to the author's time. Later, Debûsî conveyed the existing knowledge of Hanafi usûl thought, especially the work of Cessâs, in his work named "Taqwimul Adillah" and reshaped it with his own contributions in terms of subject classification and concepts. Although these two works are accepted as the founding texts of the Hanafi usûl literature, the two prominent works in terms of their impact on the later literature are Usûlü'l-Pezdevî and Usûlü's-Serahsî.

Serahsî, in his work named Usûl, which is considered as one of the two classical works of the Hanafi usûl literature, narrates the controversial issues within the sect and makes objections to some of the views and evaluations of the Hanafi scholars preceded him. Serahsî, who criticizes some of the views he conveyed as "erroneous", also gives his personal opinion and preference on these issues by using phrases such as "According to me", "Authentic opinion on this issue is" etc. Serahsî stated that he did not prefer the views of some Hanafi scholars such as Kerhî, Cessâs, and Halvânî in some of the controversial issues within the sect and expresses his personal opinion on the relevant issue. Moreover, on some issues, he objects to the mashayiqh of a region, by pointing to the region for example "Iraqi mashayiqh (jurist scholars)". The two concepts that should be followed carefully regarding the controversial issues within the sect in Usûlü's-Serahsî and the objections of Serahsî to the views of some Hanafi scholars are "ashâb (companions)" and "mashayiqh". In many issues, Serahsî criticizes the view that he conveyed by referring to a Hanafi scholar without mentioning the name of the opinion holder with phrases such as "one (some) of our mashayiqh", "one (some) of our late jurist scholars (mutaakhirun)" and sometimes "one of our ashâb" and expresses his own opinion on the issue. Although it is important what the personal opinion of Serahsî is in the related issues, it is also important in terms of the history of Hanafi usûl literature to determine to which Hanafi scholar the views he conveyed without specifying who the opinion holder is, belongs to. As a matter of fact, the determination of which Hanafi scholar's opinion are the objections mentioned in various issues and different contexts throughout this work can also offer possible answers to the question of what the main sources of Usûlü's-Serahsî are. In some research studies in this area, it was determined that Serahsî benefited from the Taqwimul Adillah, but also revised this work in some ways. However, it can be stated that to what extent Serahsî benefited from Debûsî's work, and to have clearer information about his attitude towards this work, a comprehensive comparison is needed between these two works.

The similarity between the usûl (legal theory) works of Pezdevî and Serahsî, who lived in the same period and the same region, has also been discussed in some studies in this field. Although some researchers have expressed important opinions on the question of what the relationship between these two works is, the evaluations on this issue have yet to be expressed at the level of estimation, and some studies on different aspects of this issue need to be made to make clearer determinations. In this article, we will try to show that the controversial issues within the sect in the usûl literature provide us with material on this subject.

The names of Debûsî and Pezdevî are not mentioned at all in Usûlü's-Serahsî. However, some of the views that Serahsî objected to without mentioning his name explicitly, belonged to Debûsî, who died fifty years before him, and to Pezdevî, who was raised in the same region with him and whose dates of death are very close to each other, are can be determined by comparing the opinions and explanations in their work. In this study, the objections of Serahsî to the views of Debusî and Pezdevî will be determined, and in the context of these objections, an evaluation will be made about the use of Debûsî and Pezdevî's works and their attitude towards these works. It is seen that the person whom he objected to his opinion without mentioning his name is Debûsî on some issues such as husun-qubuh, tahsisu'l-illah, the reason for the fasting, the meaning of the preposition (؁), the distinction between iktizâ and hazf, the effect of the opposition of ahl al-bid'ah on the ijma(consensus), the narration of a

written text and the meaning of the conditional preposition. The person whom Serahsî objected to his opinion on some issues such as the judgment of analogy with istihsan, the vucub about child and the child's right to talaq, without mentioning his name is Pezdevî.

Keywords: Islamic Law, Usûl, Serahsî, Debûsî, Pezdevî.

Giriş

Hanefî usûl düşüncesine dair sistematik ve kapsamlı eserler hicrî dördüncü asır itibariyle telif edilmeye başlanmıştır. Cessâs'ın ö. (370/981) *el-Fusûl fi'l-usûl* isimli eseri -öncesinde usûlün bazı konularına tahsis edilmiş eserler mevcut olmakla birlikte- bu literatürün kapsamlı ilk örneğini teşkil eder. Cessâs bu eserinde şahsî fikirleri yanı sıra özellikle hocası Kerhî ö. (340/952) aracılığıyla Hanefî imâmlarından kendi zamanına kadarki Irak Hanefî çevresinin usûl birikimini nakletmektedir. Daha sonra Mâverâünnehirli Hanefî usûl âlimi Debûsî ö. (430/1039) Cessâs'ın eserinden de istifade ile Irak Hanefî usûl birikimini özlü bir şekilde nakledip kendi katkıları ile zenginleştirmiştir. Debûsî'ye ait olan *Takvîmü'l-edille*, özellikle kavramsallaştırma ve tasnif açısından bu alana getirdiği pek çok katkı sebebiyle literatürde özel bir yeri haizdir.¹

Cessâs ve Debûsî'ye ait bu iki eser Hanefî usûl düşüncesinin “kurucu metinleri” olarak kabul edilmektedir.² Özellikle konu başlıkları ve temel kavramları itibariyle Hanefî usûl düşüncesinin teşekkülü bu iki eser ile önemli ölçüde tamamlanmış olmakla birlikte sonraki literatüre etkisi bakımından öne geçen iki isim Pezdevî ö. (482/1089) ve Serahsî ö. (483/1090) olmuştur. Bu bakımdan *Usûlü'l-Pezdevî* ve *Usûlü's-Serahsî* Hanefî usûl düşüncesinin klasikleri olarak kabul edilmektedir. Pezdevî ve Serahsî, Cessâs'ın ve Debûsî'nin eserlerinden yararlanmış olmakla birlikte önemli ölçüde *Takvîmü'l-edille*'deki muhteva ve sistematığı takip etmişlerdir.³

1. Usûlü's-Serahsî'nin Temel Kaynakları

Günümüzde Hanefî usûl tarihine dair yapılan araştırmalarda, *Usûlü's-Serahsî*'de temel kaynak olarak yararlanılan eserlere ilişkin bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Genel bir kanaat olarak gerek Pezdevî'nin gerekse Serahsî'nin *Takvîmü'l-edille*'den önemli ölçüde yararlandığı ve bu eseri takip ettikleri ifade

¹ Bu iki metnin karşılaştırılması neticesinde Debûsî'nin, genel çerçevesi itibariyle büyük ölçüde Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünü izlediği ifade edilmektedir. bk. Mürteza Bedir, “Takvîmü'l-edille”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/493) Debûsî, mutlak emrin zıddında ne gerektirdiği meselesini ele alırken Cessâs'ın “usûl” eserine atıf yapmaktadır: وأما أبو بكر

والخصاص فقد ذكر في أصوله. bk. Ebû Zeyd Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 48. Debûsî'nin Hanefî usûl düşüncesine katkılarına dair bk. Hacer Yetkin, *Hanefî Usûlünün Kurucularından Debûsî ve Usûl Anlayışı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 131-234.

² Bedir, “Takvîmü'l-edille”, 39/493.

³ Mürteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 43-44, 49-52, 146. Yazar, Pezdevî'nin eserinin “konu düzenlemesi ve sistematik açısından” Serahsî'nin eserinin ise “geniş ve ayrıntılı olması ve analitik niteliğiyle” Hanefî usûl literatürünün klasik dönemdeki zirvesini teşkil ettiklerini ifade etmektedir.

edilmektedir. Debûsî'nin usûl düşüncesine dair yapılmış olan bir araştırmada Serahsî'nin usûl eseri için "âdetâ *Takvîm*'in ilavelerle yeniden yazılmış bir versiyonu" şeklinde bir değerlendirme yapılmıştır.⁴ Diğer taraftan hem Pezdevî hem de Serahsî'nin *Takvîmü'l-edile*'den pek çok yönden istifade etmekle ve esas itibarıyla Cessâs-Debûsî çizgisini devam ettirmekle birlikte Debûsî'nin eserini "bilinçli bir biçimde revize ettikleri" ve onun çokça eleştirilen bazı yönlerini başarılı bir biçimde "törpüledikleri" değerlendirmesi de önem arz etmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla bu değerlendirme Pezdevî ve Serahsî'nin Debûsî'nin eserindeki Mutezîlî imâları ayıklamada ve temizlemedeki hassasiyetleri çerçevesinde ifade edilmektedir.⁵

Usûlü's-Serahsî'nin temel kaynaklarının belirlenmesine dair aynı coğrafyada, ortak ders halkalarında yetişmiş ve vefat tarihleri de birbirine çok yakın olan Pezdevî ile Serahsî'nin usûl eserleri arasındaki ilişkinin tespit edilmesi de önem arz eder. Nitekim bazı değerlendirmelere göre Pezdevî ve Serahsî'nin eserlerinin neredeyse aynı kalemde çıkmış kadar birbirine benzedikleri, bununla birlikte "birinin diğerinin eserinden haberdar olup onu kullandığına dair herhangi bir veri bulunmadığından" dolayı bu iki eserin esas itibarıyla müelliflerin müşterek hocaları Halvânî ö. (452/1060) ile birlikte geliştirilmiş ortak bir malzemeye dayandığı ifade edilmektedir.⁶ *Usûlü'l-Pezdevî* hakkında yapılmış bir araştırmada ise Serahsî'nin büyük ölçüde Pezdevî'nin eserinden yararlandığı ve "adını koymasa da bir bakıma onu şerh ettiği" Pezdevî'nin ise Debûsî'den çokça istifade etmiş olduğundan hareketle *Usûlü's-Serahsî*'nin "Debûsî ve Pezdevî'nin eserleri üzerine kurulmuş ve bunları bir ölçüde şerh etmiş olduğunun söylenebileceği" ifade edilmiştir. Yazar bu tespiti iki eser arasındaki ileri derecedeki benzerlik, bazı meselelerde aynı ifadelerin tekrar edilmesi ve bazı verilerden hareketle Serahsî'nin eserinin daha sonra yazılmış olduğu tahminine dayandırmaktadır.⁷

Usûlü's-Serahsî'nin temel kaynaklarına dair yapılmış olan bazı değerlendirmelere kısaca işaret ettikten sonra bu konuda şunu söyleyebiliriz. *Usûlü's-Serahsî*'nin kaynaklarına dair fikir edinmek için kendisinden önce veya aynı dönemde telif edilmiş olan eserlerin sistematığı ve muhtevası ile mukayese edilmesi isabetli bir yöntem olmakla birlikte Serahsî'nin naklettiği mezhep içi ihtilafli meselelerde bazen isim vererek bazen ise "meşâyihimizden birisi" veya "meşâyihimizin müteahhirûn âlimlerinden birisi" gibi ifadelerle görüş sahibinin ismini zikretmeden naklettiği görüşlerden ve Serahsî'nin bu görüşlere yönelik itirazlarından da istifade edilebilir.

Serahsî'nin eserini hazırlarken yararlandığı kaynaklardan biri Hanefî usûl li-

⁴ Yetkin, *Hanefî Usûlünün Kurucularından Debûsî ve Usûl Anlayışı*, 46.

⁵ Bedir, *Fıkah Mezhep Sünnet*, 40-41, 146.

⁶ Mürteza Bedir, "Usûlü's-Serahsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/221; Mürteza Bedir-Ferhat Koca, "Pezdevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/265.

⁷ Mehmet Boynukalın, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) Usûlü'l-Pezdevî ve Hanefî Usûlündeki Yeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 508-509. Bu iki eser arasındaki kapsam, konu başlıkları ve kullanılan ifadeler itibarıyla mevcut benzerlik açıktır.

teratürünün ilk kapsamlı eseri olan Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl*'üdür. Eserinin muhtelif kısımlarında Cessâs'ın görüş ve nakillerine yer veren Serahsî âmm lafız konusunu işlerken Cessâs'ın âmm lafız tanımını nakleder ve bu tanımı hatalı bulur. Daha sonra Cessâs'ın "kitabında" bu mesele ile irtibatı bulunan müşterek lafzın umum ifade etmediği prensibini açık bir şekilde naklettiğini söyler. Bundan dolayı Cessâs'ın âmm lafız sehven hatalı tarif etmiş olabileceğini ya da zikredilen tanımın tevîl edilebileceğini söyleyen Serahsî, Cessâs'ın eserinin "başka bir nüshasında" ise âmm lafzın tanımının kendi yapmış olduğu tevile müsait bir ifade ile zikredildiğini gördüğünü ifade eder.⁸ Ayrıca Serahsî eserinin muhtelif kısımlarında Cessâs'a ait bazı görüşleri doğrudan ona nispet ederek nakletmekle birlikte Cessâs'ın eserinde zikretmediği bir görüşü ona nispet ederken "ويحكى عن أبي بكر الرازي" şeklinde ihtiyatlı bir ifade kullanmaktadır.⁹

Serahsî'nin *Usûl*'ündeki temel kaynaklarından bir diğeri Debûsî'nin eseridir. *Usûlü's-Serahsî*'nin esas itibarıyla *Takvîmü'l-edille*'yi takip eden bir üslup ve muhteva içerdiği ifade edilmektedir.¹⁰ Aşağıda nakledileceği üzere Serahsî eseri boyunca farklı meseleler bağlamında Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'de zikrettiği bazı görüşlerini onun ismini zikretmeksizin "meşâyihimizden birisi" ifadesi ile nakledip bu görüşlere itiraz etmektedir. Birkaç meselede de yine açıkça ismini zikretmeksizin Debûsî'nin usûl eserine atıf yapmaktadır.¹¹

Pezdevî ve Serahsî'nin vefat tarihleri birbirine çok yakındır. Bu iki âlimin usûl eserleri; konu başlıkları, ihtiva ettikleri meseleler ve bazı ifadeler bakımından önemli ölçüde benzerlik arz etmektedir. Serahsî'nin usûl eserini hayatının sonuna doğru kaleme aldığı bilinmektedir. Nitekim *Usûlü's-Serahsî*'nin mukaddimesinde müellifin fûrû fıkha dair İmâm Muhammed'in eserlerini şerh ettikten sonra 479 senesinin Şevval ayında cumartesi günü bu eseri imlâ etmeye başladığı açıklanmaktadır.¹² Pezdevî'nin ise eserini büyük ihtimalle daha erken bir tarihte telif etmiş olduğu ifade edilmektedir.¹³ İki eser arasındaki benzerlik ile birlikte değerlendirildiğinde bu bilgiler *Usûlü'l-Pezdevî* ile *Usûlü's-Serahsî* arasındaki ilişkiye dair bir fikir vermekte ise de bu konuda kanaatimizce diğer önemli bir veri şudur. Aşağıda nakledileceği üzere *Usûlü's-Serahsî*'de Pezdevî'nin usûl eserinde zikrettiği bazı görüşlerine yönelik itirazlar söz konusudur. İki eserdeki ifadeler mukayese edildiğinde bu meselelerde Serahsî'nin Pezdevî'yi kastettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Serahsî'nin usûl eserini hazırlarken elinin altındaki kaynaklardan birinin *Usûlü'l-Pezdevî* olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre *Usûlü's-Serahsî*'nin temel kaynaklarının telif tarihi sırasıyla *el-Fusûl fi'l-usûl*, *Takvîmü'l-edille* ve *Usûlü'l-Pezdevî* olduğu ifade

⁸ Serahsî, *el-Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/125.

⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/64.

¹⁰ Bedir-Koca, "Pezdevî", 34/265; Bedir, "Usûlü's-Serahsî", 42/222.

¹¹ Serahsî'nin bu ifadeleri aşağıda "Serahsî'nin Debûsî'ye Yönelik İtirazları" başlığı altında nakledilecektir.

¹² Serahsî, *Usûl*, 1/10.

¹³ Mehmet Boynukalın, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) Usûlü'l-Pezdevî ve Hanefî Usûlündeki Yeri", 508.

edilebilir.¹⁴

Usûlü's-Serahsî'nin temel kaynaklarına dair bu kısa açıklamadan sonra Serahsî'nin Hanefî usûl âlimlerine yönelik itirazlarına ve şahsî tercihlerine dair ana hatlarıyla bilgi vererek Debûsî ve Pezdevî'ye yönelik (olduğu anlaşılan) itirazlarını zikredebiliriz.

2. Serahsî'nin *Usûl*'de Hanefî Âlimlerine Yönelik Bazı İtirazları

Serahsî *Usûl*'ünde meseleleri ele alırken mezhep içi ihtilaflara işaret etmekte ve şahsî tercihlerini ifade etmektedir. Serahsî'nin “Bana göre”, “Bu konudaki sahih görüş” vb. sarıh ifadelerle belirttiği şahsî görüşleri ve tercihleri, genelde nakletmiş olduğu bir görüşe yönelik itiraz formunda zikredilmektedir.

Hanefî usûl literatüründeki mezhep içi ihtilaflı meselelerin tespit edilmesine dair “ashâb” kavramının belli ölçüde önemli olduğu ifade edilebilir. Özellikle ilk dönem eserlerindeki “ashâbımız” ifadesi dar manada Ebû Hanife ve yakın talebelelerini yani mezhep imâmlarını ifade etmek üzere, geniş manada ise Hanefî mezhebine müntesip olan fakihleri kastetmek üzere kullanılmaktadır. Mesela Serahsî'nin “Ashâbımızdan birisi mutlak emrin hükmünü hac ibadetinin derhal yerine getirilmesi gereken ya da ömür boyunca kişinin dilediği zaman yerine getirebileceği bir emir olup olmadığına dair ‘ashâbımız’ arasındaki meşhur ihtilaf üzerine bina etmiştir.” ifadesinde bu iki kullanımın örneğini görmek mümkündür. Nitekim Serahsî bu cümlede “ashâbımızdan birisi” ifadesi ile Kerhî'yi, devamındaki “ashâbımız” ifadesi ile ise Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'i kastetmiştir.¹⁵

Serahsî naklettiği mezhep içi ihtilaflı meselelerde Kerhî ve Cessâs gibi bazı Hanefî âlimlerin görüşünü, görüş sahibinin ismini zikrederek nakledip bu görüşü tercih etmediğini ifade etmekte ve şahsî görüşünü belirtmektedir.¹⁶ Bir meselede de hocası Halvânî'ye nispet ederek naklettiği bir görüşe itiraz etmektedir.¹⁷

Serahsî'nin naklettiği mezhep içi ihtilaflı meselelerin tespitine ve bazı Hanefî usûl âlimlerinin görüşlerine yönelik itirazlarına dair dikkatli bir şekilde takip edilmesi gereken esas kavram “meşâyih”tır. Serahsî, bazı meselelerde bir bölgenin meşâyih grubuna işaret ederek mesela “Irak meşâyihine” nispet ettiği bir görüşe itiraz etmektedir.¹⁸ Bazı meselelerde ise “meşâyihimizin çoğu”na nispet ettiği görüşten farklı bir tercihinin açıklamaktadır.¹⁹ Bazen meşâyihimiz veya ashâbımız

¹⁴ Serahsî'nin eserini hazırlarken Debûsî ve Pezdevî'nin eserlerinden daha çok istifade ettiği görülmektedir. Bununla birlikte temel konu başlıkları ve meseleler itibarıyla muhteva ve üslup bakımından hangisinin ne ölçüde etkili olduğuna dair net bir kanaat ifade edebilmek için bu üç eserin kapsamlı bir mukayeseye tabi tutulması gerekmektedir.

¹⁵ Serahsî, *Usûl*, 1/28-29. “Ashâbımız” ifadesi ile mezhep imâmlarının kastedildiği bir örnek için bk. Ebû Bekr er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1994), IV, 283.

¹⁶ Örnek için bk. Serahsî, *Usûl*, 1/26, 64, 94-97, 144.

¹⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/319-320. Serahsî, görüşüne itiraz ettiği bu mesele dışında hocası Halvânî'yi eserinin herhangi bir yerinde anmamaktadır.

¹⁸ Örnek için bk. Serahsî, *Usûl*, 1/195.

¹⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/133-142, 281-282.

kaydını da düşmeden sadece “birisi (bazıları)” gibi bir ifade ile yine Hanefî bir âlime itiraz etmektedir.²⁰ Serahsî, pek çok meselede ise “meşâyihimizden birisi (bazıları)”, “meşâyihimizin müteahhirûn âlimlerinden birisi (bazıları)” yine bazen “ashâbımızdan birisi (bazıları)” şeklinde açıkça bir isim zikretmeksizin naklettiği görüşü eleştirmekte veya zikredilen görüşü tercih etmediğini ifade edip kendi kanaatini belirtmektedir.²¹ Bu meselelerde Serahsî'nin görüş sahibinin ismini zikretmeksizin naklettiği görüşün hangi Hanefî âlime ait olduğunun tespit edilmesi Hanefî usûl tarihi açısından önem arz etmektedir.

Usûlü's-Serahsî'de Debûsî ve Pezdevî'nin isimleri hiç zikredilmemektedir. Bununla birlikte Serahsî'nin açıkça isim zikretmeksizin itiraz ettiği bazı görüşlerin Debûsî ve Pezdevî'ye ait olduğu görülmektedir. Serahsî'nin görüş sahibinin ismini zikretmeksizin naklettiği bazı görüşlerin Debûsî ve Pezdevî'ye ait olduğu bu iki âlimin usûl eserlerindeki ifadeleri ile mukayese edilmek suretiyle gösterilmeye çalışılacaktır. Debûsî ve Pezdevî'ye yönelik olduğu tespit edilen itirazlar zikredildikten sonra *Usûlü's-Serahsî* açısından *Takvîmü'l-edille* ve *Usûl-i Pezdevî*'nin kaynaklık durumuna dair bir değerlendirme yapılacaktır.

2.1. Serahsî'nin Debûsî'ye Yönelik İtirazları

Yukarıda ifade edildiği üzere Serahsî bazı usûl âlimlerinin -Hanefî mezhebine müntesip olduğunu ifade etmekle birlikte- ismini zikretmeksizin görüşlerini nakledip bu görüşlerin bazılarına yönelik itirazlarda bulunmaktadır. İlgili meseleler *Takvîmü'l-edille*'deki açıklamalar ile mukayese edildiğinde bu meselelerin bir kısmında Serahsî'nin, Debûsî'nin görüşlerine itiraz ettiği görülmektedir.

Serahsî, Debûsî'ye yönelik itirazları arasında özellikle iki meselede eleştirdiği görüşün Sünnî kelimâ düşüncesi ile uyumlu olmayıp Mutezile'nin benimsediği ilkelerle uyumlu olmasına vurgu yapar. Bu sahadaki bazı araştırmalarda da zikredilen bu iki meseleden biri hüsün-kubuh konusunda mutlak emrin muktezâsı, diğeri ise illetin tahsisi meselesidir.²² Bu konunun ve ilgili meselelerin detaylı bir tartışması bu çalışmanın amacını ve sınırlarını aşacağı için bu meselelere kısaca işaret edilip daha sonra Serahsî'nin, Debûsî'nin diğer bazı usûl görüşlerine yönelik itirazları zikredilecektir.

²⁰ Mesela Serahsî görüşüne itiraz etmek üzere başka bir eserinde “ashâbımızın müteahhirûn âlimlerinden birisi (من المتأخرين من أصحابنا)” olarak tarif ettiği kişiyi *Usûl*'de müntesip olduğu mezhebe işaret etmeksizin sadece “sözüne itimat edilmeyecek birisi (بعض من لا يعتمد على قوله)” olarak nitelendirmektedir. bk. Serahsî, *Usûl*, 1/73; Serahsî, *Şerhu Siyer-i Kebîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 5/368.

²¹ Örnek için bk. Serahsî, *Usûl*, 1/20, 370; 2/26.

²² Mürteza Bedir, Debûsî'nin aklî deliller risalesinin onun Mutezilî eğilimlere sahip olduğunu gösterdiğini ifade eder ve Sünnî anlayışa aykırı bazı fikirleri benimsemiş olduğuna dair en önemli örnek olarak hüsün-kubuh meselesine ilişkin görüşlerine ve illetin tahsisi meselesindeki görüş ve ifadelerine işaret eder. bk. Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 34, 40-41.

2.1.1. Kelâm ile Doğrudan İrtibatlı Meseleler

2.1.1.1. Hüsün-Kubuh Tartışması

Serahsî mutlak emrin muktezâsını “emredilen şeyin şer’an hasen olması” şeklinde açıklayıp hasen niteliğinin emredilen şeyde bizatihi (bi-nefsihî) sabit olmadığını ifade eder. Devamında ise şöyle söyler: “Meşâyihimizdan birisinin iddia ettiği gibi hüsün-kubuh niteliklerinin ‘aklen sabit’ olduğu görüşünü benimsemiyoruz. Çünkü akıl bize göre hüküm koyucu (mûcib) değildir.”²³

Serahsî'nin burada itiraz ettiği ve görüşünü eleştirdiği kişi Debûsî'dir. Nitekim Debûsî'ye göre bir şeyin emredilmesi, o şeyin Allah katında hakikat anlamıyla hasen olduğunun göstergesidir. Debûsî, hüsün ve kubuh niteliklerinin, emir ve nehyin muktezâsı olduğunu ifade eder.²⁴ Görebildiğimiz kadarıyla Pezdevî bu tartışmaya doğrudan değinmemektedir.²⁵

2.1.1.2. İletin Tahsisi

Serahsî illetin tahsisi tartışmasına dair açmış olduğu başlıkta illetin tahsisini tecviz eden görüşün fasid olduğunu ifade etmektedir. Serahsî bu konuda Hanefî âlimlerinden (ashâbımız) birisinin şerî illetlerde tahsisin caiz olduğunu ve bu görüşün selef âlimlerinin yoluna ve ehlisünnet mezhebine aykırı olmadığını iddia ettiğini nakletmektedir. Serahsî, bunun büyük bir hata olduğunu belirterek meselelerin önemini şu şekilde ifade etmektedir: “Selef âlimlerimizin görüşüne göre şerî illetlerin tahsisi caiz değildir. Bunu caiz kabul eden kişi ehlisünnete muhalefet etmiş ve temel prensipleri konusunda Mutezile'nin görüşlerine meyletmiş olur.”²⁶ Serahsî naklettiği mezhep görüşünü naklî ve aklî delillerle savunduktan sonra illetin tahsisini caiz görmeyen tüm müçtehitlerin isabet ettiğini savunmak, ayrıca aslah düşüncesini, el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşünü ve büyük günah işledikleri hâlde tövbe etmeden ölen kimsenin ebedi olarak cehennemde kalacağı fikrini benimsemek anlamına geldiğini söylemektedir.²⁷

Kerhî, Cessâs ve Debûsî illetin tahsisinin caiz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bununla birlikte Serahsî'nin bu meseledeki eleştirisinin odağındaki isim Debûsî olduğu ifade edilebilir. Nitekim Debûsî, illetin sıhhatini tespit etme yöntemi olarak tard yerine tesiri kabul etmenin illetin tahsisini kabul etmeyi gerektireceğini ifade eder. Serahsî ise yukarıdaki açıklamalarıyla birlikte ilgili faslın girişinde Debûsî'ye cevap olarak illetin sıhhatini tespit yöntemi olarak tardı kabul etmemelerinin illetin tahsisini kabul ettikleri anlamına gelmediğini söyler.²⁸

²³ Serahsî, *Usûl*, 1/60.

²⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 44; Yetkin, *Hanefî Usûlünün Kurucularından Debûsî ve Usûl Anlayışı*, 100-101.

²⁵ Ebû'l-Usr Fâhrü'l-İslâm el-Pezdevî, *el-Usûl* (şerhi *Keşfü'l-esrâr* ile birlikte), thk. Abdullah Mahmud Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/272 vd.

²⁶ Serahsî, *Usûl*, 2/208.

²⁷ Serahsî, *Usûl*, 2/211-212.

²⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 312; Yetkin, *Hanefî Usûlünün Kurucularından Debûsî ve Usûl Anlayışı*, 123-124. Cessâs ise illetin tahsisi görüşünü mezhep âlimlerine nispet ettikten sonra bu görüşü istihsan anlayışı ile temellendirmektedir. bk. Cessâs, *Fusûl*, 4/255-256. Kerhî'nin de istihsan görüşünün illetin

“Bâbu fesâd-i tahsîsi'l-ilel” başlığı altında aynı meselelere temas eden Pezdevî de Serahsî ile aynı kanaattedir. Serahsî gibi Pezdevî de bu görüşü benimsemenin Mutezile'nin temel ilke ve prensiplerine götüreceği endişesini dile getirmektedir.²⁹ Bu bağlamda özellikle ictihadda isabet meselesine atıf yapan Pezdevî “Her müctehid hata da eder, isabet de eder” ifadesinin Mutezile'den zâhiren ve bâtinen kaçınmak için tercihe şayan olduğunu ifade eder.³⁰

2.1.2. Usûl-i Fıkha Dair Bazı Meseleler

Yukarıda nakledilen iki mesele dışında Serahsî, eserinin muhtelif kısımlarında Debûsî'nin bazı usûl görüşlerine itiraz etmektedir. Serahsî'nin bu itirazlarını *Usûl*'deki sırası ile nakledeceğiz.

2.1.2.1 Orucun Vücub Sebebi

Serahsî, sebep konusunu işlerken orucun vücub sebebinin mükellefin Ramazan ayına erişmesi olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda bazı açıklamalar yaptıktan sonra “Kim Ramazan ayına erişirse o ayı oruç tutarak geçirsin!” (Bakara, 2/185) âyetini zikreden Serahsî şöyle bir nakilde bulunur: “Bu alanda (usûl-i fikh) kitap telif etmiş olan ‘müteahhirûn âlimlerinden birisi’ orucun vücub sebebinin geceler değil gündüz vakitleri olduğunu zannetmiştir. Gerekçesi ise oruç ibadetinin eda edilebilmesi için elverişli olan vakitlerin sadece gündüz vakitleri olmasıdır.” Serahsî daha sonra “Bana göre bu görüş hatalıdır!” diyerek vücubun sebebiyeti bakımından gündüz ve gecelerin eşit olduğunu ifade etmektedir.³¹

Serahsî'nin bu meseledeki “hatalı” görüşü nispet ettiği kişi Debûsî'dir. Nitekim Debûsî Ramazan ayının gecelerinde yiyip içmek mübah olduğuna ve geceleri oruç tutmak caiz olmadığına göre âyetteki eş-şehr (Ramazan ayı) ifadesinden gündüzlerin kastedildiğinin anlaşıldığını ifade etmektedir. Devamında da “Geceleri orucun eda edilmesinin caiz olmaması gecelerin vücub sebebi olmaktan çıkmasına delalet etmez!” şeklindeki muhtemel bir itiraza cevap vermektedir.³² Pezdevî de bu konuda aynı gerekçelerle Debûsî'nin görüşünü benimsemektedir.³³

2.1.2.2. (ج) Edatının Anlamı

Serahsî (ج) edatının temelde vazedildiği anlam itibarıyla zikredilen iki şeyden birinin kastedilmiş olduğunu ifade etmek üzere kullanıldığını söyler. Yemin keffâreti örneğini nakleden Serahsî bazı insanların iddiasının aksine³⁴ mezhepteki

→

tahsisi görüşünü benimsemek anlamına geldiğine dair ifadeleri nakledilmektedir. bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Kesfû'l-esrâr*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 4/56.

²⁹ Pezdevî, *Usûl*, 4/46, 51, 53-54.

³⁰ Pezdevî, *Usûl*, 4/25, 44. Aynı ifadeyi Serahsî de kullanmaktadır. bk. Serahsî, *Usûl*, 2/142.

³¹ Serahsî, *Usûl*, 1/104.

³² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 62-63.

³³ Pezdevî, *Usûl*, 2/505.

³⁴ Pezdevî de bu görüşü “bazılarına” nispet etmektedir. Daha sonraki bazı usûl eserlerinde bu görüş Irak

→

sahih görüşe göre kişi yemin keffâretinde zikredilen seçeneklerin hepsini de yerine getirmiş olsa sadece biri ile vacibi eda etmiş olur, der. Serahsî daha sonra (أ) edatının vazedildiği esas anlamın ne olduğu konusunda mezhep içi farklı bir görüş nakletmektedir: “Meşâyihımızdan birisi asıl itibariyle bu edatın teşkik bildirmek için vazedildiğini zannetmiştir.” Devamında bu kişiye göre emir ve nehy gibi inşâî cümlelerde ise teşkik anlamı imkânsız olduğu için bu edatın tahyîr anlamına hamledileceği değerlendirmesini nakleden Serahsî bu kişinin zikrettiği görüşü kitabında (fî tasnîfihî) detaylı bir şekilde ele aldığını ifade eder. Serahsî bu açıklamalarından sonra naklettiği görüş ile ilgili “Bana göre bu görüş sahih değildir.” diyerek (أ) harfinin asıl itibariyle tahyîr bildirmek için vazedildiğini, bundan dolayı emir ve nehy gibi inşâî cümlelerde tahyîr bildirdiğini, ihbârî cümlelerde ise sözün mahalli-ne itibarla şek bildirdiğini ifade eder.³⁵

Serahsî'nin bu meselede görüşüne itiraz ettiği kişi Debûsî'dir. Nitekim Debûsî bu meselede âlimlerin büyük çoğunluğunun (أ) edatının olumlu cümlede tahyîr, olumsuz cümlede ise nefy bildirmek için vazedildiği görüşünde olduklarını naklettikten sonra kendi görüşüne göre ise (أ) edatının teşkik ifade ettiğini söylemektedir.³⁶ Bu konuda Pezdevî de Serahsî ile aynı görüştedir. Ancak *Usûl-i Pezdevî*'de Serahsî'nin eserindeki “meşâyihımızdan birisi”, “kitabında detaylı bir şekilde açıklamıştır” gibi ifadelerle görüşüne itiraz edilen kişiye yönelik vurgu yapılmayıp sadece “Şek bildirmek için vazedilmemiştir.” ifadesi ile Debûsî'nin görüşüne dolaylı bir gönderme ile yetinilmiştir.³⁷

2.1.2.3. Hazf ile İktizâ Ayrımı

Serahsî umûmu'l-muktezâ meselesini ele alırken şöyle bir ifade kullanmaktadır: “Bu alanda (usûl-i fikh) kitap telif etmiş birisinin mahzûf ile muktezâyı eşitlediğini gördüm.”³⁸ Bu kişinin zikrettiği örnekleri nakleden Serahsî devamında kendi kanaatini şu şekilde ifade eder: “Bana göre bu görüş hatalıdır (sehv). Mahzûf ile muktezâ birbirinden farklı şeylerdir.” Serahsî kendi kanaatini ifade ettikten sonra benimsediği görüşü temellendirmek üzere detaylı açıklamalar yapmaktadır.³⁹

Serahsî'nin, kitabına da atıf yaparak bu meseledeki görüşünü eleştirdiği kişi Debûsî'dir. Nitekim Debûsî Serahsî'nin hazf olduğu için iktizâdan ayrıştırılması gerektiğini söylediği örnekleri *Takvîmü'l-edille*'de iktizâ örneği olarak nakletmektedir.⁴⁰ Pezdevî de bu konuda Serahsî ile aynı kanaattedir. *Usûl-i Pezdevî*'de mahzûf

→

Haneffilerine ve Mutezile'ye nispet edilmektedir. Cessâs ise usûl eserinde mezhepteki hâkim görüşü benimsemektedir. bk. Cessâs, *Fusûl*, 2/149; Pezdevî, *Usûl*, 2/223; Şeyh Ahmed Molla Civen, *Nûru'l-envâr ale'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/315.

³⁵ Serahsî, *Usûl*, 1/213.

³⁶ Debûsî'nin açıklamaları için bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 165-167.

³⁷ Pezdevî, *Usûl*, 2/213.

³⁸ قد رأيت لبعض من صنف في هذا الباب أنه...

³⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/251-254.

⁴⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 136-138.

ile muktezânın ayrı şeyler olduğu, ancak ilk başta kişinin ayırt etmesinin zor olabileceği ifade edilmektedir.⁴¹

2.1.2.4. Nassın İşareti ile Sabit Olanın Tahsisi

Serahsî yukarıdaki meselenin devamında nassın iktizâsı ve nassın delâleti ile sabit olanın tahsisi ihtimaline kapalı olduğunu ifade ettikten sonra nassın işareti konusunda şöyle söyler: “Meşâyihimizdan birisine göre nassın işareti ile sabit olan da tahsise ihtimali değildir.” Devamında bu görüşün gerekçesini nakleden Serahsî kendi kanaatine göre ise nassın işareti ile sabit olanın nassın ibaresi ile sabit olan gibi tahsise ihtimali olduğunu belirtmektedir.⁴²

Serahsî'nin bu konudaki görüşüne itiraz ettiği kişi Debûsî'dir. Nitekim Debûsî yukarıdaki meselenin devamında iktizâ ve delâletin tahsise ihtimali olmadığı gibi nassın işaretinin de tahsise muhtemel olmadığını ifade etmektedir.⁴³

2.1.2.5. Bidat Ehlinin Muhalefetinin İcmanın Gerçekleşmesine Etkisi

Serahsî icmanın teşekkülüne dair mezhep görüşünü şöyle açıklamaktadır: “Hüccet olan icma, her dönemde bidat (hevâ) ehline mensup olup da fıskını ilan edenler dışındaki bütün âlimlerin ittifakı ile gerçekleşir.” Daha sonra bidat ehlinin olduğu bilindiği hâlde insanları bu görüşe davet etmeyen kişilere dair “meşâyihimizdan birisi”nin şu görüşü benimsediğini nakletmektedir: “Bu kişinin dalâlete nispet edildiği konudaki görüşü muteber değildir. Ancak bunun dışındaki görüşü muteber olup o kişinin muhalefetine rağmen icma sabit olmaz. Nitekim bu kişi şahitlik yapmaya ehildir.” Serahsî devamında kendi kanaatine göre sahih olan görüşü şu şekilde ifade eder: “Kişi bidat ehli olmakla itham ediliyor ancak bidat görüşünü izhar etmiyorsa bu durumda hüküm yukarıda görüşü nakledilen şahsın söylediği gibidir. Fakat bidat görüşünü izhâr ediyorsa bu durumda icmanın gerçekleşmesi konusunda onun görüşüne itibar edilmez.”⁴⁴

Serahsî'nin bu meselede “meşâyihimizdan birisi”ne nispet ederek naklettiği ve benimsemediği görüş Debûsî'ye aittir. Nitekim Debûsî bidat ehlinin bidata nispet edildikleri konudaki muhalefetlerine itibar edilmeyeceğini ancak küfre düşmedikçe veya çok aşırıya gitmedikçe bunun dışındaki konulardaki muhalefetlerinin muteber olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ Pezdevî de bu konuda Serahsî ile aynı kanaattedir. Serahsî'nin sahih olduğunu ifade ettiği görüş doğrultusunda onun açıklamaları ile paralel ifadelere yer vermektedir.⁴⁶

2.1.2.6. Cevâmiu'l-Kelim Türünden Olan Hadisleri Mana ile Nakletme

Serahsî hadislerin mana ile nakledilmesi meselesinde hadis lafızlarının ma-

⁴¹ Pezdevî, *Usûl*, 2/360-362.

⁴² Serahsî, *Usûl*, 1/254.

⁴³ Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 139.

⁴⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/311.

⁴⁵ Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 28.

⁴⁶ Pezdevî, *Usûl*, 3/351-353.

hiyetine göre bir taksim yaptıktan sonra cevâmiu'l-kelim türünden olan hadis lafızlarına dair “meşâyihümüzden birisi”nin zâhir lafız türünde belirtilen şartlara riayet edilmesi durumunda mana ile nakledilmesini caiz gördüğünü ifade eder. Serahsî ise bu tür lafızları ifade etme kabiliyetinin hususi olarak Hz. Peygamber'e verilmiş olmasından dolayı bu hadislerin mana ile nakledilmesinin caiz olmadığı görüşündedir.⁴⁷

Serahsî'nin bu meselede itiraz ettiği kişi muhtemelen Debûsî'dir. Nitekim Debûsî bu meseleyi işlerken cevâmiu'l-kelim türü hadislerin mana ile nakledilemeyeceğine dair bir kayıt düşmemektedir. Dolayısıyla zikredilen şartlara riayetle bu tür hadislerin de mana ile rivayet edilebileceği görüşünü benimsediği anlaşılabilir.⁴⁸ Serahsî ile paralel açıklamalar yapıp aynı tercihte bulunan Pezdevî de görüşü eleştirilen kişinin cevâmiu'l-kelim türü hadisleri diğer türlerden ayırt etmediğini belirtmektedir.⁴⁹

2.1.2.7. Yazılı Bir Metnin Rivayeti

Serahsî yazılı bir metnin rivayet edilmesi durumunda kendisine icazet verilen kişinin yazılı metnin içerisinde ne olduğuna dair bilgi sahibi olmasının şart olduğunu söyler ve şöyle devam eder: “Eğer kendisine icazet verilen kişi yazılı metnin içerisinde ne olduğunu bilmiyorsa ‘meşâyihümüzden birisi’ne göre bu durumda hüküm Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed’in kadının bir başka kadıya mektup yazması meselesi veya şahitlik bölümündeki ihtilaflarına kıyasla Ebû Hanife ve İmâm Muhammed’e göre bu icazet sahih değil iken Ebû Yûsuf’a göre sahihtir. Nitekim şahidin mektubun içerisinde ne olduğunu bilmesi Ebû Hanife ve İmâm Muhammed’e göre şart iken Ebû Yûsuf’a göre şart değildir.” Serahsî bu görüşü naklettikten sonra kendi görüşünü ise şöyle ifade eder: “Bana göre doğrusu şudur: Bu tür bir icazet, onların hepsine göre ilke olarak sahih değildir. Fakat Ebû Yûsuf burada zaruret gerekçesi ile istihsanı esas alarak sıhhat görüşünü benimsemiştir.”⁵⁰

Serahsî'nin bu meselede “meşâyihümüzden birisi”ne nispet ederek naklettiği görüş Debûsî'ye aittir. Nitekim Debûsî yazılı bir metni rivayet etme ile ilgili meseledeki kuralı naklettikten sonra bu konunun Hanefî imâmalarının *-kitâbü'l-kâdî* bölümünde nakledilen- şahidin mektubun içerisinde ne olduğunu bilmemesi durumunda şahitliğinin batıl olması görüşü ile aynı olduğunu ifade eder. Bunun Ebû Hanife ve İmâm Muhammed'in görüşü olduğunu belirten Debûsî, Ebû Yûsuf'un ise mektubun kendisi ve şekli tanındığı durumda şahitliğin caiz olduğu görüşünü benimsediğini nakleder. Debûsî, Ebû Hanife ve İmâm Muhammed'in görüşünün ihtiyata uygun olduğunu ifade ederek bu bahsi sonlandırmaktadır.⁵¹

⁴⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/357.

⁴⁸ Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 195.

⁴⁹ Pezdevî, *Usûl*, 3/89.

⁵⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/377-378.

⁵¹ Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 192.

2.1.2.8. Şart Edatının İşlevi

Serahsî şart konusunu işlerken, şart edatının zikredilmesi durumunda şart manasının bulunduğunu ifade etmektedir. Daha sonra bu konuda “meşâyihimizin müteahhirûn âlimlerinden birisi”ne nispet ettiği mükâtebe âyetiyle ilgili şu değerlendirmeyi nakletmektedir: “فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا / Sahip olduğunuz kölelerde bir hayır görürseniz onlarla mükâtebe akdi yapın! (Nûr, 24/33) âyetindeki şart ifadesi âdete uygun olarak (bi tarîki'l-âdet) zikredilmiştir. Zikredilen durumda mükâtebe akdine daha fazla ihtiyaç duyulması manası dışında şart edatının herhangi bir ilave anlamı yoktur.” Serahsî bu görüşü naklettikten sonra kendi kanaatini şu şekilde ifade eder: “Bana göre bu güçlü bir tespit değildir. Çünkü bu ifadenin zımında bu âyette zikredilen şart edatının şart ifade etmediğine dair bir mana vardır. Allah'ın kelâmı ise bundan münezzehtir. Aksine bu âyetteki şart edatının şart anlamı mevcuttur.” Serahsî kanaatini bu şekilde açıkladıktan sonra buradaki şart edatının normalde mübah olan mükâtebe akdinin âyette zikredilen şartın varlığı durumunda mendub olacağı şeklinde bir anlamı olduğunu söylemektedir.⁵²

Serahsî bu meselede Debûsî'nin görüşüne itiraz etmektedir. Nitekim Debûsî zikrettiği dört şart türü arasında “suret itibariyle şart olup mana itibariyle şart olmayan” kısmında bu âyeti nakledip şart edatının gerçekten şart manası ifade etmeksizin âdete uygun olarak zikredildiğini söylemektedir. Şart ifadesinin zikredilmesi ile zikredilmemesinin bu bakımdan bir farkı olmadığını ifade eden Debûsî'ye göre şart edatının tek faydası (anlamı) zikredilen durumda daha çok ihtiyaç olması bakımından evleviyet ifade etmesidir.⁵³ Debûsî burada mükâtebe âyetiyle birlikte şartın aynı türüne örnek olmak üzere iki âyet daha nakleder. Serahsî ise Debûsî'nin mükâtebe âyetiyle birlikte naklettiği bu âyetlerde de aynı şekilde şart edatının mendubluk ifade ettiğini söyler.⁵⁴

Pezdevî de aynı konuyu işlerken “bir kişinin” mükâtebe âyetindeki şart edatı ile ilgili olarak âdeten bir şart edatı olduğu görüşünü nakledip bunun doğru olmadığını ifade eder. Bu görüşün tercih edilmesi durumunda âyetteki şart edatının herhangi bir anlam ifade etmeyip işlevsiz (lağv) kalacağını söyleyen Pezdevî, Kur'ân'ın ise bundan münezzehe olduğunu söyler. Devamında yukarıda nakledilen Serahsî'nin açıklamaları ile paralel bir şekilde âyetteki şart edatının ilgili durumda mükâtebe akdinin müstehab olması şeklinde bir anlam ifade ettiğini söyleyen Pezdevî, ardından Debûsî'nin naklettiği âyetleri de içeren diğer bazı âyetlerden aynı şekilde şart edatının sünnet, mendub gibi hükümler bildirmesine dair örnekler nakleder.⁵⁵

2.1.2.9. Çocuk Hakkında Vücut

Serahsî çocuk hakkındaki vücut meselesine dair “meşâyihimizden birisi” söyle iddia etti” diyerek şu görüşü nakleder: “Zimmetin uygun olması dolayısıyla

⁵² Serahsî, *Usûl*, 2/321.

⁵³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 386.

⁵⁴ Serahsî, *Usûl*, 2/321-322.

⁵⁵ Pezdevî, *Usûl*, 4/289-291.

Allah hakları doğduktan itibaren vacip olmaktadır. Ancak bazı hükümler çocukluk mazereti sebebiyle sakit olur.” Bu görüş sahibi açısından çocuk hakkında “zimet ile vücubu gerektiren sebeplerin mevcut olduğu” gerekçesini nakleden Serahsî daha sonra bu görüşün tam karşısında konumlandığı bir görüş daha nakleder. Yine “meşâyihımızdan birisi”ne nispet ettiği bu iddiaya göre ise vücub ancak bulug ile akıl bakımından itidale erişildikten sonra sabit olur. Bu iki görüşü ifrat ve tefrit olarak nitelendiren Serahsî kendi yaklaşımını (tarik-i sahîh) şu şekilde ifade eder: “Sebeb ve mahal bulunduktan sonra vücubun hükmüne salahiyetin varlığı ile vücub sabit olur.”⁵⁶

Serahsî'nin itiraz ettiği ilk görüş Debûsî'ye aittir. Nitekim Debûsî insanın doğumuyla birlikte Allah haklarının vacip olduğunu ancak çocukluk mazereti sebebiyle bazı hükümlerin düştüğünü ifade eder.⁵⁷ Serahsî'nin eleştirdiği ve benimsemediği diğer görüş ise Pezdevî'ye aittir. Aşağıda “Serahsî'nin Pezdevî'ye Yönelik İtirazları” başlığı altında bu konuya tekrar değineceğiz.⁵⁸

2.1.3. Değerlendirme

Serahsî'nin *Usûl* adlı eserindeki Hanefî usûl âlimlerine yönelik itirazları açısından “ashâbımızdan birisi”, “meşâyihımızdan birisi” veya “meşâyihımızın müteahhirûn âlimlerimizden birisi” gibi ifadelerle isim zikretmeden nakledip eleştirdiği ve itiraz ettiği görüşlerin bir kısmının Debûsî'ye ait olduğu görülmektedir. Yukarıda nakledilen bu meselelerden ikisi kelâmî ilke ve prensiplerle ilgisi bakımından ayrıca önemi haizdir. Nitekim Serahsî illetin tahsisi meselesinde Debûsî'ye yönelik Mutezilî eğilimleri olduğu yönünde bir eleştiri yapmıştır.

Hanefî usûl tarihine dair yapılan araştırmalarda tespit edildiği üzere Serahsî'nin temel kaynaklarından biri *Takvîmü'l-edille*'dir. Bununla birlikte Serahsî'nin eser boyunca muhtelif konularda Debûsî'nin görüşlerine itiraz ettiği görülmektedir. Bazıları nispeten detay olarak da nitelendirilebilecek bu meselelerde Serahsî sadece doğru görüşü zikretmekle veya tercih etmediği görüşe işaret etmekle yetinmeyip “meşâyihımızdan birisi” vurgusu ile kendi kanaatine göre hatalı olan görüşün sahibine yönelik bir eleştiri ve itirazda bulunduğunu ifade etmiş olmaktadır. Bu tavrından hareketle Serahsî'nin, usûl eserinin temel kaynaklarından biri olan *Takvîmü'l-edille*'deki görüş ve açıklamaları sıkı bir kontrolden geçirdiğine işaret etmek istediği şeklinde bir değerlendirme yapılabilir.⁵⁹

Bu çalışmada sadece Serahsî'nin naklettiği mezhep içi ihtilafı meseleler ve isim zikretmeksizin naklettiği bazı görüşlere yönelik eleştirileri dikkate alınarak Serahsî'nin Debûsî'ye yönelik itirazları tespit edilmiştir. Bunun dışında Serahsî'nin,

⁵⁶ Serahsî, *Usûl*, 2/333-335.

⁵⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 334, 337, 423-424, 428.

⁵⁸ Bu meselenin detaylı bir tasviri için bk. Cüneyd Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Vücub-Eda Ehliyeti Ayrımı ve Bu Ayrımla İlişkili İki Mesele”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2011), 115-121.

⁵⁹ Mesela Serahsî hüsün-kubuh konusunda Debûsî'nin tasnifinden yararlanmakla birlikte ilgili faslın hemen başında Debûsî'ye yönelik itirazını ifade etmektedir. bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 44; Serahsî, *Usûl*, 1/60.

Debûsî'nin tüm görüşleri hakkındaki kanaatinin ancak daha kapsamlı bir mukayese neticesinde tespit edilmesi mümkün olabilir. Mesela Debûsî bir emrin, mükellef o emre konu olan fiili yapma imkânı bulmadan nesh edilmesinin caiz olmadığı görüşündedir.⁶⁰ Serahsî ise bu görüşün Mutezile'nin görüşü olduğunu ifade etmiş ve nesh için inanma imkânının varlığının yeterli olduğu görüşünü benimsemiştir. Ancak Serahsî bu görüşü naklederken mezhep içi bir ihtilafa işaret etmemektedir.⁶¹ Mezhep içi ihtilafı bir mesele olan sahâbî kavlinin hücciyeti konusunda da Serahsî, Ebû Saîd el-Berdaî'nin ö. (317/930) görüşünü benimsemiş iken Debûsî'nin meseleyi sunuş tarzı ve açıklamalarından Kerhî'nin görüşüne eğilimli olduğu anlaşılmaktadır.⁶²

2.2. Serahsî'nin Pezdevî'ye Yönelik İtirazları

Serahsî'nin *Usûl*'de "ashâbımızın müteahhirûn âlimlerinden birisi"ne veya "meşâyihimizden birisi"ne nispet ederek itiraz ettiği bazı görüşlerin Pezdevî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. *Usûl-i Pezdevî*'deki ilgili meseleye dair zikredilen görüş ve açıklamalar ile mukayese edildiğinde bu durum tespit edilebilmektedir. Şimdi bu meseleleri zikredebiliriz.

2.2.1. İstihsan ile Hüküm Verilen Bir Meselede Kıyas ile Amelin Hükümü

Serahsî, istihsan konusunu işlerken şöyle bir nakilde bulunmaktadır: "Ashâbımızın müteahhirûn âlimlerinden birisi istihsan ile hüküm verilen bir meselede kıyas ile amel etmek de caiz olmakla birlikte istihsan ile amel etmenin evlâ olduğunu zannetmiştir. Bunu da müessir illet karşısında tarda benzetmektedir. Nitekim tard ile amel etmek caiz olmakla birlikte müessir illet ile amel etmek evlâdır." Serahsî "Bana göre bu görüş hatalıdır (vehm)" diyerek kendi tercih ettiği görüşün sahih mezhep görüşü olduğuna dair açıklamalar yapmakta ve Hanefî imâmlarının eserlerinden nakilde bulunmaktadır. Buna göre istihsan ile hükmedilen bir meselede kıyas terk edilmiştir ve bu da terk edilmiş olan kıyas ile amel etmenin caiz olmadığını göstermektedir.⁶³

Serahsî'nin bu meselede "ashâbımızın müteahhirûn âlimlerinden birisi" diyerek görüşüne itiraz ettiği kişi Pezdevî'dir. Nitekim Pezdevî istihsan konusunu işlerken şu açıklamayı yapmaktadır: "Bize göre istihsan iki kıyastan biridir. Fakat bu isimle anılması diğer kıyas ile amel etmek de caiz olmakla birlikte istihsan ile amel etmenin daha öncelikli (evlâ) olduğuna işaret etmek içindir. Bu aynı müessir illet ile amel etmek evlâ olmakla birlikte tard ile amel etmenin caiz olması gibidir."⁶⁴

⁶⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 237.

⁶¹ Serahsî, *Usûl*, 2/63. Bu konu hakkında bk. Yetkin, *Hanefî Usûlünün Kurucularından Debûsî ve Usûl Anlayışı*, 111-112.

⁶² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 256-257; Serahsî, *Usûl*, 2/105, 108; H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Kavli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/503.

⁶³ Serahsî, *Usûl*, 2/201.

⁶⁴ Pezdevî, *Usûl*, 4/6.

2.2.2. Bir Vakte İzafe Edilmiş İcab

Serahsî illet türlerini ele alırken sebebe benzeyen illet kısmında şöyle söyler: “Meşâyihimizden birisi bir vakte izafe edilmiş olan icabı bu türden kabul etmiştir.” Bu görüşü kabul etmeyen Serahsî şahsî kanaatini şöyle açıklar: “Bana göre bu konuda sahih olan görüş vakte izafe edilmiş olan icabın isim ve mana bakımından illet olup hüküm bakımından illet olmayan üçüncü türe dahil olmasıdır.”⁶⁵

Serahsî'nin bu meselede “meşâyihimizden birisi” diyerek görüşünü nakledip itiraz ettiği kişi Pezdevî'dir. Nitekim Pezdevî illet türlerini ele alırken isim ve mana bakımından illet olup hüküm bakımından illet olmayan türde bazı örnekler nakletmekte ve bunların illet olup sebep olmadığını (كان علة لا سبباً) belirtmektedir. Ancak muhtevasında izafe manası bulunan icâre akdinin ve bir vakte izafe edilmiş olan icabın bu türden olduğunu söylemekle birlikte bu iki illetin sebebe benzediğini de (لكنه يشبه الأسباب) ifade etmektedir.⁶⁶

2.2.3. Çocuk Hakkında Vücut

Yukarıda naklettiğimiz üzere Serahsî çocuk hakkında vücut meselesine dair iki farklı görüş nakletmekte ve bunları ifrat-tefrit olarak nitelendirip kendi kanaatini ifade etmektedir. Serahsî'nin “meşâyihimizden birisi”ne nispet ederek naklettiği ilk görüş yukarıda ifade ettiğimiz üzere Debûsî'ye aittir. Yine “meşâyihimizden birisi”ne nispet ederek naklettiği diğer görüş ise Pezdevî'ye aittir. Nitekim Serahsî'nin itiraz ettiği bu görüşe göre vücut ancak buluş ile akıl bakımından itidale erişildikten sonra sabit olur.⁶⁷ Pezdevî, bir süre kendisinin de Debûsî'nin benimsediği görüşü benimsediği hâlde daha sonra bu görüşü terk ettiğini ifade etmektedir. Pezdevî'nin daha sağlam bularak tercih ettiği görüşe göre ise buluş öncesi vücut sabit olmaz.⁶⁸

2.2.4. Çocuğun Talak Hakkı

Serahsî, kâsır ehliyet konusunu ele alırken sırf zarar niteliğinde olan talak, azat etme, hibe ve sadaka gibi tasarrufların dünyevî bakımdan herhangi bir menfaat hasıl etmeyeceği dolayısıyla kâsır eda ehliyeti ile bu tasarrufların yapılamayacağını, bu nedenle de çocuğun bu tasarrufları yapmaya yetkisinin bulunmadığını ifade eder. Serahsî bu meselede şöyle bir görüş nakleder: “Meşâyihimizden birisi şunu iddia etmiştir: Bu hüküm çocuk hakkında asıl itibariyle meşru değildir. Dolayısıyla çocuğun karısı talaka mahal değildir.” Serahsî naklettiği bu görüşe yönelik itirazını şu şekilde ifade eder: “Bana göre bu görüş hatalıdır (vehm). Milk-i nikâh ile talak hakkına da mâlik olunur. Nitekim milkin aslını sabit kılmada çocuğa yönelik herhangi bir zarar yoktur. Zarar ancak bu tasarrufun geçerli kılınmasında söz konusu olabilir.” Serahsî daha sonra ihtiyaç (hâcet) durumunda çocuğun sahip ol-

⁶⁵ Serahsî, *Usûl*, 2/317.

⁶⁶ Pezdevî, *Usûl*, 4/270-273.

⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, 2/334.

⁶⁸ Pezdevî, *Usûl*, 4/340, 345-348; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/346.

duğu talak hakkının kullanılmasının mümkün olduğunu söylemektedir.⁶⁹

Serahsî'nin bu meselede görüşünü nakledip itiraz ettiği kişi Pezdevî'dir. Nitekim Pezdevî, ilgili meselede sırf zarar niteliğindeki talak, azat etme, hibe vb. tasarrufların çocuk hakkında asıl itibarıyla meşru olmadığını ifade etmektedir.⁷⁰

2.2.5. Değerlendirme

Yukarıda naklettiğimiz üzere Pezdevî ve Serahsî'nin usûl eserleri arasındaki konu başlıkları ve kullanılan ifadeler açısından mevcut olan benzerlik günümüzdeki bazı çalışmalarda ele alınmıştır. Bazı araştırmacılar bu durumun Pezdevî ve Serahsî'nin aynı coğrafyada bulunmaları ve ortak hocaları kanalıyla aynı ilmi mirasa sahip olmaları gerekçesi ile izah edilebileceğini ifade etmişlerdir.⁷¹ Bazı çalışmalarda ise Serahsî'nin bu eserini vefatına yakın bir dönemde telif etmiş olduğu bilgisine dayanılarak Pezdevî'den daha sonra telif etmiş olduğuna dair tahmin neticesinde Serahsî'nin Pezdevî'nin eserini adeta şerh etmiş olduğunun söylenilebileceği ifade edilmektedir.⁷²

Serahsî'nin Pezdevî'nin usûl eserinden haberdar olduğuna dair elimizde güçlü bir delil bulunmaktadır. Naklettiğimiz bu dört meselede görüldüğü üzere Serahsî, bazı meselelerde Pezdevî'nin ismini zikretmeksizin "meşâyihimizden birisi" vb. bir ifade ile onun usûl eserinde ifade ettiği görüşünü nakledip bu görüşe yönelik itirazda bulunmaktadır. Dolayısıyla Serahsî'nin usûl eserini yazarken elinin altındaki temel kaynaklardan birinin *Usûlü'l-Pezdevî* olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Usûlü's-Serahsî'de pek çok mezhep içi ihtilaf nakledilmektedir. Serahsî, Hanefî usûl âlimlerine nispet ettiği bazı görüşlerin hatalı olduğunu ifade etmekte ve kendi şahsî kanaatini açıklamaktadır. Serahsî, hatalı olduğunu ifade edip itiraz ettiği ve benimsemediği görüşlerin bir kısmının kime ait olduğunu açık bir ifade ile belirtmektedir. Bununla birlikte pek çok meselede ise itiraz ettiği görüşü "meşâyihimizden birisi" veya "ashâbımızdan birisi" ifadesiyle aynı mezhebe müntesip olduğunu belirtmekle birlikte ismini zikretmediği bir âlime nispet ederek nakletmektedir.

Usûlü's-Serahsî'de Debûsî ve Pezdevî'nin isimleri hiç zikredilmemektedir. Bununla birlikte bu çalışmada Serahsî'nin mezhep içi ihtilafli meselelerde ismini zikretmeksizin itiraz ettiği görüşlerin önemli bir kısmında Debûsî'yi, bazılarında ise Pezdevî'yi kastettiği tespit edilmiştir. Nitekim Serahsî'nin naklettiği görüşe dair ifadeleri bu iki Hanefî usûl âliminin eserlerindeki ilgili meselelere dair görüş ve açıklamaları ile mukayese edildiğinde bu durum açık bir şekilde görülmektedir.

⁶⁹ Serahsî, *Usûl*, 2/348. Buhârî, Pezdevî şerhinde Serahsî'nin bu açıklamalarını nakletmektedir. bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/360-361.

⁷⁰ Pezdevî, *Usûl*, 4/361.

⁷¹ Bedir-Koca, "Pezdevî", 34/265.

⁷² Boynukalın, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) *Usûlü'l-Pezdevî* ve Hanefî Usûlündeki Yeri", 508-509

Serahsî'nin usûl eserinin muhtelif kısımlarında Debûsî'nin görüşlerine, birkaç meselede ise Pezdevî'nin görüşlerine itiraz etmiş olduğu bilgisi *Usûlü's-Serahsî* açısından *Takvîmü'l-edille* ve *Usûlü'l-Pezdevî* ile ilgili şöyle bir değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Serahsî bu eserinde *Takvîmü'l-edille*'den önemli ölçüde yararlanmış olmakla birlikte bu eserdeki görüş ve değerlendirmeleri dikkatli bir okumaya tabi tutmuştur. Bazıları nispeten detay sayılabilecek olan pek çok meselede ilgili görüşü “meşâyihımızdan birisi”ne nispet ederek bu görüşe itiraz etmesi de bu yaklaşımını görünür bir şekilde ortaya koyma isteğinin bir sonucu olarak yorumlanabilir. Serahsî'nin bu eserinde yine ismini zikretmeksizin “meşâyihımızdan birisi”ne nispet ederek Pezdevî'nin bazı usûl görüşlerini nakletmesi ise *Usûlü's-Serahsî*'nin temel kaynaklarından birinin *Usûlü'l-Pezdevî* olduğuna dair önemli bir veri olarak değerlendirilmek durumundadır.

Serahsî, *Usûl* isimli eserinde muhteva ve sistematik bakımından büyük ölçüde *Takvîmü'l-edille*'den ve *Usûl-i Pezdevî*'den istifade etmiş olmakla birlikte bu iki eserin hangisinden daha çok istifade ettiği ve bu iki eserden -daha geniş ve tafsilatlı olması dışında- farklı olan yönleri zikredilen üç eserin kapsamlı bir mukayesesi neticesinde tespit edilebilir. Ayrıca Serahsî'nin mezhep içi ihtilaflı meselelerdeki itirazlarının ve şahsî görüşlerinin isabeti ve sonraki Hanefî usûl literatüründeki etkisi ise başka araştırmalarda ele alınması gereken diğer önemli bir konudur.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Buhârî, Abdülazîz. *Keşfü'l-esrâr (Usûlü'l-Pezdevî ile birlikte)*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Apaydın, H. Yunus. “Sahâbî Kavli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/500-504. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Bedir, Mürteza. “Takvîmü'l-edille”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/493-494. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bedir, Mürteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Bedir, Mürteza. “Usûlü's-Serahsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bedir, Mürteza-Koca, Ferhat. “Pezdevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/264-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Boynukalın, Mehmet. “Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) *Usûlü'l-Pezdevî* ve Hanefî Usûlündeki Yeri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 508-509.
- Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Köksal, Cüneyd, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Vücub-Eda Ehliyeti Ayırımı ve Bu Ayırımla İlişkili İki Mesele”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2011), 105-122.
- Molla Civen, Şeyh Ahmed. *Nûru'l-envâr ale'l-Menâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

- Pezdevî, Ebü'l-Usr Fâhru'l-İslâm Ali b. Muhammed. *el-Usûl (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Serahsî, Şemsüleimme Ahmed. *el-Usûl*. Nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Serahsî, Şemsüleimme Ahmed. *Şerhu Siyer-i Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Yetkin, Hacer. *Hanefî Usûlünün Kurucularından Debûsî ve Usûl Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

marife


dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

Kadınların Namaz Kılma Şekliyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi*

Evaluation of the Narrations Related to the Women's Ways of Prayer

Zeynep Sena Yılmaz 

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Bilim Dalı
PhD. Student, Necmettin Erbakan University, Social Sciences Institute, Department of Hadith
Konya / Turkey

zeynepseena.yilmaz@ogr.erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-1388-3618>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.04.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 18.06.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

DOI: 10.33420/marife.916619

Cite as / Atıf: Yılmaz, Sena Yılmaz. "Kadınların Namaz Kılma Şekliyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Marife* 21/1 (2021), 541-570. <https://doi.org/10.33420/marife.916619>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: * This article is a revised version of the paper presented at the 2nd Hadith Graduate Student Symposium organized by Istanbul University Faculty of Theology, Department of Hadith on 19 November 2020. / Bu makale, 19 Kasım 2020 tarihinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı tarafından düzenlenen 2. Hadis Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu'nda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş halidir.



Kadınların Namaz Kılma Şekliyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Özet

İslam dininin önemli şiarlarından biri olan namaz, Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette zikredilmiş ancak kıyam, kıraat, rükû ve secde rükünlerinin isimleri haricinde namazın nasıl kılınacağı konusunda ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Hz. Peygamber ahabına namazın hangi vakitlerde, kaç rekât ve nasıl kılınacağını, namaz içerisinde nelerin, nasıl okunacağını, namazın kabulüne nelerin zarar vereceğini sözlü ve fiili olarak öğretip açıklamıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) kadın erkek ayrımı yapmaksızın bütün müslümanlara "kendisi nasıl kılıyorsa öyle namaz kılmalarını" emretmiştir.¹ Bununla birlikte onu farklı zamanlarda gören sahabilerden farklı uygulamalar nakledilmiştir. Yani rükünlerin farklı uygulanmasının kaynağı da bizzat Rasulullah'tır.

Kadın olsun erkek olsun gerekli şartları taşıyan ve İslam dinine mensup her fert için namazın hükmü, rükünleri aynıdır. Bununla beraber kadın ve erkeğin namaz kılış şekillerinde bazı farklılıklar mevcuttur. Uygulama açısından herkesin malumu olan bu farklılıklar tekbir getirme, kıyamda elleri bağlama, rükû, secde ve teşehhüd rükünlerinde kendini göstermektedir. Temel dini bilgiler için başvuru kaynağı olma özelliğini haiz ilmihaller ve namaz hocası gibi kitaplarda da yaygın olarak kadınların namazı erkeklerden farklı şekilde tarif edilmektedir. Bu tarif kadının, namazın rükünlerini erkeğe göre daha sınırlı şekilde tatbik etmesi şeklinde özetlenebilir. Ancak söz konusu eserler bu farklılıkların kaynağı hakkında detaylı bilgi vermemektedir. Ayrıca günümüzde namazını erkeklerin kıldığı şekilde eda eden hanımların sayısının da bir hayli fazla olduğu görülmektedir. Bireysel boyutunun yanında toplumsal yönü de olan namaz ibadeti meşitlerde eda edildiğinde şahit olunan durumlar bu farklı uygulamaların kaynağını bilmeye duyulan merakı artırmakta, zaman zaman insanların birbirlerine tepki göstermelerine dahi sebep olmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, kadınların namaz kılma şekillerindeki farklılığın kaynağını tespit edebilmektir. Öncelikle her rükün ile ilgili Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uygulamasını haber veren rivayetlerin Kütüb-i Sitte çerçevesinde tespitini, sonrasında ise kadınların namaz kılış şekilleri ile ilgili rivayetlerin tetkikini konu edinen bu araştırma sonucunda kadınların tekbir, secde ve teşehhüd hususunda rivayetlere ulaşılmış, elleri bağlama ve rükû ile ilgili merfu ya da mevkuf bir rivayet tespit edilememiştir. Çalışmada mezheplerin konuyla ilgili görüş ve delilleri üzerinde de durulmuştur. Dört mezhepte de rükünleri bakımından namazın eda şekli kadın erkek için aynı olmakla beraber kadınlara mahsus farklı uygulamalardan söz edilmektedir. Mezhepler kadının namazına dair farklı deliller serdetmekle birlikte her biri "kadın avrettir" rivayetini delil olarak almış ve kadının namazı ile ilgili hususlarda görüş belirtirken "أستر كما" "(bu) onun için tesettüre daha uygundur" ifadesini zikretmişlerdir. Bu ifadenin yanı sıra mezhepler kadının bazı rükünleri tatbikini erkeğin uygulamasına yakın bir şekilde de tarif etmişlerdir. Ancak Hanefî mezhebinin bu konuda diğer mezheplere göre daha ayrıntılı bir tarife gittiği görülmektedir. Kadın ve erkeğin namazı şekilsel açıdan mukayese edildiğinde en geniş farklılık yine Hanefî kaynaklarda karşımıza çıkmaktadır. Çalışmada Hanefî mezhebinin özellikle kadınların nasıl rükû edeceklerine dair ortaya koyduğu tarifi kaynağı tespit edilmeye çalışılmış ve mezhebin Kur'an'daki rükû emrini anlaması ile kadınların rükûuna dair yaptığı tarifi kendi içerisinde tutarlı olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Namaz, Kadınların Namaz Kılışı, Mezhep, İhtilaf.

Evaluation of the Narrations Related to the Women's Ways of Prayer

Summary

Prayer, one of the important rules of the religion of Islam, is mentioned in many verses in the Qur'an, but detailed information isn't given on how to perform prayers, except for the names of qiyam, recitation, bowing and prostration. The Prophet has verbally and physically taught and explained to his companions how many rak'ahs there are in different prayers and how the prayer will be performed, what will be read in prayer, what will harm the accuracy of prayer. The Prophet ordered all Muslims to "perform as he is praying" without discriminating between men and women. However,

¹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. M. Zühayr b. Nasr (Beyrut: Daru Tavki'n-Necât, 2001), "Ezân", 18.

different applications have been transferred from the companions who saw him at different times. In other words, the source of the different application of the rules of prayer is the Messenger of God himself.

The pillars/rules of the prayer are the same for every individual who has the necessary conditions and is a member of the religion of Islam, be it men or women. However, there are some differences in the way men and women pray. These differences, which are known to everyone in terms of application, are manifested in the opening takbir, tying hands while standing up, bowing, prostration and in the tashahhud pillars. The prayers of women are described differently from men in books such as "prayer teacher" and "catechism" which are reference sources for basic religious information. This description can be summarized as the woman practising the pillars of prayers more limitedly than the man. However, the mentioned works do not give detailed information about the source of these differences. In addition, it is seen that the number of women who perform their prayers as men do today is quite high. When prayer worship, which has a social aspect besides its individual dimension, is performed in mosques. The situations witnessed increase the interest in knowing the source of these different practices, and sometimes even cause people to react to each other.

*The aim of this study is to determine the source of the difference in the way women pray. As a result of this research, which firstly deals with the determination of the narrations informing about the application of the Prophet(pnuh) related to each pillar within the framework of Kutub-i Sitte, and then the examination of the narrations about the way women perform prayers, we have found rumors about the takbir, prostration and tasahhud of women. On the other hand, about tying the hands and bowing neither marfu nor mawkuf narrations could not be found. The views and evidences of the sects were also not emphasized in the study. In four sects, although the pillars of prayer is the same for men and women, different practices specific to women are mentioned. Although the sects presented different evidence of the woman's prayer, each took the narration of "woman is awrah" as evidence and while expressing opinions on the issues related to the woman's prayer, they mentioned that the *أستر لها* "(this) is more suitable for her in the hijab". In addition to this expression, the sects also describe the practice of women in same pillars in a way close to the practice of man. However, it is seen that the Hanafi sect has a more detailed description in this regard than others. When the prayer of men and women is compared physically, the widest difference is again seen in Hanafi sources. In the study, the source of the Hanafi sect's description of how women will bow, especially, was tried to be determined and it has been concluded that the Hanafi sect's understanding of the bowing in the Qur'an is consistent with its definition of the bowing of women.*

Keywords: Hadith, Prayer, Women's Prayer, Sect, Disagreement.

Giriş

Belli rükünlerle Allah'a kulluğun ifadesi olan namaz ibadeti zahiren şekil ve zikirden ibaret olmakla birlikte asıl mahiyeti huşû ile Allah'a yakarmak ve ona yakınlaşmaktır.² Bilindiği üzere şekli uygulamalar kulluk bilinci, ihlâs ve tâ'zim ile birleşince ibadet niteliği kazanır. Bu sebeple mana boyutunu öne çıkarıp şekli geri planda bırakmak ya da tam tersi bir yaklaşım sergilemek "ibadeti" eksik anlama ve uygulamaya sebep olur. Hz. Peygamber'in ibadetlerin şekli yönüne gösterdiği hassasiyet ve verdiği önemden hareketle, şekil mananın koruyucusu olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan çalışmada ele alınacak konu namaz ibadetinin şekilsel yönüyle ilgilidir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) gerek söz gerek fiille namazın şekli yönü üzerinde durmuş, yanlış uygulamaları düzeltmiş, namazın sıhhatini zedeleyici bir durum söz konusu olduğunda namazın iadesini istemiştir. Bu bilgiler namazın şekilsel yönü-

² M. Kamil Yaşaroğlu, "Namaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/356.

nün titizlikle yerine getirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Burada dikkat çeken diğer bir husus da namazın rükünlerini tatbikte farklı uygulamalarla karşılaşılmasıdır. Söz gelimi tekbir alırken eller göğüs, omuz ve kulak hizasına kadar kaldırılabilir. Ekseriyetle mezhepler üzerinden ele alınan bu farklılıklar netice itibarıyla Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanmaktadır. Dört mezhep sünnetin tespiti ve hükümlerin açıklanmasında benimsedikleri farklı usullere dayanarak Hz. Peygamber'den gelen uygulamalardan birini esas almaktadır. Söz gelimi Hanefî ve Mâlikî mezhebi amel eksenli bir sünnet anlayışı benimserken Şâfiî ve Hanbelî mezhebinde bu anlayış rivayet merkezlidir.

Genellikle mezheplerin görüşleri üzerinden ele alınan konulardan biri de kadınların namaz rükünlerini erkeklerden farklı şekilde eda etmesidir. Söz konusu farklılıklar "namazın sünnetleri" içerisinde ele alınmaktadır. Bu makalede pratik boyutta da karşılığı olan kadınların namaz şekillerindeki farklılığın kaynağı tespit edilmeye çalışılacaktır. Öncelikle her rükün ile ilgili Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uygulamasını haber veren rivayetler zikredilecektir. Bu rivayetler tek tek incelenmeyecek rivayetin sıhhatine zarar veren bir husus varsa onun açıklanmasıyla yetinilecektir. Kadınların namaz kılma şekline dair tespit edilen rivayetlerin ise tahrir ve değerlendirmesi yapılacaktır. Bu hususta konu, mezheplerin görüşleri çerçevesinde değerlendirildiği için âlimlerin meselelere ilişkin tercih ve delillerine ana hatlarıyla temas edilecektir. Ayrıca kadınların namazı ile ilgili farklılıktan söz etmeleri sebebiyle ilmihal kitaplarındaki açıklamalara da yer verilecektir.

1. Tekbir

1.1. Hz. Peygamber'in Tekbir Alması

Tekbir kelimesi sözlükte "Yüceltmek, büyük olduğunu kabul etmek" anlamlarına gelir. Terim olarak da "*Allahu Ekber*" cümlesinin söylenmesini ifade eder. Bu cümle "Allah'ın her şeyden üstün, biricik ve tek olduğunu" haber vermektedir.³ Namazın ilk rükünü olan tekbire namaza kendisi ile başlanmasından ötürü "iftitah tekbiri" denir. Aynı zamanda bu rükne "tahrîme tekbiri" de denilmektedir.⁴ Bu ifadenin ne anlama geldiği Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir hadisinde şöyle açıklanmıştır: "*Namazın anahtarı temizlik (namaz esnasında gerçekleştirilmesi yasak olanları) haram kılan ise tekbirdir. (Onları) helal kılan şey de selam vermektir.*"⁵

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tekbir alırken ellerini kaldırdığı hususunda herhangi bir ihtilaf yokken, ellerini nereye kadar kaldırdığı konusunda farklı uygulamaları bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in tekbir alışığı ile ilgili başlıca rivayetler iki başlık altında ele alınacaktır.

³ Saffet Köse, "Tekbir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/341.

⁴ Alâeddîn es-Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/96.

⁵ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, es-Sünen, thk. A. Muhammed Şakir vd. (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbi, 1975), "Tahâret", 3.

1.1.1. Ellerini Kulaklarına Kadar Kaldırması

Bu başlık altında konu ile alakalı *Kütüb-i Sitte*'deki rivayetlerden seçilen hadisler, bahsi geçen şeklin hangi ifadelerle zikredildiğini derli toplu olarak göstermesi yönüyle önemlidir.

1. Mâlik b. el-Huveyris (r.a.) şöyle demiştir: “Rasulullah (s.a.s.) tekbir aldığı anda *حَتَّىٰ يُجَاذِيَ بِهَا أُذُنَيْهِ* ellerini kulakları hizasına kadar kaldırır, rükû ettiğinde de ellerini kulakları hizasına kadar kaldırır, başını rükûdan kaldırdığında “*Semi'allâhu limen hamideh*” deyip yine bu şekilde yapardı.⁶

2. Berâ (b. Âzib) (r.a.) şöyle demiştir: “Allah Rasulü (s.a.s.) namaza başlarken *رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَىٰ قَرِيبٍ مِنْ أُذُنَيْهِ* ellerini kulaklarının yakınına kadar kaldırır. Sonra (ilk tekbirden başka yerde) bir daha bunu tekrarlamazdı.”⁷

Yukarıdaki rivayetler, Hz. Peygamber'in namaza başlarken ellerini kulaklarına kadar kaldırdığını haber vermektedir. Hanefî mezhebinin görüşü, elleri başparmaklar kulak yumuşağına, diğer parmak uçları da kulak hizasına gelecek şekilde kaldırmaktır.⁸

1.1.2. Ellerini Omuzlarına Kadar Kaldırması

1. İbn Ömer (r.a.) şöyle demiştir: “Hz. Peygamber'in (s.a.s.) namaza tekbirle başladığını gördüm. *فَرَفَعَ يَدَيْهِ حِينَ يُكَبِّرُ حَتَّىٰ يَجْعَلَهُمَا حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ* Tekbir alırken ellerini omuzları hizasına kadar kaldırdı. Tekbir alıp rükûa giderken de böyle yaptı.” *Semi'allâhu limen hamideh*” derken de böyle yaptı ve “*Rabbenâ ve leke'l-hamd*” dedi. Ancak secdeye giderken ve secdeden başını kaldırırken bunu yapmadı.”⁹

2. Ebû Humeyd (r.a.) şöyle demiştir: “Ben Hz. Peygamber'in (s.a.s.) namazını en iyi bilenizim. Onu şöyle gördüm: Tekbir aldığı anda *جَعَلَ يَدَيْهِ حِذَاءَ مَنْكِبَيْهِ* ellerini

⁶ Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, Salât”, 391. *حاذَى* kelimesi “paralel olmak, boyunca uzanmak” anlamlarına gelir. *حَذْوٌ وَجِدَاءٌ* kelimeleri ise “hizasına, karşısına” anlamlarına gelmekte ve muzâf olarak karşımıza çıkmaktadır. bk. Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/357-358. Hadis aynı sahabiden farklı lafızlarla da rivayet edilmiştir: “*فُرُوعُ أُذُنَيْهِ*” kulaklarının üst hizasına kadar kaldırıyordu”. Müslim, “Salât”, 391. Buhârî ö. (256/870) bu hadisi “Kitâbü'l Ezan” ın 8. babında farklı ravilerden tahrîc etmiştir. Onun verdiği metinde “kulakların üst hizasına kadar” ibaresi yer almamaktadır. Hadiste geçen *فُرُوعٌ* kelimesi *فَرَعٌ* kelimesinin cem'i olup, “bir şeyin üst kısmı, en yükseği, dalı, kolu, şubesi,” demektir. bk. Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/246. Aynı sahabiden gelen diğer rivayet: *جِيَالٌ أُذُنَيْهِ* ellerini kulakları hizasına kadar kaldırır”, şeklindedir. Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen*, “İftitâh”, 4. *جِيَالٌ* kelimesi “...karşısında” demektir. bk. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/470.

⁷ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Salât”, 116. Buhârî bu hadis zayıf kabul etmiştir. Hadis hafızları “bir daha tekrarlamazdı” cümlesinin Yezid tarafından idrâc edildiği konusunda ittifak etmişlerdir. Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, çev. İ. Lütfi Çakan (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987), 1/150.

⁸ Ebû Bekr es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1413), 1/12.

⁹ Buhârî, “Ezan”, 85; Müslim, “Salât”, 390; Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, thk. B. Avvâd Ma'ruf vd. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1992), “Vukûtu's-Salât”, 204.

omuz hizasına kaldırırdı...”¹⁰

Bu iki rivayet Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ellerini tekbir esnasında omuzlarına kadar kaldırdığını haber vermektedir. Nitekim Mâlik, Şâfiî ve İbn Hanbel de bu görüştedir. Ahmed’den gelen bir diğer görüş ise ellerin kulaklar hizasına kadar kaldırılacağıdır. Yani Hanbelî mezhebinde tekbir alırken ellerin kaldırıldığı yer konusunda muhayyerlik vardır demek mümkündür.¹¹

Tekbir alırken elleri göğüs hizasına kadar kaldırmanın “soğuk zamanlara mahsus bir özür hali” olduğunu anlatan rivayet şöyledir:

3. Vâil (r.a.) şöyle demiştir: “Hz. Peygamber’in namaza başlayacağına **رَفَعَ يَدَيْهِ** حَيَالَ أُذُنَيْهِ ellerini kulakları hizasına kadar kaldırdığını gördüm. Sonra yanlarına vardığımda üzerlerinde başlıklı giysiler ve aba varken namaza başlayacaklarında **إِلَى يَرْفَعُونَ صُدُورِهِمْ أَيْدِيَهُمْ** ellerini (ancak) göğüslerine kadar kaldırdıklarını gördüm.”¹²

Diğer bir rivayette Vâil (r.a.), bu gelişinin kış mevsiminde olduğunu söylemektedir.¹³ Bu rivayet Hz. Peygamber’in soğuk havalarda tekbir alırken ellerini, kıyafetinin müsaade etmeyişi sebebiyle göğsüne kadar kaldırdığını haber vermektedir. Tekbir alırken elleri gerek kulak hizasına gerekse omuzlara kadar kaldırmak konusunda gelen rivayetler bu hususta bir genişlik olduğunu göstermektedir.

4. Abdülcebâr b. Vâil’in babasından nakline göre, Vâil Hz. Peygamber’in namaza duracağına **رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى كَانَتْ يَدَايَ بِإِهَامِيهِ أُذُنَيْهِ** ellerini omuz, başparmaklarını kulak hizasına kadar kaldırdıktan sonra tekbir aldığını görmüştür.¹⁴

Nevevî, Şâfiî’nin tekbir alırken elleri kaldırma konusunda gelen rivayetleri cem edip rivayetteki tarifi benimsediğini söylemiştir. Ayrıca Şâfiî âlimlerden bir kısmı “omuzlara kadar” ifadesini zahirî olarak anlayıp bu yönde amel etmişlerdir.¹⁵ Hanefî kaynaklar elleri kulaklara kadar kaldırma hususunda gelen rivayetleri delil almakla birlikte her iki uygulamanın arasını uzlaştırıcı yorumlarda da bulunmuş-

¹⁰ Buhârî, “Ezan”, 145.

¹¹ Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *el-Minhâc* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsî'l-Arabî, 1972), 6/95; İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 1/339.

¹² Ebû Dâvud, “Salât”, 114. Vâil rivayeti *Bedâiu’s-Sanâi*’de de geçmektedir. Ancak orada “göğüsleri hizasına” yerine “omuzlarına kadar” ifadesi yer almaktadır. Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi*’ (b.y: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 1/199. Söz konusu rivayeti temel hadis kaynaklarında Kâsânî’nin ö. (587/1191) zikrettiği şekilde tespit edemedik. Hanefî kaynaklar Kâsânî’nin zikrettiği rivayete dayanarak elleri omuzlara kadar kaldırmanın soğuk sebebiyle gerçekleşmesinden dolayı söz konusu fiili özre hamlederler. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/196. Ancak rivayetler incelendiğinde soğuk sebebiyle uygulanmak zorunda kalınan şekil, elleri omuzlara kadar kaldırmak değil göğüs hizasına kadar kaldırmaktır.

¹³ Ebû Dâvud, “Salât”, 115.

¹⁴ Ebû Dâvud, “Salât”, 114 (Elbânî bu rivayetin zayıf olduğunu söylemiştir. *Aslu Sifeti Salâti’n-Nebî* 1/203) Her iki uygulamanın arasını cem eder şekilde tarifte bulunan bu rivayet uygulandığında başparmaklar kulak hizasında olursa ellerin omuz hizasının üstünde olacağı görülecektir. Yani rivayetteki tarif uygulanmaya müsait değildir. Râvinin ayrı zamanlarda gördüğü iki fiili birleştirerek zikretmiş olması mümkündür.

¹⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, 4/95.

lardır.¹⁶

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tekbir alışıyla ilgili farklı tariflerin nakledilmesi sahabenin Allah Rasulü'nü farklı zamanlarda görmelerinden kaynaklanmaktadır. Konuyla ilgili rivayetler tekbir rüknünde ellerin kulaklara, omuzlara ya da göğüsle-re kadar kaldırıldığı haber vermektedir.

1.2. Kadınların Tekbir Almasıyla İlgili Rivayetler

İslam dininin en önemli şartlarından biri olan namaz, bilindiği gibi kadın-erkek her müslümana farzdır. Kadın ve erkeğin namaz kılış şekillerinde bazı küçük farklılıklar mevcuttur. Yukarıda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tekbiri ile ilgili rivayetler ve görüşler üzerinde durulmuştu. Burada hanımların tekbir alması ile ilgili rivayet incelenecektir.

Vâil (r.a.) şöyle demiştir: "... Hz. Peygamber (s.a.s.) bana şöyle dedi: " يَا وَائِلُ بِنْتُ إِذَا صَلَّيْتَ فَاجْعَلِي يَدَيْكَ حِذَاءَ أُذُنَيْكَ وَالْمَرْأَةُ تَجْعَلُ يَدَيْهَا حِذَاءَ ثَدْيَيْهَا 'Ey Vâil b. Hucr! Namaza durduğunda ellerini kulakların hizasına kadar kaldır. Kadınlar ellerini göğüsleri hizasına kadar kaldırırlar."¹⁷ Hadisin senedi şu şekildedir:

Muhammed b. Abdillâh el-Hadramî ö.(297/910)> Meymûne> Ümmü Yahya> Abdülcebbâr b. Vâil> Alkame b. Vâil> Vâil b. Hucr.

Muhammed b. Abdillâh el-Hadramî "sika"dır.¹⁸ Meymûne ve Ümmü Yahya meçhuldür. Abdülcebbâr b. Vâil'in ö. (112/730) "sika" olmakla birlikte "mürsil" olduğu da söylenmiştir.¹⁹ Alkame ö. (91-100/710-719?) için "saduk" denmiştir.²⁰

Vâil'den oğullarının hadis işitip işitmediği konusunda âlimler farklı görüşler zikretmiştir.²¹ Oğullarının vefat tarihleri net bilinmemekle birlikte Alkame'nin yaşının daha büyük olması sebebiyle babasını gördüğü söylenmektedir. Abdülcebbâr'ın mürsil olması ile ilgili olarak, bazı rivayetlerde "Abdülcebbâr'ın aile

¹⁶ Z. Ahmed et-Tehânevî, *l'lâû's-Sünen*, thk. M.Takî Osmanî (Karaçi: İdarâtu'l-Kurân, 1418/1972), 2/180.

¹⁷ Ebü'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdi es-Selefi (Mısır: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 22/19. Rivayetin sonunda yer alan "kadınlar ellerini göğüsleri hizasına kadar kaldırırlar" cümlesi, üslup açısından birinci cümleye idrac edildiği intibahı uyandırsada bu konuda bir bilgi tespit edilememiştir.

¹⁸ Şemsüddîn ez-Zehabî, *es-Siyer*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 14/42.

¹⁹ Ebü'l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 16/394; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matba'atü Dâirati'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, 1909), 6/105.

²⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/312; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşşâr Avvâd (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 2/1144; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dârü'r-Reşîd, 1986), 1/397.

²¹ Buhârî, Tirmizî ve İbn Hibbân onun babasının vefatından sonra dünyaya geldiğini söylemişlerdir. Ancak İbn Hacer buna karşı çıkarak şöyle demiştir: "Bu zavıf bir görüştür. Çünkü Abdülcebbâr kendisinin küçük bir çocuk olmasından dolayı babasının namazını tam hatırlamadığını söyler. Eğer o daha doğmadan babası vefat etmiş olsaydı böyle demezdi." Bezzâr ise bu sözün sahibinin Abdülcebbâr değil Alkame olduğunu söylemektedir. İbn Maîn onun için "sika ve sebt" demiş ve babasına yetişemediğini söylemiştir. İbn Hacer de onun sika ancak mürsil olduğunu haber vermektedir. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/394; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/105.

fertleri aracılığıyla babası Vâil'den rivayetine göre" ibarelerine rastlanılmaktadır.²² Aile fertlerinin kimler olduğu bilinmemekle birlikte Abdülcebbar'ın ailesi vasıtasıyla babasından öğrendiklerini nakletmesi ihtimal dâhilindedir.

Heysemî ö. (807/1405), Taberânî'nin ö. (360/971) *Mu'cem*'inde zikrettiği bu rivayet için, Vâil'in yukarıda zikredilen rivayeti ihtivâ eden menkıbesinin Meymûne bint Hucr'dan halası Ümmü Yahya bint Abdilcebbar vasıtasıyla geldiğini, fakat onu tanımadığını, hadisin diğer ravilerinin ise sika olduğunu söylemektedir.²³ Tespit edilebildiği kadarıyla bu rivayet zayıftır. Yapılan araştırma neticesinde kadınların nasıl tekbir alacakları ile ilgili Vâil hadisinden başka bir hadise ulaşılamamıştır.

Tâbiînden Hafsa bint Sîrîn ö. (101/719) ve Atâ b. Ebû Rebâh ö. (114/732) kadının tekbir alırken ellerini göğüs hizasına kadar kaldırması gerektiği görüşündedirler.²⁴ Ayrıca Ümmü'd-Derdâ el-Vassâbiyye'nin ö. (81/701) tekbir alırken ellerini omuz hizasına kadar kaldırdığı haber verilmektedir.²⁵

Mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine gelince; Ebû Hanîfe'ye ö. (150/767) göre tekbir alırken elleri kaldırma konusunda kadın erkek gibidir, yani ellerini kolları hizasına kadar kaldırır. Çünkü eller avret değildir. Ancak Hanefî mezhebinde yaygın olan görüş, kadının tekbir alırken ellerini omuzları hizasına kadar kaldıracağıdır. Bunun açıklaması şu şekildedir: Kadın tekbir alacağıda ellerini göğüsleri hizasında, parmak uçları omuzlarına gelecek şekilde kaldırır.²⁶ Mâlikî ve Şâfiî mezhebinde kadınlar ellerini omuzlarına kadar kaldırır. Erkekler ve kadınlar arasında bir fark yoktur. Delilleri, daha önce zikredilen İbn Ömer hadisidir.²⁷ İbn Hanbel'den kadının ellerini kaldırmasıyla ilgili iki görüş gelmektedir. Birinci görüş kadınların ellerini erkekler gibi kaldıracağını haber verirken, kaldırma miktarının erkeklerden daha az olması gerektiğini söylemektedir. İkinci görüşte ise "kadın tekbir alırken ellerini kaldırmaz" denmektedir. Çünkü kadının kendini sakınması gerekir.²⁸

Kadınların tekbir alırken ellerini kaldırmasıyla ilgili bize zayıf da olsa merfu bir rivayetin ulaşılmış olması, daha sonraki nesillerde de bu uygulamanın devam etmesi bu hadisle amel edildiğini göstermektedir. Bununla birlikte mezheplerden gelen görüşler eller göğüs hizasında parmak uçları omuzlara gelecek şekilde tekbir alma, eller omuz hizasında olacak şekilde tekbir alma ve erkeklerin kaldırdığından daha az kaldırma şeklinde farklılık arz etmektedir.

²² Ebû Dâvud, "Salât", 114, 115.

²³ Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, thk. Muhammed Avvâme (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 2/103.

²⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. K. Yusuf el-Hût (Rıyad: Mektebetü'r-Rüşt, 1989), 1/216.

²⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/216; Buhârî, *Raf'ul-Yedeyn fi's-Salât*, thk. Ahmed eş-Şerîf (Kuveyt: Dâru'l-Erkâm, 1983), 22.

²⁶ Osman b. Ali ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-Hakâyık* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ, 1313/1896), 1/109; Zeynüddin İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik* (Daru'l-Kütübü'l-İslamî, yy. ts.), 1/322; Ö. Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 120; Lütfi Şentürk-Seyfettin Yazıcı, *İslam İlmihali* (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 132; *İlmihal İman ve İbadetler* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 252.

²⁷ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l- Marife, 1990), 1/126; Hasan Çalışkan, *Hanımlara İlmihal* (Konya: Serhat Kitabevi, 2005), 202.

²⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/340.

2. Elleri Bağlama

2.1. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Ellerini Bağlaması

Kıyam, sözlükte “doğrulamak, ayakta durmak, yönelmek” anlamlarına gelir. Kısaca “namazda ayakta durmak” olarak tarif edilen kıyam, iftitâh tekbiri ile her rekâtta kıraat süresini kapsar.²⁹

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kıyamda ellerini bağlaması ile ilgili rivayetler sağ elini sol eli üzerine koyması, sağ eliyle sol elinin bileğini kavraması, sağ elini sol kolunun üzerine koyması, ellerini göğüs, göbek altı ve her ikisi arasına yerleştirilmesi şeklinde çeşitlilik arz etmektedir. Bu uygulamaların her biri için başlık oluşturmak konuyu daha da karmaşık hale getireceğinden çalışmanın asıl konusunu göz önünde bulundurarak, belirli bazı başlıklar oluşturma yoluna gidilmiştir. Öncelikle Hz. Peygamber'in kıyamda ellerini bağlamasıyla ilgili rivayetler iki başlık altında ele alınacaktır.

2.1.1. Sağ Elini Sol Eli Üzere Koyması

1. İbn Mes'ûd (r.a.) (bir gün) namaz kılarken sol elini sağ eli üzere koymuştu. Rasulullah (s.a.s.) bunu görünce, *فَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى* onun sağ elini sol eli üzerine koymuştur.³⁰

2. Hz. Ali (r.a.) şöyle demiştir: “*الْكُفَّ فِي الصَّلَاةِ تَحْتَ الشَّرَّةِ مِنَ الشَّنَّةِ وَضَعُ الْكُفِّ عَلَى* Namazda(sağ) eli (sol) el üzere (olacak şekilde) göbeğin altına koymak (namazın) sünnet(in)dendir.”³¹

3. Sehl b. Sa'd (r.a.) şöyle demiştir: “İnsanlara namazda *أَنَّ يَضَعَ الرَّجُلُ الْيَدَ الْيُمْنَى عَلَى ذِرَاعِهِ الْيُسْرَى* sağ ellerini sol kolları üzerine koymaları emredilmişti.”³² Bu rivayet Şâfiî mezhebinin delillerinden olup diğer iki rivayetten farklı olarak sağ elin sol kol üzere konacağını haber vermektedir.

4. Hasen b. Ali, Ebû'l-Velid, Zâide ve İbn Küleyb vasıtasıyla gelen rivayette (farklı olarak Zâide şunları) söylemiştir: “Hz. Peygamber (s.a.s.) *وَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى ظَهْرِ* sağ elini sol eli üstüne, kol ve bileğin üzerine yerleştirdi...”³³

Görüldüğü gibi üçüncü ve dördüncü rivayetlerde ellerin bağlanması konu-

²⁹ Ebû'l-Kâsım el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, thk. S. Adnan Dâvûdî (Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 1991), 1/690; Ebubekir Sifil, “Kıyam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/514.

³⁰ Ebû Dâvûd, “Salât”, 117 (Elbânî hadisin sahih olduğunu söylemiştir. *Aslu Sifeti Salâti'n-Nebî*, 1/87)

³¹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 117. El kelimesi için “يد” ve “كف” kelimeleri kullanılmıştır.

³² Buhârî, “Ezan”, 87. *عزاع* kolun orta parmak ucundan dirseğe kadar olan kısmı için kullanılır. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/93.

³³ Ebû Dâvûd, “Salât”, 114. (Elbânî bu hadisin sahih olduğu söylemiştir.) Metinde geçen *رسع* avuçla ön kolun arasında kalan kısım yani bilek demektir. *ساعِد* ise bilekten dirseğe kadar olan kısma verilen isimdir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/428, 3/214.

sunda daha ayrıntılı bilgi verilmektedir. İmam Muhammed'den ö. (181/797) gelen görüş, namaz kılan kimsenin sağ elinin içini sol elinin üzerine koyması gerektiği şeklindedir.³⁴ Şâfiî mezhebinde sünnet olan, tekbirden sonra sağ elin sol el üzerine konması, sağ elle sol bileğin bir kısmının ve kolun (bilekle dirsek arası) tutulmasıdır. Sağ el parmaklarını sol bileğe ya da kola yayma konusunda muhayyerlik vardır. Mezhebin bu görüşünün delillerinden biri de yukarıda zikredilen dördüncü hadistir.³⁵ Hanbelî mezhebinde müstehap olan sağ elin sol bilek üzerine, kola yakın bir yere konmasıdır.³⁶

2.1.2. Sağ Eliyle Sol Elini Kavraması

1. Kabîsa b. Hülb babasının şu sözünü nakleder: "Hz. Peygamber (s.a.s.) bize imam olur *فَيَأْخُذُ شِئَالَهُ بِبِيَمِينِهِ* sağ eliyle sol elini tutardı."³⁷

2. Vâil (r.a.) şöyle demiştir: "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) namazda kıyamda iken *كَبَّرَ قَبْضَ بِيَمِينِهِ عَلَى شِئَالِهِ* sağ (eliyle) sol (elini) kavradığını gördüm."³⁸

Ebû Yûsuf ö. (182/798) sağ elle sol bileğin tutulması görüşünde iken, daha önce zikredildiği üzere İmam Muhammed sağ eli sol el üzere koyma görüşünü benimsemiştir. Hanefî fakihlerinden Hinduvânî ö. (362/973) Ebû Yûsuf'un görüşünün ziyade ihtiva etmesi yönüyle daha isabetli olduğunu söylemiştir. Hanefî mezhebinin kâhîr ekseriyeti her iki uygulamayı cem etme yoluna gitmiştir. Buna göre kişi kıyamda sağ elin serçe ve başparmağı ile sol bileği halka şeklinde kavrar, böylece (diğer parmaklar da sol kol üzerine yayılmış olur)³⁹ Her iki rivayetin farklı zamanlarda uygulandığının söylenmesi de konuyla ilgili hadisleri cem etmenin bir başka yoludur.⁴⁰

Konuyla ilgili yukarıdaki rivayetlerin incelenmesi sonucunda, sağ elin sol el üzerinde olması konusunda bir ihtilaf olmadığı söylenebilir. İhtilaf, bir eli diğerinin üzerine (وضع) koyma ya da biriyle diğerini (قَبْضٌ) kavramak üzerine ve bu fiillerin el üzerine mi, bilek üzerine mi yoksa kol üzerine mi olduğu noktasındadır.

Kıyamda ellerin bağlanmasından sonra nereye yerleştirileceği konusunda da farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu hususla ilgili rivayetler iki başlık altında ele alınacaktır.

³⁴ Ebû Bekr el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire* (b.y: Matbaatü'l-Hayriyye, 1904), 1/51.

³⁵ Nevevî, *el-Mecmû'* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.) 3/310.

³⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/341.

³⁷ Tirmizî, "Salât", 73. Kabîsa rivayeti öncekilerden farklı olarak Hz. Peygamber'in kıyamda sağ eli ile sol elini tuttuğunu haber vermektedir. Tirmizî, bu hadisin hasen olduğunu, Hz. Peygamber'in ashabının, tâbiînin ve onlardan sonrakilerin bu hadisle amel ettiğini söylemiştir.

³⁸ Nesâî, "İftitâh", 9 (Bu rivayet için Elbânî sahîh demiştir.) Rivayette yer alan قَبْضٌ kavrama, tutma anlamlarına gelmektedir. Zıttı yayma, açmadır. İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, 7/213.

³⁹ Haddâd, *el-Cevhere*, 1/51; Aynî, *el-Binâye* (Beyrut: Dâru'l- Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 2/181; Zahide Keskin, *Uygulama ve Delilleri Açısından Namazda Ellerin Durumu* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 46.

⁴⁰ M. Emin İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtar* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/487.

2.1.3. Ellerin Göbek Altında Bağlaması

1. Hz. Ali (r.a.) şöyle buyurmuştur: “Namaz kılarken (sağ) eli (sol) el üzere göbeğin altında koymak (namazın) sünnet(in)dendir.”⁴¹

Bu rivayet sağ eli sol el üzerine koymanın gerekliliği ile ilgili deliller arasında da zikredilmişti. Hz. Ali'nin (r.a.) bu rivayetinin yanı sıra İbn Cerir'in Hz. Ali'nin namazını haber verdiği şu rivayeti de burada zikretmek uygun olacaktır:

İbn Cerir babasından rivayetle şöyle demiştir: “Ali'yi (r.a.) بِمِسْكٍ شِبَاهَهُ بِيَمِينِهِ عَلَى الْرُسْغِ فَوْقَ الشَّرَةِ göbeği üzerinde sağ eliyle sol bileğini tutmuş gördüm.”⁴²

2. Ebû Hureyre (r.a.) şöyle demiştir: “أَخَذُ الْأَكْفَ عَلَى الْأَكْفِ فِي الصَّلَاةِ تَحْتَ الشَّرَةِ” Nazma eli el üstüne koymanın yeri göbek altıdır.”⁴³

Zikredilen bu iki rivayet mevkuf olsa da hükmen merfudur. Zira ibadetin şekli hakkında bilgi vermektedir ve bu bilginin kaynağı da Hz. Peygamber'dir.

Hanefî mezhebinin bu konudaki görüşü elleri göbek altında bağlamaktır. Delilleri Hz. Ali rivayetidir. Söz konusu rivayette geçen “السنة” lafzının mutlak olarak geldiğini, bunun Hz. Peygamber'in sünnetine hamledileceğini söylemektedirler.⁴⁴

2.1.4. Ellerin Göğüs Üstünde Bağlaması

1. Vâil (r.a.): “Rasulullah (s.a.s.) ile namaz kıldım. وَوَضَعَ يَدَهُ الْيَمْنَى عَلَى يَدِهِ الْيُسْرَى عَلَى صَدْرِهِ Sağ elini sol eli üzere gelecek şekilde göğsü üzerine koydu” demiştir.⁴⁵

⁴¹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 117. Hz. Ali'den gelen bu rivayet müsned merfu kabul edilmiştir. O, bu ifade ile mezkûr fiilin Hz. Peygamber'in sünnetinden olduğunu haber vermektedir.⁴¹ مِنْ الشَّئَةِ ifadesi ile nakledilen rivayetlerin hem merfu hem de mevkuf olmasından söz edilmekle birlikte, muhaddislerin çoğu bu ifadenin geçtiği rivayetlerin merfu olduğu görüşündedir. Muhammed Yılmaz, “Mevkuf Hadisler ve Hükmen Merfu Kavramı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1, (2001), 173-174.

⁴² Ebû Dâvûd, “Salât”, 117. Rivayetdeki “göbeği üzerine” sözü sağlam bir senetle tespit edilememiştir. Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, çev. İ. Lütfi Çakan, 1/158. Rivayetin ravilerinden Ebû Bedr “göbeği üzerinde” ziyadesini Ebû Talût'tan nakletmede tek kalmıştır. Ebû Bedr için Ebû Hâtim ö. (277/890) “leyyinül hadis” demiş ve rivayetlerinin delil olarak alınamayacağını söylemiştir. Halil b. Ahmed es-Sehârenpûrî, *Bezlü'l-Mechûd*, thk. M. İdris Kandehlevî (Beyrut: Dâru'l- Beşâiru'l-İslamiyye, 2006), 4/105; Zehebi, *es-Siyer*, 9/354. Buhârî'nin, “namaz içinde amel” bâbında ta'likan zikrettiği bu rivayette “göbeğin üzerinde” ifadesi yer almamaktadır. Buhârî, “el-Amelü fi's-Salât”, 1.

⁴³ Ebû Dâvûd, “Salât”, 117.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/24.

⁴⁵ Muhammed b.Huzeyme, *es-Sahîh*, thk. M. Mustafa el-A'zamî (Beyrut: Mektebet'ül-İslâmî, 1992), 1/243. Bu rivayetin diğer tarihleri de incelendiğinde Müemmil b. İsmail haricinde metinde “göğsü üzerine” ziyadesini yapan ravi yoktur. Bu da onun rivayetinde tek kaldığını gösterir. Müemmil için Ebû Hâtim: “sünnet konusunda saduktur ancak çok hata ederdi,” demiştir. Buhârî onun için “münkeru'l hadis” demektedir. (Buhârî bu cerh ifadesini kendisinden hadis rivayet etmenin helal olmadığı raviler için kullanmaktadır. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1987), 112.) Kitaplarını gömüp ezberinden rivayet etmesi sebebiyle hatasının çok olduğu söylenmiştir. Yani Müemmil'in ziyadesi kabul edilemez. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 10/380-381; Tehânevî, *I'lâ'u's-Sünen*, 2/195;

2. Tâvûs: “Rasulullah (s.a.s.) namazda sağ elini sol eli üzere koyar ثُمَّ يَشُدُّ بَيْنَهُمَا ثُمَّ يَشُدُّ عَلَى صَدْرِهِ sonra da onları göğsü üzerinde bağlardı” demiştir.⁴⁶

Bu rivayetin mürsel olması dışında bir kusuru yoktur. Ravilerinin durumu Vâil hadisinden daha iyidir. Mürsel hadisin delil olması konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte zayıf kabul edilir.⁴⁷ Burada mürsel rivayetin ve Vâil hadisinin mana yönüyle birbirini desteklediğini söylemek mümkündür.⁴⁸

Şâfiî mezhebinin bu konudaki delili Vâil hadisi olsa da uygulama, elleri göğsün altında göbeğin üstünde bağlama şeklindedir.⁴⁹ Şâfiî mezhebinin bu konudaki bir diğer delili de Kevser sûresi ikinci ayette geçen “وانحر” emridir.⁵⁰ Mâlikî mezhebinde kıyamda eller iki yana salınır. Ellerin bağlanması farz namazlarda mekruh iken nafile namazlarda caizdir. Ancak ellerin salındığı durumlarda namaz uzun sürerse sağ el sol el üzere konabilir. İmam Mâlik’ten gelen diğer görüş de ellerin göğsü altında bağlanacağı şeklindedir.⁵¹ İbn Hanbel’den bu konuda üç görüş gelmiştir. O, ellerin göbeğin altında bağlanabileceğini söylediği gibi göbeğin üzerinde bağlanacağını da söylemiştir. Üçüncü görüşü ise kişilerin bu ikisinden dilediklerini yapma konusunda muhayyer olduklarıdır.⁵²

2.2. Kadınların Elleri Bağlaması

Tespit edilebildiği kadarıyla bu konuda günümüze ulaşan kaynaklar içerisinde kadınlara özel bir emir yer almamaktadır. Burada kadının kıyamına dair ulaşılabilen en eski görüş Atâ b. Ebî Rebâh’tan ö. (114/732) gelmektedir.

Atâ şöyle demiştir: “تَجْمَعُ الْمَرْأَةُ يَدَيْهَا فِي قِيَامِهَا مَا اسْتَطَاعَتْ” Kadın kıyamda iken olabildiğince ellerini birbirine yaklaştırır.”⁵³

Hanefî mezhebine göre kadın sağ elinin içini sol elinin sırtına kavramaksızın yerleştirir ve göğsü üzerine koyar.⁵⁴ Şâfiî mezhebinin konuyla ilgili delili Vâil (r.a.) hadisi olmakla birlikte, uygulamada farklılıklar olduğundan daha önce bahsedil-

⁴⁶ Ebû Dâvûd, “Salât”, 118.

⁴⁷ Muhaddisler, Şâfiîlerin çoğunluğu, bazı Mâlikîler ve birçok Fıkıh Usulü âlimi mürsel hadisi zayıf kabul ederek delil saymazlar. Ebu Hanîfe, Mâlik b. Enes, Mâlikî ve Hanefî fukahânın ekseriyeti mürsel hadisi mutlak olarak delil sayarlar. Ayrıntılı bilgi için bk. Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 117 ve 130.

⁴⁸ Tehanevî, *İ'lâu's-Sünen*, 2/197.

⁴⁹ Nevevî, *el-Mecmû*, 3/313.

⁵⁰ “*Venhar*” sözünden maksadın sağ eli sol elin üzerine koyarak boğazın altına (göğsün üst kısmına) bağlamak olduğu ile ilgili rivayetler gelmiştir. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/46, 47. Ancak rivayetlerin durumu ihticâca el verişli değildir. Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, thk. A. Muhammed el-Bicâvî, (Beyrut: Dâru'l-Mârif, 1963), 2/61. Bununla birlikte bu rivayetler Şâfiî mezhebinin elleri bağlama konusunda dayandıkları tek delil değildir. Hanefî mezhebi ise “*venhar*” emri ile bayram namazından sonra kurban kesmenin kastedildiğini söylemektedir. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/24. Ayrıca bk. Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 32/317-318.

⁵¹ Ebubekir Sifil, “Kıyam”, 25/514-515; Nevevî, *el-Minhâc*, 4/114.

⁵² İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/341; Nevevî, *el-Mecmû*, 3/313.

⁵³ Abdürrezzak es-San'ânî, *el-Musannef* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983) 3/137.

⁵⁴ Mehmed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/67; Bilmen, *B. İslam İlmihali*, 122; A. Fikri Yavuz, *İslam İlmihali* (İstanbul: Çile Yayınları, ts.), 116.

mişti. Şâfiî kaynaklarda ellerin bağlanması hakkında kadın ve erkek arasında bir farktan söz edilmemiş, sadece kadınların uzuvlarını birbirine yakın tutmaları gerektiğine vurgu yapılmıştır. Kadınların pratikte Vâil hadisiyle (göğüs üzerine koyma) amel etiklerini söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca sağ elle sol kolun bir kısmının tutulmasının sünnet olduğu görüşü, farklı bir uygulamadan söz edilmediğinden kadınlar için de geçerlidir.⁵⁵

Mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine bakıldığında kadın ve erkeğin namaz kılma şekilleri arasındaki en geniş farklılığın Hanefî mezhebinde olduğu görülmektedir. Bunun sebebi mezheplerin dayandıkları delillerin farklılık arz etmesindedir. Söz gelimi Hanefî mezhebinde erkekler tekbir alırken ellerini kulaklarına, kadınlar ise göğüs hizasına kadar kaldırmaktadır. Şâfiî mezhebinde tekbir alırken kadın-erkek ellerini omuzları hizasına kadar kaldırır. Bu örnek bize kadının ve erkeğin namaz kılma şekilleri arasındaki farklılığın en çok Hanefî mezhebinde bulunduğu açıkça göstermektedir. Hanefî âlimler namazın kılınışına dair delilleri zikrederken, kadınlara mahsus bir farklılık mevcutsa onun da delilini zikretmişlerdir. Ancak kadının elleri bağlamasıyla ilgili görüşlerini aktarırlarken tespit edilebildiği kadarıyla doğrudan konuya dair bir delil getirmemişlerdir. Onlar daha çok "الْمَرْأَةُ عَوْرَةً"⁵⁶ hadisini delil göstererek kadının namazda derli-toplu olmasına işaret etmektedirler.

"Kadın avrettir" hadisinin tam hali şöyledir: "Kadın avrettir (mahremdir), dışarı çıktığı zaman şeytan bakışlarını ona doğru çevirir." Bu hadis için Tirmizî ö. (279/892) "hasen sahih garib" demiştir. Bu rivayet şu şekilde de mevcuttur: "...Onun Allah'a en yakın olduğu an evinde olduğu andır."⁵⁷ Bezzâr ö. (292/905) bu rivayeti zikrettikten sonra "kadın avrettir" cümlesini Katâde'den sadece Hemmâm'ın naklettiğini söylemiştir. Bu rivayet ile kastedilenin kadının evde oturması olduğu yorumlarının yanında "avret" meselesi, hür kadın için namazını kılarken nasıl örtünmesi gerektiği yani setr-i avret özelinde de değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Evzâî ö. (157/774) ve Şâfiî "kadın namaz kılarken eli ve yüzü dışında bütün bedenini örter" demiştir. İbn Abbas'tan (r.a.) geldiği rivayet edilen (روي)

"Kadın tırnağına kadar avrettir" sözü üzerine Ahmed b. Hanbel "kadının namaz kılarken tırnağı dahi görülmemeli," demiştir. İmam Mâlik ise kadının saç veya ayakları açılırsa vakit çıkmamışsa namazını iade edeceğini söylemiştir. Ashâbu rey saçın, baldırın, karnın bölümlerinden dörtte birinden fazlası açılmadığı sürece namaz bozulmaz demektir.⁵⁸ Aynı zamanda Hanefî mezhebi bu rivayetten kadının namazında derli-toplu olmasının istendiğini anlamış ve kadınların namaz kılma şekilleri ile ilgili açıklamalarında delil olarak konuyla ilgili Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen rivayetlere ve "kadın avrettir" rivayetine dayanmışlardır.⁵⁹ Bu rivayet

⁵⁵ Nevevî, *el-Mecmû*, 3/526.

⁵⁶ Tirmizî, "Radâ", 18.

⁵⁷ Ebû Bekr Ahmed el-Bezzâr, *el-Bahrü'z-Zehhâr*, thk. Mahfuz'u'r-Rahman Zeynullah, vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 2009), 5/427.

⁵⁸ Muhammed b. Furek, *Müşkilü'l-Hadis ve Beyânühû*, thk. M. Muhammed Ali (Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1985), 374; Ebû Süleyman el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 1/180.

⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/23.

diğer mezheplerin kaynaklarında da görülmektedir.⁶⁰ Dört mezhep kadınının namazı ile ilgili hususlarda görüş belirtirken “(bu) onun için tesettüre daha uygundur” ifadesini zikretmişlerdir.⁶¹ Yani mezheplerin kadınının namaz kılış şekline dair görüşleri kadınının daha tesettürlü olması gerektiği ile ifade edilmiştir.

“Kadın için tesettüre daha uygundur” ifadesinin kadınının daha derli toplu durmasına işaret ettiği unutulmamalıdır. Dolayısıyla bu ifade tesettür emrini daha iyi sağlamak adına ta’dül-i erkândan taviz vermek olarak anlaşılmalıdır.

Bu hususta kadınlar kıyamda ellerini bağlarken, kendilerine mahsus bir emrin günümüze ulaşmamış olması sebebiyle Hz. Peygamber’den gelen uygulamalardan birine (sağ elini sol eli üzerine koyması, sağ eliyle sol el bileğini kavraması, sağ elini sol kolun üzerine koyması, ellerini göğüs, göbek altı ve her ikisi arasına yerleştirmesi) tâbi olmaktadır. Mezheplerin kadınların elleri bağlamasına dair görüşleri de bu uygulamalardan birine dayanmaktadır.

3. Rükû

3.1. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Rükû Yapma Biçimi

Sözlükte “eğilmek” anlamlarına gelen rükû, namazın rükünlerinden olup kıraatin tamamlanmasıyla baş ve sırt düz olacak şekilde eğilmeyi ifade eder ve ellerle diz kapaklarını tutarak uygulanır. Rükûun nasıl yapılacağına dair bilgiler Hz. Peygamber’in söz ve fiillerine dayanır.⁶² Bu başlık altında Hz. Peygamber’in (s.a.s.) nasıl rükû ettiği ile ilgili rivayetler ele alınacaktır.

1. Ebû Humeyd (r.a.) şöyle demiştir: “أَمَّنَ النَّبِيُّ ص يَدَيْهِ مِنْ رُكْبَتَيْهِ” Rasulullah (s.a.s.) (rükûda) ellerini dizleri üzerine iyice yerleştirdi”⁶³

2. Hz. Ömer (r.a.) şöyle demiştir: “إِنَّ الرُّكْبَ سُنَّتَ لَكُمْ، فَخُذُوا بِالرُّكْبِ” Dizlerinizi tutmak size sünnet kılınmıştır. Öyleyse (rükûda) dizlerinizi iyice kavrayın.”⁶⁴

3. Muhammed b. Amr el-Âmirî’den: Rasulullah’ın (s.a.s.) ahabının (olduğu) bir meclisteydim. Rasulullah’ın namazından bahsediyorlardı. Ebû Humeyd (r.a.) dedi ki (zikrettiği uzunca hadisin bir kısmıdır): “Rasulullah (s.a.s.) مِنْ رُكْبَتَيْهِ وَقَرَّحَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ، ثُمَّ هَضَرَ ظَهْرَهُ حَبْرٌ مُقَنَّعٌ رَأْسَهُ، وَلَا صَافِحَ بِحَدِّهِ فَإِذَا رَكَعَ أَمَّنَ كَفَيْهِ مِنْ” rükûa vardığında avuçlarıyla diz kapaklarını iyice kavrar, parmaklarının arasını açar, başını aşağı eğmeden ve yanğını (çevirmeden) sırtını dümdüz yapardı.”⁶⁵

4. Abbas b. Sehl şöyle demiştir: Ebû Humeyd, Ebû Üseyd, İbn Sa’d ve İbn

⁶⁰ İbnü’l-Müneccâ, *el-Mümti’* (Mekke: Mektebetü’l-Esedî, 2003), 1/377.

⁶¹ İbnü’l-Müneccâ, *el-Mümti’*, 1/377; Kevkeb ‘Ubeyd el-Hâcce, *Fıku’l-İbâdât ale’l-Mezhebi’l-Mâlikî* (Suriye: Matbaatü’l-İnşâ’, 1986), 163; Şirâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye ts.), 1/143.

⁶² İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, 8/133; Nihat Dalgın, “Rükû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/286.

⁶³ Buhârî, “Ezân”, 118.

⁶⁴ Tirmizî, “Salât”, 77.

⁶⁵ Ebû Dâvûd, “Salât”, 116.

Mesleme buluştuğlarında Rasulullah'ın namazından bahsettiler. Ebû Humejd dedi ki: "Ben Rasulullah'ın (s.a.s.) namazını en iyi bileninizim. إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى رَكَعًا، فَوَضَعَ يَدَيْهِ عَلَى رُكْبَتَيْهِ كَأَنَّهُ قَابِضٌ عَلَيْهَا وَوَتَرَ يَدَيْهِ، فَنَحَاهُمَا عَنْ جَنْبَيْهِ لَا تُحْزِي صَلَاةً لَا يُقِيمُ فِيهَا" Rasulullah (s.a.s.) rükûa vardığında dizlerini avuçlar gibi ellerini dizleri üzerine koyardı ve (kollarını) gererek yanlarından aralardı (uzaklaştırırdı).⁶⁶

5. Ebû Mes'ûd'dan (r.a.) rivayetle Hz. Peygamber (s.a.s.) : " لَا تُحْزِي صَلَاةً لَا يُقِيمُ فِيهَا " *Rükû ve secde yaparken belini doğrudan doğruya (düz tutmayan) namazı yeterli olmaz*⁶⁷

Yukarıdaki hadislerin bize sunduğu çerçeve içerisinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) rükûu şöyledir: Elleri ile dizlerini iyice kavrar, parmaklarının arasını açık tutar, sırtı dümdüz olacak şekilde eğilir, kollarını yanlarından uzaklaştırır, rükûunu tamamladıktan sonra omurlar yerine gelecek şekilde dimdik ayakta dururdu.

Rükûun yapılışı hakkında mezhepler arasında büyük bir ihtilafın olduğu söylenemez. Onların ihtilaf ettikleri husus rükûun asgari miktarı, farzlığı- vacipliği, elleri tam olarak dizlere ya da dizlerin az yukarısına koyma ve parmakların arasını açma ya da kendi halinde bırakma konularındadır.⁶⁸

3.2. Kadınların Rükû Yapma Biçimi

Kadınların nasıl rükû edeceklerine dair merfu ya da mevkuf bir rivayet tespit edemedik. Ancak ümmetin âlimlerinin – özellikle namaz gibi temel bir ibadet hususunda – hata üzere ittifak etmelerinin düşünülemediği göz önünde bulundurularak böyle bir amelin naslarda aslının olmadığı söylenemeyeceği kanaatindeyiz. Bu sebeple kadınların farklı şekilde rükû etmeleri ile ilgili bize bir rivayet ulaşmazken amel ulaşmış olabilir düşüncesi zihnimizin bir köşesinde yerini korumaktadır.

Burada kadının rükûuna dair tespit edilebildiği kadarıyla en eski görüş Atâ b. Ebî Rebâh'a ö. (114/732) aittir. Bu görüş konuyla ilgili ayrımdan ilk kez bahsetmesi yönüyle önemlidir.

İbn Cüreyc, Atâ'nın şöyle dediğini haber vermiştir: " إِذَا رَكَعَتْ تَرَفَعَتْ يَدَيْهَا إِلَى بَطْنِهَا، وَتَجَمَّعَتْ مَا اسْتَطَاعَتْ كَادِيًا سَجَدَتْ فَلْتَضَمَّ يَدَيْهَا إِلَيْهَا، وَتَضَمَّ بَطْنَهَا وَصَدْرَهَا إِلَى فَجْدِيهَا، وَتَجَمَّعَتْ مَا اسْتَطَاعَتْ Secdeye gittiğinde kollarını kendine doğru çeksin. Karnını ve göğsünü yukarıya doğru çeksin ve gücü yettiğinde toplansın."⁶⁹

Nassın bulunmadığı konularda kendi ichtihadıyla hükmettiği, ancak mesnet-

⁶⁶ Tirmizî, "Salât", 67.

⁶⁷ Tirmizî, "Salât", 81.

⁶⁸ Nihat Dalgın, "Rükû", 35/286.

⁶⁹ Abdürrezzâk, el-Musannef, 3/137.

siz reye de karşı çıktığı söylenen ve Hicaz fıkıh ekolünün teşekkülünde önemli bir role sahip Atâ'nın⁷⁰ zikredilen görüşünü neye dayandırdığı ile ilgili bir bilgiye ulaşamadık. Bu maktu rivayet haricinde kadının rükû hakkında bir delil tespit edilmemiş değiliz.

Mâlikî ve Şâfiî mezhebinde kadın rükû ederken kollarını yanlarına yapıştırmalıdır. Tespit edilebildiği kadarıyla iki mezhep de kadının rükû şekli ile ilgili başka bir açıklamada bulunmamıştır.⁷¹ Hanbelî mezhebine göre kadının rükû ve secdede kendini toplaması tesettüre daha uygundur.⁷² Hanefî mezhebine göre kadınlar rükû ederken hafifçe eğilir, parmaklarını ayırmayıp birleştirir ve dizleri üzerine koyar, dizlerine doğru eğilir pazularını içe doğru toplar. Çünkü bu durum onlar için tesettüre daha uygundur.⁷³ Kadınlara mahsus yapılan bu tarifi, mezhebin rükû emrine yaklaşımının açıklanmasından sonra daha anlaşılır hale geleceği kanaatindeyiz.

Rükûun ne kadar bir eğilmeyle tamam olacağı konusunda Hanefî mezhebinde tarefeyn (Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed) ayette mutlak olarak rükû yapılması emredildiğinden rükû denilebilecek şekilde eğilmeyle bu emrin yerine getirildiği görüşündedirler. Rükû yaparken bir süre beklemeye "tume'nîne", rükûdan doğrulduktan sonra uzuvlar sakinleşinceye kadar bir müddet ayakta durmaya "kavme" denir. Tume'nîne tarafeyne göre farz değil, vaciptir. (İmam Ebû Yûsuf'a göre ise tuma'nîne farzdır.) Rükûa yakın bir eğilme ile bu rükûn yerine getirilmiş olurken, kıyama yakın bir eğilme rükû sayılmamaktadır. Bu noktadan hareketle kadınlar rükûa yakın bir eğiliş gerçekleştirdiklerinde rükû yerine gelmiş olacaktır. Ancak tarefeyn namazın en güzel şekilde eda edilebilmesi için tuma'nînenin gerekli olduğu görüşündedir.⁷⁴ Mezhebin ayetteki rükû emrinin keyfiyetini tespitte amelî önceleyerek bir tarife gittiği de unutulmamalıdır.

Burada Hanefî mezhebinin yaklaşımının daha iyi anlaşılabilmesi için amelî olgusuna açıklık getirmek faydalı olacaktır. Mâlikî mezhebinin "amelu ehl-i Medîne" temelli sünnet anlayışının bir benzeri Hanefî mezhebinde "amelu/hadis ehl-i Küfe" (Küfe ehlinin hadisi/ameli) olarak kendini göstermektedir. Nitekim bu anlayış çerçevesinde bir konuda çok kuvvetli deliller sunulsa da Hanefî mezhebi için Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve onların ekolünü sürdüren âlimlerin ortaya koydu-

⁷⁰ İsmail Cerrahoğlu, "Atâ b. Ebû Rebâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/35.

⁷¹ 'Ubeyd el-Hâcce, *Fıkhul-İbâdât ale'l-Mezhebi'l-Mâlikî*, 163; eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1/143; Soner Duman, *Ayet ve Hadislerle Şâfiî İbadetler İlmihali* (İstanbul: Miraç Yayınları, 2013), 293. Sayfada şu cümleye yer verilmiştir: Kadınlar, rükû ve secdede karınları ile bacaklarını birbirine bitiştirir. Bu ihtiyata daha uygundur.

⁷² İbnü'l-Müneccâ, *el-Mümtî*, 1/377.

⁷³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtar*, 1/494; Bu durum ilmihal kitaplarında genellikle şu şekilde ifade edilmiştir: Kadınlar ellerini dizleri üzere koyar ve dizlerini bükük, arkalarını meyilli bulundurlar. Bilmen, *İslam İlmihali*, 122; Lütfi Şentürk-Seyfettin Yazıcı, *İslam İlmihali*, 132; *İlmihal İman ve İbadetler*, 254. Ayrıca "kadınlar rükûda tam eğilmezler" şeklinde açıklamalar da görülmektedir: Hasan Çalıışkan, *Hanımlara İlmihal*, 203.

⁷⁴ Nihat Dalgın, "Rükû", 35/286; Burhânuddîn el-Mergînânî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, thk. A. Sami el-Cündî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/336-337.

ğu deliller öncelik arz etmektedir.⁷⁵

4. Secde

4.1. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Secde Yapma Şekli

Secde, sözlükte “boyun eğmek, alını tevazu ile yere koymak” anlamlarına gelir. Namazın rükünlerinden olan secde rükûdan sonra alın, burun, iki avuç, iki diz ve iki ayak parmak uçlarının yere temas etmesiyle gerçekleşir.⁷⁶

1. Vâil (r.a.) şöyle demiştir: “Rasulullah'ı (s.a.s.) وَإِذَا نَهَضَ، وَإِذَا نَهَضَ إِذَا سَجَدَ وَصَعَّ رُكْبَتَيْهِ قَبْلَ يَدَيْهِ، وَإِذَا نَهَضَ رَفَعَ يَدَيْهِ قَبْلَ رُكْبَتَيْهِ secde ederken ellerinden önce dizlerini koyduğunu, secdeden doğrulurken de dizlerinden önce ellerini kaldırdığını gördüm.”⁷⁷

Bu rivayet Hz. Peygamber'in (s.a.s.) secdeye giderken öncelikle dizlerini, daha sonra da ellerini yere koyduğunu, secdeden kalkarken de tam tersini tatbik ettiğini haber vermektedir. Secdeye giderken ellerden önce dizlerin konması ile ilgili rivayet Ebû Hureyre'den de gelmektedir.⁷⁸ Ancak Ebû Hureyre'den (r.a.) secdeye giderken ellerin dizlerden önce konması gerektiğine dair de rivayet gelmiştir.⁷⁹

2. Ebû İshak (r.a.) şöyle demiştir: “Berâ b. Âzib'e “Rasulullah secde ettiğinde yüzünü nereye koyardı?” dedim. “İki elinin arasına” diyerek cevap verdi.”⁸⁰

3. Vâil (r.a.) şöyle demiştir: “Medine'ye geldiğimde kendi kendime ‘Mutlaka Hz. Peygamber'in (s.a.s.) namazına bakacağım’ dedim. Tekbir alıp ellerini başparmakları kulakları yakınına gelecek şekilde kaldırdığını gördüm. Rükû edeceğinde tekbir getirdi ve ellerini kaldırdı. Sonra rükûdan başını kaldırdı ve “*Semi'allâhu limen hamideh*” dedi. Sonra tekbir getirdi ve secde etti. فَكَانَتْ يَدَاهُ مِنْ أَدْبَتَيْهِ عَلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي

⁷⁵ Taha Çelik, *Hadis Mezhep İhtilafı (Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları)*, (Konya: Palet Yayınları, 2019), 322.

⁷⁶ İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, 3/204; Nihat Dalgın, “Secde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/271.

⁷⁷ Ebû Dâvûd, “Salât”, 145.

⁷⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/235.

⁷⁹ Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Biriniz secdeye giderken devenin çöktüğü gibi çökmesin. Dizlerden önce ellerini yere koysun*” Ebû Dâvûd, “Salât”, 145. Ebû Hureyre rivayeti için Buhârî, Tirmizî ve Dârekutnî ö. (385/995) illetli demişlerdir. Tirmizî rivayetin Ebû'z-Zinâd'dan başka bir tarikten gelmediğini ve hadisin garib olduğunu söylemiştir. Tehânevî, *l'lâü's-Sünen*, 3/35. Bu konudaki rivayetler incelendiğinde Vâil'den (r.a.) gelen rivayetlerde bir farklılık olmadığı ancak Ebû Hureyre'den gelen rivayetlerin birbiri ile çeliştiği görülmektedir. Dolayısıyla Vâil'in (r.a.) rivayeti sabit olur. Ayrıca Ebû Hureyre'den gelen farklı rivayetin hükmünün mensuh olduğu görüşü vardır. Bununla birlikte, âlimler devenin çökerken önce ön ayaklarını, sonra arka ayaklarını yere koyması sebebiyle, Ebû Hureyre rivayetinin yasaklanan fiille çeliştiğini söylemektedirler. bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1: 254; Tehânevî, *l'lâü's-Sünen*, 3: 36. Devenin çöküşü incelendiğinde önce ön ayaklarını sonra arka ayaklarını yere koyduğu görülecektir. Devenin ön ayakları insanın elleri, devenin arka ayakları ise insanın dizleri mesabesinde. Yani “*devenin çöküşü gibi çökmesin*” sözü ile anlatılmak istenen kişinin önce ellerini değil dizlerini koyması gerektiğidir.

⁸⁰ Tirmizî, “Salât”, 87.

استَقْبَلَ بِهَا الْقِبْلَةَ Secdede elleri kibleye yönelmiş halde, kulakları hizasındaydı.”⁸¹

4. Ebû Humejd es-Sâidî (r.a.) şöyle demiştir: “Rasulullah (s.a.s.) secde ederken alın ve burnunu iyice yere koyar, وَوَحَىٰ يَدَيْهِ عَنْ جَنْبَيْهِ kollarını yanlarından uzaklaştırır, ellerini omuzları hizasına (paralel gelecek şekilde) koyardı.”⁸²

Secdede ellerin kulak ya da omuz hizasına konabileceğini haber veren bu rivayetler için cem ve teliften söz etmenin mümkün olduğunu, Hz. Peygamber’in her iki uygulamayı da muhtelif zamanlarda yapmış olabileceğini söyleyen âlimler olmuştur. Bununla birlikte ellerin omuzlar hizasında yere konmasının yaşlılık ve hastalık gibi özür haline mahsus bir durum olduğu yorumunu yapanlar da vardır.⁸³

Mezheplerin bu konudaki görüşleri ise tekbir alırken elleri kaldırma konusundaki görüşleriyle uyumludur. Şöyle ki; tekbir alırken ellerin kulaklara kadar kaldırılacağı hadisiyle amel edenler, secde ederken de ellerin kulak hizasında yere konulacağı hadisine uymaktadırlar. Tekbir alırken ellerin omuz hizasına kadar kaldırılacağını kabul edenler ise secde esnasında da ellerini omuzları hizasında yere koyarlar.⁸⁴

5. Berâ’dan (r.a.) rivayetle Hz. Peygamber (s.a.s.): “*Secde ettiğinde فَضَعَ كَفَيْكَ وَارْزُقَ مِنْ رَفْقَيْكَ* *avuçlarını yere koy, dirseklerini kaldır*” buyurmuştur.⁸⁵

Hadisteki “*dirseklerini kaldır*” emrinden, hem dirseklerin yerden kaldırılması, hem de vücuttan uzaklaştırıp yanlara (sağa ve sola) doğru açılması anlaşılır.⁸⁶ Konuyla ilgili rivayetlerde, dirseklerin vücuttan uzaklaştırılması gerektiğinin vurgulanmasının yanı sıra, Hz. Peygamber (s.a.s.) bu konuda zorlananlara “kollarını dizlerine dayayabilecekleri” şeklinde bir ruhsat vermiştir.

Ebû Hureyre (r.a.) şöyle demiştir: “Rasulullah’ın (s.a.s.) ashabı secde ederken elleri yanlardan, karnı dizlerden uzaklaştırmanın zorluğundan yakındılar da: ‘*اسْتَعِينُوا بِالرُّكْبِ* *Dirsekleri dizlere dayayarak rahatlayın,*’ buyurdu.”⁸⁷

Kolları dizlere dayayabilme ruhsatının yanlış anlaşılması için şu hadisi zikretmek faydalı olacaktır: Enes’ten (r.a.) nakledildiğine göre Rasulullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*اعْتَدِلُوا فِي السُّجُودِ وَلَا يَسُطُّ أَحَدُكُمْ ذِرَاعِيَهُ أَنْبَسَاطَ الْكَلْبِ* *Secdede düzgün durunuz. Biriniz kollarını köpeğin yaydığı gibi yere yaymasın.*”⁸⁸

6. İbn Abbas’tan (r.a.) rivayetle Rasulullah (s.a.s.): “*Ben yedi kemik; alın, burnun, (yüz) iki el, iki diz ve iki ayak üzere secde edip saçımı ve elbisemi toplamamakla emrolundum*” buyurmuştur.⁸⁹

⁸¹ Nesâî, “Tatbîk”, 48.

⁸² Tirmizî, “Salât”, 86.

⁸³ Kemaleddin İbnü’l- Hümmam, *Fethu’l-Kadir* (b.y.: Dâru’l-Fikr, ts.), 1/303; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/22.

⁸⁴ Ebû Cafer et-Tahavî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr* (Beyrut: Âlimü’l-Kütüb, 1994), 1/257.

⁸⁵ Müslim, “Salât”, 494.

⁸⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, 4/209.

⁸⁷ Tirmizî, “Salât”, 96. Tirmizî hadisin “garib” olduğunu söylemiş ve bu rivayetin sadece Ebû Sâlih’in Ebû Hureyre’den (r.a.) nakliyle bildiğini haber vermiştir.

⁸⁸ Müslim, “Salât”, 493.

⁸⁹ Müslim, “Salât”, 490.

Sonuç olarak secdenin tatbiki hususunda secdeye giderken yere ellerden önce dizleri koymak, yüzün iki elin arasında olması, secde esnasında ellerin kulaklarla ya da omuzlarla aynı hizada olması, dirseklerin böğürlerden uzaklaştırılmış olması, kolların yere yayılmaması ve secdede iken sayılan yedi organın yerle temas etmesi emredilmiştir.

4.2. Kadınların Secde Yapma Şekline Dair Rivayetler

Bu başlık altında kadınların secdesine dair rivayetler incelenecektir.

1. İbn Ömer'den (r.a.) rivayetle Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "إِذَا جَلَسَتِ الْمَرْأَةُ فِي الصَّلَاةِ وَضَعَتْ فَخْذَهَا عَلَى فَخْذِهَا الْأُخْرَى، وَإِذَا سَجَدَتْ أَلْصَقَتْ بَطْنَهَا فِي فَخْذِهَا كَأَسْرَ مَا يَكُونُ" " Kadın namazda oturduğunda, bir uyluğunu diğer uyluğu üzere koyar. Secde ettiğinde, olabildiğince tesettüre riayet ederek karnını uyluğuna yapıştırır. Allah o kadına bakar ve: 'Ey meleklerim! Sizi şahit tutuyorum ki onu bağışladım' buyurur."⁹⁰

Târihu İsfahan'da rivayetin senedi şöyledir: Ahmed b. Ubeydullah b. Ahmed b. Said > Muhammed b. Abdirrahman er-Erzünânî ö. (322/933) > Ebû Muhammed Ubeyd b. Musa es-Serahsî > Muhammed b. Kâsım el-Belhî (tahmini ö.240/854) > Ebû Mutî' el-Belhî ö. (199/814) > Ömer b. Zer ö. (153/770) > Mücâhid b. Cebr ö. (103/721) > Abdullah b. Ömer ö. (73/692)

Ebû Mutî' el-Belhî ö. (199/814) için İbn Mâîn ö. (233/848) ve Buhârî "zayıf" demıştır. Cehmî ve Mürcî olduğu iddia edilmiştir.⁹¹

Tespit edilebildiği kadarıyla Muhammed b. Kâsım el-Belhî et-Taykânî'nin muasırları takriben (240/854) yıllarında vefat etmiştir. Kendisinden hadis aldığı Abdülazîz b. Hâlid'in muasırları da 200'lü yıllarda vefat etmiştir. Dârekutnî "zayıf" olduğunu söylemiş, Cûzekânî ö. (543/1148) "hadis uydururdu" demıştır.⁹² Ebû Muhammed Ubeyd b. Musa es-Serahsî hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Ahmed b. Ubeydullah b. Ahmed b. Said Ebû'l-Hasen el-Kassâr el-Mümenna'. 380/990 yılında vefat eden Selm b. İ'sâm'dan hadis almıştır.⁹³ Zikredilen hususlar dışında hakkında bir bilgi tespit edilememiştir. Diğer raviler ise sikadır.

Beyhakî'nin *Sünen*'inde yer alan bu rivayetin senedi tam olarak Ebû Nuaym'ın ö. (430/1038) *Tarihu İsfahân*'ında yer almaktadır. Biz de yukarıda, oradaki senedi verdik. Tespit edilebildiği kadarıyla bu rivayetin başka bir tariki bulunmamaktadır. Hadisin senedindeki Ebû Mutî' el-Belhî'nin zayıf bir ravi olması, Muhammed b. Kâsım el-Belhî'nin de zayıf ve yalancı olması sebebiyle bu hadisin çok zayıf olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Beyhakî de bu rivayetin zayıf olduğunu

⁹⁰ Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Târihu İsfahan*, thk. S. Kisrevî Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/200; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/315.

⁹¹ Zehebî, *et-Târîh*, 4/1097; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 3/246; Mehmet Şener, "Ebû Mutî' el-Belhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/194-195.

⁹² İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 7/444 ve 451.

⁹³ Ebû Nuaym, *Târihu İsfahan*, 1/200.

kaydetmiştir.

2. Yezîd b. Ebû Habîb, Rasulullah'ın (s.a.s.) namaz kılan iki kadına rastladığını ve onlara: “ إِذَا سَجَدْنَا فَصَلِّ بَعْضَ اللَّحْمِ إِلَى الْأَرْضِ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ لَيَسْتُ فِي ذَلِكَ كَالرَّجُلِ ” *Secde ettiğiniz zaman vücudunuzun bir kısmı yere değsin. Çünkü bu konuda kadın erkek gibi değildir*” dediğini haber vermiştir.⁹⁴

Ebû Dâvud'un ö. (275/889) *Merâsil*'indeki rivayetin isnadı şöyledir: Süleyman b. Dâvûd ö. (256/869) > İbn Vehb ö. (197/812) > Hayve b. Şurayh ö. (158/775) > Sâlim b. Gaylân ö. (151/768) > Yezîd b. Ebû Habîb ö. (128/745)

Rivayetin senedindeki Sâlim b. Gaylân “sadûk”⁹⁵, diğer raviler ise “sika”dır.⁹⁶

Bu hadis kadınların secdesini tarif etmektedir. İsnad zincirindeki raviler incelendiğinde metruk bir ravi görülmektedir. Ancak hadis tâbiîden Yezîd b. Ebû Habîb'in doğrudan Hz. Peygamber'den rivayet etmesi sebebiyle mürseldir. Mürsel hadis hakkında farklı görüşler olmakla birlikte, zayıf kabul edilir.

3. Ebû Saîd el-Hudrî'den (r.a.) rivayetle Hz. Peygamber (s.a.s.): “*Erkekler için en hayırlı olan saf ilk saf, kadınlar için en hayırlı olan saf ise son saftır*” buyurmuştur. (Hadisin devamı şöyledir:) Hz. Peygamber (s.a.s.), وَيَأْمُرُ الرَّجَالَ أَنْ يَتَجَافَوْا فِي سُجُودِهِمْ، وَيَأْمُرُ النِّسَاءَ أَنْ يَنْخَفِضْنَ فِي سُجُودِهِنَّ erkeklerin secdede kollarını böğürlerinden ayırmalarını, kadınların ise kollarını toplamasını emrederdi. Erkeklerin teşehhüdde sol ayağını yayıp sağ ayağını dikerek oturmalarını söylerken, kadınların ise bağdaş kurarak oturmalarını emrederdi.⁹⁷

es-Sünenü'l-Kübrâ'da rivayetin isnadı şöyledir: Hâkim ö. (405/1014) > Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yâkub en-Nîsâbü'rî ö. (346/957) > el-Abbas b. Velîd b. Mezyed el-Beyrûtî ö. (271/884) > Muhammed b. Şuayb ö. (200/815) > Abdurrahman b. Süleym(an)⁹⁸ ö. (190/805) > Atâ b. Aclân ö. (131-140/748-757) > Ebû Nadra el-Abdî ö. (109/727) > Ebû Saîd el-Hudrî ö. (74/694)

Atâ için Yahya b. Maîn: “sika değil” demiştir. Buhârî “münkeru'l-hadis” olduğunu söylemiştir.⁹⁹ Abdurrahman b. Süleyman b. Ebî'l-Cevn el-Ansî ed-Dimeşkî için Ebû Hâtîm: “hadisi yazılır ama rivayetleri delil olmaz” demiştir. Ebû Dâvûd “zayıf” olduğunu söylemiştir. İbn Mâce ö. (273/887) ondan sadece bir hadis rivayet etmiştir.¹⁰⁰ Sika olmayan Atâ b. Aclân ve zayıf kabul edilen Abdurrahman hakkında diğer

⁹⁴ Ebû Dâvûd, *el-Merâsil*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1998), 117, aynı lafızla Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sında da geçmektedir. 2/315.

⁹⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 10/168-172; Zehebî, *et-Târîh*, 3/870; “a.mlf.”, *Mîzânü'l-İtidâl*, 2/113.

⁹⁶ Süleyman b. Dâvûd için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/86-87; İbn Vehb için bk. Zehebî, *es-Siyer*, 9/226; Hayve için bk. Zehebî, *es-Siyer*, 6/405; Yezîd için bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/319.

⁹⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/314; tercüme için, Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kebîr*, çev. Hüseyin Yıldız, vd. (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2016), 1/224.

⁹⁸ Abdurrahman b. Süleyman hakkında bilgi veren tabakat ve teracim kitapları ondan Süleyman olarak da bahsetmektedir. bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17/152-154.

⁹⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/94-97; Zehebî, *et-Târîh*, 3/700. Buhârî bu cerh ifadesini kendisinden hadis rivayet etmenin helal olmadığı raviler için kullanmaktadır. bk. Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1987), 112.

¹⁰⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17/152-154; Zehebî, *es-Siyer*, 10/186-187.

raviler sikadır.¹⁰¹ Beyhakî bu rivayetin zayıf olduğunu kaydetmiştir.

4. Hz. Ali (r.a.) şöyle demiştir: “Kadın secde ettiğinde فَخَذَيْهَا وَتَلَصَّقَ فَخَذَيْهَا” uzuvları üzere toplansın (ihtifaz) ve uyluklarını bitiştersin.”¹⁰²

İbn Ebî Şeybe ö. (235/849) rivayetin isnadını şöyle vermiştir: Ebü'l-Ahvas (ö.179/795)> Ebû İshak es-Sebîî ö. (129/746)> Hâris b. el-A'ver ö. (64-71/683-692)> Hz. Ali

Şâ'bî ö. (104/722) Hâris'in kendisine hadis rivayet ettiğini fakat onun yalancı olduğunu söylemiştir. İbn Maîn ise “sika” olduğunu söylemiştir. İbn Hacer hadislerinin “zayıf” olduğundan söz etmiştir.¹⁰³ Diğer raviler sikadır.¹⁰⁴ Mevkuf olan bu rivayetin senedindeki Hâris için farklı görüşler olması sebebiyle rivayetin zayıf olduğu söylenebilir.

Abdürrezzâk'ın ö. (211/826) *Musannef*'inde rivayetin isnadı şöyledir: İsrâil b. Yunus es-Sebîî ö. (160/776)> Ebû İshak es-Sebîî ö. (129/746)> Hâris b. el-A'ver ö. (64-71/683-692)> Hz. Ali

Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde bu rivayeti İsrâil, Ebû İshak'tan nakletmiştir. İsrâil sikadır. Abdurrezzak'ın rivayetindeki ibare وَلْتَلَصَّقْ فَخَذَيْهَا بِيَطْنِهَا “karnını uyluklarına bitiştersin” şeklindedir.¹⁰⁵

Beyhakî'nin *Sünen*'inde rivayetin isnadı şöyledir: Hâkim ö. (405/1014)> Ebubekir b. İshak el-Fakîh ö. (342/953)> el-Hasen b. Ali b. Ziyâd ö. (291/903)> Said b. Mansur ö. (227/841)> Ebü'l-Ahvas ö. (179/795)> Ebû İshak es-Sebîî ö. (129/746)> Hâris b. el-A'ver ö. (64-71/683-692)> Hz. Ali

Beyhakî'nin (ö.458/1066) *Süneni*'nde bu rivayet “فَلْتَلَصَّقَنَّ” kelimesi bulunmaksızın zikredilmiştir. Ravi Ebubekir b. İshak için Buhârî “hadisi münkerdir” demiştir.¹⁰⁶ Buhârî'nin bu ifadesi şiddetli cerhtir.¹⁰⁷

İbn Ebî Şeybe'nin kitabında tâbîinden Bükeyr b. Abdullah b. el-Eşec'ten şu rivayet nakledilir: İbn Abbas'a kadının namazı hakkında sorulmuş, o da şöyle demiştir: “تَجْمَعُ وَتَحْتَفِرُ” Toplanır ve ihtifaz halini alır.”¹⁰⁸ Teşehhüd konusunda tekrar zikredileceği üzere *ihlifaz* kelimesini Ali el-Kârî ö. (1014/1605) “uzuvlarını birleştirip teverruk üzere otururlar” şeklinde açıklamıştır.¹⁰⁹

¹⁰¹ Ebü'l-Abbas Muhammed için bk. Kandemir, M. Yaşar, “Esam, Ebü'l-Abbas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/ 355; el-Abbas b. Velîd için bk. Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/255-258; Muhammed b. Şuayb için bk. Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/ 370-375; Ebû Nadra için bk. Zehebî, *es-Siyer*, 6/ 529-530.

¹⁰² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/241; Abdurrezzak, *el-Musannef*, 3/138; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/314.

¹⁰³ Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 5/244-246; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/146.

¹⁰⁴ Ebü'l-Ahvas için bk. Zehebî, *es-Siyer*, 8/ 281-283; Ebû İshak için bk. İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/ 423.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/263.

¹⁰⁶ Zehebî, *el-Kâşif*, thk. Muhammed Avvame (Cidde: Dâru'l-Kibleli's-Sekâfeti'l-İslâmiyye,1992), 2/410.

¹⁰⁷ Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1987), 112.

¹⁰⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/241.

¹⁰⁹ Alî el-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, thk. Halil Muhyiddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985),

Kadınların secdesine dair incelenen rivayetlerin ricâl bakımından en sağlamı, ikinci olarak zikredilen Yezîd b. Ebû Habîb'den gelen mürsel hadistir. Onun sika olduğundan söz edilmişti. Söz konusu rivayetin tek kusuru mürsel olmasıdır. Mürselin delillîği konusunda farklı görüşler mevcuttur. Derece bakımından Yezîd hadisini, dördüncü sırada zikredilen Hz. Ali'den gelen mevkuf rivayet takip etmektedir. Bu mevkuf rivayetin senedindeki Hâris'in hadislerinin zayıf olduğu söylenmiştir. Kadınların secdesi ile ilgili merfu olan iki rivayete gelince; Beyhakî kitabında bunları zikredip "delil olmayan iki zayıf hadistir," demiştir.¹¹⁰

Bu rivayetlerde kadının secdede daha derli-toplu durması istenmektedir. Ancak yaygın şekilde karşılaşılan bir durum olan kadınların secde ederken kolları yere yapıştırmaları derli toplu olmaya dahil değildir.¹¹¹ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "*Secdede düzgün durunuz. Biriniz kollarını köpeğin yadığı gibi yere yaymasın.*"¹¹² Kolları yaymak hem kadın hem erkek için yasaklanmıştır. Kolların durumu üçüncü olarak zikredilen rivayette emredildiği şekilde; böğürlere yakın olmalıdır.

Mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine gelince; Hanefî mezhebi kadının secdesi ile ilgili yukarıda zikredilen rivayetlerden çıkan genel manaya uygun olarak karnını dizlerine çekip kollarını yanlarına yapıştırmaları gerektiğini söyler. Hz. Ali'den gelen "Kadın secde ettiğinde uzuvları üzere toplansın ve uyluklarını bitiş-tirsın" rivayetini delil olarak gösterir.¹¹³ Şâfiî ve Hanbelî mezhebindeki görüş de kadının secdede derli toplu durması yönündedir.¹¹⁴

5. Teşehhüd

5.1. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Teşehhüde Oturuş Biçimi

Teşehhüd sözlükte "şahitlik istemek, şahadet getirmek, tahiyata oturmak" anlamlarına gelir. Terim olarak da "namazda ka'dede tahiyatı okumayı" ifade eder. Bu oturuş üç ve dört rekâtlı namazların ilk iki rek'atından sonra olursa ka'de-i ûlâ, selamdan önceki son oturuş ise ka'de-i âhire olarak isimlendirilir. İlk iki rekattan sonra oturma için celse, son oturuşa ka'de denmesi yaygındır.¹¹⁵

1. Daha önce de zikredilen Ebû Humeyd hadisinde Ebû Humeyd

→

1/191.

¹¹⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/314.

¹¹¹ "Bazı fakihler secdede kolları yere yapıştırmaktan meneden rivayetin sadece erkeklere has olduğu görüşündedirler." *el-Mevsûatu'l-Fıkhiyye* (Kuveyt: Vizaratü'l-Evkâf, 1427), 5/277. Ancak bu görüşü destekleyecek bir rivayet ya da uygulama tespit edilememiştir.

¹¹² Müslim, "Salât", 493.

¹¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/23; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/241, Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 3/138; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/314; A. Fikri Yavuz, *İslam İlmihali*, 136; Lütfi Şentürk-Seyfettin Yazıcı, *İslam İlmihali*, 133.

¹¹⁴ Ebû Ali Huseyn el-Merverrûzî, *et-Ta'lika li Kadî Hüseyin*, thk. A. Muhammed Avvaz (Mekke: Mektebetü Nezzâr, ts.), 2/812-813; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/403; Ebû Şücâ' el-İsfahânî, *Delilleriyle Büyük Şâfiî İlmihali*, çev. Nizameddin Ersöz (İstanbul: Ravza Yayınları, 2005), 180.

¹¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/239; Fahrettin Atar, "Teşehhüd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/563-564.

Rasulullah'ın namazını tarif ederken “ فَإِذَا جَلَسَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ جَلَسَ عَلَى رِجْلِهِ الْيُسْرَى، وَنَصَبَ الْيُمْنَى، ” İlk iki rekattan sonra (ilk teşehhüde) oturduğunda sağ ayağını dikip sol ayağı üstüne otururdu. Son rekatta ise, sağ ayağını dikip sol ayağını sağ ayağı altına yatırarak (sol) makadı üzerine otururdu” demiştir.¹¹⁶

Hadisten de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber (s.a.s.) iki rekattan sonraki ilk oturuşta iftiraş (sağ ayağı dikip sol ayağı yatırarak üzerine oturmak) şeklinde, selamdan önceki son oturuşta ise teverruk şeklinde (sol makad üzerine oturarak iki ayağı sağ taraftan çıkarmak) yakın şekilde oturmuştur. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in oturuş şekillerinden sadece birini ihtiva eden başka rivayetler de vardır.

2. İbn Zübeyr (r.a.): Hz. Peygamber (s.a.s.) namazda oturduğunda جَعَلَ قَدَمَهُ الْيُسْرَى بَيْنَ فَخْذِهِ وَسَاقِهِ وَفَرَسَ قَدَمَهُ الْيُمْنَى، وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُسْرَى عَلَى رُكْبَتَيْهِ الْيُسْرَى، وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى فَخْذِهِ الْيُمْنَى، sol ayağını uyluk ile baldırı arasına koyar ve sağ ayağını da yere yayardı. Sol elini sol dizi, sağ elini de sağ uyluğunun üzerine koyardı. Ayrıca parmağı ile işaret ederdi” demiştir.¹¹⁷ Bu rivayette Hz. Peygamber'in teverruk şeklinde oturduğundan söz edilmiştir.

3. Vâil (r.a.) şöyle demiştir. “Medine'ye geldiğimde kendi kendime ‘mutlaka Rasulullah'ın (s.a.s.) namazına bakacağım,’ dedim. Teşehhud için oturunca افْتَرَسَ رِجْلَهُ الْيُسْرَى sol ayağını yaydı ve sol elini وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُسْرَى، وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى فَخْذِهِ الْيُسْرَى، وَنَصَبَ رِجْلَهُ الْيُمْنَى sol uyluğu üstüne koydu. Sağ ayağını da dikti.”¹¹⁸ Tirmizî'nin “hasen sahih” dediği bu hadis Hz. Peygamber'in iftiraş şeklinde oturduğunu haber vermektedir.

4. İbn Ömer (r.a.) şöyle demiştir: “ مِنْ سُنَّةِ الصَّلَاةِ أَنْ تَنْصِبَ الْقَدَمَ الْيُمْنَى وَاسْتَقْبَالَهُ بِأَصَابِعِهَا ” Namazın sünnetinden birisi de sağ ayağını dikip (sağ ayağın) parmaklarını kibleye doğru çevirmen ve sol ayağın üzerine oturmandır.”¹¹⁹

Bu rivayet, diğer rivayetlerden farklı olarak teşehhüde sağ ayağın parmaklarının kibleye doğru çevrilmesi gerektiğinden söz etmektedir. Ancak bu durum iftirâş üzere oturduğunda mümkündür.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) teşehhüdünü haber veren bu rivayetlerden çıkarabilecek sonuçlar şunlardır: İlk teşehhud ile son teşehhüde gerçekleştirilen oturuş şekilleri birbirinden farklıdır. Hz. Peygamber teşehhüdünü şu üç halden biri üzere tatbik etmiştir: iftiraş, teverruk, yarı teverruk (sağ ayağı dikip, sol ayağını sağ ayağının altına koyup makadı üzere oturmak) Hz. Peygamber iftirâş üzere oturduğunda sağ ayağını dikip, parmaklarını da kibleye gelecek şekilde kıvrımıştır. Hz. Peygamber bu uygulamaların her birini farklı zamanlarda gerçekleştirmiş olabilir.

¹¹⁶ Buhârî, “Ezân”, 145; Ebû Dâvûd, “Salât”, 115 *قَدَمُ تَوَرُّكًا* ibaresi yer almaktadır; Tirmizî, “Salât”, 219'da

bu hadisi farklı tariikle ve sadece iftiraş kısmını zikrederek vermiştir.

¹¹⁷ Müslim, “Mesâcid”, 579.

¹¹⁸ Tirmizî, “Salât”, 128; Ebû Dâvûd, “Salât”, 114; Nesâî, “İftitâh”, 10.

¹¹⁹ Nesâî, “Tatbik” 95.

Hanefî mezhebinin görüşü teşehhüdde iftiraş şeklinde oturmaktır. Teverruk üzere oturma'nın yaşlılık ve hastalık gibi özür hallerine mahsus olduğu görüşündedirler. Mâlikî mezhebine göre her iki teşehhüdde de teverruk üzere oturmak sünnettir. İmam Şâfiî birinci teşehhüdde iftiraş üzere oturulmasını esas alır. Çünkü birinci teşehhüdden sonra ayağa kalkılacağı için iftiraş üzere oturmak bunu kolaylaştıracaktır. Son teşehhüdde ise teverruk üzere oturulacağı görüşündedir. İbn Hanbel de İmam Şâfiî ile aynı görüştedir.¹²⁰

5.2. Kadınların Teşehhüdde Oturuş Şekline Dair Rivayetler

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) teşehhüdünün hem iftiraş, hem de teverruk üzere olduğundan söz edildi. Bu başlık altında kadınların teşehhüdü ile ilgili tespit edilen rivayetler incelenecektir.

1. İbn Ömer'den (r.a.) rivayetle Rasulullah (s.a.s.): “ إِذَا جَلَسَتِ الْمَرْأَةُ فِي الصَّلَاةِ وَضَعَتْ إِذَا جَلَسَتِ الْمَرْأَةُ فِي الصَّلَاةِ وَضَعَتْ ” Kadın namazda oturduğunda, bir uyluğunu diğer uyluğu üzere koyar...” buyurmuştur.¹²¹

Kadının nasıl secde edeceğiyle ilgili rivayetleri zikrederken bu hadis geçmiş ve zayıf bir rivayet olduğundan söz edilmişti. Rivayetin ilk cümlesi namazda oturma ile ilgili olduğundan burada tekrar zikredildi. Rivayette tarif edilen şekil, bir uyluğun diğer uyluk üzerine konması şeklindedir ki bu da adı zikredilmemekle birlikte teverruk şeklinde oturmakla gerçekleşebilecek bir haldir.

2. Ebû Saîd (r.a.) şöyle demiştir: “Rasulullah (s.a.s.) وَكَانَ يَأْمُرُ الرِّجَالَ أَنْ يَفْرِشُوا وَنَتَّصِبُوا الْيَمْنَى فِي التَّشَهُدِ، وَيَأْمُرُ النِّسَاءَ أَنْ يَرَبِّعْنَ ” erkeklerin teşehhüdde sol ayağını yayıp sağ ayağını dikerek oturmalarını söylerken kadınların bağdaş kurarak oturmalarını emrederdi.”¹²²

Kadınların secdesi konusunda incelenen bu zayıf rivayet kadınların teşehhüdde nasıl oturacakları ile ilgili emri de ihtiva etmektedir. Hadiste geçen تربع kelimesi “bağdaş kurup oturmak” anlamına gelmektedir.¹²³ Hadisteki emir kadınların teşehhüde oturduklarında bağdaş kurarak oturmaları yönündedir.

Kadın erkek ayırımından söz edilmeksizin namazda bağdaş kurarak oturma ile ilgili Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan rivayet bu durumun “hastalık veya yaşlılık sebebiyle” uygulanabileceğini haber vermektedir.

İbn Abdullah şöyle demiştir: “Babam İbn Ömer'in namazda teşehhüde bağdaş kurarak oturduğunu görmüştüm. Ben de onun yaptığı gibi bağdaş kurup oturdum. O vakitler küçüktüm. Babam böyle yapmamam konusunda beni uyarıp şöyle demişti: 'Namazda sünnet olan sağ ayağını dikip sol ayağını yatırmandır.' Ben: 'Fakat sen de bağdaş kuruyorsun' dediğimde: “Ayaklarım vücudumu taşıyor ki!”

¹²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/24-25; Ebubekir Sifil, “Ka'de”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/55.

¹²¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/315.

¹²² Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/314.

¹²³ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, (b.y.: Dâru'd-Da'Ve, ts.), 324.

diye cevap vermişti.¹²⁴

Kadınların bağdaş kurarak oturmasına dair başka rivayetler de mevcuttur. O rivayetleri naklettikten sonra kadınların bağdaş kurmasına dair genel bir değerlendirmede bulunmaya çalışacağız.

3. İbn Ömer'e: "Kadınlar Rasulullah (s.a.s.) zamanında nasıl namaz kılarlardı?" diye sorulunca şöyle cevap vermiştir: "ثم أمرن أن يحتفزن كن يتربعن" Onlar bağdaş kurup oturuyorlardı. Sonra uyluklarını birleştirerek oturmaları emredildi."¹²⁵

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *Müsned* adlı eserde yer alan bu rivayet, Nâfi'den ö. (117/735) Ebû Hanîfe'ye ulaşmıştır. Tehânevî ö. (1158/1745) isnadının sahih olduğunu söyler.¹²⁶

Rivayette kadınların namaz kılarken bağdaş kurarak oturdukları ancak daha sonra farklı bir uygulamanın muhatabı oldukları haber verilmektedir. Bağdaş kurarak oturma neshi ile ilgili de bir bilgi tespit edilememiştir. Rivayette daha önceki uygulama *يربعن* fiili ile anlatılmıştır. Bu fiilin bağdaş kurmak anlamına geldiğinden söz edilmişti. Sonraki emrin haber verildiği *يحتفزن* fiili kadınların secde ediş şekillerinde de geçtiği üzere derlenip toparlanmayı ifade etmektedir. Ali el-Kârî bu rivayetten bahsederken "*iẖtifâz*" kelimesini "uzuvlarını birleştirip, teverrük üzere otururlar" şeklinde açıklamıştır.¹²⁷

Hiz. Âişe'nin (r.a.) oturuşu ile ilgili İbn Receb'in ö. (795/1393) zikrettiği şu rivayete de burada yer vermeyi uygun gördük: Saîd b. Mansûr'un isnadıyla Abdurrahman b. Kâsım'dan naklettiğine göre Abdurrahman şöyle demiştir: "كانت عائشة تجلس في الصلاة عن عرقها وتضم فخذيها، وربما جلست متربعة Hz. Âişe namazda makadı üzerine oturur, uyluklarını birleştirirdi. Bazen de bağdaş kurarak otururdu."¹²⁸

Tam isnadını tespit edemediğimiz bu rivayeti İbn Receb, Buhârî'nin "باب سنة كانت أم الدرداء تجلس في صلاتها جلسة البابين من الجلوس في التشهد كانت أم الدرداء تجلس في صلاتها جلسة البابين من الجلوس في التشهد" başlığında bânının hemen altında ta'liken zikrettiği "Ümmü'd-Derdâ namazda erkeklerin oturduğu şekilde otururdu. O fakîh bir kadındı" cümlesini açıklarken zikretmiştir.¹²⁹

Abdurrahman b. Kâsım, Hiz. Âişe'nin teşehhüdünden söz ederken iki farklı uygulamadan bahsederek, hem uyluklarını birleştirdiğinden (teverrük) hem de bağdaş kurduğundan söz etmiştir.

¹²⁴ Buhârî, "Ezan" 145.

¹²⁵ Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit, *Müsned* -Haskefi rivayeti- (Mısır: el-Âdâp, ts.), Kitâbü's-Salât, hadis no: 37; Ebû'l-Müeyyed el-Hârîzmî, *Câmiu'l-Mesânîd* (Hindistan: Matbâatü Meclisi Dâiretü'l-Maarif, 1332/1914), 1/400.

¹²⁶ Tehânevî, *İ'lâüs-Sünen*, 3/27.

¹²⁷ Ali el-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 1/191.

¹²⁸ Zeynüddin İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-Bârî* (Medine: Mektebetü'l- Gurabai'l- Eseriyye, 1996), 7/300; Saîd b. Mansûr'un *Süneni*'nde Abdurrahman b. Kâsım'dan farklı konularda sadece iki rivayet nakledilmiştir. Onun Hiz. Âişe'nin namaz kılışına dair rivayetini tespit edemedik. Ancak bu Sünen günümüze tam olarak ulaşamadığından rivayetin bulunamaması tabiidir.

¹²⁹ Buhârî, "Ezan", 145.

Konuyla ilgili olarak tâbîinden gelen görüşler incelendiğinde, kadınlara bağdaş kurarak oturmalarının emredildiğinden, erkeklerin oturduğu gibi oturabileceklerinden, kolayına nasıl gelirse o şekilde oturacağından, teverruk üzere oturmasının daha güzel olduğundan söz edildiği görülmektedir.¹³⁰

Kadınların teşehhüdüne dair rivayetlerin incelenmesinden sonra bizde oluşan kanaat, İbn Ömer (r.a.) rivayetinde geçtiği üzere, kadınlara bağdaş kurarak oturmalarının tavsiye edildiği ancak daha sonraları bu tavsiyenin yerini bir uyluğu diğer uyluk üzere koyarak iki uyluğu birbirine bitiştirmek şeklinde oturmanın aldığı şeklindedir.

Mezheplerin bu konudaki görüşlerine gelince; Hanefî mezhebi kadının namazda teverruk üzere oturması gerektiğini söyler. Ancak Ebû Hanîfe kadının erkekler gibi de oturabileceği görüşündedir¹³¹ Şâfiî ve Mâlikî mezhebine göre kadın ve erkeğin namazda oturuları arasında herhangi bir fark yoktur. Şâfiî mezhebinde birinci teşehhüdde iftiraş üzere oturulurken son teşehhüdde teverruk üzere oturulur. Mâlikîler'de her iki teşehhüdde de teverruk üzere oturmak esastır. Ancak Şâfiî kaynaklarda kadının teverruk üzere oturmasının daha iyi olduğu zikredilmiştir.¹³² Kadı İyaz ö. (544/1149) ve seleften bazıları kadının bağdaş kurarak oturması görüşündeyken seleftin bir kısmı bağdaşın nafîle namazlara mahsus bir oturuş olduğunu söylemişlerdir.¹³³ İbn Hanbel kadının teşehhüdde teverruk üzere oturmasının daha güzel olacağı görüşündedir.¹³⁴

Sonuç

İslam dininin kelime-i şahadetten sonra en önemli esası olan namaz ibadeti, müslümanın hayatında önemli bir yere sahiptir. Hz. Peygamber (s.a.s.) namaza dair ne varsa müslümanlara öğretmiş ve onlara namazı kendisinden gördükleri şekilde uygulamalarını emretmiştir. Bununla birlikte kadınların bazı rükünleri erkeklerden farklı şekilde uyguladıkları görülmektedir. Rivayetlerin sunduğu veriler neticesinde kadının namaz kılış şekli ile ilgili şunlar söylenebilir:

1. Vâil'den gelen rivayetin isnadındaki raviler, hakkında bilgi bulunamayan (meçhul) iki kişi haricinde sikadır. Bu hadis konuyla ilgili bize ulaşan tek rivayet olup zayıf bir rivayettir ve kendisiyle amel edilebilir. Bu rivayete göre kadınlar tekbir getirirken ellerini göğüsleri hizasına kadar kaldırmalıdır.

2. Kadınlar, kıyamda kendilerine mahsus bir emrin günümüze ulaşmamış olması sebebiyle Hz. Peygamber'den gelen uygulamalardan birine (sağ elini sol eli üzerine koyması, sağ eliyle sol elinin bileğini kavraması, sağ elini sol kolunun üzerine koyması, ellerini göğüs, göbek altı ve her ikisi arasına yerleştirmesi) tâbî olur.

¹³⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 3/138-139; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/242-243.

¹³¹ Serahsî, *el-Mebcut*, 1/25; Aynî, *Umdetü'l-Kârî* (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 6/101; *İlmihal İman ve İbadetler*, 254.

¹³² Nevevî, *el-Minhâc*, 4/215; Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1994), 1/350.

¹³³ Nevevî, *el-Minhâc*, 4/215.

¹³⁴ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/403.

3. Hanefî mezhebine mensup kadınların farklı şekilde tatbik ettikleri rükûn rükûdur. Bu uygulamanın ilk dönemden itibaren amel edilegelerek bize ulaşmış olması muhtemeldir. Hanefî mezhebinde hanımların rükûu için yapılan farklı tarif anlayabildiğimiz kadarıyla bir ictihattan ziyade Kur'an'daki rükû emrini mutlak olarak almalarından, rükû ve itmi'nân'ın (rükû yaparken bir süre bekleme) arasını ayırmalarından kaynaklanmaktadır. Mezhepte müftâ bih (tercih edilen) olan görüş tuma'nînenin farz değil, vacip olduğudur. Buna göre kişi rükûa yakın bir eğilme ile bu emri yerine getirmiş olur. Ancak namazın en güzel şekilde edâsı ta'dîl-i erkân iledir. Mezhebin rükû emrini anlaması ile kadınların rükûuna dair yaptığı tarif kendi içerisinde tutarlı olmakla birlikte bu uygulamaya dair bir rivayete ulaşılamamıştır.

4. Secde hususunda iki merfu, bir mürsel ve bir mevkuf olmak üzere toplam dört rivayet tespit edilmiştir. Yapılan inceleme sonucunda mürsel rivayet haricindeki hadislerin zayıf olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ancak rivayetlerin birbirini desteklediği kabul edilecek olursa bunlardan çıkan sonuç, kadının secde ederken kollarını yanlarına yapıştırması, uyluklarını birleştirmesi ve erkeklerden daha derli toplu durmasıdır.

5. Teşehhüd konusunda incelenen rivayetlerle birlikte, tam senedine ulaşamadığımız haber (Hz. Âişe'nin oturuşu) ile tâbîinden gelen rivayetleri de konunun açıklanmasına kaynaklık etmesi yönüyle ele aldık. Bu rivayetlere göre kadının teşehhüde teverrük üzere oturması tavsiye edilmiştir.

Sonuç olarak kadınların tekbir, secde ve teşehhüdü hususunda rivayetlere ulaşılmış, elleri bağlama ve rükûu ile ilgili merfu ya da mevkuf bir rivayet tespit edilememiştir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*. thk. Halil Muhyiddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Atar, Fahrettin. "Teşehhüd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/563-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musâ. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Bedreddîn. *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahihî'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. M. Abdülkâdir Ata. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr. *es-Sünenü'l-Kebîr*. çev. Hüseyin Yıldız, vd. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2016.
- Beyhakî Ebû Bekr. *Ma'rifetü's-Sünen*. thk. Emin Kal'aci. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1991.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî. *el-Bahrü'z-Zehhâr Müsnedü'l-Bezzâr*.

- thk. Mahfuzu'r-Rahman Zeynullah, vd. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim el-Cû'fî. *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. M. Zühre b. Nâsır en-Nâsır. 8 Cilt, Beyrut: Daru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Raf'ul-Yedeyn fi's-Salât*. thk. Ahmed eş-Şerîf, Kuveyt: Dâru'l-Erkâm, 1983.
- Çalışkan, Hasan. *Hanımlara İlmihal*. Konya: Serhat Kitabevi, 2005.
- Çelik, Taha. *Hadis Mezhep İhtilaf (Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları)*. Konya: Palet Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Dalgın, Nihat. "Rükû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/286. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Dalgın, Nihat. "Secde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/271-272. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Duman, Soner. *Ayet ve Hadislerle Şâfiî İbadetler İlmihali*. İstanbul: Miraç Yayınları, 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdî. *el-Merâsil*. thk. Şuayb el-Arnâvud. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân es-Sicistânî. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân es-Sicistânî. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. çev. İ. Lütfi Çakan. 16 cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit. *Müsned - Haskefî rivayeti*. Mısır: el-Âdâp, ts.
- Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshak el-İsfahânî. *Târihu İsfahan*. thk. S. Kisrevî Hasan. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Ebû Şucâ, Kadı Ahmed b. Hüseyin. *Delilleriyle Büyük Şâfiî İlmihali*. çev. Nizameddin Ersöz İstanbul: Ravza Yayınları, 2005.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddin. *Aslu Sifati Salâti'n-Nebî*. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 2006.
- Hâcce, Kevkeb 'Ubeyd. Fıkhu'l-İbâdât alâ Mezhebî Mâlikî. Suriye: Matbaatü'l-İnşâ', 1986.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Kifâye fî İlmî'r-Rivâye*. thk. Abdullah es-Sûrakî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrahim b. Hattâb el-Büstî. *Meâlimu's-Sünen*. Halep: el- Matbaatü'l-İlmiyye, 1932.
- Haddâd, Ebû Bekr b. Ali. *el-Cevheretü'n-Neyyire*. 2 Cilt. b.y.: Matbaatü'l-Hayriyye, 1904.
- Hârizmî, Ebû'l-Müeyyed. *Câmiu'l-Mesânîd*. Hindistan: Matbaatü Meclisi Dâiretî'l-Maarif, ts.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nurüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*. thk. Hüsameddin el-Kudsî. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef fî'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*. thk. K. Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed. *Müşkilü'l-Hadis ve Beyânühû*. thk. M. Muhammed Ali. Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1985.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-Mîzân*. Abdülfettah Ebû Gudde. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dârü'r-Reşîd, 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matba'atü Dâirati'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1909.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemî. *es-Sahîh*. thk. M. Mustafa el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebet'ül-İslâmî, 1992.
- İbn Hümam, Kemaleddin Muahammed. *Fethu'l-Kadir*. 10 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fadl Cemalüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdr, 1994.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 7 Cilt. b.y.: Daru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Bağdâdî. *Fethu'l-*

- Bârî Şerhu Sahih-i Buhârî*. 7 Cilt. Medine: Mektebetü'l- Gurabai'l- Eseriyye, 1996.
- İbnü'l-Esîr, Ebu's-Saadât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esrüddîn. *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Âsâr*. thk. T. Ahmed ez-Zavi. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İbnü'l-Müneccâ, Zeynüddîn. *el-Mümtı' fî Şerhi'l-Muğnî*. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2003.
- Kâsânî, Alâüddîn . *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Keskin, Zahide. *Uygulama ve Delilleri Açısından Namazda Ellerin Durumu*. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2016.
- Köse, Saffet. "Tekbir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/341-343. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî. *el- Muvattâ*. thk. Beşşar Avvâd vd. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Merginânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*. thk. A. Sami el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Merverrûzî, Ebû Ali el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed. *et- Ta'lika li Kadı Hüseyin*. thk. A. Muhammed Avvaz. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü Nezzâr, ts.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. thk. Beşşar Avvâd. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz. *Düerü'l-Hükkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmi'us's-Sahih*. thk. M. Fuat Abdülbâkî 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünen*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. 8 Cilt. Halep: Mektebetü'l- Matbuâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *el-Minhâc Şerhu Sahih Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1972.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2. Basım, 2010.
- Râgib el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî Garîbu'l-Kur'an*. thk. S. Adnan Dâvûdî, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Sehârenpûrî, Halil b. Mecîd. *Bezlü'l-Mechûd fî Halli Süneni Ebî Dâvûd*. thk. M. İdris Kandehlevî. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Beşâiru'l-İslamiyye, 2006.
- Semerkindî, Alâuddin. *Tuhfetü'l-Fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut. Dâru'l-Mârife, 1993.
- Sifil, Ebubekir. "Kiyam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/514-515 İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Sifil, Ebubekir. "Ka'de". *Türkiye DiyanetVakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/55. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Marife, 1990.
- Şener, Mehmet. "Ebû Mutî' el-Belhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.10/194-195. İstanbul: TDV Yayınları,1994.
- Şentürk, Lütfi -Seyfettin Yazıcı. *İslam İlmihali*. Ankara: DİB Yayınları. 15.Basım, 2009.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemâlüddîn İbrahîm b. Ali. *el-Mühezzeb fî Fıkhi el-İmam eş-Şâfiî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1994.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Kahleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdi es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed. *Şerhu Meânî'l-Âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1994.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *İ'lâu's-Sünen*. thk. M. Takî Osmanî. 22 Cilt. Karâci: İdarâtu'l-Kurân ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, 1418/1972.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. A. Muhammed Şakir vd. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l- Haleb, 2. Basım, 1975.

- Yaşaroğlu, M. Kamil. "Namaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/350-357. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, A. Fikri. *İslam İlmihali*. İstanbul: Çile Yayınları, ts.
- Yılmaz, Muhammed. "Mevkuf Hadisler ve Hükmen Merfu Kavramı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 161-179.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehû Rivâye fi'l-Kütübi Sitte*. thk. Muhammed Avvame. Cidde: Dâru'l-Kibleli's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muahmmmed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*. thk. A. Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin. *Târîhu'l-İslâm ve Vefâyatı'l-Meşâhîr ve'l-Â'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd. 15 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zeylâî, Osman. *Tebyînü'l-Hakâyık Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ, 1869.

marife


dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

Nişan Alameti Olarak Erkeklerin Altın Yüzük Kullanımıyla İlgili Güncel Fıkhî Tartışmalar

Current Fiqh Debates Over Men's Use of Gold Rings as a Sign of Engagement

Muhammed Hüsnü Çiftçi 

*Dr. Öğr. Görevlisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
PhD. Lecturer, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
İstanbul/Türkiye*

husnuc_@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-7877-2113>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.881113

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.02.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 21.06.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Çiftçi, Muhammed Hüsnü. "Nişan Alameti Olarak Erkeklerin Altın Yüzük Kullanımıyla İlgili Güncel Fıkhî Tartışmalar". *Marife* 21/1 (2021), 571-603.
<https://doi.org/10.33420/marife.881113>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Nişan Alameti Olarak Erkeklerin Altın Yüzük Kullanımıyla İlgili Güncel Fikhî Tartışmalar

Özet

Bu makalede neredeyse insanlık tarihi kadar eski olan altın yüzüğün (hâtem/خاتم) erkekler tarafından takılıp takılmayacağı hususunda ortaya atılan fikhî tartışmalar incelenmiştir. Hz. Peygamber (s.a), hicretin 6. yılında (m. 627) dönemin devlet başkanlarını İslâm'a davet etmek için gönderdiği mektuplarda kullanmak maksadıyla üzerinde "Muhammed Resûlullah" yazılı yüzük şeklinde altın bir mühür yaptırmıştır. Daha sonra altın yüzüğü erkeklerle yasaklayınca yerine gümüşten bir mühür kullanmıştır. Kaynaklarda konuya dair Hz. Peygamber'in (s.a) sözlü ve fiilî pek çok yasaklayıcı sünneti yer almaktadır. Bununla birlikte sahâbeden bazılarının ölene kadar altın yüzük taktığına dair rivayetler yer alırken diğer bir kısmının kendilerine yapılan tenkitler neticesinde altın yüzük takmayı terk ettikleri görülmüştür. Üçüncü bir sahâbe grubu ise kendilerinden altın yüzük takmanın hem haram hem de mubah olduğuna dair iki farklı rivayet nakledilmiştir. Çalışmada öncelikle altın yüzüğün erkeklerce takılmasının haram olduğuna dair rivayetleri zikretmeye çalıştık. Altın yüzüğü yasaklayan rivayetlerin senetleri hususunda yaptığımız tetkikte ilgili hadislerin tevâtür derecesine ulaştığı, aksine mubah gören hadislerin ise sayı ve isnat bakımından zayıf kaldığı tespit edilmiştir. Bu rivayetlerin tamamını senet ve metinleriyle birlikte tablo halinde sunmaya çalıştık. Dolayısıyla bu rivayetlerin sıhhat derecelerini tetkik etme ihtiyacı duymadık. Bununla birlikte altın yüzük taktığı söylenen bir kısım sahâbenin aksi yönde rivayetlerinin bulunması ve bazılarının da o dönemde çocuk denecek yaşta olmaları cumhurun görüşünü teyit eden diğer unsurlardır. Âlimlerin geneli, altın yüzük takan sahâbelerin ya haram hükmünden haberdar olmadıklarını yahutta bu konudaki yaşağı mekruh düzeyinde zannettiklerini söylemektedirler. Rivayetlerin tahlili kısmında ise her iki görüşün istidlal ettiği önemli ikişer rivayeti hadis kriterleri bağlamında tahlil etme fırsatı bulduk. Bu bölümde yapılan tespitler aslında konunun ana kısmını oluşturmaktadır. Aralarında dört mezhep imamının da bulunduğu cumhur fukahâ, erkeklerin altın yüzük takmasının haram olduğu hususunda ittifak etmektedir. Fakat özellikle son dönem ilim adamlarından Kâmil Miras, Hayrettin Karaman ve Ali Yardım gibi öne çıkan bazı ilim adamları bir kısım sahâbe uygulaması ile bazı içtihatları esas alarak nişan ve alamet maksadıyla altın yüzük takılmasının mubah olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Kâmil Miras, meseleyi sahâbe uygulamalarıyla temellendirmekle birlikte İmam Muhammed ve İmam Şâfi'nin bazı içtihatlarıyla takviye etmeye çalışmaktadır. Buna ilaveten gümüş yüzük özellikle nişan yüzüğü kullanmanın erkekler için zaruri bir örf olduğu görüşünü savunmaktadır. Hayrettin Karaman'ın bu görüşünü özellikle Hanefî kaynaklarında zikredilen ipek ve altın hususunda verilmiş bazı müferrit fetvalar ile Tecdî-i Sarîh mütercimi Kâmil Miras'ın mezkûr eserinde serdettiği fetvasıyla temellendirdiği anlaşılmaktadır. Özellikle Karaman hocanın altın yüzük kullanımını umûmü'l-belvâ olan başka bir meseleye benzetmiş olması bazı eleştirilerle sebep olmuştur. Ayrıca Hayrettin Karaman yüzük meselesini altınla işlemeli eşyalar hususundaki bir fetvaya kıyas yapmaktadır. Ali Yardım, yüzüğün hükmü ile ilgili kaleme aldığı "İslâm'da Altın Yüzük Kullanımı" adlı eserinde nişan ve evlilik maksadıyla erkeklerin altın yüzük takmalarının mubah olabileceği görüşünü savunmaktadır. Ali Yardım öncelikle Necâşî'nin Hz. Peygamber'e altın bir yüzük gönderdiğini bunun da altın yüzüğün mubahlığına delil teşkil ettiğini belirtir. Onun iddiasına göre altın yüzük kullanmanın "haram" olduğunu gösteren "pek çok hadis" bulunduğu ileri sürülse de aslında bu konuda hemen hemen bütün meşhur hadis kitaplarının ittifakla kaydettiği tek bir hadis bulunmaktadır. Diğer bir husus da Ali Yardım, altın yüzükle ilgili rivayetlerin bir kısmında "kerih gördü, menetti, nehyetti" kelimelerinin geçtiğini söylerken bu yasak ifadelerinin harama delalet etmediğini ima etmeye çalışmaktadır. Yine Ali Yardım yasağa dair hadislerde "haram" ifadesinin sarîh olarak geçmediğini dolayısıyla altın yüzük takmanın haram kılınmayacağı söylemektedir. Fakat onun bu iddiasının iki yönden yanlış olduğu anlaşılmıştır. Ali Yardım ayrıca Berâ b. Âzib'in rivayet ettiği şu hadisin bu meselede esas alındığını belirtir. "Hz. Peygamber bizim yedi şeyi yapmamızı emretti, yedi şeyi de yasakladı. Gümüş kap kullanmaktan, altın yüzük kullanmaktan nehyetti..." O bunun Buhârî'de on bir yerde zikredildiğini, hepsinin aynı tarihten geldiğini fakat bazılarının bu hadisi farklı tarihlerden gelen bir rivayet olarak lanse ettiklerini söylemektedir. Bununla birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı 1962'de erkeklerin nişan alameti olarak altın yüzük takabileceği yönünde fetva vermiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Zinet Eşyası, Altın Taka, Altın Yüzük, Gümüş Yüzük.

Current Fiqh Debates Over Men's Use of Gold Rings as a Sign of Engagement

Summary

In this article, the Fiqh debates raised about whether the golden ring (خاتم), which is almost as old as human history, can be worn by men, are examined. The Holy Prophet (pbuh), hijrah 6. in the year (627 AD) had a gold seal in the form of a ring inscribed "Muhammad Rasool Allah/ محمد رسول الله" written on it in order to use it in the letters he sent to invite the heads of state of the period to Islam. Later, when he forbade the gold ring to men, he used a silver seal instead. In the sources related to the topic, There are many forbidden Sunnah of the Prophet (pbuh) both oral and physical. However, there are rumors that some of the companions/sahabah wore gold rings until they died, while others abandoned wearing gold rings as a result of criticisms made to them. A third group of companions has two different narrations from them that wearing gold rings is both haram and mubah.

In our study, we tried to mention the narratives that say it is forbidden (haram) for men to wear gold rings. In our analysis of the rumors that prohibit the golden ring, it was found that the relevant hadiths reached the degree of tawatur, and on the contrary, the hadiths that see mubah remained weak in terms of number and attribution. We tried to present all of these narrations in a table with promissory notes and texts. Therefore, we did not feel the need to examine the degree of health of the rumors. However, some of the companions who are said to wear gold rings have rumors in the opposite direction, and some of them were at the age of a child at that time, other elements that confirm the view of majority of scholars. In general, scholars say that the companions who wear gold rings are either not aware of the haram provision or think that the ban on this issue is at the level of makruh. In the analysis part of the narrations, we had the opportunity to analyze two important narrations derived from both views in the context of hadith criteria. The determinations made in this section actually constitute the spinal part of the subject. Majority of scholars, including four sect leaders, agrees that it is forbidden for men to wear gold rings. But especially prominent names such as Kamil Miras, Hayrettin Karaman and Ali Yardım, one of the scientists of the last period, have suggested that wearing a gold ring for the purpose of engagement and omen may be mubah, based on some companions/sahabah practice and some case law. Kamil Miras bases the issue with the practices of the companions, but tries to reinforce it with some of the jurisprudence of Muhammad and al-Shafii. In addition, the silver ring suggests that it is an essential custom for men, especially for the use of an engagement ring. Hayrettin Karaman, on the other hand, bases his view on silk and gold, especially in Hanafi sources, and with the ijtihad of the translator of Tacrid-i Sarih Kamil Miras in his work. In particular, Karaman Hoxha likens the use of a gold ring to another issue that is Umûm al-Balwâ, which has been subjected to criticism. In addition, Hayrettin Karaman compares the ring issue to a fatwa on items embroidered with gold. Ali Yardım, in his work "The Use of Gold Rings in Islam", which he wrote about the provision of the ring, argues that it may be fair for men to wear gold rings for the purpose of engagement and marriage.

Ali Yardım first of all says: A golden ring was sent to The Holy Prophet by Najashi which is evidence of the permissible of the gold ring. According to him, although it is suggested that there are "many Hadith" that show that using a gold ring is "haram", in fact, there is only one hadith recorded by almost all famous hadith books in this regard. Another point is that Ali Yardım, in some of the rumors about the golden ring, "saw ugly (كره), banned (منع), and abrogated (سقط)" He tries to imply that these prohibition expressions do not signify haram while saying that his words have passed. Again, Ali Yardım says, in the hadiths regarding the prohibition, the term "haram" is not clearly mentioned, so wearing a gold ring cannot be prohibited. But it is understood that his claim is wrong in two ways. Ali Yardım also states that the following hadith narrated by Al-Bara' ibn 'Azib is based on this issue. "The Holy Prophet ordered us to do seven things, and forbade seven things... forbade the use of silver pots and the use of gold rings." He says that it is mentioned eleven times in al-Bukhari, they all come from the same chain, but some have claimed that this hadith comes with a narration with a different chain. However, the Presidency of Religious Affairs issued a fatwa in 1962 that men could wear gold rings as a sign of engagement.

Keywords: Islamic law, Jewelry, Gold Jewelry, Golden Ring, Silver Ring.

Giriş

Yüzük, Arapçada hâtem (خاتم) veya halka (حلقة) diye de isimlendirilen, el veya ayak parmaklarına takılabilen demir, gümüş, altın veya başka karışımlardan yapılabilen madeni bir takı eşyasıdır. Yüzük, İslâmiyet'ten önce Mezopotamya, Mısır, İran, Arap, Yunan ve Roma kültürlerinde süs ögesi ve statü göstergesi olmanın¹ ötesinde hükümlerlik nişanesi olarak da kullanılmıştır. Nitekim mühür kavramı, Hz. Süleyman'ın hükümlerliğiyle da özdeşleştirilmiştir. Hz. Süleyman'ın emrindeki bütün varlıkları mühürle itaat altına aldığı düşüncesi zamanla "Mühür kimdeyse Süleyman odur." özdeyişinin hâkim olmasını sağlamıştır.² İslâm toplumunda ise yüzük Hz. Peygamber'in sünnetinden bariz bir şekilde etkilenmiş, özellikle yüzüğün ham maddesi, malzemesi ve ağırlığı konusunda Hz. Peygamber'den aktarılan hadisler belirleyici olmuştur.³

Altın yüzük kullanımı ile ilgili Kur'an-ı Kerim'de herhangi bir hüküm bulunmamakla birlikte hadis kaynaklarında oldukça zengin rivayetler yer almaktadır. Hz. Peygamber (s.a), hicretin 6. yılında (m. 627) Kısra, Kayser ve Necâşi gibi dönemin devlet başkanlarını İslâm'a davet etmek için gönderdiği mektuplarda kullanmak maksadıyla önce üzerinde "محمد رسول الله" ibaresi yazılı yüzük şeklinde altın bir mühür yaptırmıştır.⁴ Daha sonra ashâbının huzurunda bu altın yüzüğü artık kullanmayacağını söylemiş ve parmağından çıkarmıştır. Bunun yerine gümüşten bir mühür yaptırmıştır.⁵ İlk iki halife zamanında da kullanılan bu yüzük Hz. Osman zamanında kaybolmuştur.⁶

Hz. Peygamber'in (s.a) vefatından sonra sahâbenin çoğunluğu, altın yüzüğün erkekler tarafından takılmasının câiz olmadığı hususunda ittifak ederken bazılarının bunu takmaya devam ettiği rivayetlerde yer almaktadır. Bu makalede konuyla ilgili rivayet ve görüşler incelendikten sonra özellikle son dönem bazı ilim adamlarının nişan ve alamet maksadıyla altın yüzük takılmasının mubah olabileceği yönündeki görüşleri ve istidlâl ettikleri delilleri tahlil edilmeye çalışılacaktır.

1. Rivayetlere Genel Bakış

Altın yüzükle ilgili rivayetler genellikle hadis kaynaklarının Libâs, Ziyet, Edep, Kerâhiyye, el-Hazr ve'l-İbâha bölümlerinde yer almaktadır. Meseleyi özellik-

¹ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Yüzük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/55-57.

² Necâti Fahri Taş, Nebi Bozkurt, "Mühür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/528-530.

³ Ahmet Kütük, "İslâm/Türk Devlet ve Toplum Geleneğinde Yüzük ve Hukuki Mahiyeti", *Türkiye Mecmuası*, 27/2 (2017), 206.

⁴ İbn Recep el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed, *Ahkâm'ül havâtim ve mâ yeteallak bihâ*, 2. bs. (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1987), 26.

⁵ İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed b. Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 1/404-405.

⁶ Enes b. Mâlik (r.a) şöyle rivayet etmektedir: "Nebi (s.a)'in yüzüğü hayatta iken kendi elinde idi. Sonra Ebû Bekir (r.a) ve Ömer'in (r.a) elinde idi. Osman (r.a) halifeliği sırasında bir gün Erîs kuyusunun başında otururken yüzüğü çıkartıp onunla oynarken yüzük kuyunun içine düştü. Osman ile beraber üç gün gidip geldik, kuyunun suyunu boşalttık fakat yüzüğü bulamadık." (Buhârî, "Libâs", 53)

le ilk muhaddislerden İbn Ebî Şeybe (v. 235/849), *el-Musannef*'inde *Kitâbu'l-libâs*'da,⁷ Buhârî, *Kitâbu'l-Libâs*'da *Bâbü'l-havâtîmi'z-zeheb*'de, İmam Müslim de *es-Sahîh*'inde "Erkeklerle altın yüzüğün haram kılınması ve İslâm'ın ilk zamanlarında mubah olmasının neshi"⁸ anlamındaki bir babta zikretmiştir. Ebû Dâvûd (v. 275/888) *es-Sünen*'de *Kitâbü'l-hâtem*⁹, Ebû Ca'fer et-Tahâvî (v. 321/933), *Şerhu Me'âni'l-âsâr*'da *Kitâbu'l-Kerâhe*'de *Bâbü't-tahattüm bi'z-zeheb* gibi başlıklar açarken¹⁰ İbn Hacer el-Hanbelî, "*Kitâbu ahkâmîl-hevâtîm vemâ yeteallakü bihâ*" adlı müstakil eser kaleme almıştır. Kaynaklarda ayrıca İbn Ebû'd-Dünya, Hamza es-Sehmî ve Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî gibi âlimlere ait benzer müstakil eserler zikredilmektedir.¹¹

1.1. Altın Yüzük Takmanın Haramlığını İfade Eden Rivayetler

Altın yüzüğün erkekler tarafından takılmasının câiz olmadığına dair rivayetler Ömer b. Hattâb, Ali b. Ebû Tâlib, Berâ b. Âzib, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû Hüreyre, İbn Ömer ve Abdullah b. Mes'ûd gibi meşhur pek çok sahâbeden rivayet edilmiştir.¹² Erkeklerle altın yüzük takmanın haramlığı hususundaki rivayetlerin hadis kaynaklarının neredeyse tamamında yer aldığı görülmektedir. Konuyla ilgili rivayetleri -tespit edebildiğimiz kadarıyla- şöyle sıralamak mümkündür.

1.1.1. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den (r.a) gelen rivayete göre: "Altın takmak ve ipek giymek ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helal kılınmıştır."¹³

Kaynaklarda pek çok tarikten geldiği belirtilen bu hadisle ilgili detaylı bilgilerde verilecektir.

1.1.2. Berâ b. Âzib'den (r.a) gelen rivayete göre: "Peygamber (s.a) bizleri yedi şeyden nehyetti: Altın yüzük takmaktan -veya altın halka takmaktan-, ipek, istebrak (kalın atlas), dîbâc (saf ipek) ve kassî (ipekli keten) kumaşlar ile kırmızı ipek altlık ve gümüş kaplar kullanmaktan nehyetti..."¹⁴

1.1.3. Ebû Hüreyre'den (r.a) gelen rivayete göre "Hz. Peygamber altın yüzük kullanmayı yasakladı."¹⁵

1.1.4. Ebû Hüreyre'den (r.a) gelen diğer bir rivayete göre "Sevdiğine ateşten

⁷ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* nşr. Saîd Lehâm (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1994), 6/67; Müellif, ilgili yerde lehde 13,aleyte ise 10 olmak üzere toplamda 23 rivayete yer vermektedir.

⁸ Müslim, "Libâs", 11; باب تحريم خاتم الذهب على الرجال ونسخ ما كان من إباحته في أول الإسلام

⁹ Ebû Dâvûd, *es-Sünen* thk. Muhammed Avvâme, (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyâne, 1998), 4/465.

¹⁰ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr* thk. Muhammed Seyyid Câdülhak, (Kahire: Matbaatü'l-envârî'l-Muhammediyye, 1968), 4/259-266. Tahâvî, konuyla ilgili aleyhte 6, lehte 27 hadise yer vermektedir.

¹¹ İbn Recep el-Hanbelî, *Ahkâmü'l-havâtîm ve mâ yeteallak bihâ*, 12.

¹² Mübârekfûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdürrahîm, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2001), 5/136.

¹³ Tirmizî, "Libâs", 1; حُرِّمَ لِبَاسُ الْحَرِيرِ وَالذَّهَبِ عَلَى دُخُورِ أُمَّتِي وَأَجَلٌ لِأَتَانِهِمْ

¹⁴ Buhârî, "Libâs" 45; بِهَاتَا النَّبِيِّ عَنِ سَبْعِ نَبِيٍّ عَنِ خَاتَمِ الذَّهَبِ أَوْ قَالَ حَلَقَةِ الذَّهَبِ وَعَنِ الْحَرِيرِ وَالْإِسْتَبْرَقِ وَالذَّبْيَاجِ وَالْمَيْتَةَ الْحُمْرَاءَ وَالْقَسِيَّ

"... وَأَتَيْتِ الْفَيْضَةَ..." bazı lafız değişiklikleriyle birlikte bk. Müslim, "Libâs", 2066

¹⁵ Buhârî, "Libâs", 45; Müslim, "Libâs" 51 (2089), Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 4/235; أنه نهي عن خاتم الذهب

bir halka takmayı seven kişi ona altından bir halka taksın, sevdiğine ateşten bir bilezik takmak isteyen kişi ona altından bir bilezik taksın. Ancak siz gümüşü alınız, onu kullanınız.”¹⁶

1.1.5. Abdullah İbn Ömer’den (r.a) gelen rivayete göre “Resûlullah (s.a) altından bir yüzük yaptırdı. Takındığı zaman kaşını elinin iç kısmına alırdı. Müteakiben insanlar da altından yüzükler yaptırdılar. Sonra Resûlullah (s.a) minberin üzerine oturdu yüzüğünü çıkarttı ve: ‘Kuşkusuz ben bu yüzüğü takıyor ve kaşını iç kısımda yapıyordum/içe doğru çeviriyordum’ buyurdu ve yüzüğü attı. Sonra Resûlullah (s.a): ‘Vallahi onu ebediyen takmayacağım’ buyurdu. Bunun üzerine insanlar da yüzüklerini çıkardılar.”¹⁷

Abdullah İbn Ömer’in bazı farklı lafız değişiklikleriyle beraber tek tarikten gelen rivayetleri bulunmaktadır. Bu rivayet, Buhârî’de muhtasar olarak yer almakla birlikte Müslim ve diğer hadis kaynaklarında tam metin olarak zikredilmektedir.

1.1.6. Hz. Ali’den (r.a) gelen rivayete göre “Hz. Peygamber sağ eline ipeği, sol eline altını aldı ve şöyle dedi: Şu iki şey (ipek ve altın kullanımı) ümmetimin erkeklerine haramdır.”¹⁸

İmam Ebû Yûsuf, -küçük lafız değişiklikleriyle birlikte- senedinde Ebû Hanîfe’nin de bulunduğu bu ve benzeri rivayetleri nakletmektedir.¹⁹

1.1.7. Hz. Ali’den (r.a) gelen diğer bir rivayete göre “Resûlullah beni rükû sırasında kıraat yapmaktan, altın yüzük takmaktan, sarıya boyanmış şeyleri giymekten nehyetti.”²⁰

Bu hadis, Buhârî hariç Kütüb-i Sitte’nin tamamı tarafından zikredilmektedir.²¹

1.1.8. Abdullah İbn Abbâs’tan (r.a) gelen rivayete göre “Resûlullah (s.a) bir şahsın elinde altından bir yüzük gördü ve yüzüğü o şahsın elinden çıkartıp attı ve: “Sizden biriniz ateşten bir kor alıp, eline koyuyor.” buyurdu. Hz. Peygamber (s.a) oradan ayrıldıktan sonra o şahsa: -Yüzüğünü (yerden) al, ondan faydalanırsın denildiğinde şahıs: -Hayır, vallahi Resûlullah’ın (s.a) atmış olduğu şeyi asla geri almayacağım, dedi.”²²

1.1.9. Abdullah İbn Abbâs’tan (r.a) gelen rivayete göre “Parmaçımda altın bir yüzük vardı. Ömer b. Hattab’ın ona baktığını gördüm. Onu elimden sıyrınca

¹⁶ Ebû Dâvûd, “Hâtem”, 8 (4235).

¹⁷ Buhârî, “Libâs”, 45, 46, 47; وَأَتَّخَذَ خَاتَمًا بِهِ وَأَتَّخَذَ خَاتَمًا كَفَهُ فَاتَّخَذَهُ النَّاسُ فَرَمَى بِهِ وَأَتَّخَذَ خَاتَمًا : أَن رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ وَجَعَلَ فَصَّهُ مِمَّا يَلِي كَفَهُ فَاتَّخَذَهُ النَّاسُ فَرَمَى بِهِ وَأَتَّخَذَ خَاتَمًا : أَن رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اصْطَنَعَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ فَكَانَ يَجْعَلُ فَصَّهُ فِي بَاطِنِ كَفِهِ إِذَا لَبَسَهُ : فَصَنَعَ النَّاسُ ثُمَّ إِنَّهُ جَلَسَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَتَرَعَهُ فَقَالَ (إِنِّي كُنْتُ أَلْبَسُ هَذَا الْخَاتَمَ وَأَجْعَلُ فَصَّهُ مِنْ دَاخِلِ) فَرَمَى بِهِ ثُمَّ قَالَ (وَاللَّهِ لَا أَلْبَسُهُ أَبَدًا) فَنَبَذَ النَّاسُ خَوَاتِمَهُمْ

¹⁸ İbn Mâce, “Libâs”, 19; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 13 (4054); Nesaî, “Libâs”, 40; إِنَّ هَذَيْنِ حَرَامٌ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي

¹⁹ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 2/691.

²⁰ Müslim, “Libâs”, 30 (2078) Müslim, “Libâs ve’z-zînet”, 30 (2078); Küçük lafız değişiklikleriyle bk. Tirmizî, “Libâs”, 13; İbn Mâce, “Libâs”, 40; Nesaî, “İbtidâu’s-salâh” 97.

²¹ Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, 4/235.

²² Müslim, “Libâs”, 52-53 (2090-2091); Beyhakî, *Sünenü’l-Kübrâ*, (4385).

benden aldı ve iade etmedi. Bende (tekrar) sorup, istemedim.”²³

1.1.10. Avf b. Mâlik'den gelen rivayete göre “Hz. Ömer'in (r.a) yanına geldim. Elimde yüzük vardı. Asası ile elime vurdu.”²⁴

Son üç rivayette Hz. Ömer'in Abdullah, İbn Abbâs ve Avf b. Mâlik'i başka rivayetlerde ise Suheyb-i Rûmî²⁵ ve adı zikredilmeyen bir kişiyi yüzük takmaktan nehyetmiş olması²⁶ onun konuyla ilgili ne denli hassas olduğuna işaret etmektedir.

1.1.11. Abdullah b. Amr b. Âs'dan (r.a) gelen rivayete göre “Kim ümmetimin altınla süsleniyor olduğu halde ölürse, Allah onun, bunu cennette giymesini haram kılar.”²⁷

1.1.12. Amr b. Şuayb'dan (r.a) gelen rivayete göre “Nebî (s.a) sahâbelerinden bazı kimselerde altından yüzük gördü de ondan yüz çevirdi. O kimse altın yüzüğü atıp demirden bir yüzük edindi. Nebî (s.a): ‘Bu yüzük daha şerlidir, bu ateş ehlinin ziynetidir’ buyurdu. O kimse demir yüzüğü de attı ve gümüş yüzük edindi. Nebî (s.a) ise buna ses çıkarmadı.”²⁸

1.1.13. Ebu'l-Kenûd'den gelen rivayete göre “Nehrevân günü²⁹ (ganimetten) bana bir yüzük düştü. Onu taktım. Fakat İbn Mes'ûd onu görünce alıp dişlerinin arasında kırdı. (Daha sonra) bana yüzüğü geri attı ve Peygamber (s.a) bizi altın yüzük takmaktan nehyetti, dedi.”³⁰

1.2. Altın Yüzük Takmanın Câiz Olduğunu İfade Eden Rivayetler

Altın yüzüğün erkekler tarafından takılmasının mubah olduğuna dair rivayetler sahâbeden Berâ b. Âzib, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Talha b. Ubeydullah, Zeyd b. Cârîye, Zeyd b. Erkam, Enes b. Mâlik, Suheyb b. Sinân er-Rûmî, Abdullah b. Yezîd ve Saîd b. el-Âs tariki ile gelmektedir. Bu rivayetleri şöyle sıralamak mümkündür:

1.2.1. Ebû Nuaym'den gelen rivayete göre: Hamza b. Ebî Üseyd ve Zübeyr b. Münzir (İbn Ebî Üseyd), Bedir ehlinden olan Ebû Üseyd³¹ (Mâlik b. Reb'â) vefat ettiğinde parmağındaki altın yüzüğü çıkardılar.”³²

İmam Buhârî (v. 256/870), hocası İbn Ebî Şeybe'de (v. 235/849) yer almasına rağmen bu rivayeti *es-Sahîh*'inde zikretmemesi sadece *et-Târihü'l-kebîr*'inde zikretmiş olması onun bu rivayetin sıhhati hususunda bazı çekinceleri olduğunu göstermektedir. Ayrıca *et-Târihü'l-kebîr* her ne kadar Buhârî tarafından telif edilmiş olsa da sonradan Ebû Zür'a er-Râzî (v. 264/878) ve Ebû Hâtim er-Râzî (v.

²³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/65; Hadisin metin ve senedi ileride tablo halinde zikredilecektir.

²⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/66; Hadisin metin ve senedi ileride tablo halinde zikredilecektir.

²⁵ Nesâî, “Ziyet”, 42.

²⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/66 (13); Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 10/395 (19473).

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (6948).

²⁸ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 4/261. Hadisin senedi ileride tabloda zikredilecektir.

²⁹ Nehrevan Savaşı (38/658), halife Hz. Ali'nin (r.a) Haricilerin büyük kısmını öldürdüğü savaştır.

³⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/65; *إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَهَانًا عَنْ خَاتَمِ الذَّهَبِ*

³¹ Bedir savaşına iştirak eden 300 gaziden biridir. Hicri 60 (m. 680) yılında vefat etmiştir.

³² Buhârî, *et-Târihü'l-kebîr*, (Haydarabad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1364), 3/410; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/67; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/518; *انها نزعاً من يد ابي اسيد خاتم ذهب حين مات وكان بدرياً*

277/890) gibi hadis otoriteleri tarafından tenkit edilmiştir.³³ Buna ilaveten Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'inde altın yüzüğün erkeklere haram olduğuna dair pek çok rivayete yer vermiş olması, konuyla ilgili tercihini ortaya koyması bakımından önemli bir unsurdur.

1.2.2. Alkame'den gelen rivayete göre "İbn Mes'ûd, Habbâb b. Eret'e yöneldi. Habbâb'ın üzerinde altından bir yüzük vardı. İbn Mes'ûd, O'na: Bu altın yüzüğün atılması zamanı gelmedi mi? dedi. Habbâb: Dikkât et! Sen onu bugünden sonra benim üzerimde asla göremeyeceksin, dedi ve onu çıkarıp attı."³⁴

Bu rivayetle ilgili değerlendirmeler ilerde ele alınacaktır.

1.2.3. Muhammed b. Mâlik³⁵' gelen rivayete göre "Berâ'nın üzerinde altın bir yüzük gördüm. (Bu durum) kendisine sorulunca şu cevabı verdi: "Resûlullah bir ganimet malını paylaştırdı için takmam için bunu da bana verdi ve: Allah ve Resulünün sana giymen için verdiğini sen de giy, dedi."³⁶

1.2.4. Cemîl b. Zeyd'den gelen rivayete göre "Ben Hz. Peygamber'in ashabından beş kişinin altın yüzük taktığını gördüm. Bunlar; Zeyd b. Cârîye³⁷, Zeyd b. Erkam³⁸, Berâ b. Âzib, Enes b. Mâlik ve Abdullah b. Yezîd'dir."³⁹

Enes b. Mâlik'e ait son iki rivayet onun altın yüzük taktığını ifade etse de onun altın yüzüğün haram olduğunu ifade eden aksi yönde rivayeti de söz konusudur.⁴⁰ Yine rivayette adları geçen Berâ b. Âzib ve Zeyd b. Erkam'ın da aksi yönde rivayetleri söz konusudur. Dikkat çeken diğer bir husus da mezkûr bu üç sahâbenin genç sahâbilerden olmalarıdır.

1.2.5. Ebû İshâk'dan⁴¹ gelen rivayete göre "Berâ b. Âzib'in altın yüzük taktığını gördüm."⁴²

İbn Ebî Şeybe ve Tahâvî aynı rivayeti râvi Ebu's-Sefer'den de rivayet etmektedirler.⁴³ İbn Hacer, Ebu's-Sefer⁴⁴ rivayetinin sahih senetle geldiğini belirtir.⁴⁵

³³ Yusuf Keskin, "Buhârî'nin et-Târîhu'l-Kebîr'ine Yönelik Tenkitler", *Marife*, 3/2 (2003), 103-120.

³⁴ Buhârî, "Libâs", 45 (5863).

³⁵ Berâ b. Âzib'in azatlısı veya hizmetçisi bk. Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/294.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (18602); Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 4/259-266.

³⁷ İbn Ömer'in (ö. 73/656) akrabalarından olup ondan kısa bir zaman önce vefat etmiştir.

³⁸ Yaşı küçük olduğu gerekçesiyle Uhud Şavaşı'na katılmasına izin verilmemiştir. Ancak Hendek Savaşı ve sonrasında katılmıştır. H. 68 (m. 687)'de Küfe'de vefat etmiştir.

³⁹ Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb *el-Mu'cemu'l-kebîr* thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, 2. bs., (Beyrut: Dâru İhyâit-türâsi'l-arabî, 1984), 5/224.

⁴⁰ Kettânî, Ebû Ca'fer Ebû Abdullah Muhammed b. Ca'fer b. İdris, *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevatîr*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1983), 160-161; Ayrıca bu konudaki hadislerin tevâtürü ile ilgili bilgiler için ilerde zikredilecek (Tablo 1.)'e bakınız.

⁴¹ Ebû İshâk es-Sebî'î el-Hemedânî tâbîfinden bir zattır. Ebû Hâtim, sika bir ravi olduğunu, ihtiyarladığında bazı şeyleri unuttuğunu fakat karıştırmadığını belirtir. bk. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* thk. Ali Muhammed Muavvad, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1995), 5/326. İbn Hibbân, Ebû İshâk'ı sika raviler arasında zikretmektedir. bk. *Kitâbü's-sikât*, (Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1979), 5/176.

⁴² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/66; رَأَيْتُ عَلَى الْبَرَاءِ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ

⁴³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/67; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 4/259; قَالَ رَأَيْتُ عَلَى الْبَرَاءِ خَاتَمَ ذَهَبٍ

⁴⁴ İbn Maîn sika, Ebû Hâtim sadûk olduğunu söylerken İbn Hibbân onu *es-Sikât*'ında zikretmektedir. (İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb* thk. Adil Ahmed, (Riyad: Vizâretü's-ş-şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 2/700.

Berâ b. Âzib'in⁴⁶ ise konuyla ilgili birbirine muarız iki rivayeti söz konusudur. Bununla ilgili açıklamalara değerlendirme kısmında yer verilecektir.

1.2.6. Mus'âb b. Sa'd'dan⁴⁷ gelen rivayete göre "Sa'd b. Ebî Vakkâs altın yüzük takardı."⁴⁸

1.2.7. İsa b. Talha'dan gelen rivayete göre "İsa, Talha b. Ubeydullah'ın elinde altın bir yüzük bulunduğu halde öldürüldüğünü haber verdi."⁴⁹

Musâ b. Talha tarikiyle gelen benzer iki rivayette ise olayın Cemel Vak'asında meydana geldiği bildirilmektedir.⁵⁰

1.2.8. Yahya b. Saîd b. el-Âs'tan gelen rivayete göre "Saîd b. el-Âs elinde altın bir yüzük varken öldürülmüştü."⁵¹

Hicret senesinde doğmuş genç bir sahâbîdir. Hz. Osman'ın yazdırdığı Mus-haf-ı Şerif kâtiplerinden olup hicretin 59. (679) senesinde Kûfe'de vefat etmiştir.

1.2.9. İshâk b. Râhûye'den gelen rivayete göre "Sahâbeden beş kişi altın yüzük taktıkları halde vefat etmiştir."⁵²

Bu rivayetle ilgili geniş bilgi değerlendirme kısmında verilecektir.

1.2.10. Muhammed b. Ebî İsmail'den gelen rivayete göre "Gören birinin bana bildirdiğine göre Talha b. Ubeydullah, Sa'd, (Râvi İbn Ebî Necîh'in adını zikrettiği altı veya yedi kişi) altın yüzük takmışlardı."⁵³

Rivayette geçen "Gören birinin bana bildirdiğine göre" şeklindeki bir ifade, hadis kriterleri açısından bakıldığında asıl râvinin meçhul olduğunu göstermektedir. Olaya şahid olanın belirsizliği ise rivayeti zayıflatan önemli bir husustur. Ayrıca rivayette yüzük takanların sayısı belirtilmekle birlikte kimler olduğunun bilinmemesi rivayeti zayıflatan diğer bir unsurdur.

1.2.11. İbrahim et-Teymî'den gelen rivayete göre "Öncekiler henüz küçük olan erkek çocuğun altın yüzük takmasına izin verirlerdi. Çocuk büyüdükten sonra da yüzüğü çıkarıp daha takmazdı."⁵⁴

1.2.12. Simâk'dan gelen rivayete göre "Câbir b. Semüre'nin⁵⁵ altın yüzük

→

⁴⁵ İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-marife, ts.), 10/317.

⁴⁶ Berâ b. Âzib, hicri 71'de (m. 690) Kûfe'de vefat etmiştir. Bedir savaşında küçük olduğundan Hz. Peygamber (s.a) tarafından savaşa seçilmemiş fakat on beş yaşlarında Uhud Gazvesi'nen katılmıştır.

⁴⁷ Mus'âb b. Sa'd (v. 103), tâbiünden sika bir zattır. Yûsuf el-Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâleddîn Yûsuf b. Abdurrahmân, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992), 28/24-26; Zehebî, *el-Kâşif fî ma'rîfeti men lehü rivâye fî'l-kütübî's-sitte*, (Beyrut: Dâru'l-yûsuf, 2009); 4/293.

⁴⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/67; *مُصْعَبُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ سَعْدٍ؛ أَنَّهُ كَانَ يَلْبَسُ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ*

⁴⁹ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 4/259; *عن عيسى بن طلحة أنه أخبره: أن طلحة بن عبيد الله قتل وفي يده خاتم من ذهب*

⁵⁰ İbn Sa'd, Ebü Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/201.

⁵¹ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 4/259.

⁵² İbn Recep el-Hanbelî, *Ahkâmü'l-havâtim*, 34; *مات خمسة من أصحاب النبي (ص) خواتيمهم من ذهب*

⁵³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/67; *قَالَ حَدَّثَنِي مَنْ رَأَى طَلْحَةَ بْنَ عُبَيْدِ اللَّهِ، وَسَعْدًا، وَذَكَرَ بِنْتَهُ، أَوْ سَبْعَةً عَلَيْهِمْ خَوَاتِيمٌ*

⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/67; *قَالَ: كَانُوا يُرْتَضُّونَ لِلغُلَامِ فِي خَاتَمِ الذَّهَبِ، فَإِذَا كَبُرَ الْقَاءُ، أَوْ قَالَ طَرَحَهُ*

⁵⁵ Hz. Peygamber'in arkasında 2000'den fazla namaz kıldığını belirten Câbir (r.a), 146 hadis rivayet etmiştir, Kûfe'de yerleşmiş ve h. 68 (m. 687) yılında vefat etmiştir.

2.1. Altın Yüzük Kullanımının Cevazına Delil Olan Rivayetlerin Tahlili

2.1.1. İshâk b. Râhûye Rivayeti

Altın yüzük takmanın erkekler için mubah olduğunu savunanların istidlâl ettiği rivayetlerden biri İshâk b. Râhûye'in naklettiği "*Sahâbeden beş kişi altın yüzük taktıkları halde vefat etmiştir.*"⁶⁶ mealindeki rivayettir.

Bu rivayet her ne kadar İshâk b. Râhûye'e isnat edilse de kaynakların bir kısmı onun erkeğin altın yüzük takmasını haram,⁶⁷ bazı kaynaklar ise mekruh gördüğünü haber vermektedir.⁶⁸ Ayrıca İshâk b. Râhûye, *el-Müsned* adlı eserinde bu hadise yer vermediği aksine Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği "*Hz. Peygamber (s.a) altın yüzük takmaktan nehyetti.*"⁶⁹ hadisi ile İbn Ömer'in rivayet ettiği "*Bu ikisi ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helal kılınmıştır.*"⁷⁰ şeklindeki aksi yöndeki hadisleri nakletmektedir.

Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî'nin (v. 795/1393) bu rivayeti kendisinden naklettiği İshâk b. Râhûye'nin (v. 238/853) doğum tarihinin h. 161/778 olduğu göz önünde bulundurulduğunda asıl râvinin senette zikredilmediği dolayısıyla münkatı' bir rivayet olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Râhûye'nin senette olaya şahid olan(lar) ile yüzüğü takan beş sahâbenin isimlerini zikretmemesi hadis kriterleri bakımından rivayeti zayıflatan bir unsur olarak görünmektedir. Yine bu rivayet Kütüb-i Sitte şerhlerinde bulunmadığı gibi İbn Receb'in diğer hadis eseri *Fethu'l-bârî* şerhinde de yer almaması oldukça dikkat çekicidir. Diğer önemli husus da İshâk b. Râhûye isnat edilen bu rivayetin altın yüzüğün haram olduğuna dair kendisinden nakledilen fetvalara ters düşmüş olmasıdır. Muhtemelen İshâk b. Râhûye'nin ilk zamanlar bu görüşte olduğu sonradan bu görüşünden rücu ederek haram görüşünü tercih ettiği söylenebilir.

2.1.2. Mus'âb b. Sa'd rivayeti

Altın yüzük takmanın erkekler için mubah olduğunu savunanların istidlâl ettiği rivayetlerden biri de Mus'âb b. Sa'd'ın⁷¹ naklettiği "*Sa'd b. Ebî Vakkâs altın yüzük takardı.*"⁷² şeklindeki bir sahâbe uygulamasıdır.

⁶⁶ İbn Recep el-Hanbelî, *Ahkâmü'l-havâtim*, 34; مات خمسة من أصحاب النبي (ص) خواتيمهم من ذهب

⁶⁷ Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*, 14/70.

⁶⁸ İshâk b. Mensûr el-Mervezî, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed ve İshâk b. Rahûye* thk. Süleyman b. Abdullah el-Âmir, (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2004), 9/4889; Cemâl Muhammed Fakî, *İshâk b. Rahûye ve eseruhu fi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Amman: Dâru'l-Ammar, 2001), 3/461.

⁶⁹ İshâk b. Râhûye, *el-Müsned*, (Beirut: Dâru't te'sîl, 2016), 1/297; نبى رسول الله عن خاتم الذهب

⁷⁰ İshâk b. Râhûye, *el-Müsned*, 3/314; ان هذين محرم...

⁷¹ Mus'âb b. Sa'd (v. 103), tâbiünden sika bir zattır. Yûsuf el-Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâleddîn Yûsuf b. Abdurrahmân, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'r-ricâl* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1992), 28/24-26; Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehü rivâye fi'l-kütübi's-sitte*, (Beirut: Dâru'l-yûsuf, 2009), 4/293.

⁷² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/67; مُصْعَبِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ سَعْدٍ، أَنَّهُ كَانَ يَلْبَسُ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ

Buhârî *et-Târihü'l-kebîr*'inde bu rivayeti bazı ziyadelerle Mus'âb b. Sa'd'dan şöyle rivayet etmektedir: *"Talha b. Ubeydullah⁷³, Sa'd⁷⁴ ve Suheyb üzerinde altından yüzükler gördüm."*⁷⁵ Nesâî ise Saîd b. Müseyyeb'in rivayet ettiğine göre Hz. Ömer ile yukarıda adı geçen Suheyb-i Rûmî arasındaki şu konuşmayı nakletmektedir: *"Hz. Ömer (r.a) kendisine: Görüyorum ki altın yüzük takıyorsun (hayırdır)! Suheyb: Onu senden daha hayırlı biri görüp kınamadı (da sen mi kınıyorsun?) Ömer: Kim o zat deyince o da: Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem dedi."*⁷⁶

Nesâî rivayetinde görüldüğü gibi şayet Hz. Ömer'in Suheyb-i Rûmî'nin bu cevabını esas almış olsaydı altın yüzük takmanın bu zamana kadar yanlış anlaşıldığını aslında helal olduğunu söylerdi. Zira Hz. Ömer, hatasını ikrar eden ve bunda ısrar etmeyen adil bir halife olarak bilinmektedir. Kısacası Hz. Ömer, Suheyb-i Rûmî'nin bu itirazını yerinde görseydi kendisi ve diğer sahâbîler de sonradan onun bu uygulamasını esas alır ve altın yüzük takarlardı. Hâlbuki böyle bir uygulama söz konusu değildir. Aksine haram olduğu hususunda âlimlerin çoğunluğu hemfikirdir.⁷⁷

2.2. Altın Yüzük Kullanımının Haramlığına Delil Olan Rivayetlerin Tahlili

2.2.1. Alkame b. Kays Rivayeti

Altın yüzük takmanın erkekler için haram olduğunu savunanların istidlâl ettiği rivayetlerden biri de Alkame b. Kays'ın rivayet ettiği *"Abdullah b. Mes'ûd, Habbâb b. Eret'e yöneldi. Habbâb'ın üzerinde altından bir yüzük vardı. İbn Mes'ûd, O'na: Bu altın yüzüğün atılması zamanı gelmedi mi? dedi. Habbâb: Dikkât et! Sen onu bugünden sonra benim üzerimde asla göremeyeceksin, dedi ve onu çıkarıp attı."*⁷⁸ şeklindeki sahâbî uygulamasıdır.

Bu rivayette Habbâb b. Eret'in fıkhi hükümleri, nâsihi ve mensuhu kendisinden çok daha iyi bilen sahâbenin ileri gelen fakihlerinden Abdullah b. Mes'ûd'un yasakla ilgili uyarılarını dikkate alarak altın yüzüğü takmayı terk etmesi, altın yüzükle ilgili hükümde ya tereddüt içinde olduğunu veya tenzihen mekruh olarak bildiği izlenimini vermektedir. Zira mubah olduğu konusunda kesin bir bilgiye sahip olsaydı Abdullah b. Mes'ûd'un (r.a) uyarısını kabul etmez, itiraz ederdi. Ayrıca

⁷³ Talha b. Ubeydullah h. 36'da (m. 656) altmış dört yaşında iken Cemel Vak'asında şehit olmuştur.

⁷⁴ Sa'd b. Ebî Vakkâs, cennetle müjdelenen ilk Müslümanlardandır. Hz. Ömer tarafından İran'ın fethinde ve Kâdisiye Savaşı'nda komutanlık yapmıştır. Hicri 55 (m. 674) yılında vefat etmiştir.

⁷⁵ Buhârî, *et-Târihü'l-kebîr*, 7/351; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 4/259; İbn Recep el-Hanbelî, *Ahkâmü'l-havâtim*, 34; رأيت على طلحة وسعد وصهيب خواتيم من ذهب

⁷⁶ Nesâî, "Ziyet", 42; قال عمر لصهيب: مالي أرى عليك خاتم الذهب قال قد رآه من هو خير منك فلم يعبه قال من هو قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

⁷⁷ Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*, 14/70; *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 4/441 (أجمع العلماء على تحريم استعمال حلي الذهب علي) (الرجال). İbn Recep el-Hanbelî, *Ahkâmü'l-havâtim ve mâ yeteallak bihâ*, 34. فاما خاتم الذهب فالذهب تحريمه.... وهو

قول الأئمة الثلاثة: مالك، والشافعي، وأبي حنيفة، وأكثر العلماء

⁷⁸ Buhârî, "Libâs", 45 (5863).

Habbâb b. Eret'in bu fiili terk etmiş olması, onun yüzük takan sahâbe listesinden çıkarılmasını gerektirir.

İbn Hacer, Habbâb b. Eret'in altın yüzük takması ile ilgili rivayeti değerlendirirken bazı dini hükümlerin bir kısım sahâbelerce tam bilinmediğini dolayısıyla Habbâb b. Eret'in de muhtemelen altın yüzük takmayı mekruh zannettiği bu sebeple takmış olabileceğini fakat Abdullah b. Mes'ûd'un kendisine bunun haram olduğuna dair hükmü bildirmesi⁷⁹ halinde bu görüşünden döndüğünü haber vermektedir.⁸⁰ Aynî ise bu husustaki yasağın muhtemelen Habbâb b. Eret'e ulaşmamış olacağını yahut da onun bu yasağı harama değil de mekruha hamletmiş olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır.⁸¹

2.2.2. Ebû Mûsâ el-Eş'arî Rivayeti

Altın yüzük takmanın erkekler için haram olduğunu savunanların istidlâl ettiği en kuvvetli delillerden biri de Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin rivayet ettiği "*Altın takmak ve ipek giymek ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helal kılınmıştır.*"⁸² mealindeki hadistir.

Tirmizî bu hadis için "hasen-sahih" ifadesini kullanırken, bu hususta ayrıca Hz. Ömer, Hz. Ali, Ukbe b. Âmir, Enes b. Mâlik, Huzeyfe b. Yemân, Ümmü Hânî, Abdullah b. Amr b. Âs, İmrân b. Husayn, Abdullah b. Zubeyr, Câbir b. Abdullah, Ebû Reyhâne, İbn Ömer ve Berâ b. Âzib gibi sayıları on üçü bulan seçkin bir sahâbe topluluğunun isimlerini zikreder.⁸³ Ayrıca Tirmizî'nin, (Libâs, 12)'de bu listeye Ebû Hüreyre ve Muâviye b. Ebû Süfyân'⁸⁴; Ebû Ca'fer el-Kettânî'nin ise mütevâtir hadisleri topladığı *Nazmü'l-mütenâsir* adlı eserinde mezkûr listeye İbn Abbâs, Zeyd b. Erkam ve Vâsiletü b. Eska' gibi sahâbîleri eklemesiyle bu sayının on sekize çıktığı ve tevâtür derecesine ulaştığı görülmektedir.

2.2.3. Yasaklayıcı Rivayetlerin Tevâtürünün Tespiti

Yaptığımız araştırma neticesinde altın yüzük takmanın erkekler için haram olduğuna delâlet eden hadislerin tevâtür derecesine ulaştığı tespit edilmiştir. Aşağıda (Tablo 1.)'de bu rivayetlerin kaynak ve senetleri toplu olarak verildikten sonra kısa bir değerlendirme yapılacaktır.

⁷⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/66; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 10/317.

⁸⁰ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 10/317.

⁸¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 22/30.

⁸² Tirmizî, "Libâs" 1; حُرِّمَ لِبَاسُ الذَّهَبِ وَالْحَرِيرِ عَلَى ذُنُورِ أُمَّتِي وَأَجَلٌ لِإِنَائِهِمْ

⁸³ Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr* thk. Takıyyüddin en-Nedvî, (Hindistan: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 2017) 4/567; Zeylaî, *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*, (yy.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1973), 4/223.

⁸⁴ Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr*, 4/582.

Tablo 1. Yasaklayıcı Rivayetlerin Kaynak ve Senetleri

A) Buhârî Rivayetleri	
1	Buhârî > Adem > Şu'be > Eş'as b. Süleym > Muaviye b. Süveyd b. Mukarrin > Berâ b. Âzib ⁸⁵
2	Buhârî > Muhammed b. Beşşâr > Gunder > Şu'be > Katâde > Nadr b. Enes > Beşir b. Nehk > Ebû Hüreyre ⁸⁶
3	Buhârî, Müsedded > Yahya > Ubeydullah > Nâfi' > Abdullah b. Ömer ⁸⁷
4	Buhârî, Yahya b. Bukeyr > Leys > Yunus > İbn Şihâb > Enes b. Mâlik ⁸⁸
B) Müslim Rivayetleri	
5	Müslim > İbnü'l-Müsenâ > Nadr b. Enes > Muhammed b. Sehl et-Temîmî > İbn Ebî Mer-yem > Muhammed b. Ca'fer > İbrahim b. Ukbete > Kureyb Mevlâ İbn Abbâs > Abdullah b. Abbâs ⁸⁹
6	Müslim > Harmeletü b. Yahya > İbn. Vehb > Yunus İbn Şihâb > İbrahim b. Abdullah b. Huneyn > Ali b. Ebû Tâlib ⁹⁰
C) Tirmizî Rivayetleri	
7	İshâk b. Mensûr > Abdullah b. Numeyr > Nâfi' > Sa'îd b. Ebî Hind > Ebî Mûsâ el-Eş'arî ⁹¹

⁸⁵ Buhârî, "Libâs", 45 (5863); Buhârî'nin Berâ b. Âzib'in benzer rivayetleri için bk. Buhârî, "Nikah", 71 (4880); Buhârî, "Esribe", 28 (5312); Buhârî, "Cenâiz", 2; "Merzâ", 4 (5650); Buhârî, "İsti'zân", 8 (5881); Buhârî, "Edep", 124 (6222); Ahmed b. Hanbel, Müsned, (18532;18650); حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا

أَشْعَثُ بْنُ سَلِيمٍ قَالَ سَمِعْتُ مَعَاوِيَةَ بْنَ سُؤَيْدِ بْنِ مَقْرِنٍ قَالَ سَمِعْتُ الْبَرَاءَ بْنَ عَازِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَقُولُ تَمَانَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ سَبْعِ مَهَانَا عَنْ خَاتَمِ الذَّهَبِ أَوْ قَالَ خَلَقَهُ الذَّهَبُ وَعَنِ الْحَرِيرِ وَالْإِسْتَبْرَقِ وَالذَّبْيَاجِ وَالْمَيْزَةَ الْحُمْرَاءَ وَالْقَسِيَّ وَأَتَيْنَا الْفِضَّةَ وَأَمَرْنَا بِسَبْعِ بَعِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَأَتَابِ الْجَنَائِزِ وَتَسْمِيَةِ الْعَاطِسِ وَرَدِّ السَّلَامِ وَإِجَابَةِ الدَّاعِي وَإِبْرَارِ الْمُقْسِمِ وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ

⁸⁶ Buhârî, "Libâs", 45, 53; Müslim, "Libâs ve'z-zînet", 11 (2089); Müslim, "Libâs", 53; حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَنْدَرُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ النَّضْرِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ بَشِيرِ بْنِ تَمِيمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ سَمِعَ عَنْ خَاتَمِ الذَّهَبِ وَقَالَ عَمْرُو بْنُ أَبِي خَبْرَةَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ سَمِعَ النَّضْرَ سَمِعَ بَشِيرًا مِثْلَهُ

⁸⁷ Buhârî, "Libâs", 45, 46, 47; Buhârî, "Nüzûr", 6; Buhârî, "İ'tisâm", 4; Müslim, "Libâs ve'z-zînet", 53 (2091); Ahmed b. Hanbel, Müsned, 6412; حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ وَجَعَلَ قِصَّةً بِمَا تَلِي كَفَّهُ فَاتَّخَذَهُ النَّاسُ قَرَمِي بِهِ وَاتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ وَرَقٍ أَوْ قِصَّةٍ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ وَجَعَلَ قِصَّةً بِمَا تَلِي كَفَّهُ فَاتَّخَذَهُ النَّاسُ قَرَمِي بِهِ وَاتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ وَرَقٍ أَوْ قِصَّةٍ

⁸⁸ Buhârî, "Libâs", 47 (5868); حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ رَأَى فِي يَدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاتَمًا مِنْ وَرَقٍ يَوْمًا وَاجِدًا ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ اضْطَنَعُوا الْحَوَاتِيمَ مِنْ وَرَقٍ وَابْسُوهَا فَطَرَحَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاتَمَهُ فَطَرَحَ النَّاسُ حَوَاتِيمَهُمْ تَابِعَهُ إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ وَزَيْادٌ وَشُعَيْبٌ عَنِ الرَّهْرِيِّ وَقَالَ ابْنُ مُسَافِرٍ عَنِ الرَّهْرِيِّ أَرَى خَاتَمًا مِنْ وَرَقٍ

⁸⁹ Müslim, "Libâs ve'z-zînet", 52-53 (2090-2091); وفي حديث ابن المنثي قال سمعت النضر بن أنس حدثني محمد بن سهل التميمي; حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي مَرْيَمَ أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ أَخْبَرَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَقْبَةَ عَنْ كَرِيبِ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - رَأَى خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ فِي يَدِ رَجُلٍ فَتَرَعَهُ فَطَرَحَهُ وَقَالَ: «يَعْبُدُ أَحَدَكُمْ إِلَى جَمْرَةٍ مِنْ نَارٍ فَيَجْعَلُهَا فِي يَدِهِ». فَيَقِيلُ لِلرَّجُلِ بَعْدَ مَا ذَهَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - حُذِّ خَاتَمًا كَأَنَّكَ اتَّقِيعُ بِهِ. فَقَالَ: لَا وَاللَّهِ لَا أَخْذُهُ أَبَدًا، وَقَدْ طَرَحَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

⁹⁰ Müslim, "Libâs ve'z-zînet", 30 (2078); Küçük lafız değişiklikleriyle bkn. Tirmizî, "Libâs", 13; İbn Mâce, "Libâs", 40; Nesaî, "İbtidâ'u's-salâh" 97; أنه سمع علي بن أبي طالب يقول: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن القراءة وأنا راوع وعن; لبس الذهب والمعصفر

⁹¹ Tirmizî, "Libâs" 1; أبي موسى حدثنا إسحق بن منصور حدثنا عبد الله بن نمير حدثنا عبد الله بن عمر عن نافع عن سعيد بن أبي هند عن; الأشعري: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حرم لباس الحرير والذهب على ذكور أممي وأحل لإنائهم

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmam Buhârî, altın yüzüğün erkeklere haram kılınmasıyla ilgili Berâ b. Âzib ve Abdullah b. Ömer'in farklı yerlerde altışar, Ebû Hüreyre ve Enes b. Mâlik'den birer rivayet olmak üzere toplamda on dört rivayete yer vermektedir. Dolayısıyla İmam Buhârî'nin dört farklı tarikten rivayette bulunduğu anlaşılmaktadır. İmam Müslim'in Buhârî ile müşterek olan hadisleri dışında Ali b. Ebû Tâlib ve Abdullah b. Abbâs'dan gelen iki farklı rivayete yer vermesi ile tarik sayısı altıya çıkmaktadır. İmam Tirmizî'nin sahih senetle zikrettiği Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve İmrân b. Huseyn rivayetleriyle tarik sayısı sekizi bulurken Ebû Dâvûd'un Ali b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd ve Ebû Hüreyre'den gelen farklı rivayetlerle tarik sayısı on bire yükselmektedir. Ahmet b. Hanbel'in, Abdullah b. Amr b. el-Âs'dan rivayet ettiği hadislerle bu rakam on ikiye ulaşmaktadır. İbn Ebî Şeybe'nin Abdullah b. Mes'ûd, İbn Abbâs ve Avf b. Mâlik'den naklettiği farklı metin ve senetlerle zikrettiği hadislerle tarik sayısı on beşe yükselirken İmam Tahâvî'nin Amr b. Şuayb'dan naklettiği rivayetle toplamda tarik sayısı on altıyı bulmaktadır. Bu da mezkûr rivayetlerin mütevâtir sayılabilmesi için yeterlidir. Her ne kadar bazıları on, bazıları kırk diğer bazıları ise üç yüzden fazla olması şartını ileri sürmüş olsa da İbn Hacer, mütevâtir hadis için belirli bir sayı söz konusu olmadığını belirtir.¹⁰¹ Nitekim Azîmâbâdî de bu konudaki yasaklayıcı hadislerin mütevâtir derecesinde olduğunu açıkça ifade etmektedir.¹⁰² Fakat Süyûtî¹⁰³ ve Zebîdî¹⁰⁴ gibi âlimlerin mütevâtir hadisleri topladıkları eserlerinde bu konuda herhangi bir rivayete yer vermemeleri dikkat çekicidir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki âlimler, -tarikleri çok da olsa- zayıf hadislerle ancak *fazâilü'l-a'mâl* türü konularda amel edilebileceği hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁰⁵

3. Fukahanın/Mezheplerin Görüşleri

Altın yüzüğün kullanımıyla ilgili hükümler, fıkıh kitaplarında genel olarak *kitâbu'l-hazer ve'l-ibâha* ve *kitâbu'l-libâs* bazen de *kitâbu'z-zekât* başlıkları altında incelenmektedir. Erkeklerin altın yüzük takmasının hükmüyle ilgili görüşler mu-

¹⁰⁰ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 4/261; عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ رَجُلًا، جَلَسَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هَدَاهُ لَيْسَةً أَهْلِ النَّارِ. وَعَلَيْهِ خَاتَمٌ مِنْ ذَهَبٍ فَأَعْرَضَ عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَيْسَ خَاتَمَ حَدِيدًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " هَدَاهُ لَيْسَةً أَهْلِ النَّارِ ". فَرَجَعَ فَلَيْسَ خَاتَمَ وَرَقٍ فَسَكَتَ عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

¹⁰¹ Seyyid Abdülmâcîd el-Gavri, *Mu'cemu'l-mustalahâtü'l-hadisiyye*, (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 2007), 656-657; Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed, *Fethü'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-İrâkî* thk. Ali Hüseyin Ali, (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003), 4/15.

¹⁰² Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyîb Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân, (Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1969), 11/282; انها جاءت

الأخبار المتواترة في تحريم الذهب والحريير على الرجال

¹⁰³ Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Katfü'l-ehzâri'l-mütenâsir fi'l-ahbâri'l-mütevâtir* thk. Halîl Muhyiddîn Meys, (Beirut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1985), 308-312.

¹⁰⁴ Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Laktü'l-leâli'l-mütenâsire fi'l-ehâdîsi'l-mütevâtire* thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, (Beirut: Dâru kütübî'l-ilmiyye, 1985), 283-287.

¹⁰⁵ Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Sultan, *Mirkâtü'l-mefâtih*, (Beirut: Dâru'l-fikr, 1992), 1/519.

bah görenler ve haram görenler olmak üzere iki kısımda toplanmaktadır.

3.1. Mubah Görenler

Sahâbeden sayıları on civarında bir grup ile tabiîn ve müteahhir âlimlerden bazıları, altın yüzük takmanın mubah olduğunu savunmaktadır. Kaynaklarda altın yüzük taktığı rivayet edilen sahâbîler şunlardır: 1. Enes b. Mâlik 2. Berâ b. Âzib 3. Câbir b. Semüre 4. Huzeyfe b. el-Yemânî 5. Zeyd b. Erkam 6. Zeyd b. Hârise 7. Sa'd b. Ebî Vakkâs 8. Suheyb b. Sinân er-Rûmî¹⁰⁶ 9. Talha b. Ubeydullah 10. Abdullah b. Yezîd el-Hutamî¹⁰⁷ 11. Ebû Esyed es-Sa'idî 12. Habbâb b. Eret 13. Muğîre b. Şu'be.¹⁰⁸ Hadis şârihlerinden Aynî, listenin sonunda yer alan Habbâb b. Eret ve Muğîre b. Şu'be'nin isimlerini vermemektedir¹⁰⁹ ki bu durumda sahâbe sayısı on bire inmektedir.

Tâbiînden İkrime ile Zâhirîlerden İbn Hazm'ın da altın yüzüğün takılmasını câiz gördüğü nakledilmektedir.¹¹⁰ Son dönem âlimlerinden Kâmil Miras, Hayrettin Karaman ve Ali Yardım'ın da bu görüşü benimsedikleri tespit edilmiştir. Mezkûr son üç ilim adamına ait yaklaşımlar ileride müstakil olarak incelenecektir.

3.2. Haram Görenler

Sahâbenin çoğunluğu ile Alkame, İbrâhim en-Nehaî, Mekhûl, Ebû Hanîfe ve ashabı,¹¹¹ Sevrî, Evzâî, İmam Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye'nin de aralarında bulunduğu âlimlerin çoğunluğu, erkeğin altın yüzük takması ve ipekten elbise giyinmesinin haramlığı hususunda ittifak etmişlerdir.¹¹² Bu görüş sahipleri haram hükmünün taabbüdî olduğunu savunmaktadırlar.

Nitekim İmam Muhammed, *el-Camiu's-sagîr*'inde altın yüzükle ilgili mezhebin genel görüşünü hiçbir ihtimale mahal bırakmadan açık bir şekilde şöyle ortaya koymaktadır: *“Erkeklerin altın yüzük kullanması, ipekte olduğu gibi haramdır. Bazıları ise bunda bir sakınca görmemektedir. (Fakat) Hz. Peygamber'in (s.a) bu husus-*

¹⁰⁶ Rum diyarından Mekke'ye kaçarak gelmiştir. H. 38 (m. 659)'da Medine'de vefat etmiştir. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb* thk. Adil Ahmed, (Riyad: Vizâretü'ş-ş-şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 3/257.

¹⁰⁷ Asr-ı saadetin genç neslinden olan Abdullah, on yedi yaşında Hudeybiye'ye katılmıştır.

¹⁰⁸ İbn Recep el-Hanbelî, *Ahkâmü'l-havâtim ve mâ yeteallak bihâ*, 23.

¹⁰⁹ Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Kahire: İdâretü't-tibâati'l-müniriyye, ts.), 22/30.

¹¹⁰ İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zâhirî, *el-Muhallâ* thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Kahire: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, 1347), 10/86; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 22/30; فقال (ابن عمر) يكرهان

للرجال ولا يكرهان للنساء

¹¹¹ Merğînânî, Ebû'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Hâfiz Aşûr Hâfiz, (Kahire Dâru's-selâm, 2000), 4/1485; والتختم بالذهب على الرجال

فحرام

¹¹² Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Şerhu'l-Müslim*, 14/70; *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 4/441 (أجمع العلماء على تحريم استعمال حلي الذهب على الرجال). İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta'i mine'l-meânî* thk. Saîd Ahmed A'râb, (Titvân: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1991), 17/97 (هو أمر

بمجتمع عليه للرجال

*taki nehyi sebebiyle bu görüş sahih değildir. Zira altının zarureten takılma örneğiği gümüşle kalkmıştır. Dolayısıyla altın yüzüğün takılması asıl üzere haram olarak kalmıştır.*¹¹³ Her ne kadar Hanefîlerden Kâsânî'nin mezhep imamlarından farklı olarak tahrimen mekruh görüşüne meylettiği¹¹⁴ görülse de mezhep içinde hâkim olan görüş haram olduğu yönündedir. Nitekim son dönem Hanefî muhakkiklerinden İbn Âbidîn, gümüş yüzük takmanın erkeklere helal olduğunu fakat altın, demir ve bakır gibi madenlerin haram olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁵

Şâfiî mezhebinde yüzük de dâhil olmak üzere altının (az veya çok olsun) erkekler tarafından kullanılmasının haramlığı hususunda mezhep içinde âlimlerin ittifakı söz konusudur.¹¹⁶ Mâlikî¹¹⁷ ve Hanbelî¹¹⁸ mezhebinde de altın yüzük kullanımının kadınlara câiz, erkeklere haram kılındığı bildirilmektedir.

İmam Nevevî ise İbn Hazm'ın mubah görüşü ile bazılarının mekruh görüşünün batıl olduğunu belirtmektedir.¹¹⁹ Ayrıca kaynaklarda gümüş dışındaki demir, bakır, kurşun ve pirinç gibi metaller hususunda İmam Muhammed, haram hükmünü verirken Hudencî (v. 691/1292) gibi bazı Hanefî fakihleri mekruh olacağını söylemektedir.¹²⁰ Onlar "*Demirden de olsa yüzük edin*" mealindeki hadislerin ise demirin kıymetinden faydalanılabileceğine işaret ettiğini savunurlar.¹²¹

¹¹³ Şeybânî, *el-Câmî'ü's-sağîr (en-Nâfi'ü'l-kebîr* ile birlikte), (Beyrut: Âlemül-kütüb, 1986), 477; وأما التختم

بالذهب للرجال فحرام أيضا ومن الناس من لم يره بأسا وهذا غير صحيح لما روى عن علي أن النبي (صلى الله عليه وسلم) نهى عن ذلك ولأن ضرورة النموذج زالت بالفضة فبقي الذهب على أصل التحريم

¹¹⁴ Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *el-Kâsânî, Bedâi'ü's-sanâ'i'fi tertîbi's-şerâi'* thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-İlmiyye, 1997), 6/522; يفكره للرجل التزين

بالذهب كالتختم ونحوه

¹¹⁵ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 6/351; فالخاص

أن التختم بالفضة حلال للرجال بالحديث وبالذهب والحديد والصفير حرام عليهم بالحديث

¹¹⁶ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 4/441; واتفق أصحابنا على تحريم قليله وكثيره كما ذكره

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebîr Şerhu Muhtasari'l-Müzenî* thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1994); 2/478; فَأَمَّا الذَّهَبُ لِلرَّجَالِ فَمُحَرَّمٌ عَلَى الرَّجَالِ قَلِيلُهُ وَكَثِيرُهُ

¹¹⁷ İbn Abdülber, Ebü Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî en-Nemerî, *el-İstizkâr* thk. Abdülmütî' Emîn Kal'acî, (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1994), 26/353; هذا للرجال دون النساء ولا خلاف بين العلماء أن

التختم بالذهب جائز للنساء

¹¹⁸ Hamd b. Abdullah b. Hamd, *Şerhu Zâdi'l müstakni'*, (y.y: 1416) 4/71; مع تحريم خاتم الذهب فالراجع : أن الفضة يجوز

لسبها مطلقاً

¹¹⁹ Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*, 14/70.

¹²⁰ Ebü Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebîdî Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire şerh li-Muhtasari'l-İmâm Kudûri'fi'l-fikhi'l-Hanefî* thk. İlyas Kaplan, (Beyrut: Dâru kütübü'l-ilmiyye, 2006), 2/616; وفي الجامع الصغیر لا

يُنْتَهَى إِلَّا بِالْفِضَّةِ وَهَذَا نَصٌّ عَلَى أَنَّ التَّخْتَمَ بِالصُّغْرِ وَالْحَجَرِ حَرَامٌ وَفِي الْحَجَنْدِيِّ التَّخْتَمُ بِالْحَدِيدِ وَالصُّغْرِ وَالنُّحَاسِ وَالرَّصَاصِ مَكْرُوهٌ لِلرَّجَالِ وَالنِّسَاءِ

¹²¹ Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyîb Şemsülhak Muhammed b. Emîr Ali, *Avnül-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân, (Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1969), 11/283; Altın yüzüğün kullanımı ile ilgili tartışmalar için bk. Yusuf Erdem Gezgîn, "Kullanımı Haram veya Şüpheli

4. Son Dönem Ulemanın Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Sahâbe, tâbiîn ve mezhep imamlarının aralarında bulunduğu fukahânın çoğunluğunun, erkeklerin altın yüzük takmasının haramlığı hususunda ittifak ettiği, bir kısım sahâbe ve tâbiîn fukahâsının da mubah gördüğüne dair görüş ve delilleri yukarıda ele alınıp değerlendirilmiştir. Bu bölümde ise özellikle Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde altın yüzüğün erkekler için mubah olduğunu savunan bazı ilim adamlarına ait görüşleri ilmî kriterler çerçevesinde incelemeye çalışacağız.

4.1. Kâmil Miras'ın İleri Sürdüğü Deliller

Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* adlı eserinde "Altın Nişan Halkası İsti'mâli" adlı bir başlıkta¹²² erkeklerin "nişan halkası" olarak altın yüzük takmasının câiz olacağı görüşünü savunmaktadır. Müellif mez-kûr görüşünü -daha önce incelediğimiz- bazı sahâbe ve tâbiîne ait rivayetler ile bir kısım içtihatlarla dayandırarak dört maddede özetlemektedir.

1. İzâh ettiğimiz veçhile altın yüzük isti'mâlinin hem hillini, hem de hürmetini ifâde eden ve ikisi Berâ b. Âzib'e (r.a) muttasıl olan iki sahîh rivâyet vardır. İkisi ile de fukahâ amel ve istidlâl eylemişlerdir. Şu kadar ki, hürmeti ifâde eden rivâyet daha kuvvetlidir. Ve iltizâm edenler daha çoktur. Fakat aşağıdaki sebeplerin inzimâmı ile nişan halkası hakkında Berâ Hazretlerinin hilli müfîd olan hadîsi tercih edilebilir.

Rivayetler kısmında da anıldığı üzere Berâ b. Âzib (r.a) altın yüzüğün kullanımını ile ilgili birbirine muarız iki rivayeti söz konusudur. Bunlar "Peygamber (s.a) bizleri yedi şeyden nehyetti: Altın yüzük takmaktan ..." ¹²³ rivayeti ile "...Allah ve Resulünün sana giymen için verdiği sen de giy, dedi." ¹²⁴ şeklindeki rivayettir. Birbirine muarız bu iki rivayetin öncelikle usûl-i fıkıh ilminde yer alan delillerin teâruzu (çelişmesi) ve bunların giderilmesi başlığı altında değerlendirilmesi gerekir.

Fıkıh usûlünde delillerin teâruzu (تعارض الأدلة); aynı meselede kuvvet bakımından denk olan iki delilden birinin bir şeyin haram, diğerinin mubah olduğuna delalet etmesi durumuna denir.¹²⁵

Tarifte de ifade edildiği üzere bir meselede teâruzun söz konusu olabilmesi için o meselenin hükmü hususunda birbirine zıt aynı derecede en az iki delilin çelişmesi gerekmektedir. Şayet deliller iki ayet veya iki mütevâtir hadis yahut da iki haber-i vâhid gibi derece bakımından birbirine denk ise bu durumda fukahâ metoduna göre nüzûl veya vürûd tarihlerine bakılarak sırayla nesih, tesâkut veya

→

Olan Altınların Hukuki İşlemlere Konu Edilmesi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2020): 149-167.

¹²² Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 8. Basım, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1985), 4/288.

¹²³ Buhârî, "Libâs" 45; "... وَالْحَرِيرَ وَالْإِسْتَبْرَقَ وَعَنِ الْحَرِيرِ وَالْإِسْتَبْرَقِ"

¹²⁴ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 4/259-266; عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ رَأَيْتُ عَلِيَّ الْبَرَاءَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ فَقِيلَ لَهُ قَالَ

¹²⁵ Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed, *Usûl*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1993), 2/12; Zekiyüddîn Şa'bân, *Usûlü fikhî'l-İslâmî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1971), 391.

takrîrû'l-usûl ilkeleri esas alınarak teâruz ortadan kaldırılır.¹²⁶ Aksi takdirde başka bir tercih sebebi aranır. Şayet bu da mümkün değilse iki delil arasını cem/tevfik etme yoluna gidilir.¹²⁷

Hâlbuki yüzük meselesinde teâruz eden deliller ne sayı bakımından ne de kuvvet bakımından eşit olmadığı aksine nehye delalet eden rivayetler hususunda âlimlerin ittifakı olması hasebiyle tercihe şayan olduğu görülmektedir.¹²⁸ Ayrıca mubah kılan rivayetin nehiy eden rivayeti nesh edip edemeyeceği hususunda Tehânevî, Hâzîmî'nin "Şayet Berâ'nın altın yüzük taktığı haberi sahihse ondan gelen diğer haber mensuttur." şeklindeki sözüne şöyle bir itirazda bulunur: "Şayet Berâ'ya göre yüzük takmanın haramlığı nesh olmuş olsaydı, Berâ (r.a) nehiyle ilgili rivayeti nakletmezdi."¹²⁹

Âlimlerin çoğunluğu -Berâ b. Âzib'den gelen iki farklı rivayete rağmen- sayıca çok olması sebebiyle haramlığına delalet eden hadisi tercih etmektedirler. Ayrıca Hanefî usûlcülerine göre de haram ile mubaha delalet eden deliller teâruz ettiğinde, haram kılanın tercih edilmesi gerekir.¹³⁰

Hâlbuki Kâmil Miras da "Şu kadar ki, hürmeti ifâde eden rivayet daha kuvvetlidir." ifadesiyle altın yüzüğü mubah gören hadislerin diğerlerine nisbetle zayıf kaldığını itiraf etmiş olmasına rağmen bununla amel edilebileceğini söylemiş olması teâruzun giderilmesi kaidesine kesinlikle aykırıdır. Ayrıca hakkında sahih (hatta mütevâtir) hadislerin bulunduğu meselelerde zayıf hadislerle amel etmek usul açısından da câiz değildir.¹³¹ Zayıf hadisler ancak kıyas üzerine tercih edilebilecek türden hadislerdir.¹³²

İbn Hacer, rivayetler arasındaki bu tezatı telif etmeye çalışarak Berâ b. Âzib'in bu yasağı ya tenzihen mekruh olarak bildiğini veya bu konudaki yasaklayıcı haberin kendisine ulaşmamış olabileceğine dair âlimlerin görüşlerini nakleder.¹³³ Aynî ise Berâ b. Âzib'in altın yüzük taktığına dair rivayetin muhtemelen onun bülûğ çağından önceki bir uygulaması olabileceğini bildirir.¹³⁴

Bazıları ise Berâ b. Âzib'in altın yüzük takmasının Hz. Peygamber tarafından kendisine verilmiş özel bir ruhsat olduğunu zannettiğini veya Hz. Peygamber'in verdiği yüzüğün taşının altın karışımı veyahut altınla süslenmiş olabileceğini söy-

¹²⁶ Şükrü Özen, "Teâruz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, 40/208-211.

¹²⁷ Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr an Usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1997), 3/162.

¹²⁸ Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Kahire: İdâretü't-tıbâati'l-münîriyye, ts.), 22/30.

¹²⁹ Tehânevî, Zafer Ahmed, *İ'lâü's-sünen*, (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân, 1415), 17/310.

¹³⁰ İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, (y.y: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1970), 1/386.

¹³¹ Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* thr. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1994), 1/222; مع وجود الصحيح لا يجوز ما حاصله: أن العمل بالضعيف مع وجود الصحيح لا يجوز

¹³² Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 1/330.

¹³³ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 10/317: وقد ذهب بعضهم إلى أن لبسه للرجال مكروه كراهة تنزيه لا تحريم

¹³⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 22/30.

lemiştir.¹³⁵ Nitekim Berâ b. Âzib, kendisini bu konuda uyarılara karşı olarak kendi fiilini yasaklayan rivayetleri nesh ettiğine dair herhangi bir iddiasının olmaması aslında bunun kendisine ait özel bir ruhsat olduğunu kabul ettiğini göstermektedir.

2. İmâm Muhammed tefâhur kasedilmeyerek altın ve gümüş evânî ile tezeyyün câizdir. Bunda ni'met-i ilâhiyyeyi izhâr vardır, diyor. Nişan yüzüğü de tefâhur için değil, hiç şüphesiz teberrük için ve bir hâtıra olarak takılmaktadır. İmâm Şâfiî de mevzuubahsimiz olan hadisteki nehîyi, velev ki kavî-i kadîmde olsun nehî-i tenzîh addetmesi de medâr-ı istinâd olabilir.

Kâmil Miras'ın bu istidlâli yerinde değildir. Zira İmâm Muhammed'in mezkûr görüşü¹³⁶ altın ve gümüşten yapılan kaplarda yeme ve içme yasağına aykırı bir görüş değildir. Yani hadiste nehyedilen şey bu kaplarla yeme ve içmedir, süs olarak kullanmak değildir. Dolayısıyla onun bu fetvası ile yasak ortadan kalkmış değildir. Çünkü altın yüzüğün erkekler tarafından kullanılması hususunda yasaklayıcı açık bir nas söz konusudur. Dolayısıyla hakkında nehîye delalet eden sarîh bir nas bulunan bir meseleyi başka bir meseleye kıyas yapmak usul açısından ancak bir teassüf (zorlama bir istidlâl) olacağından câiz olmaz. Zira bu, kıyası nassa tercih etmek manasına gelmektedir. Hâlbuki sünnetle kıyas tearuz ettiğinde sünnetin tercihinde şüphe yoktur.¹³⁷ Nitekim Mecelle'de yer alan "*Mevrid-i nasda içtihadada mesağ yoktur*"¹³⁸ kaidesi de bunu teyit etmektedir.

Ayrıca İmâm Muhammed, *el-Camiu's-sagîr*'de altın yüzükle ilgili Hanefî mezhebinin görüşünü hiçbir ihtimale mahal bırakmadan açık bir şekilde şöyle ortaya koymaktadır: "*Erkeklerin altın yüzük kullanması, ipekte olduğu gibi haramdır. Bazıları ise bunda bir sakınca görmemektedir. Hz. Peygamber'in (s.a) bu husustaki nehîyi sebebiyle bu görüş sahih değildir. Zira altının zarureten takılma örneği gümüşle kalkmıştır. Dolayısıyla altın yüzüğün takılması asıl üzere haram olarak kalmıştır.*"¹³⁹

Kâmil Miras, Hz. Huzeyfe'nin (r.a) rivayet ettiği "*Saf ipek ve atlas elbise giymeyiniz. Altın ve gümüş kaptan bir şey içmeyiniz. Altın ve gümüş tabaklardan da yemek yemeyiniz*"¹⁴⁰ mealindeki hadis hususunda İmâm Şâfiî'nin kavî-i kadîmde altın ve gümüş kaplardan yeme-içmeyi mekruh gördüğü¹⁴¹ yönündeki fetvasını

¹³⁵ Ali Müdeyfir, *Ahkâmü'z-Ziyne*, (Riyâd: Camiatü'l-İmam b. Suud el-İslâmiyye, 2002), 2/617.

¹³⁶ Şeybânî, *es-Siyerü'l-Kebîr* (Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr ile birlikte), 4/1466: وَأَوَانِي مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ لَا يَشْرَبُ فِيهَا، وَلَا

يَأْكُلُ وَلَكِنَّهَا مَوْضِعَةٌ يَتَجَمَّلُ بِهَا

¹³⁷ Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fıkh*, (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye 1992), 6/112.

¹³⁸ Mecelle, md. 14.

¹³⁹ Şeybânî, *el-Cami'ü's-sagîr* (*en-Nâfi'ü'l-kebîr* ile birlikte), (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1986), 477; وَأَمَّا التَّخْتَمُ

بِالذَّهَبِ لِلرِّجَالِ فَحَرَامٌ أَيْضًا وَمِنَ النَّاسِ مَنْ لَمْ يَرِهِ بِأَسَاسًا وَهَذَا غَيْرُ صَحِيحٍ لَمَا رَوَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) نَهَى عَنْ ذَلِكَ وَلَا نِزْرَةَ الْمَوْضُوعِ زَالَتْ بِالْفِضَّةِ فَبَقِيَ الذَّهَبُ عَلَى أَصْلِ التَّحْرِيمِ

¹⁴⁰ Buhârî, "Et'ime", 29; Müslim, "Libâs", 5: لَا تَلْبَسُوا الْحَرِيرَ وَلَا الدَّبِيحَ وَلَا تَشْرَبُوا فِي آيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَلَا تَأْكُلُوا فِي صَحَافِهَا فَإِنَّهَا 5

كُنْ فِي الدُّنْيَا وَلَنَا فِي الْآخِرَةِ

¹⁴¹ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*, 1/246; وَهَلْ يَكْرَهُ كِرَاهَةَ تَنْزِيهِهِ أَوْ تَحْرِيمِهِ: قَوْلَانِ قَالَ فِي الْقَدِيمِ كِرَاهَةَ تَنْزِيهِهِ لِأَنَّهُ إِنَّمَا نَهَى عَنْهُ

delil göstermeye çalışması da usul açısından hatalıdır. Zira Şâfiî mezhebinde erkeklerin az da olsa altınla süslenmesi ittifakla haramdır. Hatta yüzüğün kendisi gümüşten, taşı altın olsa dahi yüzüğün takılmasının haram olduğu belirtilmektedir.¹⁴² Şâfiî kaynaklarında altın yüzüğün haramlığı hususunda bu kadar açık ifadeler olmasına rağmen Kâmil Miras'ın bu delilleri terk ederek, görüşünü İmam Şâfiî'nin konuyla doğrudan alakası olmayan kadîm bir fetvasına dayandırması yanlış bir istidlâl yöntemidir.

Kâmil Miras'ın Şâfiî'nin kadîm kavline istinaden bu fetvayı vermesi ayrı bir eleştiri konusudur. Zira Şâfiî mezhebinde kavli kadîmin müftâbih olabilmesi öncelikle sahih bir hadise veya Şâfiî'nin kavli kadîmine muarız olmaması gerekir.¹⁴³ Ayrıca İmam Şâfiî kadîm kavlinin neredeyse çoğunu terk etmiş, rivayet edenlere hakkını helal etmediğini bildirmiştir.¹⁴⁴ Hatta İmam Nevevî, hakkında iki görüş bulunan meselelerde kadîm ile amel edilmesinin câiz olmadığını zira bu görüşten döndüğünü, sadece 20 veya biraz fazla meselede kadîm ile amel edildiğini bildirir.¹⁴⁵ Fakat müellifin istidlâl ettiği altın kaplarla ilgili kadîm görüşü mezhepte kabul edilen görüşler arasında zikredilmemektedir.¹⁴⁶ Dolayısıyla Kâmil Miras'ın mercûh olan bir içtihatla istidlâlde bulunması isabetli değildir. Ayrıca İmam Şâfiî'nin "hadis sahih olduğunda o benim mezhebimdir"¹⁴⁷, "bir hadis benim görüşüme aykırı ise görüşümü yere vurun"¹⁴⁸ şeklindeki sözlerini esas aldığımızda altının haramlığı konusunda Şâfiî'nin görüşü net olarak ortaya çıkmış olacaktır.

Ayrıca kaynaklarda zikredildiği üzere İmam Şâfiî'nin eski görüşlerinin bulunduğu sayfaların yakılmasını emretmiş olması¹⁴⁹ böyle bir istidlâlin İmam Şâfiî'nin manevi şahsına bir iftira olabileceği endişesini de akla getirmektedir.

3. Fukahâ, erkeklerin esâs i'tibâriyle gümüş yüzük kullanmalarını bile bir zarûret ve bir lüzûm üzerine mübâhtır, bunun hâricinde eser-i belâhettir, diyorlar. Nişan yüzükleri isti'mâlinde örfe müstenid bir zarûret bulunduğu ise muhakkaktır.

→

للسرف والخيلاء والتشبه بالاعاجم وهذا لا يوجب التحريم وقال في الجديد يكره كراهة تحريم وهو الصحيح لقوله صلى الله عليه وسلم الذي يشرب في آنية الفضة إنما يجرجر في جوفه

¹⁴² Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/441; من ذهب أو فص حرم؛ واتفق أصحابنا على تحريم قليله وكثيره كما ذكره المصنف ولو كان الخاتم فضة وفيه سنن من ذهب أو فص حرم؛ بالاتفاق

¹⁴³ Ahmed Nehrâvî Abdüsselâm, *el-İmam eş-Şafîî fî mezhebeyhi el-kadîm ve'l-cedîd*, (Kahire:1988), 604.

¹⁴⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîtt*, 6/304; وليس في حل من روى عنى القديم؛ Bazı kaynaklarda لا اجعل في حل من روى عنى كتابى؛ واتفق أصحابنا على تحريم قليله وكثيره كما ذكره المصنف ولو كان الخاتم فضة وفيه سنن من ذهب أو فص حرم؛ بالاتفاق

¹⁴⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/66; كل مسألة فيها قولان للشافعي رحمه الله قديم وجديد، فالجديد هو الصحيح وعليه العمل لأن القديم مرجوع عنه؛ واتفق أصحابنا على تحريم قليله وكثيره كما ذكره المصنف ولو كان الخاتم فضة وفيه سنن من ذهب أو فص حرم؛ بالاتفاق

¹⁴⁶ Seyyid Muhammed Mûsevî, *Nazretü'n hadîyse ile'l-kadîm ve'l cedid fî mecâlî'l-fikhî*, (Tahrân: 2015), 23; file:///C:/Users/u/Downloads/20160301135505-9727-59%20(1).pdf

¹⁴⁷ İbn Hacer, *Tevâli't-te'sîs* thk. Ebu'l-Fedâ Abdullah, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye 1986), 109.

¹⁴⁸ Ramazan Ahmet Usfûr, *el-İmam eş-Şafîî fakîhen ve muhaddisen*, (Kahire: Mektebe Vehbe, 2000), 72.

¹⁴⁹ Ekrem Yusûf Ö. el-Kavâsimî, *el-Medhâl ilâ mezhebi'l-İmâmî's-Şafîî*, 310 اجتهداه فيه ثم يأمر بتحرير ما تغير

Müellifin fukahânın gümüş yüzük takmayı zarurete mebni mubah gördüğünü, altın yüzüğün de nişan alameti olarak takılmasının örfen câiz kılınması gerektiğini savunması doğru bir istidlâl değildir. Zira gümüş yüzük Hz. Peygamber (s.a) tarafından mubah kılınmıştır. Kâmil Miras'ın ifade ettiği gibi fukahâ tarafından zarurete mebni mubah görülmemiştir. Kişi gümüş yüzüğü dilerse takabilir dilemezse takmaz, ortada herhangi bir zaruret söz konusu olmayıp tamamen tercihe matuf bir durumdur.

Müellifin nişan yüzüğü kullanmanın örfe dayalı bir zaruret olduğunu söylemesi zorlama bir tevil olması hasebiyle hatalı görünmektedir. Zira usûl-i fıkhîta bir şeyin örf olarak itibar edilebilmesi için şer'î naslara muhalif olmaması gerekir.¹⁵⁰ Hâlbuki altın yüzüğün haramlığı hususunda âlimlerin çoğunluğunun ittifak ettiği naslar ortadayken insanların fasit örfünü esas almak büyük bir vebal ve sorumluluğu gerektirir.

4. Altın isti'mâlindeki hürmetin menât-ı şer'îsi, bunun vesîle-i isrâf ve vesîle-i tefâhur olması idi. Asr-ı hâzırda altın mâdeninin bolluğu sebebiyle bir halkın kıymet-i iştirâiyeye (alım) ve istisâdiyyesi (mutlu olması) isrâf addedilecek bir halde değildir. Bu sebeple de nişan halkaları vesîle-i tefâhur olmaktan çıkmıştır. O, mücerred vesîle-i teberrüktür. İki âkid nişan yüzükleriyle târih-i hayâtlarının unvân-ı mefâhiri olan fâtiha-i akidlerini hatırlarlar. Nikâhtaki gaye-i şer'iyeye düşünülürse, yeni bir âile yuvası kurmanın bir nişâne-i mefhareti olduğu için bununla belki de musâb olurlar.

Kâmil Miras'ın altının ekonomik boyutunu¹⁵¹ yani asr-ı saâdetde az bulunmasını yasaklanmasına illet yapması isabetli değildir. Zira illetle ilgili gerek hadiste gerekse sahâbe kavlinde herhangi bir açıklama söz konusu olmadığından yasağın tamamen teabbudî olduğu anlaşılmaktadır. Yine de fakihler yasak için makul bazı hikmetler ortaya koymuşlardır. Fakat bunu illet saymak usûl açısından uygun olmaz. Zira "altının azlığı" illet gösterilecek olursa altın ve gümüş kapların süs olarak kullanılması hatta gümüş yüzük takılmasının da yasaklanması gerekecektir. Hâlbuki bunların kullanımı mübah görülmüştür. Dolayısıyla müellifin bu illetinin yerinde olmadığı anlaşılmaktadır. Kâmil Miras'ın bu görüşe meyletmesinde bulunduğu siyasi atmosferin ve üstlendiği vazifelerin¹⁵² etkili olmuş olabileceği kanaatini

¹⁵⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/87-93.

¹⁵¹ Son dönem bazı araştırmacılar ise bu yasağı ekonomik sebeplere bağlamaya çalışmış, o günün piyasasında bir kısım altının yüzük olarak kullanılması halinde sermayenin parmaklarda atıl bir şekilde kalacağı endişesinden dolayı yasaklandığını ileri sürmüşlerdir. Mehmet Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercümesi*, (İstanbul: Ötügen Neş., 1989), 13/5907 (86. dipnot).

¹⁵² Kâmil Miras, (1874-1957), Dâru'l-fünûn İlahiyat Fakültesi mezunu olup, TBMM'nin ikinci dönem (1923-1927) CHP Afyonkarahisar mebusu olarak görev yapmıştır. Meclisin açılışında Kur'an okumuş, dua etmiştir. Kur'an'ın Türkçe'ye tercüme ve tefsir edilmesi ve Sahih-i Buhârî'nin tercüme edilmesi için meclis başkanlığına kanun teklifinde bulunmuş ve kabul edilmiştir. (Yazıcı, Nesimi, "Kâmil Miras", Diyanet İşleri Başkanlığı (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2005) Sahih-i Buhârî'nin tercümesi önce üstat Ahmed Naim Efendi'ye tevdi edildi. Fakat onun vefatından üç yıl sonra yarım kalan tercüme işi Kâmil Miras'a verildi. Eser son derece ilmi bir çalışma olmasına rağmen dönemin siyasilerine yönelik yersiz iltifatlarda bulunması aslında mevcut siyasi atmosferin ilmi çalışmalarda ne denli etkili ve yönlendirici olduğunu da ortaya koymaktadır. Dönemin Adalet Vekili (Bakanı) Seyyid Bey TBMM'de hilâfetin kaldırılması konusunun görüşüldüğü sırada yaptığı konuşmada, hilâfetin kaldırılmasında herhangi bir sakınca olmadığını söylemiş bunun üzerine daha sonra Kâmil

taşıymaktayız. Ayrıca DİA “Yüzük” maddesinde müellifin, konuyla ilgili yasaklayıcı rivayetlerin kuvvetliliğine temas etmeyip âlimlerin ittifakına yüzeysel olarak değinmesi aksine Kâmil Miras’ın mezkûr görüşüne gereğinden fazla yer vermiş olması bu görüşe sıcak baktığı izlenimini vermektedir.¹⁵³

4.2. Hayrettin Karaman’ın İleri Sürdüğü Deliller

Hayrettin Karaman, eserlerinde nişan ve evlilik maksadıyla erkeklerin altın yüzük takmalarının mubah olduğunu şu ifadelerle savunmaktadır: “İbn Âbidîn ve diğer Hanefî kaynaklarında altın ve ipeğin erkeklere ziyet olarak haram kılındığı, belli miktarlarda alamet, arma, sembol, nişan olarak elbiseye veya alete işlenen ipek ve altının mubah olduğu ifade edilmiştir.(...) Kâmil Miras’ın tercümesinde ise, doğrudan doğruya nişan yüzüğünün hükmüne temas edilmiş ve câiz olduğu söylenmiştir.”¹⁵⁴

Hayrettin Karaman’ın bu görüşünü özellikle Hanefî kaynaklarında zikredilen ipek ve altın hususunda verilmiş bazı münferit fetvalar ile *Tecrîd-i Sarîh* mütercimi Kâmil Miras’ın mezkûr eserinde serdettiği fetvasıyla temellendirdiği anlaşılmalıdır. Onun konuyla ilgili istidlâl ettiği bu fetvaları kendi eserinden maddeler halinde aktararak incelemeye çalışacağız.

1. “Arada başka bir giyecek olsa bile ipek giymek, mezhebe göre, erkeğe haramdır. İmam Ebû Hanîfe’den ipeğin deriye dokunması halinde haram olduğu rivayet edilmiştir. *Kunye* isimli eserde -İmâm-ı Âzam’ın bu görüşü için- umûmül-belvânın bulunduğu bir yerde bu büyük bir ruhsattır, denilmiştir.”¹⁵⁵

ed-Dürrü'l-muhtar’da yer alan bu ifadede ipek elbise ister erkeğin tenine değsin veya değmesin giyilmesi câiz olmadığı ve sahih olan görüşün bu olduğu bildirilmektedir. Fakat Karaman’ın yukarıda verdiğimiz kendi tercümesinde “sahi mezhep/görüş” (على المذهب الصحيح) ifadesini “mezhebe göre” şeklinde tercüme etmesi, okuyucuya tercih edilen görüşün bu görüş olduğunu çok da net ifade etmemektedir.¹⁵⁶ Ayrıca Karaman’ın yukarıda *Kunye*’den yaptığı “-İmam-ı A’zam’ın bu görüşü için- umûmül-belvânın bulunduğu bir yerde bu büyük bir ruhsattır, denilmiştir.” şeklindeki alıntı da problemlili görünmektedir. Zira *Kunye* sahibi bu görüşü hocası Bedî’den rivayet ettiğini fakat bu rivayetin Ebû Hanîfe’den gelip gelmediği hususunda pek çok esere başvurduğunu fakat sadece *el-Muhîtu'l-burhânî*’de rastladığını bildirmektedir. Bu da mezkûr rivayetin zayıflığına delil teşkil etmektedir. Ayrıca İbn Âbidîn’in, Ebû Hanîfe’den nakledilen mezkûr görüş hakkında *el-Fetevâ-i Hayriyye*’den “özetle bu fetva, mezhebi nakleden metinlere ters düşmektedir. Bunun-

→

Miras, Seyyid Bey’i terviç (teşvik) eden bendenizim” (Yazıcı, Nesimi, *Kâmil Miras Hayatı ve Eserleri*, Ankara: DİB Yayınları, 1912, 64-65) şeklinde sözler sarfederek Halifeliğin kaldırılmasını desteklemiştir. Yine “Malum-ı âlinizdir ki, Cumhuriyet ilan olduğu akşam duasını yapmak bendenize düşmüştür.” gibi sözler kendisine aittir. (Yazıcı, Nesimi, *Kâmil Miras Hayatı ve Eserleri*, arka kapak).

¹⁵³ İsmail Yalçın, “Yüzük”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/57-58.

¹⁵⁴ Hayrettin Karaman, *İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 719.

¹⁵⁵ Karaman, *İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri*, 719.

¹⁵⁶ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/351.

la amel etmek ve fetva vermek câiz değildir.”¹⁵⁷ şeklinde bir nakilde bu-
lunması İbn Âbidîn’in bu konudaki tavrını net bir şekilde ortaya koymasına rağ-
men Hayrettin Karaman’ın bu bilgileri aktarmaması ilmî kriterlere uygun düşme-
mektedir.

Yine Karaman’ın altın yüzük kullanımını umûmü’l-belvâ sayması da isabetli
değildir. Zira bir hükmün umûmü’l-belvâ sebebiyle hafifletilebilmesi için bazı şart-
ların oluşması gerekir. Hâlbuki istenilen şartların bu meselede oluşmadığı açıkça
görünmektedir. Bu şartları kısaca şöyle özetleyebiliriz:

a. Umûmü’l-belvâ, mevhum değil fiilen gerçekleşen ve toplumun çoğun-
luğunu kapsayan bir zaruret haline gelmiş olmalıdır.

b. Umûmü’l-belvâ tabii bir durum olmalı, mükelleflerin gevşekliğinden kay-
naklanmamalıdır. Meselâ mükellef mümkün mertebeye necâsetten kaçınmalıdır; zira
necâsetin affedilişi âdeten kaçınılamayacak kısımla ilgilidir.

c. Şer’î-kat’î bir nassa aykırı, masiyet kabul edilen bir hususta olmamalıdır.

Umûmü’l-belvâ, ibadetlerin ve dinin emirlerinin yerine getirilmesinde karşı-
laşılan bazı zorluklar ve gündelik hayatta insanların meşrû ihtiyaçlarıyla ilgili sı-
kıntıların giderilmesine yönelik hususlarda başvurulmuş bir kaidedir ve içtihadî me-
selelerle sınırlıdır.¹⁵⁸

Mezkûr şartlar dikkatle incelendiğinde yüzük meselesinin umûmü’l-belvâ
sayılabilmesini gerektirecek hiçbir şartın oluşmadığı anlaşılmaktadır. Zira bu me-
sele toplumun çoğunluğunu kapsamadığı gibi zaruri bir durum da değildir, aksine
keyfi bir durumdur. Çünkü toplumda evli olup ta yüzük kullanmayan pek çok insan
bulunmaktadır ve herhangi bir sıkıntı yaşamamaktadırlar. Yüzük meselesi, ikinci
şarta da uygun düşmemektedir. Zira altın yüzük meselesinde kulların ihmal ve
gevşekliği söz konusudur. Üçüncü şarta da uygun değildir. Çünkü takılması bir
masiyeti gerektirmektedir. Zira kaynaklarda haram olduğuna dair tevâtür derece-
sinde hadisler bulunmaktadır.

2. Dört parmak olduğu takdirde altın ile işlenen de erkek için helaldir.
Müctebâ’da yazıldığına göre sarık üzerinde iki veya daha fazla yerdeki alâmet (al-
tın nişan, rozet vb.) toplanarak ölçülür. Toplanmaz diyenler de olmuştur.”

Hayrettin Karaman burada yüzük meselesini altınla işlemeli eşyalar husu-
sundaki bir fetvaya kıyas yapmaktadır. Öncelikle dört parmak takdirinde altın iş-
lemenin cevazı ile ilgili görüş bir içtihatır. Hakkında açıkça nas bulunan bir mese-
leyi, hakkında herhangi bir delil bulunmayan hataya ihtimalli başka meseleye kıyas
yapmak usûl açısından doğru değildir. Nitekim Nevevî, Şâfiî ulemasının altının azı
veya çoğunun erkekler tarafından kullanılmasının haramlığı hususunda ittifak etti-
ğini belirtir.¹⁵⁹

¹⁵⁷ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/351; مَا مِنَ الْكُتُبِ فَلَمْ أَجِدْ سِوَى مَا عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْكُتُبِ فَلَمْ أَجِدْ سِوَى مَا عَنْ بُرْهَانَ صَاحِبِ الْمَجِيزِ قَالَ فِي الْحَقِيرَةِ. فَالْحَاصِلُ أَنَّهُ مُخَالَفٌ لِمَا فِي الْمُتُونِ الْمَوْضُوعَةِ لِتَقَالِ الْمَذْهَبِ فَلَا يَجُوزُ الْعَمَلُ وَالْفَتْوَى بِهِ

¹⁵⁸ Mustafa Baktır, “Umûmü’l-belvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/155-156.

¹⁵⁹ Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Muhezzeb*, 4/441; واتفق أصحابنا علي تحريم قليله وكثيره

Dolayısıyla Karaman'ın, altının alamet ve nişan olarak dört parmak kadar kullanımına dair fetvaya matematiksel olarak yaklaşması bu sebeple yüzüğü, elbisede müsamaha edilen miktara kıyas yapması hatalı bir yaklaşımdır. Şayet nas terkedilip bu kıyasıyla hareket edilecek olursa bir parmağa değil, dört parmağa da altın yüzük takmanın câiz olması gerekir.

3. Sirâc'da *Siyer-i Kebîr*'den nakledildiğine göre alem (sembol, nişan) ne kadar olursa olsun helâldir. Musannif diyor ki: Bu, yukarıda geçen dört parmak kaydına uymamaktadır ve zamanımızda buna müptela olanlar için bu görüşe büyük ruhsat vardır.¹⁶⁰

Timurtaş'ın¹⁶¹ Sirâc'dan onun da *es-Siyerü'l-kebir*'den yaptığı bu alıntıya yerinde rastlayamadık. Muhtemelen Timurtaş'ı de rastlayamadığından Sirâc'dan nakletmektedir. Şârih Haskefi ise "Bunun sancak mızrakları için olduğunu yoksa elbiseler için olmadığını belirtir."¹⁶² Fakat Hayrettin Karaman'ın bu ifadeyi aktarmamış olması ilmî emanete uygun düşmemektedir. Aksine İmam Muhammed, erkeklerin altın yüzük takmasının mekruh olacağını açıkça belirtmektedir.¹⁶³ Dolayısıyla meseleyi başka meselelere kıyas yapmak doğru değildir.

4. İbn Âbidîn haşiyesinde "alem (işaret, simge, sembol) olarak kullanılan ipeğin muayyen bir ölçüyle sınırlanmaması görüşünü naklettikten sonra şöyle diyor: Bu şu zamanın insanı hakkında fasık ve asi olmamaları için daha erfak (daha yumuşak) bir görüştür." (s. 247) İki sayfa sonra ise "altının, bu bakımdan ipek gibi olduğunu kaydeder."

Öncelikle Karaman'ın İbn Âbidîn'den naklettiği mezkûr görüşün kime ait olduğu zikredilmemektedir. Kaldı ki görüş sahibi belli olsa da içtihatla sabit olan bir görüş ile hakkında kesin nas bulunan bir hüküm iptal edilemez. Bu kıyasta dikkatten kaçan diğer bir husus da bu görüşe göre sembol olabilecek kadar ipek parçası kullanmak ipek giymek sayılmayabilir. Fakat altın yüzüğün tamamı, sembol olabilecek ipek kadar bir büyüklüğe sahip değildir. Şayet bu kıyasla hareket edecek olursak altın yüzüğün haram hükmü tamamen boşa çıkarılmış olur ki bu haktan sapmak olur.

4.3. Ali Yardım'ın İleri Sürdüğü Deliller

Ali yardım, yüzüğün hükmü ile ilgili kaleme aldığı "*İslâm'da Altın Yüzük Kullanımı*" adlı eserinde nişan ve evlilik maksadıyla erkeklerin altın yüzük takmalarının mubah olabileceği görüşünü savunmaktadır. Müellif, mezkûr eserinde Hz. Peygamber'in altın yüzük kullanımını madeninden dolayı değil de hâtem şeklinde olduğu için yasakladığını, bu durumda günümüzde kullanılan nişan yüzüklerinin Hz. Peygamber'in yasakladığı yüzük türü olmadığını iddia etmektedir.¹⁶⁴

Ali Yardım, Hz. Peygamber'in konuyla ilgili yasaklayıcı rivayetlerini iki farklı

¹⁶⁰ Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, 720.

¹⁶¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/353.

¹⁶² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/353.

¹⁶³ Şeybânî, *es-Siyerü'l-kebir*, 4/1463; بكره للرجل أن يتختم بخاتم الذهب

¹⁶⁴ Ali Yardım, *İslâm'da Altın Yüzük Kullanımı*, (İstanbul: Damla Yay. 1998), 15.

şekilde yorumlamaktadır. Ona göre Hz. Peygamber, altın yüzük takmanın sahâbe tarafından sünnet olarak algılanmasının önüne geçmeyi düşünmüştür. Zira yasaklanmadığı takdirde bu zamanla Müslümanlar üzerinde büyük bir mali külfet oluşturacaktır. Müellifin ikinci yorumuna göre Hz. Peygamber altın yüzük yerine gümüş takması ve bunu ashabından menetmemesi onlardaki Peygamber'e "ittiba" duygularını köreltmeme maslahatı sebebiyledir.¹⁶⁵ Yazar bu görüşünü aşağıda sıralayacağımız delillerle teyit etmeye çalışmaktadır:

1. Kaynaklarda ittifakla kaydettiklerine göre Hz. Peygamber'in ilk yüzüğü madeni altın idi. Bu maksada mebni yüzük yaptırılacaksa, bunun madeninin altın olması gerektiği gerçeğini ortaya koymaktadır. Nitekim Peygamber Efendimiz'in gönderdiği mektup ve hediyelere karşı cömertçe bir hediye ile karşılık veren Necâşî'nin Hz. Peygamber'e takdim ettiği hediyelerin arasında bir de altın yüzük vardı.¹⁶⁶

Ali Yardım'ın Hz. Peygamber'in (s.a) ilk yüzüğünün altın madeninden olmuş olmasını delil göstererek yüzük yapılacaksa bunun altın olması gerektiğini söylemesi altının mubah kılınması hususunda bir gerekçe olamaz. Yine Hz. Peygamber Necâşî'nin kendisine gönderdiği altın yüzüğü kendisi bir kez takmış sonra torunu Ümâme'ye hediye etmiştir.¹⁶⁷ Dolayısıyla Necâşî'nin altın yüzük göndermesi takılmasının mubahlığına delil teşkil etmez.

2. "Esasen "altın yüzük kullanmanın haramlığı hakkında pek çok hadis olduğu" şeklinde ifade edilen durumun aslı şöyledir: Hz. Peygamber'in özellikle "altın yüzük kullanmayınız; zira altın yüzük kullanmak haramdır." mealinde "sözlü" beyanına rastlanmamaktadır. Altın yüzük kullanmanın "haram" olduğunu gösteren "pek çok hadis" bulunduğu ileri sürülüyorsa da meselenin gerçeği şöyledir. Bu konuda hemen hemen bütün meşhur hadis kitaplarının ittifakla kaydettiği tek bir hadis vardır."¹⁶⁸

Ali Yardım bu açıklamalarının ardından Berâ b. Âzib'in rivayet ettiği "Efendimiz bizim yedi şeyi yapmamızı emretti, yedi şeyi de yasakladı...Hz. Peygamber, gümüş kap kullanmaktan, altın yüzük kullanmaktan nehyetti." mealindeki hadisin bu meselede esas alındığını Buhârî'de on bir yerde zikredildiğini fakat hepsinin aynı tarikten geldiğini fakat bazılarının bu hadisi farklı tariklerden gelen bir rivayet olarak lanse ettiklerini söylemektedir.¹⁶⁹ Hâlbuki Ali Yardım'ın bu konuda âlimlerin haram olduğu hususundaki ittifakından hiç bahsetmediği gibi konuyla ilgili hadislerin tevâtür derecesine varmış olmasına rağmen bu konuya yer vermemesi ilmî emanete uygun değildir.

Yine Ali Yardım'ın yasağa dair hadislerde "haram" ifadesinin sarîh olarak geçmediğini dolayısıyla altın yüzük takmanın haram kılınmayacağını söylemeye çalışması iki açıdan yanlış görünmektedir. Öncelikle bu konuda "haram" ifadesi

¹⁶⁵ Yardım, *İslâm'da Altın Yüzük Kullanımı*, 21-22.

¹⁶⁶ Yardım, *İslâm'da Altın Yüzük Kullanımı*, 15-16.

¹⁶⁷ Ebû Dâvûd, "Hâtem", 8; *تَحْلِي بِئِدَا يَا بُيْتِي*

¹⁶⁸ Yardım, *İslâm'da Altın Yüzük Kullanımı*, 23.

¹⁶⁹ Yardım, *İslâm'da Altın Yüzük Kullanımı*, 23-25.

olan herhangi bir hadis bulunmadığı şeklindeki iddiası¹⁷⁰ doğru değildir. Zira Hz. Ali'den (r.a) gelen "Hz. Peygamber (s.a) sağ eline ipeği, sol eline altını aldı ve şöyle dedi: *Şu iki şey (ipek ve altın kullanımı) ümmetimin erkeklerine haramdır.*"¹⁷¹ rivayeti ile Ebû Mûsâ el-Eşarî'den gelen "Altın takmak ve ipek giymek ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helal kılınmıştır."¹⁷² şeklindeki sahih hadislerde açıkça "haram (حَرَام)" ve "haram kıldı (حَرَّمَ)" ifadelerinin yer almış olması bu iddianın doğru olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Diğer bir husus da Ali Yardım, altın yüzükle ilgili rivayetlerin bir kısmında "kerih gördü, menetti, nehyetti" kelimelerinin geçtiğini söylerken¹⁷³ bu yasak ifadelerinin harama delalet etmediğini ima etmeye çalışmaktadır. Hâlbuki yasak ifade eden lafızlar çoğu kez haram bazen de -karine olması halinde- tahrîmen mekruha delalet etmektedir.¹⁷⁴ Nitekim İmam Şâfiî, *el-Ümm*'de, Mâlikiler'den İbn Abdülber de *et-Temhîd*'de nehyin asıl olarak harama delalet ettiğini, karine bulunması halinde tenzihen mekruha veya başka bir manaya hamledilebileceğini ifade etmektedir.¹⁷⁵ Mesela Hz. Peygamber (s.a) ayakta su içmeyi kavli olarak nehyetmiş olmasına rağmen bazen ayakta su içmiş olması nehyin haramdan kerahete döndüğünü gösteren bir karine olarak zikredilebilir. Dolayısıyla müellifin bu yaklaşımının fıkıh usûlü açısından problemlili olduğu ortadadır.

Usûl-i fıkhıta bir şeyin fıkhen haram hükmünü alabilmesi için nehy ifadesinin illa (حَرَام) veya (حُرْمٌ) gibi lafızlarıyla ifade edilmesi gerekmektedir. Nitekim "Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı iyilikte bulunmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar..."¹⁷⁶ mealindeki ayet ile "... Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz."¹⁷⁷ şeklindeki ayette (يُنْهَى) ve (اجتنبوا) lafızları "حرم" maddesinden olmadıkları halde haram manasında kullanılmışlardır.

Konuyla ilgili hadislerin tevâtür derecesinde olduğu aşikar olmasına rağmen müellifin "Bu konuda hemen hemen bütün meşhur hadis kitaplarının ittifakla kaydettiği bir tek hadis vardır."¹⁷⁸ şeklindeki ifadesi ilmî verilere ters düşmektedir.

¹⁷⁰ Yardım, *İslâm'da Altın Yüzük Kullanımı*, 31.

¹⁷¹ İbn Mâce, "Libâs", 19; Ebû Dâvûd, "Libâs", 13 (4054); Nesaî, "Libâs", 40; إِنَّ هَذَيْنِ حَرَامٌ عَلَى دُكُورِ أُمَّتِي

¹⁷² Tirmizî, "Libâs" 1; وَأَجَلٌ لِأَنَّهُمْ حُرْمٌ لِبَاسِ الْحَرِيرِ، وَالذَّهَبِ عَلَى دُكُورِ أُمَّتِي، وَأَجَلٌ لِأَنَّهُمْ

¹⁷³ Yardım, *İslâm'da Altın Yüzük Kullanımı*, 31.

¹⁷⁴ bk. Uğur Bekir Dilek, *İslâm Hukuku Metodolojisinde Teklif Hüküm Terimleri (Doğuş-Gelişimi-Terimleşmesi)*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., Konya, 2010, 137-167.

¹⁷⁵ Şâfiî, *el-Ümm* thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmecûd, (Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, Beyrut 2001), 9/391; عَنْ بَعْضِ الْأُمُورِ دُونَ بَعْضٍ وَإِنَّمَا أَرَادَ بِهِ النَّهْيَ لِلتَّزْيِيدِ وَالْإِحْتِيَارِ النَّهْيَ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ إِذَا وَرَدَ فَحُكْمَهُ التَّحْرِيمِ، أَلَّا أَنْ يَزِيحَهُ عَنْ ذَلِكَ دَلِيلٌ يَبِينُ الْمُرَادَ مِنْهُ 1974, 4/141;

¹⁷⁶ Nahl, 90; إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

¹⁷⁷ Mâide, 90; إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

¹⁷⁸ Yardım, *İslâm'da Altın Yüzük Kullanımı*, 23.

Yine Ali Yardım, bazı yerlerde referans olarak gösterdiği kaynakların bir kısmında eserlerin tam olarak sayfa numarasını vermeyip, cilt sayısı ile iktifa etmiştir ki bu ilmi kriterlere uygun değildir.¹⁷⁹ Ayrıca Enes b. Mâlik'e ait son iki rivayet onun altın yüzük taktığını ifade etse de onun altın yüzüğün haram olduğunu ifade eden mütevâtir haberi de bulunmaktadır. Buna rağmen Ali Yardım'ın bu aksi yöndeki rivayete temas etmemiş olması dikkat çekicidir.¹⁸⁰

Yukarıda görüş ve delillerini özetlemeye çalıştığımız ilim adamlarının yanı sıra Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 12.12.1962 tarihli ve 558 sayılı kararınca erkeklerin, nikâh akdinin bir hatırası olarak altından nişan yüzüğü takabileceklerine hükmetmiş olması oldukça manidardır.¹⁸¹ Bununla birlikte Kurul'un 01.07.1966 tarihli aksi yönde bir kararı da söz konusudur. Fakat bu ikinci karar bugün için herkesin erişimine açık olmadığından Kurul'un bunu câiz gördüğü görüşü hakim olmuştur.

Son dönem fıkhî âlimlerinden Vehbe Zuhaylî ise erkeklerin nişan, evlilik vb. sebeplerle altın yüzük takmasının haram olduğunu açıkça ifade etmektedir.¹⁸²

Sonuç

Sahâbe ve İslâm âlimlerinin çoğunluğu erkeklerin altın yüzük takmasının haram olduğu hususunda ittifak ederken sahâbeden bazıları ile sonraki dönem bir kısım ilim ehli bunun mubah olduğunu savunmuştur. Altın yüzüğün erkekler tarafından takılmasının câiz olmadığına dair rivayetler Hz. Ömer, Ali b. Ebû Tâlib, Berâ b. Âzib, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû Hüreyre, İbn Ömer, Abdullah b. Mes'ûd gibi meşhur pek çok sahâbenin de aralarında bulunduğu on altı farklı tarihten nakledildiği ve mütevâtir derecesine ulaştığı tespit edilmiştir. Altın yüzüğü yasaklayan hadislerin mubah görenlerden gerek sayı gerekse sıhhat bakımından çok daha kuvvetli olmuş olması mubahlığı hususundaki rivayetlerin daha sonra nesh edildiğini göstermektedir.

Altın yüzüğün mubah olduğuna delil getirilen sahâbe uygulamalarına dair rivayetler ise sayı bakımından az olduğu gibi bu konuda rivayette bulunan Enes b. Mâlik, Berâ b. Âzib ve Zeyd b. Erkam gibi râvilerin aksi yönde rivayet veya uygulamaları da söz konusudur. Dikkat çeken diğer bir husus da bu üç sahâbenin genç olmaları sebebiyle bazı hükümlere vakıf olamadıkları veya yasağı mekruh şeklinde algıladıkları ihtimalini akıllara getirmektedir. Nitekim altın yüzük taktığı rivayet edilen sahâbelerden bazılarının özellikle Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd gibi sahâbenin ileri gelenleri tarafından uyarılmaları karşısında altın yüzük takmayı terk etmeleri bunu teyit etmektedir. Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd gibi ileri gelen fakih

¹⁷⁹ Mesela İbn Sa'd'ın *et-Tabakat'*ını referans gösterirken tüm ciltleri (I-VIII) vermiştir. Yine Buhârî'nin *et-Târihü'l-kebîr'*ini (I-IX) şeklinde referans göstermiştir.

¹⁸⁰ Yardım, *İslâm'da Altın Yüzük Kullanımı*, 43.

¹⁸¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, "Karar-Mutalaa", erişim: 1 Aralık 2020, <https://kurul.diyaret.gov.tr/-Cevap/38273/erkegin-altin-yuzuk-takmasinin-hukmu-nedir>

¹⁸² Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*, (Dimaşk: Dâru'l-fıkr, 1997), 4/2636; ولا يحل للرجال بحال

sahâbelerin gerek Berâ b. Âzib gerekse Suheyb-i Rûmî'nin altın yüzük takmalarına tepki göstermeleri sahâbenin bu konudaki son kararlarının ne olduğunu açıkça göstermektedir.

Özellikle son dönem ilim adamlarından Kâmil Miras, Hayrettin Karaman ve Ali Yardım gibi öne çıkan isimler, bir kısım sahâbe uygulaması ile altın eşyalar hususunda müçtehit âlimlere ait bazı münferit içtihatları esas alarak nişan ve alamet maksadıyla erkeklerin altın yüzük takmasının mubah olduğunu savunmuşlardır. Altın yüzüğü yasaklayan rivayetlerin senetleri hususunda yaptığımız tetkikte ilgili hadislerin tevâtür derecesine ulaştığı, aksine mubah gören hadislerin sayı ve isnat bakımından zayıf kaldığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte altın yüzük taktığı söylenen bir kısım sahâbenin aksi yönde rivayetlerinin bulunması ve bazılarının da o dönemde çocuk denecek yaşta olmaları cumhurun görüşünü destekleyen diğer etkenlerdir. Ayrıca isimleri zikredilen son dönem âlimlerin istidlâl ettikleri içtihat ve kıyasların yetersiz kaldığı tespit edilmiştir.

Bununla birlikte özellikle Kâmil Miras ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın fukahânın çoğunluğunun haramlığı hususunda ittifak ettiği bu meselede mercûh/terkedilen bir görüşle fetva vermiş olması ve hâlihazırda Kurul'un resmi sitesinde bu fetvanın yayınlanıyor olması oldukça manidardır. Bu sebeple Din İşleri Yüksek Kurulu'nun tevâtür derecesindeki hadislerle sabit olan bir meselenin aksine, temelde naslarda bulunmayan bir illete (nişan ve evlilik alameti) dayandırılan mezkûr fetvadan dönmesi ve bu manevi mesuliyetten kurtulması gerekmektedir. Ayrıca DİA "Yüzük" maddesinde yer alan bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla yazarın Kamil Miras'ın görüşüne meylettiği görülmektedir. Dolayısıyla konuyla ilgili rivayet ve görüşlerin gözden geçirildikten sonra maddenin tekrar kaleme alınması önem arz etmektedir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an Usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1997.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-Azamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- Ahmed Nehrâvî Abdüsselam. el-İmam eş-Şafîî fî mezhebeyhi el-kadîm ve'l-cedîd. Kahire: 1988.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Sultan Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtîh*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.
- Ali Müdeyfir, *Ahkâmu'z-Ziyne*. Riyâd: Camiatü'l-İmam b. Suud el-İslâmiyye, 2002.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Kahire: İdâretü't-tibâati'l-münfriyye, ts.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyîb Şemsühhak Muhammed b. Emîr Ali. *Avnü'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1969.

- Baktır, Mustafa. "Umûmül-belvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/155-156. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Buhârî, *et-Târihü'l-kebir*. Haydarabad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1364.
- Cemâl Muhammed Faki. İshâk b. Rahûye ve eseruhu fi'l-fıkhi'l-İslâmî. Amman: Dâru'l-Ammar, 2001.
- Dilek, Uğur Bekir. İslâm Hukuku Metodolojisinde Teklifî Hüküm Terimleri (Doğuş-Gelişimi-Terimleşmesi). Doktora Tezi. Konya: Selçuk ÜSBE., 2010.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Karar-Mutalaa". erişim: 1 Aralık 2020, <https://kurul.diyanet.gov.tr/-Cevap/38273/erkegin-altin-yuzuk-takmasinin-hukmu-nedir>
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Örf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/87-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2007)
- Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebîdî Haddâd. *el-Cevheretü'n-neyyire şerh li-Muhtasari'l-İmam Kudûrî*. Beyrut: Dâru kütübî'l-ilmîyye, 2006.
- Ebû Dâvûd, *es-Sünen*. thk. Muhammed Avvame. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyâne, 1998.
- Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *el-Âsâr*. Kahire: İhyaü'l-Maârifî'n-Nu'maniyye, 1936.
- Ekrem Yûsuf Ömer el-Kavâsimî, *el-Medhâl ilâ mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, Amman: Dâru'n-Nefâis, 2003.
- Hamd b. Abdullah b. Hamd. *Şerhu Zâdi'l müstakni'*. y.y: 1416.
- Gezgin, Yusuf Erdem. "Kullanımı Haram veya Şüpheli Olan Altınların Hukuki İşlemlere Konu Edilmesi." *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18 (2020): 149-167.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta'i mine'l-meânî* thk. Saïd Ahmed A'râb. Titvân: Vizâretü'l-evkâf ve's-şüni'l-İslâmiyye, 1991.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî en-Nemerî. *el-İstizkâr* thk. Abdülmütî' Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1994.
- İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. nşr. Saïd Lehâm. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1994.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî. *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* tsh. Muhammed Fuâd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*. Riyad: Vizâretü's-ş-şu'ni'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Tevâlî't-te'sîs* thk. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye 1986.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd Zâhirî. *el-Muhallâ* thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Müniriyye, 1347.
- İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*. Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1979.
- İbn Recep el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed. *Ahkâmü'l havâtım ve mâ yeteallak biha*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye. 1987.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed b. Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid. *Şerhu Fethi'l-kadir*. y.y: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1970.
- İshak b. Mensûr el-Mervezî. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed ve İshâk b. Rahûye* thk. Süleyman b. Abdullah el-Amir. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2004.
- İshâk b. Râhûye, *el-Müsned*. Beyrut: Dâru't Te'sîl, 2016.
- Karaman, Hayrettin. *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'ü's-sanâ'i'fi tertîbi's-şerâi'* thk. Ali Muhammed Muavviz. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-İlmîyye, 1997.
- Keskin, Yusuf Ziya. "Buhârî'nin et-Târîhu'l-Kebîr'ine Yönelik Tenkitler." *Marife*. 1/2 (2003).
- Kettânî, Ebû Ca'fer. Ebû Abdullah Muhammed b. Ca'fer b. İdris. *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevatir*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983.

- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Yüzük". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/55-57. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kütük, Ahmet. İslâm/Türk Devlet ve Toplum Geleneğinde Yüzük ve Hukuki Mahiyeti. *Türkiye Mecmuası*. 27/2 (2017)
- Mâverdü, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebir Şerhu Muhtasari'l-Müzenî* thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994);
- Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübedî* thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru's-selâm, 2000.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* thr. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, 1994.
- Miras, Kâmil. Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi. Ankara: DİB Yay., 1978.
- Muhammed Ebü Zehrâ. *İmâm Şâfiî*. Kahire: Dâru'l fikri'l arabî, 1944.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdürrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2001.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Şerhu'l-Müslim* thk. Rıdvân Câmi' Rıdvân. Kahire: Müessesetü'l-muhtâr, 2001.
- Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Özen, Şükrü. "Teârûz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed *Fethü'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-İrâkî* thk. Ali Hüseyin Ali. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûl*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- Seyyid Abdulmâcid el-Gavrî. *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-hadîsiyye*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2007.
- Seyyid Muhammed Müsevî. *Nazretü'n hadîyse ile'l-kadîm ve'l cedîd fi mecâlî'l-fikhî*. Tahrân: 2015, 23; file:///C:/Users/u/Downloads/20160301135505-9727-59%20(1).pdf
- Sofuoğlu, Mehmet. *Sahih-i Buhârî ve Tercümesi*. İstanbul: Ötügen Neş., 1989.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Katfû'l-ehzârî'l-mütenâsir fi'l-ahbârî'l-mütevâtir* thk. Halîl Muhyiddîn Meys. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1985.
- Şâfiî, Ebü Abdullah Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm* thk. Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 2001.
- Şeybânî, *el-Câmi'ü's-sağîr (en-Nâfi'ü'l-kebir ile birlikte)*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1986.
- Şeybânî, *es-Siyerü'l-Kebîr (Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr ile)*. thk. Selâhaddîn el-Müneccid. Kahire: Câmiatü't-Devlî'l-Arabiyye, 1971.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb *el-Mu'cemu'l-kebir*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. Beyrut: Dâru İhyâit-türâsî'l-arabî, 1984.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Me'âni'l-âsâr* thk. Muhammed Seyyid Câdülhak. Kahire: Matbaatü'l-envârî'l-Muhammediyye, 1968.
- Taş, Necati Fahri. Bozkurt, Nebi. "Mühür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/528-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *İ'lâü's-sünen*. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmîyye, 1415.
- Tirmizî, *el-Câmi'ü'l-Kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd. Beyrut: Dâru'l-garbil İslâmî, 1998.
- Ufûr, Ramazan Ahmet. *el-İmam eş-Şâfiî fakihen ve muhaddisen*. Kahire: Mektebe Vehbe, 2000.
- Yalçın, İsmail. "Yüzük". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013. 44/57-58.
- Yardım, Ali. *İslâm'da Altın Yüzük Kullanımı*. İstanbul: Damla Yay., 1998.
- Yazıcı, Nesimi. *Kâmil Miras Hayatı ve Eserleri*. Ankara: DİB Yayınları, 1912.
- Yûsuf el-Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâleddîn Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992.
- Zehebî, Ebü Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* thk.

- Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995.
- Zehebî, el-Kâşif fi ma'rifeti men lehü rivâye fi'l-kütübi's-sitte. Beyrut: Dâru'l-yüsr, 2009
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Laktü'l-leali'l-mütenâsire fi'l-ehâdîsi'l-mütevâtire*, Beyrut: Dâru kütübi'l-ilmîyye, 1985.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1992.
- Zekiyyüddîn Şa'bân. *Usûlü fıkhı'l-İslâmî*. 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1971.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1973.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*. Dimaşk: Dâru'l-fıkr, 1997.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

İbn Sînâ'ya Göre Allah Cüz'leri Bilir; Fakat Nasıl?

God Knows Particulars According to Avicenna; But How?

Hafzullah Genç 

Arş. Gör. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı

Research Assist. PhD., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Kalam

Çorum/ Turkey

hafzullahgenc@hitit.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0486-5581>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.909923

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 20.02.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 08.06.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atf: Genç, Hafzullah. "İbn Sînâ'ya Göre Allah Cüz'leri Bilir; Fakat Nasıl?". *Marife* 21/1 (2021), 605-627. <https://doi.org/10.33420/marife.909923>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

| İbn Sînâ'ya Göre Allah Cüz'leri Bilir; Fakat Nasıl?

Özet

İbn Sînâ'nın kurduğu felsefi sistem içerisinde Allah'ın cüz'leri nasıl bildiğine dair görüşü bu mesele hakkında günümüze kadar gelen tartışmaların sebebidir. İbn Sînâ görüşünü açıklarken önce O'nun cüz'leri bilmediğini daha sonra ise bildiğini söylemiştir. Bu durum İbn Sînâ'yı açık bir çelişkiye düşmüş gibi göstermektedir. Fakat burada bir ayrıntı vardır: İbn Sînâ'nın Allah'ın bilmediğini söylediği cüz'ler değişken cüz'lerdir. Çünkü ona göre değişken cüz'leri bilmenin yolu onları duyularla algılamaktadır. Allah duyulara sahip olmadığı için değişken cüz'leri bilemez. Fakat yine İbn Sînâ'ya göre hiçbir şey Allah'ın bilgisinin dışındakalmaz. Buna göre Allah'ın değişken cüz'leri de bilmesi gerekir. Bu sebeple İbn Sînâ Allah'ın cüz'leri nasıl bildiğine dair bir açıklama yapmalıdır. O da bu açıklamayı özetle şöyle yapmıştır: "Allah kendisini bilir. Allah her şeyin varlık sebebidir. Sebebi bilen sonucu da bilir. Allah her şeyin sebebi olduğuna ve Allah kendisini bildiğine göre mevcudatın hepsini bilir. Böylece O, her şeyi sebebiyle, külli olarak bilir. Sebepler değişken değildir. Bu nedenle de değişken cüz'leri sebepleriyle bilmesi O'nun bilgisinde değişime yol açmaz."

Gazzâlî Tehâfütü'l-felâsife isimli bir eser yazarak filozofların ve İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirmiştir. Allah'ın cüz'leri bilmesi meselesinde sarf ettiği sözlerin Allah'ın cüz'leri bilmediği sonucuna vardığını söyleyerek İbn Sînâ'yı küfürle itham etmiştir. Çünkü Gazzâlî'ye göre birisinin Allah değişken cüz'leri bilmez ya da sebepleriyle bilir demesi en basit anlamda O'nun bazı şeyleri bilmediğini söylemektedir. Allah duyulara konu olan değişken cüz'leri bilmediği takdirde mesela Zeyd'in küfürden sonra iman ettiğini ya da Hz. Muhammed'in peygamberlik ilan ettiğini bilmiyor olmaktadır. Bu ithamdan sonra hangi düşünerün haklı olduğuna dair ortaya çıkan tartışmalar neticesinde İbn Sînâ'nın haklı olduğunu söyleyenler onun sözlerine izah getirmeye çalışmaktadırlar. Hem klasik hem de modern dönemde yapılan izahlar Gazzâlî'yi haklı bulanlar tarafından tatmin edici olmadığı gerekçesiyle tenkit edilmeye devam edilmektedir. Klasik dönemde Kutbuddin Râzî tarafından yapılan ve bize göre gözden kaçan bir izah ise bize İbn Sînâ'nın tenkitlerden nasıl kurtulacağına işaretini vermektedir.

Kutbuddin Râzî'ye göre İbn Sînâ Allah'ın her şeyi ezelde kendi vakitlerinde bildiğini söylemektedir. İbn Sînâ'nın bu düşüncede olduğunun kendi eserlerinden de teyit etmek mümkündür. Buna göre İbn Sînâ nezdinde Allah'ın cüz'leri de dâhil vakitleriyle beraber her şeyin bilgisine daha önceden sahiptir ve vakti gelen her şey ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın cebrî düşünceye yaklaştığı kanısına varılabilir ki eserlerinde cebrî düşünceye rastlamak zor değildir. İnsanların ihtiyarıyla ilgili sözleri onun cebrî düşünceden çok uzak olmadığını göstermektedir. Nitekim İbn Sînâ'ya ait olan ve Ta'likât'ta yer alan "İnsan muhtar görünümüne muhtardır" ifadesi ve sonrasında söyledikleri onun insanların fiillerinde özgür olmadığını düşündüğünü göstermektedir. İbn Sînâ insanların fiillerinin zorunlu olarak bir sebebe bağlı olduğunu düşünmektedir. Bu sebeplerin de zincir halinde Allah'a kadar uzandığını, O'nun ilk sebep olduğunu ve O'nun indinde her şeyin zorunlu olduğunu söylemektedir. Hal böyle olunca da bu sebeplerle ortaya çıkan her şey zorunlu olmaktadır. İbn Sînâ'nın bu konudaki fikirleri Cebriye ve Ehl-i sünnet arasında kalmaktadır. Cüz'lerin ortaya çıkışı konusunda Cebriyeye paralel giden İbn Sînâ, Allah'ın bilgisi konusunda Ehl-i sünnete yaklaşmıştır. Ehl-i sünnete göre Allah her şeyi ezelde, tek bir ilimle, zatında ve ilminde değişiklik olmadan bilmektedir. İbn Sînâ da benzer ifadelerle Allah'ın her şeyi ezelde, kendi vakitlerinde, külli olarak, bir defada, ilminde değişim olmadan bilmektedir. Fakat onun yaptığı sebepleriyle bilmek açıklaması meseleyi başka yerlere taşımakta, Allah'a çokluk ilave etmemek adına yaptığı bu açıklama farklı sonuçlar doğurmaktadır.

Bu çalışmada Kutbuddin Râzî'nin İbn Sînâ'nın görüşünü açıklarken kullandığı bazı ifadelerden yola çıkılarak İbn Sînâ'nın kendi eserlerinden onun Allah'ın varlığa dair bilgisiyi ilgili görüşü yeniden bir okuma ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Böylece onun Allah'ın değişken cüz'leri hatta her şeyi nasıl bildiğine dair görüşünün aslında farklı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ulaşılan bu sonuç İbn Sînâ'nın asıl görüşünü gizlemek adına farklı şeyler söylediği iddiasını doğrular gibi görünmekle beraber onu Allah'ın cüz'leri bilmediği görüşünü savunduğu ithamından da kurtarmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Sıfatlar, İlim, Cüz'lerin Bilinmesi, İbn Sînâ.

God Knows Particulars According to Avicenna; But How?

Summary

Within his philosophical system, Avicenna's opinion on "how God knows the particulars" is a significant ongoing debate that continues today. While Avicenna was explaining his opinion, he first claimed that God does not know the particulars, and then later on he suggested the opposite. This

situation indicates that Avicenna might have been in a contradiction. However, there is a small nuance here: Avicenna suggested that God doesn't know mutaghayyirat which refers to particulars in motion. According to Avicenna mutaghayyirat is merely known with senses, but because God doesn't have senses in the way we do, He doesn't know mutaghayyirat. But, again in Avicenna's philosophy, nothing is beyond God's knowledge. So here, the question of "how God knows mutaghayyirat" begs for an answer. Therefore, Avicenna made the necessary statement on this issue briefly as follows: "God knows himself. God is the reason for the existence of everything. Who knows the reason also knows the result. God knows everything since He is the reason for everything, and He knows himself. So, He universally knows everything with their reasons. Reasons are not mutaghayyir. Consequently, knowing mutaghayyirat through reasons does not cause His knowledge to change."

Ghazali criticizes philosophers and Avicenna's views in his book "Tahafut al-falasifa". In this book, he accuses Avicenna of heresy due to his opinions on God's knowledge of particulars. Because according to Ghazali, when someone says God does not know particulars or He knows particulars because of their reasons, he ultimately means God doesn't know some things. If God doesn't know mutaghayyirat which is subjected to senses, He did not know that, for example, Zeyd believed after heresy or Prophet Mohammed(pbuh) declared prophethood. After this accusation, a discussion arose about which thought was accurate. Those who said that Avicenna was right wanted to explain his views on God's knowledge. In both the classical and modern periods, explanations made by his supporters were criticized by Ghazali's supporters. In the classical period, the explanation made by Kutbuddin Razi, which according to us was under-appreciated, offers a way for Avicenna to escape criticism on this issue.

According to Kutbuddin Razi, Avicenna claims that God eternally knows everything and when the events will take place. According to this view, God has the knowledge of everything, their time of realization, including particulars, and thus the existence of everything and their time. Drawing from this idea, one might say that Avicenna was close to the Jabriyyah sect on the issue of destiny. And this claim could be backed up by pieces of evidence from his books. His words on the actions of humans have traces of Jabriyyah's way of thinking. The phrase "Man is mukhtar-looking mudzta" belongs to Avicenna and what he said afterward shows that he thinks the man is not free in his actions. Avicenna thinks that man's actions necessarily depend on a reason. Also, he says this reason goes all the way up to God in the chain, He is the first reason, and everything is necessary because of/for Him. In this case, everything that exists because of a reason is necessary. Avicenna's ideas on this issue can be seen as in between Jabriyyah and Ahl al-sunnah. Avicenna who draws closer to Jabriyyah on the existence of particulars, stands closer to Ahl- al-sunnah on God's Knowledge. In the thought of Ahl al-Sunnah, God eternally knows everything, knows their time, and knows without taghayyur/change in His person and knowledge. Avicenna also thinks similarly on the issue of God's knowledge. He believes that God eternally knows everything, knows their time without taghayyur/change in His person and knowledge. However, Avicenna's explanation about knowing things due to their reasons moves the issue elsewhere. This explanation he came up with to avoid attributing plurality to God bears other consequences.

In this article, while we rely on Kutbuddin Razi's explanation about Avicenna's view on God's knowledge and drawing from some of his statements about Avicenna's views, his idea on God's knowledge of things has been reevaluated. As a result, we have concluded that his ideas on how God knows particulars and furthermore how he knows everything is different than what people believe. This result, though seem to confirm the allegations that he said different things to hide his actual thoughts on the issue, also saves him from the allegations that claim he believed God does not know the particulars.

Keywords: Theology, Attributes, Knowledge, Knowledge of Particulars, Avicenna.

Giriş

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*'nin on üçüncü meselesine "Filozofların sözlerinden münezzeh olan Allah'ın, oluyor, oldu ve olacak şeklinde zamana bölünen cüz'leri bilmediğine dair onların (felsefecilerin)iddialarının iptali hakkında-

dır”¹başlığını vermiştir. Bunun sebebi, mezkûr başlık altında ele aldığı meselede, genelde filozofların özelde ise İbn Sînâ’nın Allah’ın bilgisine dair görüşlerini eleştirmek ve aksini ispat etmektir. Gazzâlî bunu yaparken aynı zamanda filozofların bu meseledeki fikirlerinin kendilerini küfre götürdüğünü söylemiş, onları küfürle itham etmiştir. Gazzâlî ile başlayan tartışmalar, sonraki dönemde onun doğrudan İbn Sînâ’yı hedef göstermesi ve tekfir etmesi sebebiyle İbn Sînâ üzerinden devam etmiş ve yazılan eserler Gazzâlî’nin İbn Sînâ’yı ithamını temel alarak oluşturulmuştur. Çünkü Allah’ın cüz’îleri bilmediğine ilişkin bu itham basitçe geçirilecek nitelikte değildir. Her ne kadar İbn Sînâ böyle söylemese de malumdur; Allah’ın bilmediği bir şey olduğunu söylemek itikat açısından büyük problem oluşturmaktadır. Zannediyoruz ki Gazzâlî de bu çerçeveden bakarak Allah’ın bilmediği bazı şeyler olduğunu söylenmesine tepki göstermiş ve İbn Sînâ’yı küfürle suçlamıştır.

Tartışma başladıktan sonra âlimler, İbn Sînâ’yı savunanlar ve Gazzâlî’yi haklı bulanlar olarak yavaş yavaş saflarını belirlemişlerdir. Gazzâlî’yi haklı bulanlar Ortaçağ’da hem Müslüman hem de Hristiyan dünyanın kalabalık kesimini oluşturmaktadır.²Çalışmamıza dâhil olmadığı için Hristiyanları bir kenara bırakırsak, bu Müslüman grubun İslam’ı ve mensuplarını “felsefenin saçmalıkları” ve “filozofların hezeyanlarından” koruma güdüsüyle hareket ettiği söylenebilir. Bu sebeple Gazzâlî’nin tekfir dili ilgi görmüş vetarışmanın yaygınlaşması ve devamlılığının da sebebi olmuştur. Ancak tekfir tavrı daha sonra devam ettirilmemiştir. Zira İbn Rüşd’ün de *Faslü'l-makal*’de belirttiği üzere³, Gazzâlî *Faysalü't-tefrika*’da isim vermeden sadece tavrı olarak İbn Sînâ’nın bu mesele hakkındaki fikirlerinin küfür için yeter sebep olmadığını söylemiştir.⁴ Öyle de olsa Gazzâlî’nin küfür konusunda geri adım atması tartışmayı frenlememiştir. Çünkü tekfir edilmeye mahal olmasa bile halen ortada duran büyük bir sorun vardır: İbn Sînâ Allah Teâlâ’nın bazı şeyleri bilmediğini söylemiş midir söylememiş midir? Gazzâlî ve taraftarlarına göre cevap açıktır: Söylemiştir. İbn Sînâ taraftarlarına göre ise böyle bir şey söylemesi mümkün değildir ki zaten İbn Sînâ’nın Allah’ın her şeyi bildiğine dair açık beyanı vardır. Buna rağmen Gazzâlî ve taraftarları İbn Sînâ’ya Allah’ın cüz’îleri bilmediği görüşünü nasıl atfetmişlerdir? Bu sorunun cevabını bulmak için öncelikle İbn Sînâ’nın mesele hakkındaki sözlerini incelemek gerekecektir.

İbn Sînâ cüz’î varlıkların akılla bilinmeyeceğini söylediikten sonra Allah Teâlâ’nın cüz’î varlıkları bildiğini söylemesi ilk bakışta bir çelişki oluşturmaktadır. Çünkü, Allah’ın sırf akıl olduğunu söylemekte, O’nun bilgisinin sadece akletmekten ibaret olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte o, Allah’ın sadece duyularla idrak edilebilen cüz’î varlıkları da küllî olarak bildiğini iddia etmektedir.⁵

¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2010), 142.

² Rahim Acar, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ’ya Göre Allah’ın Cüz’îleri Bilmesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 2.

³ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 91.

⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, çev. Hikmet Akpur (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2015), 81 vd.

⁵ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *et-Ta'likât* (Kum: Mektebetü'l-ilâmi'l-İslâmî, 1404), 14.

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın görüşünü temel alarak Allah'ın cüz'leri bilmesi meselesini, *Tehâfütü'l-felâsife* isimli eserinde, filozofları eleştirdiği yirmi konu arasına dâhil etmiştir. Bunun yanında aynı mesele yirmi konu arasında Gazzâlî'ye göre filozofların küfre girdiği üç meseleden biridir. Bizce tartışmanın büyük boyutlara ulaşmasının nedeni de Gazzâlî'nin filozofları küfürle ithamıdır. Nitekim tartışma büyük boyutlara ulaşmış hatta bu tartışma *Tehâfüt*'te yer alan diğer on dokuz meseleyle birlikte bir geleneğe dönüşmüştür.

Allah'ın cüz'lere dair bilgisi hakkında İbn Sînâ'nın görüşü üzerindeki tartışma iki koldan yürütülmektedir. Birincisi Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü ile başlayan, İbn Rüşd tarafından devam ettirilen ve Osmanlı döneminde bir geleneğe dönüşen tehâfüt yazımıdır. Gazzâlî filozofların, fikirlerini herhangi bir delil olmaksızın zanla hareket ederek ortaya attıklarını iddia etmiş ve bu iddiasını kanıtlamak için *Tehâfütü'l-felâsife*'yi yazmıştır. Hatalı olduklarını düşündüğü yirmi meselede filozofları eleştirmiştir. Özellikle âlemin ezeliyeti, Allah'ın cüz'leri bilmemesi ve cismânî haşrin yokluğu filozofların, *Tehâfüt*'te eleştiri oklarının en büyüklerine hedef oldukları görüşleridir. Gazzâlî filozofları âlemin ezeli olduğunu, Allah'ın cüz'leri bilmediğini ve haşrin cismânî değil ruhânî olduğunu söyledikleri için tekfir etmiştir. Gazzâlî gibi ünlü ve saygın bir âlimin, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi meşhur âlimleri tekfir etmesi Müslümanlar nezdinde büyük bir yankı uyandırmıştır. Buna rağmen Gazzâlî'ye karşı ilk cevap İbn Rüşd'den neredeyse bir asır sonra gelmiştir. İbn Rüşd, Gazzâlî'ye reddiye olarak yazdığı *Tehâfütü't-Tehâfüt* isimli eserinde, bazı konularda Fârâbî ve İbn Sînâ'yı eleştirse de genel anlamda onları Gazzâlî'ye karşı savunmuştur.

İbn Rüşd'ün attığı bu adım haklı olanı belirleme çabası olarak algılanmış ve bu çabaya dâhil olmak isteyenler yine aynı isimle yani *Tehâfüt* ismiyle eser kaleme almışlardır. Bunlardan meşhur olan ve günümüze ulaşanları Hocazâde, Ali Tûsî, Kemalpaşazâde, Karabâğî, Üsküdârî ve Musa Kazım Efendi'ye aittir. Bunların dışında literatürde beş farklı tehâfüt daha zikredilmiştir. Ancak kitaplar hakkında bilgi yoktur.⁶ Bu eserlerde yer alan problemlerden biri Allah'ın cüz'leri bildiğine dair İbn Sînâ'nın delilinin O'nun cüz'leri bildiğini ispat edememesi dolayısıyla da İbn Sînâ'ya göre Allah'ın cüz'leri bilmiyor olmasıdır. Gazzâlî, İbn Rüşd ve Ali Tûsî'nin tehâfütlerinde on üçüncü, Hocazâde ve Kemalpaşazâde'nin tehâfütlerinde ise on beşinci bölüm bu meseleye ayrılmıştır. Bu farklılığın nedeni Hocazâde'nin on üçüncü meseleyi üç bölüme ayırıp hepsini ayrı bölümler altında incelemesidir. Kemalpaşazâde de onu takip etmiştir.⁷ Muhaşşilerden Karabâğî ise eserini on ikinci bölümde tamamlamış sonraki meselelere dolayısıyla da Allah'ın cüz'leri bilmesi konusuna değinmemiştir.⁸ Bu âlimlerden İbn Rüşd, Hocazâde, Ali Tûsî ve Kemalpaşazâde ise Gazzâlî'yi haklı bulmuşlardır. Mezkûr isimler arasında İbn

⁶ İbrahim Hakkı Aydın, "Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Aralık 2006), 62.

⁷ Muslihuddin Mustafa b. Yûsuf Hocazâde, *et-Tehâfüt fi'l-muhâkemeti beyne'l-Gazzâlî ve'l-felâsife*, thk. Luay Hatem Yaqoob (Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2018); Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987).

⁸ Muhyiddin Muhammed b. Alî Karabâğî, *Ta'lika alâ şerhi Tehâfütü'l-felâsife li Hocazâde*, çev. Abdurrahim Güzel (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1991).

Rüşd'ün Gazzâlî'yi haklı bulması diğerlerine göre daha farklı saiklerdedir. İleride buna temas edilecektir.

Allah'ın cüz'ilere dair bilgisiyle ilgili tartışmaların yürütüldüğü diğer mecra ise, *el-İşârât ve't-tenbîhât* ve şerhleridir. Bu esere Fahreddin Râzî ve Nâsiruddîn Tûsî gibi iki önemli âlim şerh yazmıştır. Tûsî şerhini bir anlamda Râzî'ye reddiye olarak kaleme almıştır. Daha sonra Kutbuddin Râzî iki şerhi mukayese ederek bir haşiye yazmıştır. Makalede temellendirilmeye çalışılacak olan iddianın kaynağı da işte bu haşiyedir.

İbn Sînâ Vâcibu'l-vücûd'un mücerret bir varlık dolayısıyla akıl olduğunu, mücerret her varlığın akleden olduğunu, akleden varlıkların kendilerini aklettiğini yani Zorunlu'nun akıl, âkil ve makul olduğunu söyledikten sonra O'nun kendisi dışındaki varlıkların tamamını da bildiğini iddia etmiştir. Ancak mesele şu ki Zorunlu'nun dışında kalan varlıklardan bazıları zamanın taalluk ettiği değişken ve duyusal varlıklardır. Vâcibu'l-vücûd ise mutlak ve değişkenliği kabul etmez ve duyusal bilgiyi idrak etmez. Buna göre İbn Sînâ'ya göre Vâcibu'l-vücûd nasıl olur da bu değişken varlıkları bilebilir? İbn Sînâ bu soruya O'nun bütün varlığı küllî olarak bir defada bildiğini söyleyerek cevap vermiştir. Ancak İbn Sînâ'nın bu cevabı başta Gazzâlî olmak üzere pek çok âlim tarafından doğru bulunmadığı gibi üstüne üstlük Vâcibu'l-vücûd'un varlıklardan bazılarını bilmediği sonucuna götürdüğü iddia edilmiştir. Bazı âlimler ise İbn Sînâ'nın cevabını doğru bulmuş ve eleştirileri kabul etmemişlerdir. İşte İbn Sînâ'nın cevabı ve karşılıklı eleştirilerin neticesinde ortaya çıkan, üzerinde tartışılan problem özet olarak budur.

İbn Sînâ'nın cevabının doğru olduğunu söyleyenler bu cevabı eleştirilere karşı savunurken görebildiğimiz kadarıyla üç farklı izah ortaya koymuşlardır. Bu izahlardan birincisini İbn Sînâ'nın kendisi de yapmaktadır. İzah özetle şöyledir: Vâcibu'l-vücûd bütün varlığın sebebidir ve kendisinin varlığın sebebi olduğunu ve kendisini bilmektedir. Sebebi bilen sonucu da bilmelidir. Dolayısıyla O, bütün varlığı bilmektedir. Bu izahı sonraki pek çok âlim de kullanmıştır. İkinci izah Tûsî'ye aittir. Kısaca o şöyle söyler: Vâcibu'l-vücûdbütün varlığın mahiyetini ve sıfatlarını bilmektedir. Dolayısıyla bütün varlığı da bilmektedir. Üçüncü ve son izah Kutbuddin Râzî'ye aittir. Ona göre Vâcibu'l-vücûd bütün varlığı önceden bilmektedir. Bu izahlara dair detaylı bilgi ileride verileceği için burada bu kadarıyla iktifa ediyoruz.

Makalede yapmayı amaçladığımız şey Kutbuddin Râzî'nin meseleye dair izahının diğer izahlar arasında neden tercih edilebilir olduğunu ortaya koymak olacaktır. Çünkü bu izahta Allah'a çokluk isnat edilmemesi adına İbn Sînâ'nın O'nun cüz'ileri küllî olarak bildiği görüşünün aslında Allah'ın her şeyi ezelde küllî olarak bildiği manasına geldiğinin işaretleri vardır. Biz de bu işaretlerden yola çıkarak İbn Sînâ'nın görüşünün nasıl yorumlanmasına gerektiğine dair bir fikir ileri sürmekteyiz.

1. İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi

İbn Sînâ, Allah'ın cüz'ileri bilmesi meselesinde büyük bir tartışmayı başlatacağını önceden sezmiş gibidir. Bu nedenle de meselenin ağır, kendi görüşünün ise

müşkil olduğuna işaretle “(Allah’ın cüz’leri küllî olarak bilmesi) tasavvuru için latîf bir mizaca ihtiyaç duyulan acailiklerdendir” demiştir.⁹ Bununla birlikte eserlerinde mesele hakkındaki görüşünü izah etmekten de geri durmamıştır. İbn Sînâ’ya göre Allah cüz’leri bilmektedir hatta bilmek zorundadır. Ancak İbn Sînâ nezdinde mesele daha bu ilk cümlelerin yüklemiyle başlamaktadır. *Bilmek* fiili Allah için kullanıldığında yani *Allah’ın bilmesi* denildiğinde ne kastedilmektedir? İkinci mesele Allah’ın neyi bildiğidir. Üçüncü mesele O’nun bildikleri arasında yer alan *cüz’*nin ne olduğudur. Dördüncü mesele cüz’lerin bilinirliğidir. Beşinci mesele Allah’ın cüz’leri nasıl bildiğidir. Şimdi ilk meseleden başlayarak sırasıyla bu meselelerin İbn Sînâ tarafından nasıl izah edildiğini ele alalım.

Öncelikle İbn Sînâ’nın Allah’ın bilmesiyle insanın bilmesini ayırdığını belirtmemiz gerekir. İnsan, kavramları bir süreç dâhilinde, değişken ve zamansal olanları da duyularla bilir. Fakat Vâcibu’l-vücûd mahza akıldır.¹⁰ Çünkü her yönüyle maddeden ayrıktır/soyuttur.¹¹ Dolayısıyla akıl mücerret hakikatten ibarettir.¹² Mahza akıl olan ve maddeyle hiçbir ilişkisi olmayan bir varlığın *bilme* yöntemi *akletmektir*. Bizim gibi duyulara sahip olmadığı için başka türlü bir bilgi elde etme yöntemine sahip değildir. Vâcibu’l-vücûd eşyayı bizim gibi duyularıyla idrak etmez.¹³ Çünkü O, maddeden ve maddi olandan ayrıktır; maddi olanlarla hiçbir bağı ve bağlantısı yoktur. Duyular ise ancak maddi olanın bilgisini elde edebilirler. Bu sebeple Vâcibu’l-vücûd için geriye tek bir yöntem kalmaktadır ve o da akletmektir.

Bilme yöntemi akletmekten ibaret olan Vâcibu’l-vücûd İbn Sînâ’ya göre neyi akletmektedir? Ona göre Vâcibu’l-vücûd zatından başlamak suretiyle her şeyi akletmektedir.¹⁴ Vâcibu’l-vücûd öncelikle zatını akleder. Tabi burada belirtmemiz gerekir ki öncelik zamansal bir öncelik değil ontik bir önceliktir. Çünkü Vâcibu’l-vücûd zamana bağlı olarak akletmez.¹⁵ Böylece O, akleden olur. Çünkü Vâcibu’l-vücûd’un Zat’ı olan mücerret hakikat O’nun için gizli değildir; O’nun sebebiyle vardır.¹⁶ Bu mücerret hakikat ancak O’nunla hâsıl olduğuna göre O, akledilendir.¹⁷ Vâcibu’l-vücûd’un akıl, akleden ve akledilen olması aynı şeydir; O’nda çokluk oluşturmaz. Nitekim nasıl ki insan kendisini düşündüğünde bu eylem onda çokluk oluşturmuyorsa O’nun akıl, âkil ve makul olması da çokluk oluşturmaz.¹⁸

Vâcibu’l-vücûd’un akletmesi ve akleden olması İbn Sînâ’nın O’nun varlığı

⁹ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *eş-Şifâ -İlâhiyyat-* (Kum: Mektebetü semâhat, 2012), 359; Kâdî Zeynüddîn Ömer b. Sehlân es-Sâvî İbn Sehlân, Hasan el-Merâğî, *Nehcü’l-takdîs* (Tahran: Şems-i Tebrîzî, 2006), 32.

¹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ -İlâhiyyat-*, 356; Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbü’n-necât* (Tahran: İntişârât-ı dânişnâ, ts.), 650.

¹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ -İlâhiyyat-*, 356.

¹² Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *er-Risâletü’l-arşîyye*, thk. İbrahim Hilâl (Mısır: y.y., ts.), 25.

¹³ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, 81.

¹⁴ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât -İlâhiyyât-*, thk. Süleyman Dünya (Beyrut: Müessesetü’n-Nu’mân, 1993), 297.

¹⁵ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, 13.

¹⁶ İbn Sînâ, *er-Risâletü’l-arşîyye*, 25.

¹⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletü’l-arşîyye*, 25.

¹⁸ İbn Sînâ, *er-Risâletü’l-arşîyye*, 25.

nasıl bildiğine dair görüşü açısından önem arz etmektedir. Çünkü mahza akıl olan Vâcibu'l-vücûd'un kendisini akletmesi aynı zamanda varlığı da akletmesidir. O, kendisini aklederek akleden olduğunda varlığı aklederek de akleden olmuş olmaktadır. O, varlığın ilkesidir. Her şey varlığını O'na borçludur.¹⁹ Dolayısıyla O, kendisini aklederek aynı zamanda varlığı da akletmektedir. Varlığı akletmesi demek de cüz'iler dâhil her şeyi akletmesi demektir. Böylece Vâcibu'l-vücûd'un neyi bildiği sorulduğunda İbn Sînâ'nın cevabı Sebe suresi 3. ayete²⁰ atfen zerre dahi dışarıda kalmadan²¹ her şeyi bildiği şeklinde olacaktır. Böyle bir cevap İbn Sînâ savunucularını tartışmada bir adım ileri taşımış gibi görünmektedir. Çünkü her şeyi bildiğini söylemek Vâcibu'l-vücûd'uncüz'lere dair bilgisinin olduğunu söylemektir. Bu açık beyan Gazzâlî taraftarlarını ikna etmemiştir. Bunun nedeni İbn Sînâ'nın Vâcibu'l-vücûd'uncüz'ileri bildiğini açıkça ortaya koyan ifadelerini gölgeleyen başka beyanları vardır. İbn Sînâ yine açıkça Vâcibu'l-vücûd'un oluş-bozuluş âlemine ait cüz'ileri bilmediğini söylemiştir:

"Vâcibu'l-vücûd'un, güneş tutulması gibi, işaret edilen olması bakımından cüz'ileri bilmesi mümkün değildir. Mesela: "Bu güneş tutulması" diyerek işaret ettiğimizde ya da "bugün gerçekleşiyor olan güneş tutulması" veya "yarın gerçekleşecek olan güneş tutulması" dediğimizde Vâcibu'l-vücûd (ki O'nun bunları bildiğini söylediğimizde) bunları falanca zamandan sonra ve falanca hareketten sonra bilmiş olur. Fakat O, işaret edilenleri bilemez."²²

Bu pasajda İbn Sînâ'nın Allah'ın neden bunları bilmediğiyle ilgili açıklamasını dikkate almadığımızda, onun Vâcibu'l-vücûd'un bilmediği bir şeyler olduğunu söylüyor olması karşı tarafın iştahını kabartmış ve her şeyi biliyor olduğunu söylemesi dikkate alınmamış hatta Rahim Acar'ın deyimiyile inandırıcı bulunmamıştır. Çünkü İbn Sînâ onlara göre Vâcibu'l-vücûd'un bilmediği bazı şeyler olduğunu düşündüğü halde her şeyi bildiğini söyleyerek bu görüşünü gizlemek istemiştir.²³

Hakkında yapılan niyet okumalarını bir kenara bıraktığımızda ve sadece söylediklerine baktığımızda İbn Sînâ'nın birbirine muarız iki beyanını görmekteyiz. Bu nedenle burada sorulması gereken sorular şunlardır:

- İbn Sînâ ve savunucuları ihtilafli bu iki söylemi nasıl bir araya getirmiş ve birleştirmişlerdir?
- Vâcibu'l-vücûd'un hem her şeyi bildiğini söylemek hem de cüz'ilerden bazılarını bilmediğini söylemek mümkün müdür?
- Cüz'ilerden bazılarını bilmediğini söyleyerek aslında başka bir şey mi kastetmektedir?
- Cüz'ilerle kastedilen nedir?

Son sorudan başlayarak İbn Sînâ'nın verdiği cevapları ele almak suretiyle yukarıda bahsettiğimiz meseleleri izaha kavuşturmaya çalışalım.

¹⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 60.

²⁰ Sebe 34/3.

²¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 15.

²² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 14.

²³ Acar, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi", 1.

Vâcibu'l-vücûd'un bilgisinin mahiyeti, nelerin O'nun bilgisine dâhil olduğu sorusu zaten tartışmanın temel problemidir. İbn Sînâ'nın Vâcibu'l-vücûd'un cüz'lere dair bilgisinin nasıl olduğuyla ilgili açıklamaları cüz'lerle ne kastettiği sorusunu gündeme getirmektedir. Tabii olarak cüz'î denildiği zaman bunun mukabili olan küllî kavramı da gündeme gelmektedir. Bu nedenle öncelikle İbn Sînâ'ya göre küllînin ne olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Ona göre küllî eklerinden soyutlanmış mahiyettir. Bu söz şöyle bir örnekle açıklanabilir:

İnsan olmak bakımından insan umum, husus, tek veya çok olmak bakımından insandan farklı bir şeydir. Çünkü insan olmak bakımından insan başka bir şart olmaksızın insandır. Onun âmm, hâs, tek ve çok olması insan olması üzerine zait şeylerdir. Bunun manası şudur: Bunlardan hiçbiri insanlık mefhumuna dâhil değildir. Bilakis insanlığın insanlık olması ancak insanlık olması sebebiyledir. Teklik insanlığa dâhil bir sıfattır. İnsanlık onunla beraber tek olur. Yine insanlık tanım itibariyle çok olan şeylere mutabık olduğu için âmm olur. Fakat insanlık kendinde yine sadece insanlıktır.²⁴

Cüz'ilerin şahsî niteliklerinden arındırılmış hali anlamına gelen küllî akıl sahibi herkes tarafından akledilebilir niteliktedir. Küllînin akledilebilir olması, bilmesi akletmesinden ibaret olan Vâcibu'l-vücûd'un da küllî olanı bildiği sonucunu ortaya çıkarır. Fakat mesele sadece bundan ibaret değildir. Küllînin akledilebilir olmasının yanı sıra İbn Sînâ'ya göre akledilebilir olanlar da sadece küllîlerdir. Bu durumda cüz'iler nasıl akledilmektedir?

Cüz'iler İbn Sînâ nezdinde türünün tek örneği olan cüz'iler ve birden fazla örneği olan cüz'iler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Türünün tek örneği olan cüz'iler ay-üstü âlemin fertleridir. Türüne ait nitelikleri taşıyan tek ferttir.²⁵ Tam da bu nedenle onlar aynı zamanda küllîdir. Çünkü türünün tek örneği olan bir varlık hakkında belirteç kullanılmaz, ona işaret edilmez. Mesela Venüs İbn Sînâ'ya göre türünün tek örneği bir varlıktır. Venüs'ten bahsederken "bu Venüs" ya da "yuvarlak Venüs" veya "güneş sisteminde bulunan Venüs" diye bahsetmeyiz. Bu nedenle Venüs türünün tek örneğidir ve küllîdir, değişmez. Buna göre İbn Sînâ için bir anlamda tek cüz'î vardır ki o da türünün tek örneği olmayan, ay-altı âlemin yani oluş-bozuluş âleminin fertleridir.

Fahreddin Râzî, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'leri bilmediğini söylediğini iddia ettiği için Gazzâlî'yi eleştirmiştir. Eleştirinin odak noktası Gazzâlî'nin İbn Sînâ hakkında "Allah'ın cüz'leri bilmediğini söylemektedir" demesidir. Fahreddin Râzî, Allah'ın kendisini bildiğini herkesin kabul ettiğini, cüz'îyi bilmenin manasının bir varlığın kendisini bilmesi olduğunu söylemiştir. Fahreddin Râzî'ye göre Gazzâlî'nin iddiası aslında İbn Sînâ'nın Allah'ın değişken cüz'leri yani ay-altı âlemîn fertlerini bilmediğini söylemesi olmalıdır. Yani filozoflar hakkında dile getirilecek doğru iddia, onların, Allah Teâlâ'nın değişkenleri değişken olmaları açısından bildiğini,

²⁴ Fahreddin Muhammed b. Ali el-İsferâyîni Nisâbü'rî, *Şerhu Kitâbü'n-necât* (Tahran: İncemin âsâr ve mefâhîr-i ferhengî, h. 1383), 233, 234.

²⁵ Fehrullah Terkan, "İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, ed. Mehmet Mazak (İstanbul: İstanbul Kültür A.Ş. Yayınları, 2009), 6.

cismânîleri de kendilerine has belirli ölçülere sahip olmaları hasebiyle bildiğini inkâr ettikleridir.²⁶ Ancak biz, Gazzâlî'nin türünün tek örneği olan cüz'leri bir anlamda küllî sayarak cüz'lerle değişken cüz'leri kastettiğini düşünüyoruz. Bu nedenle Fahreddin Râzî'nin eleştirisinin yersiz olduğunu söyleyebiliriz. Birden fazla örneği olan cüz'ler yani değişken cüz'ler ay-altı âlemin fertleridir. Türünün niteliklerini paylaşan bu tikeller ayrıca zamansaldırlar.²⁷ Değişken ve zamansal olan bu cüz'ler aynı zamanda da maddeyle ilişkili ve duyusaldırlar; kendilerine işaret edilir, haklarında konuşurken belirteç kullanılır. İbn Sînâ'nın "Allah'ın bilemeyeceğini" söylediği cüz'ler işte bunlardır.

Filozofların Allah'ın cüz'leri bilmesinin problem doğuracağına dair en güçlü argümanları bir örnekle şöyle açıklanabilir: Allah'ın Zeyd'in bir mekânda oturuyor olduğunu bildiğini farz ettiğimizizde; Zeyd o mekândan kalktığında ki Allah, Zeydi oturuyor olarak bilmektedir, bu bilgisi devam ederse cahil olur. Allah Teâlâ'nın cahil olması muhaldir. Devam etmiyorsa bilgisinde değişim meydana gelmiş olur. Değişim de Allah Teâlâ için muhaldir.²⁸

Gazzâlî, Râzî vb. âlimlerin iddialarının aksine İbn Sînâ ay-üstü ay-altı ayrımı yapmaksızın bütün cüz'lerin Allah tarafından akledildiğini söylemiştir. Bir şeyin akledilmesinin önündeki engel onun maddeyle ilişkisidir. Maddeden soyutlanan her şey akledilebilir.²⁹ Dolayısıyla cüz'lerin akledilebilmesi için maddeden mücerret olması gerekir. Fakat cüz'ler için böyle bir şey söz konusu değildir. O halde cüz'ler Allah tarafından nasıl akledilirler? İbn Sînâ'nın bu soruya cevabı nettir: Cüz'ler Allah tarafından küllî olarak bilinirler.³⁰ Cüz'ler kendisine işaret edilmeyecek ve kendisine işaret edilene dayanmayacak şekilde küllî olarak bilinebilirler. Mesela: Sokrat hakkında o, nübüvvet iddia edendir, zulmen öldürülendir, kralın oğludur dediğinde bunların hepsi özel bir şahsa değil birçok kimseye hamledilebilir. Onun hakkında o, bu insanın oğludur dediğinde ise Sokrat kendisine işaret edilen olur çünkü kendisine işaret edilene dayanmaktadır.³¹ Fakat İbn Sînâ'nın cevabı net olsa da mana bakımından net olduğu pek söylenemez. Ona küllî olarak bilmek nedir diye sorulduğunda sebepleri ve illetleriyle bilmek anlamına geldiğini söyleyecektir.³² Sebepleriyle bilmenin ne demek olduğu sorulduğunda İbn Sînâ, küllî olarak bilmeyi sebepleriyle bilme, sebepleriyle bilmeyi ise küllî olarak bilme olarak açıklamaktadır.³³ Bu açıklama kısır döngü oluşturan ve muğlak bir açıklama olarak görülmüş ve hasımları asla tatmin etmemiş hatta sözün uzatılarak asıl meramın gizlenmesi olarak algılanmıştır.

Vâcibu'l-vücûd, İbn Sînâ'ya göre, Zat'ını bildiğini ve nasıl bildiğini yukarıda aktarmıştık. O'nun Zat'ı her şeyin varlık sebebidir. Her şeyin varlığı O'na bağlıdır

²⁶ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sefâ (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1987), 3/151.

²⁷ Terkan, "İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?", 349.

²⁸ Fahreddin Râzî, *el-Metâlib*, 3/ 151.

²⁹ Hocazâde, *et-Tehâfüt fi'l-muhâkemeti beyne'l-Gazzâlî ve'l-felâsife*, 243.

³⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 14.

³¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 14.

³² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 29, 81, 115.

³³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 28, 29.

çünkü O ilk ilkedir. Dolayısıyla O, her şeyin varlık sebebi olduğunu bilir. Sebebi bilen sonucunu bilmesi gerekir. Vâcibu'l-vücûd eşyanın varlık sebebi olan Zat'ını bildiğine göre bu sebebin sonucu olan eşyayı da bilir.³⁴ O'nun bilgisi eşyanın varlık sebebi olduğuna göre³⁵ eşya, O'nun bildiği şekilde var olmuştur. O'nun bilgisi eşya değil eşya O'nun bilgisine tabidir.³⁶ Bu sebeple O, varlığa getirdiği eşyayı bilmez. Vâcibu'l-vücûd, varlıkları bizim duyuyla idrak ederek ve onlara işaret ederek bilmemiz gibi bilmez. Bilakis O, cüz'leri ve şahsîleri, onları kendisine ulaştıran, kendisi tarafından var edilen sebeplerle bilir. Bu sebepler bu cüz'leri ve şahsîleri kendilerine işaret edilen mütehayyil olmaları bakımından içermez. Vâcibu'l-vücûd, bu şahsı onu şahıslastıran illetleri ve sebepleriyle bilir. Böylece şahıs değişse ve iptal olsa bile O'nun bilgisi değişmez. O, bu şahsı, onun kendisine işaret edilen şahsî olduğunu, fasit ve değişken olduğunu bilir. Fakat şahsın fesadı ve değişmesiyle O'nun bilgisi değişmez. O, onun, kendisi tarafından yaratılan bütün hallerini bilir; onun kendisi tarafından yaratılan olduğunu bilir; ona dair bilgisi değişmez çünkü onu sebepleriyle bilir; onun yokluğunu kendi kaim kıldığı sebepleriyle bilir.³⁷

İbn Sînâ'nın "Allah oluş-bozuluş âlemine ait cüz'leri bilmez"³⁸ dedikten sonra onları nasıl bildiğine dair yaptığı bu açıklama hiç kimseyi tatmin etmemiştir. Çünkü açıklama kapalıdır. Açıklamada çok fazla tekrar vardır. İbn Sînâ pek çok defa Vâcibu'l-vücûd'uncüz'leri sebepleriyle, küllî olarak bildiğini söylemiştir. Ancak izahı yeterince açık olmadığı için tatminkâr bulunmamıştır. Bilhassa tatmin olmayan hasımlar küllîlerden başka bir şey bilmeyen Vâcibu'l-vücûd'un hiçbir şey ifade etmeyen bir istidlalle cüz'leri bildiğini iddia etmenin aslında O'nun cüz'leri bilmediğini anlamına geldiğini söylemişlerdir. Her ne kadar Rahim Acar, izah edilemeyen bir iddianın ya da söylemin zıddına tekabül etmeyeceğini söylese de³⁹ hasımlar tarafından bu durumun dikkate alındığını söylemek mümkün değildir. Çünkü Acar'ın sözleri İbn Sînâ'nın görüşüne iyimser bir bakışla yaklaşıldığında geçerli olur. Şöyle ki bir katil zanlısının katil olmadığına dair verdiği ifadede bazı noktaları birleştirememesi, bazı güçlü deliller getirememesi onun katil olduğunu göstermez. Bununla beraber aynı zanlının ifadesinde çelişkiler bulunması onu birinci sırada zanlı yapar. Bu nedenle Gazzâlî ve taraftarları İbn Sînâ'nın izahının sadece yetersiz olduğunu değil çelişkiler barındırdığını da söylemektedir. Aşağıda Gazzâlî ve diğerlerinin bu konudaki açıklamalarına yer verilecektir.

2. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı İthamı

Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'nin on üçüncü bölümünde mezkûr esere nazaran ikinci kere İbn Sînâ'yı tekfir eder nitelikte sözler sarf etmektedir. Gazzâlî'nin bu seferki tekfir sebebi İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'lere dair bilgisiyile ilgili açıklamalarının Allah'ın cüz'leri bilmediği anlamına gelmesidir. Burada sorulması gereken iki

³⁴ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşıyye*, 26.

³⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 29.

³⁶ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşıyye*, 26; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 116.

³⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 81.

³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ-İlâhiyyat*, 359.

³⁹ Rahim Acar, "Allah'ın Cüz'leri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20 (Haziran 2006), 112, 113.

soru vardır: 1. Gazzâlî İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'leri bilmediğini söylediği sonucuna nereden varmıştır? 2. Gazzâlî İbn Sînâ'yı tekfir etmiş midir? Cevabı birinci soruya nazaran daha kısa olduğu için önce ikinci soruyu cevaplamanın yerinde olacağını düşünüyoruz. İbn Rüşd *Faslu'l-makal*'de tekfir etmediğini söylemiştir. Gazzâlî bu konuda *Tehâfüt*'de açık bir tekfir ifadesi kullanmamıştır. Fakat o zımnen tekfir etmiştir. Şöyle ki onların sözlerinin Allah'ın Zeyd'in imanı ya da küfür gibi şahsi bir meseleyi hatta peygamberliğini ilan eden şahsın kim olduğunu dahi bilemeyeceği anlamına geldiğini söylemiştir. Bunun onların itikadı olduğunu ve bu itikatla dinleri temelinden yıktıklarını ifade etmiştir.⁴⁰ Gazzâlî burada özellikle *itikât* kelimesini kullanmıştır. Çünkü onların bu görüşle bir hataya düştüklerini değil bunu inanç meselesi yaparak *dini temelinden yıktıklarını* söylemiştir. Bu da onun *Tehâfüt*'te İbn Sînâ'yı açıktan olmasa da zımnen tekfir ettiğini gösterir. Bunun yanında Gazzâlî *el-Mukız*'da isim vermeden bu görüşte olanların kâfir olduklarını açıkça söylemiştir.⁴¹ Tabii burada isim zikretmemesi kimi tekfir ettiği yönünde bir soru işareti oluştursa da "Onların Allah Teâlâ küllîleri bilir; cüz'leri bilmez sözü"⁴² demesi kimi kastettiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Birinci sorunun cevabına geldiğimizde Gazzâlî *Tehâfüt*'te İbn Sînâ'nın görüşünü aktardıktan ve onun sözlerinin Allah'ın cüz'leri bilmediği anlamına geldiğini birkaç örnek üzerinden gösterdikten sonra neden böyle söylediğinin açıklamasını yapar. Öncelikle İbn Sînâ'nın Allah'ın değişken şeyleri bilmeyeceğini, bildiği takdirde Zat'ında değişim olacağını söylemesi yanlıştır. Çünkü bilene nispetle bilinen, bir cismin kişinin sağında durması gibidir. O cisim kişinin soluna geçtiği zaman cisimde değişim olsa da kişide bir değişim olmamış, yerinde olduğu gibi kalmıştır. Değişken cüz'lerin Allah'a nispeti de böyledir. Onlardaki değişim, onların bilgisine sahip olan Allah'ta bir değişime yol açmaz.⁴³ Bu yüzden ona göre İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'leri bu nedenle bilemeyeceğini iddia edip sonra da nasıl bilmesi gerektiğini temellendirmeye çalışması doğru değildir.

Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya ikinci cevabı sudur nazariyesi üzerinden olmuştur. Âlem, Allah'tan, ontik olarak sonradan meydana gelmişse de zaman olarak sonradan meydana gelmiş değildir. Çünkü Allah tam illettir. Malulün tam illetten geri kalması ise muhaldir. Buna göre Vâcibu'l-vücûd'dan sudur eden âlem ezeldir. Bununla birlikte âlemde değişimler vardır. Ezeli bir varlığın değişim kabul etmesi mümkün değildir. Çünkü hâdislere mahal olanın kendisi de hâdis olmalıdır. Ezeli bir varlığın değişime mahal olması filozoflara göre mümkünse Allah'ın değişken cüz'leri bilmesi neden mümkün olmasın?⁴⁴ Gazzâlî daha önceden yakaladığı açığı burada bir kez daha gündeme getirerek filozofları tekrar yıpratmak istemektedir.

⁴⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: TÜYEK, 2014), 280.

⁴¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, "el-Munkızu mine'd-dalâl", *Mecmû'atü resâilil-İmâmi'l-Gazzâlî*, ed. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1988), 42.

⁴² Gazzâlî, "el-Munkızu mine'd-dalâl", 42.

⁴³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 282.

⁴⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 288; Muhammed Caner Ilgaroğlu - Luay Hatem Yaqoob, "Allah'ın Cüz'leri (Tikeller) Bilmesi Meselesi: İbn Sînâ, Gazzâlî ve Hocazâde'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (Şubat 2019), 944.

Âlemin ezeliği konusunda zaten tekfir ettiği filozofları cüz'lerin bilinmesi konusunu da ona bağlayarak ikisinden birini terk etmeye zorlamaktadır. Âlemin ezeliğini kabul etmeleri halinde Vâcibu'l-vücûd'un da değişimi kabul etmesinin mümkün olduğunu kabul etmelerini aksi halde âlemin ezeliğini de reddetmelerini istemektedir.

Filozofları itham ederken Gazzâlî'nin vurguladığı bir diğer husus cüz'leri bilmenin Allah'ta çokluk gerektireceğini iddia eden filozofların küllîleri bilmenin de çokluk gerektireceğini gözden kaçırmış olmalarıdır. Filozoflara göre Allah sadece insanlık, canlı vb. kavramaları bilir. Fakat bunlar birer kavramdır ve hepsi ayrı ayrı ele alındığında birden fazladır. Böyle bir durumda Allah'ın zatı yine birden fazla varlığa mahal olmuş demektir. İbn Rüşd de Gazzâlî'yi bu konuda desteklemektedir. İbn Rüşd'e göre türlerin ve cinslerin çokluğu Allah'ın bilgisinde çokluk oluşturur. Bu sebeple muhakkik filozoflar Allah'ın mevcudata dair bilgisini küllî ve cüz'î olarak nitelememektedirler.⁴⁵ İbn Rüşd'ün bu desteği onun, Gazzâlî'nin de savunduğu, Allah'ın varlığı ezeli olarak tek bilgiyle bildiği görüşüne yaklaştığı izlenimi verebilir. Zira Allah'ın bilgisini küllî ve cüz'î olarak ayırmamak, bir bütün halinde olduğunu söylemek O'nun karşısında varlıkların bir ayırma tabi olmadığını, varlık ayırımı yapanın biz olduğumuzu göstermektedir. Nitekim İbn Rüşd *Tehâfüt*'te Allah'ın bilgisinin niteliğini araştırmanın doğru olmadığını, çünkü bizim bilgiyi karşılaştırma yaparak elde ettiğimizi ve Allah'ın bilgisine dair karşılaştırmayı ancak kendi bilgimizle yapabileceğimizi, bunun da yanlış bir tutum olduğunu birden fazla kez ifade etmiştir.

İbn Sînâ'nın "Allah'ın cüz'leri bilir." İfadesi Gazzâlî'ye göre bir anlam taşımamaktadır. Çünkü o Allah cüz'leri küllî olarak bilir demiştir. Bunun anlamı şudur: Allah güneşin neden tutulduğunu bilir fakat şu anda güneş tutulması olduğunu bilmez. Gazzâlî'ye göre küllî olarak bilmenin anlamını bir örnekle izah edecek olursak; mağarada yaşayan ve dışarıyla hiçbir irtibatı olmayan bir astronoma dışarıdan gelen bir adamın "şu anda güneş tutulması var" dediğinde astronomun verdiği "evet, dünya falanca konumda, güneş filanca konumda olduğunda, ay da aralarına girdiğine güneş tutulması olur." cevabı onun şu anda güneş tutulması olduğunu bildiğini göstermez. Astronom güneş tutulmasının sebebinin gayet iyi bilmektedir fakat o anda yaşanan cüz'î güneş tutulmasının varlığından haberi yoktur. Dolayısıyla küllî olarak bilme Gazzâlî hatta İbn Rüşd açısından bir şey ifade etmemektedir. Çünkü İbn Rüşd de cüz'î ve küllî bilme tarzının Allah'a uygun olmayan nitelikler olduğunu söylemektedir.

3. İbn Sînâ'ya Rağmen İbn Sînâ'yı Savunmak

Gazzâlî'nin yeren ve tekfir eden tutumuna ve pek çok âlimin onu desteklemesine rağmen İbn Sînâ'yı savunanlar da olmuştur. Makalemizin temel problemini oluşturan İbn Sînâ'nın nasıl izah edilmesi gerektiği düşüncesine katkı yapmak isteyen isimler arasında Tûsî ve Kutbuddin Râzî de vardır. Fahreddin Râzî'nin *İşârât*

⁴⁵ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2014), 307.

şerhini dikkate alan Tûsî, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'leri küllî olarak bildiğine dair yaptığı açıklamayı şerhinde açıklamış, Kutbuddin Râzî de buizahı tetkik ederek uygun olup olmadığını söyledikten sonra kendi izahını yapmıştır.

Fahreddin Râzî ve Nasîruddin Tûsî'nin şerhleri, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinin öne çıkan şerhlerindedir. Birçok konuda İbn Sînâ'ya muhalefet etse de Fahreddin Râzî'nin, iyi bir İbn Sînâ okuyucusu ve onu en iyi anlayan âlim olduğunu söylemek mümkündür. Hemen her eserinde İbn Sînâ'ya ve görüşlerine atıf yapmıştır. Özellikle de *İşârât* şerhiyle İbn Sînâ'nın anlaşılmasına büyük katkı sağlamıştır. Diğer taraftan Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ için yaptığını Fahreddin Râzî için yapan, kitabını şerh eden ve eleştiren aynı zamanda da İbn Sînâ takipçiliği ile şöhret bulmuş Nasîruddin Tûsî, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına bir şerh yazmıştır. Bu iki önemli âlimin İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'leri bilmesi konusunda ne demek istediğine dair yaptıkları açıklamaları oldukça önemlidir. Bununla beraber Fahreddin Râzî ve Nasîruddin Tûsî'nin *İşârât* şerhleri denilince akla gelen âlim ve eseri Kutbuddin Râzî ve *el-İlâhiyyât mine'l-muhâkemâti beyne Şerhayi'l-İşârât*'tır.

Bu üç âlimin mesele hakkında şerhlerinde ne söylediklerini ve İbn Sînâ'yı savunan Tûsî ve Kutbuddin Râzî arasından Kutbuddin Râzî'nin görüşünün neden doğru olduğunu açıklamaya çalışacağız. Bunun için öncelikle İbn Sînâ'nın *İşârât*'ta Allah'ın cüz'leri bilmesi hakkında ne dediğine bakmamız gerekiyor.

Güneş tutulması gibi cüz'î şeyler, kendisini, kendisiyle şahsileştiği türünün ilkesine mensup kılan sebeplerinin gerektirmesi açısından, küllî olarak akledilebilirler. Bu güneş tutulmasının vukuu cüz'î sebeplerinin onu sağlaması sebebiyle ve aklın onu ihata etmesiyle akledilebilir. Akıl onu küllîleri aklettiği gibi akleder. Bu (küllî) akletme hakkında "şimdi oluyor", "ondan önce oldu" ya da "ondan sonra olacak" şeklinde hüküm verilen zamanın taalluk ettiği cüz'î idrakten farklıdır. Bilakis cüz'î güneş tutulması küllî olarak şöyle akledilir: Ay, falanca cüz'î vakitte falanca bir cüz'î mevki-de bulunduğu güneş tutulması vaki olur. Küllî şekilde aklettiğinde Evvel inde "bu olmuştur" ya da "bu olmamıştır" şeklinde bir ihata yoktur. Çünkü aksi halde idrak edilenin hudûsıyla idrak hudûs eder ve onun zevaliyle de ortadan kalkar. (Evvel için böyle bir şey söz konusu değildir.)⁴⁶

İbn Sînâ *İşârât*'ta da daha önce onun diğer eserlerinden aktardığımız ve açıkladığımız üzere Allah'ın cüz'leri zamansal olarak değil küllî şekilde, sebepleriyle bildiğini söylemiştir. Bunu da yine güneş tutulması örneğiyle ifade etmiştir. Ancak Gazzâlî'nin de ifade ettiği üzere kanaatimizce bir şeyin sebeplerinin bilinmesi o şeyin bilinmesini zorunlu kılmaz. İbn Sînâ'nın "Sebepleri bilmek sonuçları bilmeyi gerektirir" tezinin geçerli olmadığını izah eden Terkan'a göre Vâcibu'l-vücûd küllî yolla biliyorsa, zamansal cüz'leri bilemez. Eğer bilgi küllî ise, cüz'leri kapsayamaz; eğer cüz'leri kapsarsa, o bilginin öz niteliği küllî olmaz. Eğer küllî, sıfatları, cins ve türleri kapsıyorsa, zamana ve mekâna endeksli önermeler dışarıda bırakılmaktadır.⁴⁷ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'leri küllî şekilde bildiği iddiasına dair açıklamaları çelişkiler barındırmaktadır. Bununla beraber onun Al-

⁴⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 286-288.

⁴⁷ Terkan, "İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın Cüz'üyyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?", 356.

lah'ın cüz'leri bilmediğini düşündüğü kanaatinde de değiliz. O halde İbn Sînâ'nın açıklamalarına rağmen onun Allah'ın cüz'leri değişmeden ve cehle düşmeden nasıl bilebildiğinin açıklamasının yapılması ya da İbn Sînâ'nın küllî olarak bilmekle ne kastettiğinin belirlenmesi gerekmektedir.

İşârât üzerinden İbn Sînâ'yı görüşünü şerh etme denemesi yapan Tûsî ve Kutbuddin Râzî arasından Râzî'nin açıklamalarındaisabetli olduğunu düşünüyoruz. Ancak yine de Tûsî'nin açıklamasının içeriğini bilmek diğerinin neden doğru olduğuna dair daha iyi bir yorum şansı verecektir.

Tûsî şerhine küllî ve cüz'î idrakin ne anlama geldiğini söyleyerek başlamıştır. Ona göre "Şu insan şu sözü şu vakitte söylüyor." sözümüz cüz'î, "İnsan sözü bir vakitte söyler." sözümüz ise küllîdir.⁴⁸ Burada görüldüğü üzere her iki cümlede özne, nesne ve zarf aynı kelimelerden oluşmaktadır. Farklı olan birincide hepsinin belirli olması, ikincisinde ise genel kipler kullanılmış ve bir belirleme yapılmamış olmasıdır. Tûsî'ye göre birinciyi ikincisinden farklı kılan asıl unsur ise ikincisinin tanımlanabilir olmasıdır. İkinciye nazaran birincide yer alan öğelerin hiçbirinin tanımı yapılamaz ve hakkında bir burhan ileri sürülemez.⁴⁹ Bu nedenle aklın onu kavraması mümkün değildir. Kendisine ancak işaret edilebilen bu öğeler duyuların alanına girerler. Onların idrakini duyular yapabilir. Bir tabiata sahip olan bu cüz'îler şahıslarından dolayı sahip oldukları bu tabiatla diğerlerinden ayrılır ve duyulara konu olurlar. Bu tabiat sayesinde haklarında hüküm verilebilen bu cüz'îler oluşlarının illetlerini, cüz'î hallerini, birleşme, ayrılma, temas, uzaklaşma, bitişme ve hulul etme gibi hükümlerini herkesin idrak edebilmesini mümkün kılmaktadır. Tûsî'ye göre varlıkların cüz'î hale gelmelerinin sebebi bu tabiattır.

Varlıklar bu tabiatlarından soyutlandığında akledilebilir olmaktadırlar. Çünkü onların mahiyeti küllîdir. Tûsî inde bu durumu bir örnekle şöyle izah edebiliriz: İnsanlık küllî bir kavramdır. Her insanda bulunmaktadır. Fakat her insanda bulunan ve insan olmasını sağlayan bu kavram aynı değildir. Aynı olsaydı aynı şeyin iki farklı mekânda bulunuyor olması gerekirdi. Bu nedenle teker teker inşalarda bulunan insanlık cüz'îdir. Bir kavram nasıl aynı zamanda hem küllî hem de cüz'î oluyor diye sorulduğunda Tûsî'ye göre onu cüz'îleştiren bir üst paragrafta bahsedilen bu tabiattır. İnsanlığa sahip olan bu insan bu tabiattan soyutlandığında artık küllî biçimde bilinebilir. Çünkü onun küllî olarak bilinmesini engelleyen ve şahsileştirerek duyulara konu yapan tabiatı ortadan kalkmıştır.

Tûsî'nin açıklamaları ilk bakışta İbn Sînâ'nın görüşüne yeni bir boyut kazandırmış gibi görünerek İbn Sînâ savunucularını heyecanlandırmıştır. Fakat dikkatlice tetkik edildiğinde İbn Sînâ'dan çok farklı bir şey söylemediği ortaya çıkmaktadır. Öncelikle İbn Sînâ zaten cüz'îlerin akledilememe sebebinin taşıdıkları tabiat olduğunu söylemiştir. Onun değişken cüz'îlerin maddeyle olan ilişkisi nedeniyle akledilemediğini düşündüğünü daha önce ifade etmiştik. Madde bu cüz'îlerin tabiatıdır. Onları şahsileştirmektedir. Maddeden soyutlandığında akledilmek için bir engeli kalmadığı İbn Sînâ'nın temel argümanıdır. Bu nedenle bize göre Tûsî'nin

⁴⁸ Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen Nasîruddin Tûsî, *el-İşârât ve't-tenbîhât me'a şerhi Nasîruddin et-Tûsî*, thk. Süleyman Dünya (Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1993), 286.

⁴⁹ Nasîruddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârâti't-Tûsî*, 287.

izahatı hedefini bulamamış, eleştirilere yanıt olamamıştır.

Kutbuddin Râzî *İşârât* haşiyesinde Tûsî'nin yaptığı açıklamaların İbn Sînâ'nın görüşünü yansıtmadığı gibi onun görüşüyle çeliştiğini de söylemiştir. Çünkü cüz'îleri müşahhas kılan tahsis edicinin ortadan kalkmasıyla varlık zaten küllî olmuş olacağından artık ondan cüz'î olarak bahsedilemez. Bu nedenle Vâcibu'l-vücûd'uncüz'îleri bildiği söylenemez.⁵⁰ İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'îleri sebepleriyle bilebileceğine dair görüşüne rağmen Tûsî doğrudan cüz'înin kendisini bildiğini söyleyerek onun görüşüyle çelişmiştir. Zira cüz'îler İbn Sînâ'ya göre zâtî olarak akledilemezler; sebepleriyle akledilebilirler. Tûsî'nin sözleri ise cüz'îlerin zatının akledilebileceği sonucunu doğurmaktadır. Bu yüzden Kutbuddin Râzî Tûsî'nin açıklamalarının İbn Sînâ'nın cüz'îlerin bilinmesine dair argümanlarıyla hatta Vâcibu'l-vücûd'un ilminin tahkikine dair sözleriyle çeliştiğini söylemektedir.⁵¹

Tûsî'nin açıklamalarını doğru bulmayan hatta İbn Sînâ'nın görüşüyle çelişkili olduğunun düşünen Kutbuddin Râzî meseleyi şöyle izah etmiştir:

“Şüphe bırakmayacak doğru açıklama şöyledir: Cüz'îlerin zamana müteallik olmaları açısından akledilmeleri değişken,cüz'î şekilde akletmedir. Zamana müteallik olmamaları açısından akletme ise değişmeyen küllî şekilde akletmedir. İbn Sînâ zamana taalluk etmeyen veçhi, sebeplerinden doğan zorunlulukla açıkladı. Sebeplerinin zorunlu kılması açısından cüz'îleri akleden kimsede sıralanan mevcutların suretleri hâsıl olur ve bunların hallerindeki değişim kesinlikle bunlara dair ilimde değişikliğe yol açmaz. Çünkü bu vecih zamana taalluk etmez. Zaruri olarak bilinir ki malulün tam illetten vücubu zamanî değildir ve onun zamanla taalluku asla bulunmaz.”⁵²

Kutbuddin Râzî burada İbn Sînâ'nın açıklamalarına benzer şeyler söylemektedir. Değişken cüz'îlerin sebepleriyle akledilebileceği, temel teori olarak sunulmaktadır. Böyle bir akletmenin değişime yol açmayacağı söylenmektedir. Fakat bu açıklamada önemli bir detay yer almaktadır. Kutbuddin Râzî bir hükümde bulunmaktadır: *Sebeplerinin zorunlu kılması açısından cüz'îleri akleden kimsede sıralanan mevcutların suretleri hâsıl olur.* Bu cümleyi önemli kılan husus akleden kimsede akledilenin suretinin hâsıl olmasıdır. İbn Sînâ da insanların bilme tarzı olan, bir binayı önce akledip sonra meydana getirme örneğinde olduğu gibi, suretlerin önce zihinde canlanmasının Vâcibu'l-vücûd'da da aynı şekilde gerçekleşmesinin zorunlu olduğunu söylemiştir.⁵³ Bu sözün anlamı şudur: Vâcibu'l-vücûd'un akletme tarzı insanın akletme tarzıyla aynıdır. Bu durumda insan varlığı hem aklederek hem de duyularıyla idrak ederek bilme yönteminin fazlalığı açısından Vâcibu'l-vücûd'dan daha avantajlı bir konumda bulunmaktadır. Fakat tabîî ki İbn Sînâ'nın ve Kutbuddin Râzî'nin kastı bu değildir. Onların bu sözle amaçladıkları bir benzetme yoluyla Vâcibu'l-vücûd'un akletmesini açıklamaktır. Yine de bu söz önemlidir. Çün-

⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed Kutbuddin Râzî, *el-İllâhiyyât mine'l-muhâkemâti beyne Şerhayi'l-İşârât*, thk. Hâdîzâde Mecîd (Tahran: Merkez-i neşr-i miras-ı mektûb, 1381), 398. Eser bundan sonra *Muhâkemâtü Şerhayi'l-İşârât* adıyla anılacaktır.

⁵¹ Kutbuddin Râzî, *Muhâkemâtü Şerhayi'l-İşârât*, 398.

⁵² Kutbuddin Râzî, *Muhâkemâtü Şerhayi'l-İşârât*, 398, 399.

⁵³ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 276; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 116.

kü küllî olarak bilmenin ne anlama geldiğinin ipucunu vermektedir.

İbn Sînâ'nın teorisinde bize göre iki can alıcı kavram vardır: **Küllî** ve **bir defada bilme** (def'aten vahideten) kavramları. Ona göre Vâcibu'l-vücûd eşyayı Zat'ında çokluk oluşturmuyacak şekilde sebepleriyle bir defada, küllî olarak bilir.⁵⁴ Kanaatimizce İbn Sînâ, belki de Allah'ın cüz'leri bilmesi meselesine özel olarak, bu kavramları birbiriyle aynı ya da yakın anlamda kullanmaktadır. Bizi bu kanaate sevk eden sebep Fahreddin Nîsâbü'rî'nin *Kitâbu'n-necât* şerhinde küllî kavramına dair yaptığı açıklamadır. O, İbn Sînâ'nın küllî bir kavramı ikiye ayırdığını, bunlardan birinin şartsız olarak eşyada bilfiil olarak, diğerinin ise çokların bilinmesini sağlayan bir vecihle bilkuvve olarak bulunduğunu söylemiştir.⁵⁵ Bunun manasını bir örnekle açıklayacak olursak insanlık bilfiil olarak her insanda bulunur ve her birine "Bu insandır" şeklinde teker teker yüklem olur. Öte yandan erkeklik ise her insanda bilkuvve olarak bulunduğu halde insanlar kendilerinde kadınlık da bilkuvve bulunduğu için bilfiil olarak kadın olabilirler. Dolayısıyla insanın bulunduğu yerde insanlık olmak zorundadır ama erkeklik olmak zorunda değildir. Buna göre Vâcibu'l-vücûd bir insanın erkek veya kadın olacağını bunların bilkuvve mevcut olmasından dolayı bildiği halde onun bilfiil erkek olduğunu erkek olduktan sonra değil olmadan önce bilir. Fakat o insanın erkek olduğunu o insanın erkek olmasından bilmesi mümkün değildir. Çünkü Vâcibu'l-vücûd eşyayı eşyadan dolayı değil Zat'ından dolayı bilir. Bu durumda O, küllî bir kavram olan ve hariçte bilfiil bulunan bir şeyi biliyor olduğuna göre her bir insanın erkek mi kadın mı olduğunun bilgisine küllî olarak, yani cümleten bir defada sahiptir.

Kutbuddin Râzî Vâcibu'l-vücûd'uncüz'ilerin ezelden ebede hepsini kendi vakitlerinde bildiğini söylemiştir.⁵⁶ Bu söylemin İbn Sînâ'da karşılığı şu pasajdır:

*Vâcibu'l-vücûd'un zatı sebebiyle bilmesi eşyayı cüz'îsiyle-küllîsiyle olduğu hal üzere, cüz'î, küllî, sabit, değişken, olan-bozulan, sonradan olan, yok olan olarak ve yokluğunun sebebiyle; ebedî olanları ebedî olarak, hâdis olanları hâdis olarak; hâdisleri hudûsundan önce, hudûsu anında ve hudûsundan sonra illetleriyle ve sebepleriyle küllî olarak bilmesidir. Bizim eşyayı hudûsundan önce bilmememiz gibi hâdisin yok iken sonradan var olması O'nun için bilgi ifade etmez. Hâdislerin hepsi O'nun için hazırdir çünkü Zat'ı onların sebebidir.*⁵⁷

İki âlimin bu sözlerini birbiriyle aynı ya da yakın anlamda kullanılan **küllî** ve **bir defada** kavramlarıyla, Gazzâlî'nin "Allah mevcudatı tek bir bilgiyle bilir"⁵⁸ sözündeki bu iki kavramı hatırlatan **tek bir bilgi** kavramıyla ve İbn Sînâ'nın atıfta bulunduğu Sebe suresi 3. ayette geçen "...hepsi apaçık bir kitaptadır." sözünü birlikte okumanın mümkün olduğunu düşünüyoruz. Böyle bir düşünmenin neticesinde ortaya çıkacak sonuç Vâcibu'l-vücûd'un ebediyen her şeyin bilgisine toplu şekilde sahip olduğudur. Bunu bir film senaryosuna benzetebiliriz. Filmde yer alacak her sahne, eylem, mimik vb. o senaryoda yer almaktadır. Böylece senaryoyu oku-

⁵⁴İbn Sînâ, *eş-Şifâ-İlâhiyyat*, 363.

⁵⁵Nîsâbü'rî, *Şerhu Kitâbü'n-necât*, 131.

⁵⁶ Kutbuddin Râzî, *Muhâkemâtü Şerhayi'l-İşârât*, 400.

⁵⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 81.

⁵⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 284.

yan biri filmi izlemeden önce filmde ne gösterileceğini bilir. İbn Sînâ ve Kutbuddin Râzî'nin de söylediği üzere her şeyin bilgisi O'nda hazır olarak bulunur.⁵⁹ Bilginin bir yerde hazır olarak bulunmasının anlamının bundan başka bir şey olamayacağı fikrindeyiz.

Kutbuddin Râzî'nin şu pasajda yer alan sözleri Allah'ın bilgisinin zamana müteallik varlıkları tanevülünün izahını yaparken O'nun tek bilgiyle bilmesini tabiri caizse oldu-yaptı, oluyor-yapıyor ve olacak-yapacak şeklinde zaman kipleriyle olamayacağını anlatmaktadır:

*Allah Teâlâ cüzî hâdislerin hepsini ve vaki oldukları zamanı bilir. Ancak bu bilme onlardan bazısının şimdi vaki oluyor olması, bazısının geçmişte vaki olmuş olması ve bazılarının da gelecekte vaki olacak olması açısından değildir. Cüz'îlere dair bu bilgi geçmişin, geleceğin ve şimdinin değişmesi hasebiyle değişen bilgi değildir. Bilakis O'nun ilmi zamana dâhil olmaktan münezzehtir. Bununla beraber O'nun ilmi zamanın başlangıcıdır.*⁶⁰

Buna göre Allah cüz'îlerin hangi zamanda meydana geleceklerini bilmektedir. Peki, bu zaman nasıl bir zamandır. Allah için dün-bugün-yarın söz konusu olmadığına yani zaman içre olmadığına göre O, bizim açımızdan oldu, oluyor ve olacak olanları ya olmadı, olmuyor, olmayacak olanları nasıl bilmektedir? Kutbuddin Râzî bu soruya bir örnekle cevap vermektedir. Örneğe göre Zeyd yolda yürümektedir. Az ileride, bir hazine sandığı vardır ve bu sandığın bir ucu gömülü olduğu yerden çıkmıştır. Zeyd o sandığın yanına geldiğinde yüyümesi durur. Biz bütün bunların bilgisine sahip olduğumuz için Zeyd'in hazine sandığını bulduğundan emin oluruz.⁶¹ Örneğe göre biz Zeyd'in sandığı bulduğu bilgisine götüren bilgilere sahibiz. Bu sebeple de sandığın bulunduğundan emin olabiliyoruz. Hâlbuki sandığın bulunduğunu görmedik; duymadık; hissetmedik. Buna göre Allah her mümkünün bütün sebeplerini ihata ettiğine göre bütün mümkünlerin varlığını ve var olmalarının sebepleri bilinmediği takdirde de varlıklarının imkânsız olduğunu ihata etmesi mümkündür ve gerekir. Allah Teâlâ'nın ilminde imkân yoktur. Çünkü o tereddüt ve şekten münezzehtir.⁶²

Kutbuddin Râzî'nin İbn Sînâ yorumu, İbn Sînâ'nın Allah'ıncüz'îlere dair bilgisi hakkındaki düşüncesinin cebrî kader anlayışını çağrıştıracak biçimde anlaşılmasına kapı aralamaktadır. İbn Sînâ'nın kendi sözleri ise bu kapının daha çok açılmasına neden olmaktadır. İbn Sînâ'nın Allah'ın bilgisinin eşyanın varlık sebebi olduğuna dair görüşü cebr fikrinin İbn Sînâ'daki karşılığıdır. Yukarıda da belirtildiği üzere eşyanın var oluş sebebi O'nun Zat'ını ve Zat'ının eşyanın ilkesi olduğunu bilmesidir. O'nun bilgisi eşyaya göre değil eşya O'nun bilgisine göre ortaya çıkmıştır. İbn Sînâ eşyanın her anlamda O'na bağlılığını anlatmak için "O'nun bilgisi, araç ve yenilenen irade olmadan, kendisinden sudur eden mevcudatın varlığının sebebi olunca mevcudat O'nun bilgisine tabi olmuş olur. Bu görüşü O'nun "...ol dememiz-

⁵⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 81; Kutbuddin Râzî, *Muhâkemâtü Şerhayi'l-İşârât*, 400.

⁶⁰ Kutbuddin Râzî, *Muhâkemâtü Şerhayi'l-İşârât*, 399.

⁶¹ Kutbuddin Râzî, *Muhâkemâtü Şerhayi'l-İşârât*, 339.

⁶² Kutbuddin Râzî, *Muhâkemâtü Şerhayi'l-İşârât*, 399.

dir, hemen olur (kün feyekûn)" sözü doğrudur"⁶³ demiştir. Varlığın O'nun bilgisine tabi olması sadece bilmesi değil aynı zamanda yaratması anlamındadır. Cüz'ler dâhil her şeyin Allah'ın bilgisine tabi olması O'nun en küçük zerresine kadar cüz'leri yarattığı anlamına gelir. İbn Sînâ'nın *Kaderin Sırrı Risalesi*'nde yer alan sözleri de bu düşünceyi destekler niteliktedir. *Risale*'de şöyle demiştir: "Ulvî ya da süflî cüzleriyle birlikte bütün âlemde, varlığı ve ortaya çıkışının sebebi Allah Teâla olmaksızın, Allah'ın bilgisi, idaresi ve o şekilde olmasını dilemesi dışında var olan hiçbir şey bulunmadığını bilmektir."⁶⁴ İbn Sînâ'nın diğer eserlerindeki sözleri *Risale*'deki sözleriyle birlikte değerlendirildiğinde sonuç olarak Allah'ın eşyayı eşya ortaya çıkmadan önce bildiği, bu bilginin sebebinin kendi Zat'ı olduğu ve dolayısıyla da eşyanın varlığının bu bilgiye göre zorunlu olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bunu İbn Sînâ'nın sözleriyle beyan edecek olursak "her şey sebebiyle ve O'na iza-fetle zorunludur. Dolayısıyla O'na izafetle bilfiil olarak mevcuttur".⁶⁵ Buna göre İbn Sînâ'nın kaderci bir yaklaşıma sahip olduğunu söyleme imkânımız doğmaktadır.

Fahreddin Râzî kullara ait fiillerin meydana gelişine ilgili görüşleri aktarıırken tercih ettiği görüşü şöyle açıklamıştır: "Kudret ve sebep bir araya geldikten sonra fiilin ortaya çıkması vaciptir. Çünkü kadir fiili yapabilen veya terk edebilen-dir. Bu eşitlik beraberinde iki taraftan birinin tercihini imkânsız hale getirir. Bu durumda sebebin dâhil olmasıyla hangi tarafında var olacağı belirlenir. Böylece fiilin vukuu vacip olur".⁶⁶ Bu görüş Râzî'nin söylediği gibi filozofların da görüşü-dür; fiilin varlığı kudret ve sebebin varlığına bağlıdır. Fakat filozoflarla bir nokta ayrıştıklarını belirtmiştir. Râzî fiilin meydana gelmesi için kudret ve sebebin yeterli olup olmadığı sorusunu sormuştur. Filozoflara göre bunlar yeterli değildir. Kudret ve sebep bir araya gelince tam istidat oluşur. Bundan sonra varlık *vâhibu's-su-ver*den taşar ve amhiyetler varlığa çıkarlar.⁶⁷ Râzî'nin anlatımına göre filozoflar kula ait fiillerin var olmasını kulun dışında birine bağlamaktadır. *Vâhibu's-su-ver*'in varlık vermesi fiilin ortaya çıkması için zorunludur. Nitekim İbnü'l-Melâhimî onları bu konuda cebri tercih ettikleri için eleştirmiştir. Ona göre İbn Sînâ kula ait fiilin harici bir sebeple (*vâhibu's-su-ver*) vacip olduğunu söylemiştir. Bu da onun kaderci cebri olduğunu göstermektedir.⁶⁸ Determinizmle şekillenen İbn Sînâ'nın insan fiil-leri anlayışı çerçevesinde insanın özgürlüğü için yer yoktur.⁶⁹

İbn Sînâ'nın kader görüşünü bize göre en açık şekilde yansıtan sözleri *Ta'likât*'ta yer alan ve Vâcibu'l-vücûd'la diğer varlıkların kudret ve ihtiyarının farkına dair söyledikleridir. Ona göre insan bilkuvve muhtardır ve bir müreccihe ihtiyacı vardır. İnsandaki bilkuvve ihtiyarın fiile çıkması için bir sebep gereklidir. Bu

⁶³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 116.

⁶⁴ George F. Hourani, "İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi", çev. Aydın Özdemir, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (Ocak 2013), 172.

⁶⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 29.

⁶⁶ Fahreddin Râzî, *el-Metâlib*, 9/ 11.

⁶⁷ Fahreddin Râzî, *el-Metâlib*, 11.

⁶⁸ Rüknuddin Mahmûd b. Muhammed İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red ale'l-felâsife*, thk. Hasan Ensârî (Tahran: Müessest-i Pezvehşî Hikmet ve Felefe-i İnan, 1387), 144; Orhan Şener Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi* (Bursa: Emin yayınları, 2010), 288.

⁶⁹ Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 291.

durumda muhtar olan insan aslında muztar hükmündedir.⁷⁰ İbn Sînâ Vâcibu'l-vücûd'la insanın ihtiyarını karşılaştırdığı bu cümlelerinde insanın ihtiyarını sebebe bağlamış ve bu sebebi zincir olarak Vâcibu'l-vücûd'a kadar devam ettirmiştir. Nitekim ona göre "insan muhtar suretinde muztardır" ifadesinin manası bizden ihtiyar sahibi olanları seçtiği fiile yönlendiren bir sebebin bulunmasıdır.⁷¹ Bu da demek oluyor ki insan muhtar olduğu halde kendisini yaptığı fiili yapmaya zorunlu kılan bir sebebe bağlı olarak hareket etmektedir. Bu harekette tabii hareket gibi icbar altındadır. Çünkü bir amaç ve sebebe bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.⁷² O sebep de başka bir sebebe bağlıdır ve bu sebep zinciri ilk sebep olan Vâcibu'l-vücûd'da son bulmaktadır. Vâcibu'l-vücûd da aynı sebepler zinciriyle insanın her halini bilmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın söylediği gibi varlığın var olması Vâcibu'l-vücûd'un onları bilmesine bağlıdır. O'nun bilgisi varlığı zorunlu kılmaktadır. Vâcibu'l-vücûd'un indinde imkândan söz edilemez. Çünkü imkân Vâcibu'l-vücûd için tereddüt demektir. O'nun tereddütte olması imkânsızdır. Bu sebeple mümkün varlık kategorisi içinde yer alan insan ve fiillerinin Vâcibu'l-vücûd indinde zorunlu olduğu aşikârdır.

İbn Sînâ'nın kaderle ilgili görüşünü yansıtan diğer ifadeleri *Ta'likât*'takiler kadar net olmasa da *İşârât*'ta "Kader varsa ceza neden var?" sorusuna verdiği cevaptır.⁷³ Öncelikle belirtelim ki Fahreddin Râzî bu sorunun kendi içinde çelişkili olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre kaderi kabul ettikten sonra cezanın da kaderin içinde olması gerekmektedir. Dolayısıyla kaderden ayrı düşünülmeyen cezanın varlığının sorgulanması tutarlı değildir.⁷⁴ Fahreddin Râzî böylece İbn Sînâ'nın kaderi kabul ettiğini ve buna göre de cezanın varlığını sorgulamasının anlamsız olduğunu söylemek istemektedir. İbn Sînâ'nın kendi sorduğu soruya verdiği cevaba dönecek olursak; o, bu soruyu bir benzetme ile cevaplamaktadır: Nefsin hatalarından dolayı ceza görmesi, obur insanın oburluğundan dolayı hasta olması gibi zorunlu bir sonuçtur.⁷⁵ İbn Sînâ burada kişinin dünyadaki yanlış seçimlerinin zorunlu sonucu olarak cezaya çarptırıldığını söylemektedir. Ona göre nefis bedenden ayrıldıktan sonra zaruri olarak bu ceza tahakkuk edecektir.⁷⁶

Cezanın tahakkukunu *İşârât*'ta kulun seçimlerine bağlayan İbn Sînâ bir önceki paragrafta da görüldüğü üzere bu seçimlerin sebebini zincirleme olarak Vâcibu'l-vücûd'a kadar götürmekte ve netice itibariyle hepsinin kendi sebebinin zorunlu sonucu olduğunu söylemektedir. Ona göre ceza nefsin yapıp ettiklerinin zorunlu sonucu olduğu gibi nefsin yapıp ettikleri de kendi sebeplerinin zorunlu sonuçlarıdır. Ancak İbn Sînâ cezanın nefsin kazanımlarının zorunlu sonucu olduğunu söylemesine rağmen nefsin kazanımlarının sebebine dair açıklamalarını burada yapmamakta bu meseleye dair olası soruları "bunların harici sebebiyle ilgili

⁷⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 50.

⁷¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 51.

⁷² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 53.

⁷³ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 311.

⁷⁴ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Müesseset-i çâp ve intişârât-ı Dânişnâ-i Tahran, 1386), 562.

⁷⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 311.

⁷⁶ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 561.

durum başka bir konudur"⁷⁷ diyerek adeta geçiştirmektedir. Kutbuddin Râzî Eş'arîlerin tek illet olarak Allah Teâlâ'yı gördüklerini, filozofların ise kaderde ilk illete kadar silsile halinde illetlere sahip olduğunu söylemektedir.⁷⁸ Malulün, tam illetinden zorunlu olarak sadır olduğu düşüncesine göre filozofların illeti zatî illet ve hazırlayıcı illet olarak tasnif ettiğini de göz önünde tutarak eğer Allah tam illetse başka hiçbir illete ihtiyaç kalmadan malulün O'ndan sadır olması gerekmektedir. Yok, eğer hazırlayıcı illetse bu durumda gerçek bir zatî illet olmadığı için malulü bilmesi zorunlu değildir. Şöyle ki bir inşaat yapmak isteyen müteahhit malzemeleri alıp, ustayı da bulduktan sonra o binanın zatî illeti binayı yapan usta mıdır yoksa müteahhit midir? Cevap müteahhit olduğu zaman durum Eş'arîlerin söylediği gibidir yani tek illet vardır o da Allah'tır çünkü binayı yapan usta olsa da binanın ortaya çıkmasının nedeni müteahhittir. Cevap usta olursa bu durumda müteahhit ancak hazırlayıcı neden olur ve binanın olduğu yere gitmediği takdirde binaya dair bilgisi olmaz.

İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'leri bilmesi dair yaptığı açıklama yani O'nun cüz'leri küllî olarak ve bir defada biliyor olması Ehl-i sünnetin Allah'ın her şeyi ezeli olarak, tek bir bilgiyle, bilgisinde değişim olmadan bildiği şeklindeki görüşüne paralel anlaşılmalıdır. Aksi halde sebebi bilmenin malulü zorunlu olarak bilmeyi gerektirir açıklaması, Gazzâlî'nin haklı olarak eleştirdiği gibi, Allah'ın cüz'leri bilmediği sonucuna varmaktadır. Kutbuddin Râzî bu durumu açıkça ifade etmese de eserinde yer alan cümleleri bizi bu şekilde düşünmeye sevk etmektedir.

Sonuç

Gazzâlî'nin yaptığı eleştiriler sonucunda İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'leri küllî olarak bildiğine dair görüşü tartışmaya açılmıştır. Âlimler, Gazzâlî gibi bu görüşün Allah'ın cüz'leri bilmediği sonucuna çıktığını iddia edenler ve İbn Sînâ'nın görüşünü savunanlar olarak ikiye bölünmüştür. İbn Sînâ'yı savunanlardan bir kısmı savunusunu onun *İşârât* isimli eserini şerh ederken yapmışlardır. Bunlardan birisi de Kutbuddin Râzî'dir. Kutbuddin Râzî İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'leri bildiğini kabul etmekle birlikte onun ortaya koyduğu görüşün izahının diğer *İşârât* şarihi Nasîruddin Tûsî'nin yaptığı gibi yapılamayacağını söylemiştir. Bunun yanında izahın nasıl yapılması gerektiğine dair sorulacak olan bir soruya yanıtı çok net değildir. Fakat eserinde yer alan bir pasajda Allah'ın eşyayı ezelden ebede hazır olarak bildiğini söylemektedir. Onun bu sözleri İbn Sînâ'nın farklı eserlerinde yer alan sözleriyle karşılaştırıldığında ve bütüncül bir okuma yapıldığında İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'leri nasıl bildiğine dair görüşünün izahının kadercî tutumla paralel gittiği görülecektir.

İbn Sînâ'nın Allah'ın eşyanın ilkesi olan Zat'ına dair bilgisinin neticesinde eşyanın zorunlu olarak meydana geldiği düşüncesi ve çeşitli eserlerinde kadere ve inşaların fiillerine dair görüşü onun Allah'ın eşyaya dair bilgisinin eşya var olmadan önce ezeli olarak Zat'ında bulunduğu sonucunu doğurmaktadır. Ehl-i sünnetin

⁷⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 311.

⁷⁸ Kutbuddin Râzî, *Muhâkemâtü Şerhayi'l-İşârât*, 414.

Allah'ın her şeyi ezeli olarak tek bir bilgi ile Zat'ında değişim olmadan bildiği şeklindeki görüşü İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'leri küllî olarak bildiğine dair görüşünün olması gereken izahı gibi görünmektedir. Nitekim İbn Sînâ'nın cüz'lerin ancak illetleriyle akledilebileceği fikri onu ya Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi cüz'lerin akledilemeyeceği sonucuna ya da kaderci anlayışa sevk edecektir. İbn Sînâ'nın illet-malul ilişkisine dair fikirleri de Allah'ın eşyanın hepsini var olmadan önce ezelde bilmesini gerektirmektedir. Çünkü O'nun Zat'ı eşyanın illetidir ve O zatî illettir. Zatî illetten malulün suduru zorunludur, ertelenemez. Dolayısıyla eşya O'ndan sadır olduğuna göre eşyanın hepsini bilmektedir. Aradaki illetler İbn Sînâ'nın Allah'tan çokluğu nefyetmek için başvurduğu fakat başarısız olan bir yöntemin getirdiği sonuçtur.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Acar, Rahim. "Allah'ın Cüz'leri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20 (Haziran 2006), 99-118.
- Acar, Rahim. "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'leri Bilmesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 1-23.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Aralık 2006), 57-74.
- Fahreddin Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sefâ. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Fahreddin Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Ali Rıza Necefzâde. Tahran: Müesseset-i çâp ve intişârât-ı Dânişnâ-i Tahran, 1386.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *Faysalü't-tefrika*. çev. Hikmet Akpur. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. "el-Munkuzu mine'd-dalâl". *Mecmû'atü resâilî'l-İmâmî'l-Gazzâlî*. ed. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: TÜYEK, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2010.
- Hocazâde, Muslihuddin Mustafa b. Yûsuf. *et-Tehâfüt fi'l-muhâkemeti beyne'l-Gazzâlî ve'l-felâsife*. thk. Luay Hatem Yaqoob. Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemîyye, 2018.
- Hourani, George F. "İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi". çev. Aydın Özdemir. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (Ocak 2013), 169-189.
- İlgaroğlu, Muhammet Caner - Yaqoob, Luay Hatem. "Allah'ın Cüz'leri (Tikeller) Bilmesi Meselesi: İbn Sînâ, Gazzâlî ve Hocazâde'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (Şubat 2019), 940-950.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Felsefe-Din İlişkileri*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2014.
- İbn Sehlân, Kâdî Zeynüddîn Ömer b. Sehlân es-Sâvî, Hasan el-Merâğî. *Nehcü't-takdîs*. Tahran:

- Şems-i Tebrîzî, 2006.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *el-İşârât ve't-tenbîhât -İlâhiyyât-*. thk. Süleyman Dünya. Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1993.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *er-Risâletü'l-arşîyye*. thk. İbrahim Hilâl. Mısır: y.y., ts.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *eş-Şifâ -İlâhiyyat-*. Kum: Mektebetü semâhat, 2012.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *et-Ta'likât*. Kum: Mektebetü'l-ilâmi'l-İslâmî, 1404.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbü'n-necât*. Tahran: İntişârât-ı dânişnâ, ts.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed. *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red ale'l-felâsife*. thk. Hasan Ensârî. Tahran: Müessest-i Pezvehşî Hikmet ve Felefe-i İran, 1387.
- Karabâği, Muhyiddîn Muhammed b. Alî. *Ta'lika alâ şerhi Tehâfütü'l-felâsife li Hocazâde*. çev. Abdurrahim Güzel. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. *Hâşiye alâ Tehâfütü'l-felâsife*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*. Bursa: Emin yayınları, 2010.
- Kutbuddin Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *el-İlâhiyyât mine'l-muhâkemâti beyne Şerhayi'l-İşârât*. thk. Hâdîzâde Mecîd. Tahran: Merkez-i neşr-i miras-ı mektûb, 1381.
- Nasîruddin Tûsî, Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *el-İşârât ve't-tenbîhât me'a şerhi Nasîruddin et-Tûsî*. thk. Süleyman Dünya. Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1993.
- Nîsâbü'rî, Fahreddin Muhammed b. Ali el-İsferâyînî. *Şerhu Kitâbü'n-necât*. Tahran: İncemin âsâr ve mefâhir-i ferhengî, 1383.
- Terkan, Fehrullah. "İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?" *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*. ed. Mehmet Mazak. 345-356. İstanbul: İstanbul Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

Molla Lutfi Özelinde Dilbilim-Vaz' İlişkisi

Relationship Between Linguistics and 'ilm al-wad' According to Mullā Luţfī'

Mehdi Cengiz 

*Dr. Öğr Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Assist. Prof., Artvin Çoruh University, Divinity Faculty, Department of Arabic Language and Rhetoric
Artvin, Turkey*

mehdicengiz@artvin.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-7593-1801>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.894205

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 10.03.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 25.06.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Cengiz, Mehdi. "Molla Lutfi Özelinde Dilbilim-Vaz' İlişkisi". *Marife* 21/1 (2021), 629-646. <https://doi.org/10.33420/marife.894205>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atınlı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Molla Lütü Özelinde Dilbilim-Vaz' İlişkisi

Özet

Modern zamanlarda özeld Osmanlının genelde ise İslam dünyasının sahip olduğu özgün bir felsefenin, bununla ilişkili olarak da orijinal bir dilbilim anlayışının var olup olmadığı sorgulanmıştır. Bu sorgulama, İslam düşünce geleneğinde klasik dilbilim çalışmalarının belirlenmesini ve bunların dayandığı teorilerin ortaya konulmasını gerekli kılmaktadır. İslam düşünce geleneğinin kendine has bir dilbilim anlayışı olduğunu savunan ve farklı dönemleri konu edinen birbirinden bağımsız çalışmalar olmakla birlikte bu eserlerde düşünce geleneğimizde dilbilim çalışmalarının üzerine kurulduğu ana nazariye olan vaz' olgusu dikkate alınmamış ya da teorik düzeyde incelenmemiştir. Hâlbuki özgün bir dilbilim anlayışının varlığı ancak bu düşüncenin dayandığı teorilerin tespit edilip bunların dilbilim çerçevesinde incelenmesi ile ortaya konulabilir. Bu çerçevede İslam düşüncesinin kendine has bir dilbilim anlayışı olduğuna savunan çalışmamız, klasik dilbilim çalışmalarının kurucu ilkesi olan vaz' teorisinin, dilbilimle ilişkisini Molla Lütü çerçevesinde değerlendirmeyi konu edinmektedir.

Dilbilimi gramer çalışmalarından ayıran 'dili kural koymaktan kaçınarak anlama' ilkesini, Molla Lütü'nin vaz' anlayışında görmek mümkündür. O, hem dönemin bilimsel birikimine uygun olarak dil olgularını açıklamaya çalışmış hem de dil ilimlerinin tasnifinde esas aldığı vaz' teorisini sadece Arap dili özelinde değil, bütün dilleri kapsayacak şekilde ele almıştır.

İnsanoğlunun yaşamını devam ettirebilmesi için iletişim kurması gerektiğini, bunun en güzel yolunun ise ses olduğunu ifade eden Molla Lütü, yaşadığı dönemin bilim anlayışına uygun olarak dili inceler. Bu yüzden sesin oluşum sürecini anlatırken zamanının biyoloji ve fizik bilgisinden yararlanır. Bunun yanında sesin duyulması ile oluşan zihni suretleri, kognitif psikoloji ile açıklayan Molla Lütü, kalp ile dimağ arasındaki karşılıklı ilişkiye ve bunun nefes mecrasında oluşturduğu basınca dikkat çeker. Ona göre bu basıncın arkasından nefes alma, sonuçta ise ses meydana gelir. Oluşan bu sesi formel mantıktaki lafzî- tab'î delâlet ile alakalandıran düşünür, insan ve diğer canlıları birbirinden ayıran özelliğın, akıl ve konuşma kabiliyeti olduğuna işaret eder. Dilin kaynağı konusunda ise dili, ilahî (tevkîfî) değil, toplumsal (istilâhî) bir olgu olarak tasavvur eden Molla Lütü, dil ile yazının farklı dönemlerde oluştuğunu öne sürer ve belirli aşamalardan sonra dilin zorlama kullanımlardan uzaklaştığını ifade eder. Daha açık bir ifadeyle ona göre lafızlar, ilk başlarda oldukça kaba ve kısıtlı anlamları ifade edebilirken sonraları inceler ve daha dakik manaları bildiren bir şekle bürünür.

Sözlü iletişimden yazılı iletişime nasıl geçildiğini, lafızların inceleme sürecinde olduğu gibi doğrusal bir ilerlemeye bağlayarak tetkik eden Molla Lütü, daha sonra bir lafzın bir anlamı temsil etmesi manasına gelen vaz' üzerinde durur. Vaz'ın ne olduğunu açıkladıktan sonra dili vaz' edenin, üç kısımda incelenen vaz'-ı şahsî ile müfret manalara, müfret lafızları vaz' ettiğini söyler. Benzer şekilde ona göre dili vaz' eden, aynı anlamı ifade eden ism-i fâil gibi kelime formlarını da varlık âlemine çıkarır. Belirli anlamları ifade etmek için vaz' edilen lafızların ve ilgili manaların zamanla değişebileceğini (nakl) ve bunun, şer'î ve örfî olmak üzere iki farklı şekilde gerçekleşeceğini dile getiren Molla Lütü, kelimelerin yapısal özelliklerini de inceler.

Lafızların vaz'ını, şahsî ve nev'î olarak ikiye ayırıp değerlendiren Molla Lütü, eşselsilik gibi dilsel olguları vaz' ile ilişkilendirir hatta belagatın alt disiplinleri olan beyân ve me'ânî ilimlerini de vaz' nazariyesini esas alarak açıklar. Bu yüzden onun dil ilimlerini tasnif ettiği el-Metâlibu'l-İlâhiyye fi mevzû'ati'l-ulûmi'l-luğaviyye adlı eseri, bazı müstensihler tarafından bir vaz' kitabı olarak kabul edilmiştir.

Molla Lütü özelinde vaz' ve dilbilim arasındaki ilişkiyi incelediğimiz bu çalışmada öncelikle modern dilbilim ve vaz' hakkında kavramsal bir çerçeve çizilerek bu kavramların ne anlama geldiği ve dilin bilimsel olarak incelenmesiyle ne kastedildiği ortaya konulacaktır. Bu bölümde birden fazla anlamı olan vaz' teriminin, çalışmamızda hangi anlamda kullanıldığı açıklanacak ve peşi sıra dilbilim hakkında bilgi verilip bu bilim dalının diğer disiplinlerle olan ilişkisine dikkat çekilecektir. Ardından Molla Lütü özelinde, vaz' teorisinin dilbilim çalışmalarıyla kesiştiği bazı ortak noktalar gösterilip klasik dilbilim çalışmalarının, modern dilbilimin çalışma alanlarıyla buluştuğu sesin oluşum süreci ve dilsel olguların zamanla değişimi gibi bazı ortak paydalara işaret edilecektir. Böylece Molla Lütü özelinde vaz' ile dilbilim arasındaki ilişkinin boyutu belirlenecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Bilim, Dilbilim, Vaz', Molla Lütü, el-Metâlibu'l-İlâhiyye.

Relationship Between Linguistics and 'ilm al-wad' According to Mullā Lutfī

Summary

In modern times, the existence of original philosophy of the Ottomans in general and Islamic thought in particular, it has been questioned. Besides, original understanding of linguistics has also been one of the most questioned topics. This questioning requires the determination of classical linguistic studies in the Islamic thought tradition and putting forward the theories on which they are based. There are different studies focusing on different periods which defend the idea that Islamic thought has its understanding of language. But in these works, the phenomenon of wad', which is the main theory on which linguistic studies are based, was not taken into account or studied at a theoretical level. Because existence of a original linguistic understanding is only possible by identifying the theories on which this understanding is based and examining them within the framework of linguistics. In this context, our study, which argues that Islamic Thought has its own original understanding of linguistics, aims to evaluate the relationship between modern linguistics and wad' theory.

It is possible to see in Mullā Lutfī's vaz' understanding, the principle of understanding language by avoiding rule-making, which distinguishes linguistics from grammatical studies. He tried to explain language phenomena following the scientific knowledge in the period. He also dealt with the wad' theory, which he based on the classification of linguistic sciences, not only in the Arabic language, but in all languages.

Mullā Lutfī, who stated that people have to communicate to continue their lives, and the most beautiful way to do this is sound, examines the language within the scientific paradigm of his day. Therefore, he uses biology and physics to describe the process of sound formation. In addition, Mullā Lutfī, who explains the mental formes (sūret) that occur when the sound is heard with cognitive psychology, draws attention to the mutual relationship between the heart and brain and the pressure that it creates in the breathing channel. According to him, the utterance follow three defined processings: pressure, breathing and finally sound, respectively. Mullā Lutfī points out that the feature that distinguishes humans and other creatures from each other is reason and the ability to speak. As for the origin of languages, Mullā Lutfī, who considers language as a conventional (iṣṭilâh), not a theological (tawqîf) phenomenon, suggests that language and writing were formed in different periods. He also expresses the fact that after specific stages, language becomes more natural. According to him, more clearly, words are rough at the beginning and they can only express a limited number of meanings at first, but then they start to settle and take a form that expresses more complex meanings.

Mullā Lutfī, while dividing the wad' of words into al-shakhsî and al-nawî, associates linguistic phenomena such as homophony with wad'. He explains the 'ilm al-bayân and 'ilm al-ma'ânî, which are the sub-disciplines of 'ilm al-balâgha, based on wad' theory. For this reason, his work titled al-Matâlib al-ilâhiyya fî mawdû'ât al-ulûm al-lughawiyya, in which he classified sciences of linguistics was accepted by some scribes as a book of wad'.

This study, which argues that he has a unique understanding of linguistics, focuses on examining the relationship between wad' theory on which the classical linguistics issues is based and the modern linguistics according to Mullā Lutfī (d. 900/1495). To do so, firstly, a conceptual framework is drawn about modern linguistics and wad' in terms of showing how language is studied scientifically, and then, in the example of Mullā Lutfī, the relation of wad' theory with modern linguistics studies is revealed. At the same time, some common grounds where classical linguistics meets modern linguistics fields it is shown. Thus, the close relationship between the discipline of wad' and linguistics is evaluated.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Science, Linguistic, Wad', Mullā Lutfī, al-Matâlib al-ilâhiyya.

Giriş

İslam düşünce geleneğinin kendine has bir dilbilim anlayışı olduğunu savunan, farklı konu, dönem ve düşünörlere yer veren birçok çalışma yapılmakla birlik-

te¹ bu eserlerde, genellikle, klasik dilbilim çalışmalarının üzerine kurulduğu delâlet ve vaz^ç nazariyesi dikkate alınmamış ya da nazarî olarak incelenmemiştir. İlgili çalışmalar, bunun yerine, çoğunlukla klasik dünyada yazılmış bir kitabın, modern dilbilim konularıyla ilişkisi üzerinden çeşitli tahliller yapmıştır.

Hazırlanan eserler konuyla ilgili önemli bilgi ve sonuçlar meydana getirmekle birlikte İslam dünyasında üretilmiş klasik dilbilime ilişkin kuşatıcı bir tasvir sunmadığı gibi bu geleneği şekillendiren hatta bu geleneğin kendisine dayandığı temel nazariye olan vaz^ç ve delâleti de dikkate almamıştır. Bu bağlamda İslam düşünce geleneğinde vaz^ç ve delâlet anlayışını inceleyen Bozkurt'un *Vaz^ç İlmi Ve Ferdinand De Saussure'de Göstergeler* adlı tez çalışması istisna edilebilir. Fakat bu çalışmada da, delâlet ve vaz^ç, bir teori olarak değil, kavram olarak açıklanmıştır.²

Sonuç olarak yapılan çalışmalar, klasik dilbilimle ilgili yazılmış bir eserin, düşünce geleneğinde hangi ana soru veya soruların devamı niteliğinde kaleme alındığını tespit etmemiş ya da yapılan kısmî tespitler yetersiz kalmıştır. Bu yüzden de "İslam düşünce geleneğinin kendine has bir dilbilim anlayışı vardır." deni(-lebi)lirken bu öncülün devamı olarak gündeme gelen "Özgün fikirleri olan klasik dilbilimciler kimlerdir?", "Disiplinle ilgili öne sürdükleri teoriler nelerdir?" ve benzeri birçok soruya dakik cevap verilememektedir. Bu yüzden hazırladığımız çalışmada *el-Metâlibü'l-îlâhiye* adlı eserinde dil ilimlerini sınıflandıran Molla Lütfi'nin görüşlerinin, vaz^ç teorisinin bir uzantısı olduğu ve Molla Lütfi'nin vaz^ç olgusunu, yaşadığı yüzyılın bilimsel bilgisi ile açıklamaya çalıştığı gösterilecektir.

1. Kavramsal Çerçeve

Dilbilimle vaz^ç teorisinin ilişkilendirilebilmesi ve birden fazla manası olan vaz^ç terimiyle hangi anlamın kastedildiğinin ortaya konulabilmesi, bu iki kavramın ifade ettiği anlama doğrudan alakalı olduğundan öncelikle vaz^ç ve dilbilim hakkında bilgi verilecektir.

1.1. Vaz^ç

Sözlükte "bir şeyi belirli bir yere koymak" (جعل الشيء في حيز معين)³ anlamına gelen vaz^ç, terim olarak iki şekilde tarif edilir: a) "bir şeyi, bir anlama karşılık olarak belirlemek" (تعين الشيء بإزاء المعنى), b) "bir şeyi, kendi başına bir anlama delâlet etmek üzere belirlemek" (تعين الشيء للدلالة على معنى بنفسه)⁴ dir.⁴ Buna göre vaz^ç, söz gelimi m,a,s

¹ Örnek olarak zikredilebilecek bazı çalışmalar: M. Şirin Çıkar, "Arap Dilbiliminde Kırılma Noktası: İbnü's-Serrâc ve Nahiv İlminde Usûl Geleneği", *EKEV Akademi Dergisi* 20 (2004), 345-356; Ahmet Yüksel, "Dilbilim Açısından Kurân'da Zâid Harfler", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 171-183; Yakup Civelek, "Arap Dilbiliminde 'Müselles' Kavramı," *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2001), 475-490.

² Çetin Bozkurt, *Vaz^ç İlmi ve Ferdinand de Saussure'de Göstergeler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

³ Abdulfafur el-Lârî, *Hâşiyetu Abdilgafûr 'ale'l-Câmî*, (Dersâadet: Matba'a-i Osmâniyye, 1309) 8.

⁴ İsferyâinî İbrâhim b. Muhammed b. 'Arabşâh 'İsâmüddin, *'İsâm 'ale'l-Vaz'iyye* (1208), 9. Benzer vaz^ç

ve a harflerinden oluşan masa kelimesinin, "ayaklar veya bir destek üzerine oturulmuş tabladan oluşan mobilya" anlamına konulmasını yani masa lafzının mezkûr manaya tahsîs edilmesini konu edinir. Bu itibarla vaz', bir lafzın manaya delâletini ve bunun keyfiyetini inceler. Yukarıda geçen tanımlardan anlaşıldığı üzere tahsîs işleminin, temel unsurlarından olan lafız ile anlam ve bunlar arasındaki ilişkiyi kurran delâlet, vaz'ın gerçekleşmesi için zorunludur.

İslam düşünce geleneğinde farklı anlamlarda kullanılan vaz', söz gelimi bir çocuğa Ömer isminin verilmesinde olduğu gibi bir lafzın bir manayı temsil etmesi veya lafzın belirli bir manada, vaz' edildiği ilk anlamdan daha meşhur olması (galebe-i isti'mâl) şeklinde tanımlanır. Ayrıca vaz', bunların dışında "Vaz' mecazın şartlarından mıdır?" cümlesinde olduğu gibi sadece kullanım (isti'mâl) anlamına da gelir.⁵ Buna göre vaz'ın 3 ayrı anlamı vardır. Çalışmamızda kullanılan vaz' ile bu manalardan birincisi yani lafzın manayı temsil etmesi kast edilmektedir.

Bir ilmin ana hatlarını, başka bir ifadeyle alt disiplinlerini ve muhtevasını bilmek, ilgili bilim dalında tartışılan konuların tespit edilmesiyle doğrudan alakalı olduğundan vaz'la ilgili kaleme alınmış temsil gücü yüksek bir metnin içindekiler kısmını incelemek, bu disiplinde tartışılan konuları belirlemek açısından önemlidir. Bu çerçevede Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), Ali Kuşçu (ö. 879/1474) ve Eğinli İbrahim Hakkı Efendi'nin (ö. 1311/1894) eserleri, incelenmeyi hak etmektedir. Zira Îcî, vaz' disiplinin kurarken, Ali Kuşçu ilgili disiplini diğer alanlardan bağımsızlaştırmıştır. Eğinli İbrahim Hakkı'nın eseri ise kuruluşundan dönemine kadar uzanan kümülatif vaz' birikimini temsil etmektedir.

Vaz' ilminin bazı konuları Îcî öncesinde çeşitli eserlerde tartışılmakla birlikte bu konuda yazılan ilk müstakil eser [*er-Risâletü'l-vaz'iyye*] ona aittir. Fakat vaz' disiplininin bütün konularını kuşatmayan bu küçük risale, disiplinin içeriği ile ilgili yeterli bilgi vermediği gibi vaz'ın ehemmiyetini de ortaya koymaz. Bu yüzden mezkûr risalenin muhtevâsı, vaz'ın mesâilini yansıtmaz.

Îcî sonrası düşünürlerden Ali Kuşçu (ö. 879/1474), vaz'ın mesâilini genişleterek bu disipline farklı ve özgün bir perspektif kazandırır. '*Unkûdü'z-zevâhir*'de, vaz'la ilgili malumatı bir araya getiren ve bunları tasnif ederek çeşitli örneklerle zenginleştiren Kuşçu'nun, kanaatimizce en özgün yönü daha önce Îcî tarafından takip edilen "lafız türlerini incelerken lafız-anlam ilişkisinin esas alınması" modelini terk edip bunun yerine, işlediği konuları doğrudan vaz'la temellendirmesidir.⁶ Çünkü lafzın manaya tahsîs edilmesi çerçevesinde vaz' disiplinine bakıldığında alanın problemleri oldukça daralırken vaz' merkeze alındığında farklı bakış açıları ile vaz'ın muhtevâsı genişlemektedir. Daha açık bir ifadeyle Ali Kuşçu, önceki müelliflerden farklı olarak vaz' ilmini; lafzın manaya tahsîs edilmesi (vaz'), vaz' eden

→

tarifleri için bk. Ali Kuşçu, '*Unkûdü'z-zevâhir fi's-sarf*', nşr. Ahmed 'Affî (Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kütübî'l-Mısıryye, 1421/2001), 170.

⁵ Ebü'l-Abbâs Şehâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısırî el-Karâfî, '*Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*', thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvaz (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995), 2/569, 2/788.

⁶ Abdullah Yıldırım, '*Vaz İlmi ve Unkûdü'z-Zevâhir/Ali Kuşçu (İnceleme-Değerlendirme)*' (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 50-52.

(vâz'ı), vaz' edilen lafız (mevzû'), kendisi için tahsîs işleminin yapıldığı şey (mevzû' leh) ve vaz'ın hikmeti başlıklarıyla inceleyerek bu bilim dalının sınırlarını genişletmiştir. Fakat bu eser, sözlük bilimin ilkeleri mahiyetinde yazıldığından yani vaz'ı başka bir disiplinden bağımsız incelemeyeceğinden ve vaz'ın bilimleşme sürecinde yazılan ilk eser kabul edildiğinden⁷ vaz' ilminin muhtevasını bu kitap üzerinden belirlemek uygun değildir.

Eğimli İbrahim Hakkı Efendi'nin (1247-1311/1831-1894) hazırladığı vaz' risalesi ise kendi dönemine kadar yazılmış vaz' konularına derli toplu yer verdiğinden mezkûr disiplinin mesâili, bu eser çerçevesinde tespit edilebilir. Bu risalenin muhtevası şöyledir: Eserin girişinde vaz' ilmine dair genel bilgi veren İbrahim Hakkı Efendi, bu bölümde vaz' ilminin konusu, amacı ve tanımı ile ilgili bilgi verdikten sonra vaz'ın unsurlarını zikreder. Risalenin birinci bölümünde vâz'ı açısından vaz'ın kısımlarını inceleyen yazar, burada lugavî lafızların vaz'ını tartışır. İkinci bölümde ise şahsî ve nev'î vaz'ı tartışan İbrahim Hakkı Efendi, son bölümde mevzû' leh'in mahiyetini ve kısımlarını tetkik eder. Eserde yer verilen konular şöyle gösterilebilir:

Tablo 1. Vaz Disiplininin Muhtevası

GİRİŞ	BİRİNCİ BÖLÜM	İKİNCİ BÖLÜM	ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Vaz' kavramı	Vâz'ı açısından vaz'ın kısımları	Şahsî vaz' ve kısımları	Mevzû' leh'in mahiyeti
Vaz' ilminin konusu, amacı ve bunlara göre tanımı	Lügavî lafızların vâz'ı	Nev'î vaz' ve kısımları	Mevzû' leh'in kısımları

Ek: Vaz'ın unsurları

Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561), vaz' alanında telif edilen eserlerin denizden bir damla niteliğinde olduğunu ve henüz konuyla ilgili müstakil bir eserin yazılmadığını söylemesi,⁸ vaz' ilminin konularının tam olarak tespit edilip tartışılmadığını, dolayısıyla da yukarıda zikredilen muhtevanın hasr için değil, örnek kabinden değerlendirilebileceğini gösterir. İbrahim Hakkı Efendi'nin eseri de dâhil olmak üzere vaz' hakkında yapılan klasik çalışmalar yetersiz olduğundan yukarıda zikredilen konu başlıkları bu disiplinin sınırlarını belirlemez. Aksine yalnızca bir vakıa olarak klasik düşünce geleneğimizde tartışılan konulara işaret eder.

Klasik düşünce geleneğinde vaz', doğal göstergeyi değil, yalnızca dil göstergesini konu edinir. Bu yüzden de klasik anlamda vaz', formel/biçimsel mantıktaki -ister lafzî olsun isterse olmasın- tabî'î ve 'aklî delâlet biçimleriyle doğrudan ilgilenebilir. Formel mantığın yalnızca lafzî-vaz'î delâlet türünü incelemesi, vaz'ın, tabî'î ve 'aklî delâletin ilkesi olmasına aykırı değildir. Çünkü vaz', başta doğal gösterge olmak üzere tüm dil içi ve dil dışı gösterge türlerini kapsar. Bu yönüyle vaz' disiplinini, göstergebilimin verilerinden de istifade edilerek daha sistematik ve bilimsel

⁷ Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-Zevâhir*, 49.

⁸ Ebü'l-Hayr İsmüddin Ahmed Efendi Taşköprizade, *Mevzu'atü'l-'ulûm* (Dersâadet: İkdâm Matbaası, 1313), 1/169.

bir zeminde incelenebilir. Örneğin trafikte yanan kırmızı ışığın, "dur!" anlamına gelmesindeki temel ilke, vaz^c olmakla beraber vaz^c disiplini, dili konu edindiğinden buradaki delâlet ve bunun şekliyle ilgilenmez.

1.2. Dilbilim

Bildirilişimin kendisiyle gerçekleştiği dil üzerine kadim zamanlardan bu yana çeşitli incelemeler yapılmıştır. Bunların bir kısmı dilin kaynağı meselesinde olduğu gibi felsefeyle, bir kısmı ise belli bir dilin kurallarını tespit etme girişiminde olduğu gibi gramerle alakalıdır.⁹ 20. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde ise dil alanında yapılan çalışmaların bir kısmı, felsefi olarak tartışmaya ya da kural koymaya değil, dili, bilimsel ve betimleyici bir metotla incelemeye yönelmiştir. Kısaca "dilini, bilimsel olarak incelenmesi"¹⁰ şeklinde tanımlanabilecek olan dilbilime göre dil olguları, inanç ve ahlak gibi tüm ilkelerden soyutlanmış olarak gözlemlenmelidir. Yani kuralcılık yerine bilimselliğin benimsendiği bu yeni araştırma biçimine göre dil; tarih, gramer ve felsefe gibi alanlardan ayrılmalıdır.

Batıda dile bilimsel bakış kazandıran bu yaklaşım linguistics (dilbilim) ile ifade edilirken bu terimi tam olarak karşılama da klasik İslam düşünce geleneğinde 'ilmu'l-luğa (علم اللغة) ve fikhu'l-luğa (فقه اللغة) adıyla kaleme alınan eserler, bazı dilbilim konularını incelemiştir. Arapça yazılan modern kitaplarda ise dilbilimin karşılığı olarak el-elsuniyye (اللسانيّة), 'ilmu fikhi'l-luğa (علم فقه اللغة) ve el-lisâniyyât (اللسانيّات) isimleri kullanılmıştır.¹¹ Fakat bugün, yaygın olarak linguistics/dilbilim terimini ifade etmek için 'ilmu'l-luğa terkibi kullanılmaktadır.

Daha önce sistematik ve tutarlı birer disiplin olarak tetkik edilmeyen sosyoloji, psikoloji gibi tin bilimleri ile uzay ve genetik gibi çeşitli fen bilimlerinin ortaya çıkması, bilim dünyasında yeni teori ve icatların yapılmasına zemin hazırlamıştır. Dil alanında yapılan çalışmalar, bu yeni buluş ve nazariyeler sayesinde daha geniş bir yelpazeye yayılma imkânı bulmuş, neticede dil, bütün yönleriyle incelenebilir hale gelmiştir. Modern dönemde dil incelemelerinin önemli özelliklerinden birisi, bu çalışmaların disiplinler arası yapılmasıdır. Mesela sesin oluşumu incelenirken fizikle, dil öğrenimi için pedagojiyle, kelimelerin insanlarda oluşturduğu hissi tespit etmek için de başta psikoloji olmak üzere pek çok disiplinle ortak çalışmalar yapılmıştır. Farklı disiplinlerle yapılan bu ortak çalışmalar, modern dilbilimin klasik dilbilimden ayrıldığı yönlerden birine hatta belki de en önemlisine işaret eder. Her ne kadar dilin fizikî ve sosyal yönleri hakkında klasik dünyada da çeşitli nazariyeler üretilmişse de bunlar, sistemli, derinleştirilmiş ve devam eden birer araştırma niteliğinde değildir.

Modern dilbilimin konularını tespit etmek, klasik dünyada tartışılan vaz^c konuları ile çağdaş dilbilimin ortak yönünü göstereceğinden dilbilimin çalışma

⁹ Kâmile İmer vd. *Dilbilim Sözlüğü*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2019), 94.

¹⁰ Eric P. Hamp, Pavle Ivić and John Lyons, "Linguistics", *Encyclopedia Britannica* (Erişim 14 Mart 2021).

¹¹ Mustafa Kaya, "Modern Arap Dilbilim Çalışmaları", *EKEV Akademi Dergisi* 36 (2008), 340-341.

alanları hakkında kısaca bilgi verilecektir. Dilbilim çalışmaları başlangıçta daha çok dillerin yapısı üzerinde dururken sonraları edimbilim gibi sözcelerin üretilmesi ile de ilgilenmiştir. Öte yandan dilbilim, yeni araştırma alanları ile birleşince dilin ana öge olduğu karma bir alan da meydana gelmiştir.¹² Bu çerçevede dilbilim çalışma sahalarını, mikro (micro) ve makro (macro) olarak iki kısımda değerlendirmek uygun olacaktır.¹³ Mikro alanlar dilbilimin temel çalışma zeminini oluştururken makro alanlar dilbilimin diğer disiplinlerle ilişkisini inceler.

Dilbilimin mikro alanları tam ortada insanların kullandıkları sesleri inceleyen ses bilgisi (phonetics), ardından ses örüntülerini inceleyen sesbilim (phonology), peşinden ise kelimelerin yapı ve şekillerini inceleyen biçimbilimden (morphology) oluşur. Bu halkaları sırasıyla cümle yapılarını araştıran sözdizimi (syntax), kelime veya kelime öbeklerinin manalarını ve bu manalar arasındaki ilişkiyi inceleyen anlambilim (semantics) ile mütekellim ile muhatap arasındaki iletişimde dilin kullanımını, cümlelerdeki bağlam ve muktezâyı inceleyen edimbilim (pragmatics) takip eder.

Dilbilimin makro alanları ise alttan yukarıya doğru genişleyen halkaların aksine bir sıra takip etmeyip, bu halkaları kuşatan disiplinlerden oluşur. Bunların sayısını tam olarak belirlemek mümkün olmamakla birlikte bu bilim dallarının bazıları şöyle sıralanabilir: ruhdilbilim (psycholinguistics), toplumdilbilim (sociolinguistics), uygulamalı dilbilim (applied linguistics), bilgisayar dilbilimi (computational linguistics), üslupbilim (stylistics), antropolojik dilbilim.¹⁴

Yukarıda zikredilen disiplinlerle inceleme sahasını genişleten dilbilimin ayırıcı vasıflarını J. Lyons şöyle sıralar:

- 1- Modern dilbilim çalışmalarında sözlü dil (spoken language) önceliklidir. Klasik dil çalışmalarında yazı dili esas alınırken çağdaş dilbilim; yazılı dil yerine, sözlü dili temel almayı teklif eder.¹⁵
- 2- Modern dilbilim kuralcı/buyurucu (prescriptive) değil, betimleyicidir (descriptive).¹⁶
- 3- Modern dilbilim tek bir dil yerine, bütün dillerle ilgilenir.¹⁷
- 4- Modern dilbilim, artsüremlilik (diachrony) yerine, eşzamanlı (synchrony) çalışmalara öncelik verir.¹⁸ Eşsüremlilik dilbilim, dilsel olguları, zamandan soyutlayarak tetkik ederken artsüremlilik dilbilim, dilin zaman içerisindeki evrimini inceler.¹⁹ Buna göre artsüremlilik dilbilim, ge-

¹² Mehmet Rifat, *Açıklamalı Göstergibilim Sözlüğü* (İstanbul: Alfa, 2013), 90.

¹³ Dilbilimin çalışma alanları hakkında yapılan bölümlenmelerde uzlaşa sağlanamasa da bunları mikro ve makro olarak tasnif etmek uygun görünmektedir. Bk. Hamp, Ivić and Lyons, "Linguistics".

¹⁴ Benzer bir sınıflama için bk. Yunus Alyaz, "Dilbilim Dersinin İçerik, Amaç ve Kazanımlarına Yönelik Öğrenci Tutumları", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19/1 (2016), 26; Hülya Aşkın Balcı, "Etkileşim Dilbilimi ve Toplumdilbilim", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/68 (2019), 46.

¹⁵ Lyons, J., "Linguistics: The Scientific Study of Language", *In Introduction to Theoretical Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press), 38-42.

¹⁶ Lyons, "Linguistics", 42-44.

¹⁷ Lyons, "Linguistics", 44-45.

¹⁸ Lyons, "Linguistics", 45-50.

¹⁹ Muhammed el-Guraybî, "Âliyyâtü't-Tecdidî'l-Luğavî min Hilâli Durûs fî-Lisâniyyâtî'l-Âmme li

riye (retrospective) ve ileriye (prospective) yönelik iki farklı çalışma sahasına sahiptir.²⁰

- 5- Modern dilbilim araştırmalarında yapısal bir yönelim (structural approach) vardır.²¹
- 6- Modern dilbilim araştırmalarında dil (langue) ve söz (parole/speaking) ayrımı vardır.²²

Dilbilimi, gramer gibi klasik dil çalışmalarından ayıran temel özelliği dil ve söz ayrımında gören Ferdinand de Saussure'a²³ göre söz, kişiye özgü olduğundan homojen bir yapı arz etmez; dil ise bireyden bağımsız, daha doğru bir ifadeyle bireyin müdahalesine kapalıdır. Bu yüzden de toplumdaki bağımsız olarak tek başına bir birey, gramer kuralları üretmediği gibi yeni kelime de türetmez.²⁴

Sistematik bir görüntü arz etmese de yukarıda sayılan bazı makro ve mikro dilbilim çalışma alanları, -Molla Lutfi örneğinde görüleceği üzere- klasik dilbilim incelemeleri yapılırken dönemin bilimsel imkânları çerçevesinde dikkate alınıp tartışılmış ve dil, bilimsel bir zeminde incelenmeye çalışılmıştır.

İslam düşünce geleneğinde dilbilim çalışmalarının sistemli ve tutarlı olarak devam etmesi başka bir ifadeyle modern dönemde yapılan incelemelerin klasik eserlerin devamı niteliğinde olması için, öncelikle, klasik dilbilim çalışmalarının hangi zeminde yapıldığı tespit edilmelidir. Bu yüzden çalışmamızda, klasik dilbilim incelemelerinin üzerinde yapıldığı vaz' düşüncesi ile dilbilim ilişkisi üzerinde durulacak ve yeri geldikçe klasik dilbilimle modern dilbilimin ortak paydalarına dikkat çekilecektir.

2. Dilbilim-Vaz' İlişkisi: Molla Lutfi Örneği

Klasik bilim dünyasında vaz'ın ifade ettiği anlam ve yüklendiği fonksiyon ilimler tasnifine (تصنيف العلوم/Classification of the sciences) dair kaleme alınan eserlerle tespit edilebilir. Fârâbî (ö. 339/950), İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) gibi pek çok düşünür konuyla ilgili çeşitli çalışmalar kaleme almıştır. Fakat bu çalışmalar vaz' dışında farklı bir zemine dayandığından bunları incelemek konumuz açısından faydalı olmayacaktır. Bu yüzden, bu makalede vaz' nazariyesini çalışmasının merkezine alan Molla Lutfi'nin *el-Metâlibü'l-ilâhiyye* adlı eseri incelenecektir. Nitekim Fazlıoğlu, bu eserin genellikle vaz' mecmualarında bulunduğunu, kitabın vaz'la ilgili kısmının müstakil olarak haşiyesiyle birlikte istinsah edildiğini ve eserin sonuna müstensihlerin "vaz' risalesi sona erdi" şeklinde kayıt düştüklerini söyleyerek Molla Lutfi'nin bu kitabı

→

Ferdinand Saussure", *el-Mecelletü'l-'Arabiyye li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 30/120 (2012), 55.

²⁰ Ferdinand De Saussure, *Course in General Linguistics*, ed. Charles Bally-Albert Sechehaye, çev. Wade Baskin (New York: Philosophical Library, ts.), 90.

²¹ Lyons, "Linguistics", 50-51.

²² Lyons, "Linguistics", 51-52.

²³ Jonathan Culler, *Saussure* (Glasgow, Fontana, Great Britain: William Collins Sons & Co Ltd, 1976), 29-30.

²⁴ Saussure, *Course in General Linguistics*, 9, 14.

nın vaz' merkezli bir ilimler tasnifi olduğunu söyler.²⁵

Molla Lutfi, dibaceden hemen sonra dilin ve yazının kökenine girmeden insanın doğası gereği medenî olduğunu yani yalnız yaşamasının mümkün olmadığını, hayatını sürdürmek için kendi türüyle ortaklık kurmak zorunda olduğunu, bunun ise ancak iletişimle meydana geldiğini söyler. İletişim için en uygun yolun ise ses olduğunu söyleyen Molla Lutfi, bunun sebebini sesin sabit ve yığılgan olmaması ve sesin varlık âlemine geçerken başka bir alete ihtiyaç duymaması ile ilişkilendirir.²⁶ İnsanoğlunun sese yani konuşmaya olan ihtiyacını, onun toplumsal bir varlık olması ile açıklayan yazar, kaleme aldığı hâşiyede sesi, dönemin tıp bilgisine uygun olarak fizikî; sesin ifade ettiği zihnî sûretleri ise dönemin kognitif psikoloji anlayışı ile açıklar.²⁷ Buna göre kalp ile dimağ arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Bu ikisi birbiri ile etkileşim halindedir. Yani nefiste oluşan idrâkî sûret, dimağdaki idrak güçlerinde hâsıl olduğunda bunun etkisi kalpte ortaya çıkar. Bu durumda ise kalp, doğal bir şekilde hareket edip nefes mecrasında basınç uygular. Bu basınç sonucunda nefes alma, sonuçta ise ses meydana gelir. Bu ses de idrak edilen sûretlere delâlet eder ki bu da tab'î bir delâlettir. Dönemin fizik ve tıp ilmi çerçevesinde temellendirilen tab'î delâlet, formel mantıktaki lafzî-tab'î delâletin karşılığıdır. Bu tür delâlet Molla Lutfi'ye göre bütün canlı türlerinde görülür. İnsan ile diğer varlıkları ayıran şey, insanın irade ve akıl kuvvetidir ki insan, bunlar sayesinde yukarıda anlatılan doğal süreci kontrol altına alıp vaz'î delâleti meydana getirir.²⁸

İnsanın doğal olarak sesi kullanmak zorunda kaldığını belirten Molla Lutfi'ye göre insan sahip olduğu imkânlarla harfleri oluşturur. Sonrasında ise idrak edilen şeylere delâlet etmesi için her sese belli bir harf tayin edilir. Uzun bir zamanın ardından bu yol, insanların duygu ve düşüncelerini ifade etmesi için kullanılıp yaygınlaşır. Fakat doğalarının ve kullandıkları aletlerin farklılığına göre zamanla insanlar gruplaşıp farklı milletler ortaya çıkar. Bu gruplaşma ve başta bölge etkeni olmak üzere insan doğasında ve psikolojisinde meydana gelen bazı farklılıklar, çeşitli şekillerde tezâhür eder. İlgili farklılıkların dile yansımaları harflerin kesimi, mahreç ve terkiplerin değişimi şeklinde meydana gelir. Böylece diller birbirinden farklılaşır. Sonraları ise vaz'daki incelik ve hikmetlere riayet edilerek konuşulan diller, akıcı ve tatlı bir hal alır. Sonuçta ise daha önce dillerde bulunan karışıklık ve zorlamalar ortadan kalkar. Bunun en bariz şeklinin Arap dilinde olduğunu söyleyen Molla Lutfi, diğer diller ile Arapça arasında karşılaştırma yapar.²⁹

Tartışmalı olmakla beraber dilbilim ve dil felsefesinin ortak çalışma alanlarından olan dillerin kökeni ve dilin evrimsel gelişimi ile ilgili Molla Lutfi'nin yuka-

²⁵ Tokatlı Hasanoğlu Lutfullah Molla Lutfi, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması, (el-Metalib el-ilahiyye fi mevzuat el-ulum el-luğaviyye) -Eleştirel Metin ve İnceleme-Tokatlı Hasanoğlu Lutfullah [Molla Lutfi], Şükran Fazlıoğlu* (İstanbul: Kitapevi, 2012), 55.

²⁶ Molla Lutfi, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, 216.

²⁷ Molla Lutfi, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, 64.

²⁸ Sami Arslan, *Molla Lutfi'nin İlimlerin Tertibine Dâir er-Risâle fi'l-Ulûmi's-Ser'iyye ve'l-Arabiyye Adlı Eseri ve Haşiyesi: Metin-Tercüme-Değerlendirme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 4-5.

²⁹ Molla Lutfi, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, 216-218.

rıda zikredilen yaklaşımı; dönemin fizik, tıp ve kognitif psikoloji gibi disiplinlerinden elde edilen verilere dayanır. Başka bir ifadeyle Molla Lütü'nin dille ilgili mezkûr açıklamaları, modern dilbilimde olduğu gibi disiplinler arası çalışmalar sonucunda üretilmiştir. Dilin vaz'ını [kaynağını] insanın sosyal bir varlık olmasıyla açıklayan Molla Lütü, vaz' disiplini ile tin ve fen bilimleri arasında ilişki kurmaya çalışır. Kalp ve dimağ arasındaki karşılıklı ilişkiyi ve sesin oluşmasını dönemin tıp bilgisi ile açıklamaya çalışan Molla Lütü, dilin vaz'ına olan ihtiyacı, çeşitli biyolojik ve psikolojik çıkarımlarla destekler.

Molla Lütü, vaz'î delâlet yoluyla oluşan iletişimin milletlerin ve yaşadıkları yerlerin farklılaşması sonucunda değiştiğini ifade ettikten sonra sözlü-vaz'î delâletten yazıya geçişi anlatır. Ona göre dil gibi yazı da toplumsal ihtiyaçları karşılamak için vardır. Sözlü iletişim, kaynak ile alıcı arasındaki duygu ve düşüncenin aktarım gereksinimiyle yani zamansal olarak şu anla alakalıyken yazı, sadece şimdiki zamanla değil -bilginin nesillere intikali dikkate alındığında- geçmiş ve gelecek zamanla ilgilidir. Zamansal ihtiyacı açıklamak için hâzır (şimdiki zamanda muhatap konumunda olan kişi) ve gelecek nesil (geçmiş ile şimdinin birikimini elde eden kuşak) kavramlarını kullanan Molla Lütü, şimdiki zamanda yazıya ihtiyaç duyulmasını gâib (şimdiki zamanda muhatap konumunda olmayan kişi) kavramıyla açıklar.³⁰ Toplumsal ihtiyaç teorisi etrafında şekillenen sözlü ve yazılı iletişim anlayışına göre konuşma, kaynak ile alıcı arasındaki iletişimi sağlamak için yeterliyken yazı, bütün insanlar arasındaki iletişim için uygundur. Buradan hareketle sözsel iletişimin daha geniş kitlelere ulaşmak bakımından eksik ve yetersiz olduğu söylenebilir.

Fazlıoğlu'nun yatay (mütekellimin şimdiki zamanda muhatap ve gâiple iletişimi) ve dikey düzlem (mütekellimin gelecek zamandaki kişilerle iletişimi) olarak adlandırdığı³¹ bu iletişim, dil dışında başka bir bildirişim aracını gerektirmektedir ki bu da yazıdır. Yatay iletişim fikir ve sanatların geliştirilmesi amacına hizmet etmekle birlikte genellikle insanın bireysel ihtiyacını karşılamaya yönelik iken dikey düzlemdeki bildirişim türü; bilim, sanat ve düşüncenin ilerlemesi ile tarihi bilginin nakledilmesi ile alakalıdır.

Yazının oluşmasını hâzır, gâib ve gelecek nesil etrafında temellendiren Molla Lütü, lafızlar olmaksızın sözgelimi yalnızca resimlerle iletişimin mümkün olup olmadığını sorgular. Ona göre mesela cevher için bir resim, araz için bir resim hatta bütün kavram ve nesnelere için çeşitli şekiller düşünülerek bir tür delâlet meydana gelebilir. Fakat bazı istisnalarla beraber manaların anlaşılması için lafızlara ihtiyaç duyulacağından anlamların akledilebilmesi için lafızların tahayyül edilmesi gerekir. Buna göre dil dışı göstergeler, manalar [veya zihnî suretler] için değil, bizâtihi lafızlar için vaz' edilmiştir. Nitekim harfleri hatta terkip sırasında sükûn, şedde ve med gibi okuyuş tarzlarını belirtmek için de çeşitli şekiller kullanılmıştır.³²

³⁰ Molla Lütü, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, 213-214.

³¹ Molla Lütü, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, 67.

³² Molla Lütü, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, 213-214.

Molla Lütü'nin dilin vaz'ına dair yukarıda geçen sözlerinden dilin ilahî kaynaklı değil, toplumsal olduğu ve dil ile yazının aynı anda meydana gelmediği hatta insanoğlunun ancak belirli süreçlerden sonra hata ve zorlamalardan uzak bir konuşma yapısına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o, insanın doğal olarak sesi kullanmak zorunda kaldığını sonrasında sesi parçalara ayırdığını ve akabinde dili güzelleştiren unsurları dile eklediğini ifade eder. Dillerin çoğalmasını da çeşitli sosyolojik ve fiziksel unsurların bir araya gelmesi ile açıklayan Molla Lütü, dilbilimsel açıklamalarını dönemin fizik, psikoloji, tıp ve sosyoloji gibi ilim dallarıyla ilişkilendirir ve dili bütün yönleriyle kuşatmaya çalışır. İleride ayrıntılı olarak anlatılacağı üzere Molla Lütü'nin, dilin sosyal hayattaki değişimlerden etkilenmesini ve dil verilerinin çeşitli lafzî ve anlamsal farklılıklara maruz kalmasını ifade eden menkûl lafızların vaz'ını incelemesi, toplumdilbilim ile onun dil çalışmaları arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir.

Yukarıda nakledilen sözlerinden dili, sürekli ilerleyen bir gelişim içinde gördüğü anlaşılan Molla Lütü'nin Arapçanın üstünlüğünden bahsettiği aşağıdaki pasaj izaha muhtaçtır. Çünkü onun sözlerinden, dil alanında yaşanan pozitif ve sürekli ilerlemenin Kurân-ı Kerîm'in gelmesiyle son bulduğu, başka bir ifadeyle belâgat ve fesâhat konusunda Kurân-ı Kerîm'in ötesine geçilmeyeceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla dilin doğuşu ile Kurân-ı Kerîm'in inzâline kadar uzanan süreçte dil doğrusal olarak ilerlerken bir noktadan sonra bu gelişim durmuştur.

"Böylece onlar Arapça'yı birçok sanatsal şekiller, eşi görülmemiş itibarlar, ince hikmetler ve kıymetli nüktelerle vaz' ettiler. Bundan dolayı Arapça, tibyân ve sağlamlık yönüyle dillerin en açığı, yükseklik bakımından ise en şaşılanıdır. Belâgat ehlinin çokluğu bu konuda senin için yeterli bir kanıttır. Hatta bunlar, [dil ve belâgat açısından] insanların kendilerine yetişmesinin neredeyse mümkün olmayacağı bir seviyeye ulaşmışlardır. Bu sebeple onlar, secde ettikleri kasidelerini [Ka-be'ye] asıyorlardı. Vahiy gelmemiş olsaydı bu kasidelere hâlâ Hicaz bölgesinde secde ediyor olacaktı. Arapça dışında hangi dil için böyle bir durum meydana gelmiştir ki!"³³

Molla Lütü yukarıda anlatılan dilbilim konularının hemen sonrasında kısa bir bölüm olarak 'ilmu mehârici'l-hurûf'a (harflerin çıkış yerlerinin kendisiyle bulunduğu disiplin) yer verir, akabinde ise vaz' ilminin mahiyetine ve muhtevasına dair çeşitli bilgileri zikreder. O dilin vaz'ı hakkında şöyle der:

"Dili vaz' eden yani lafızları belirli anlamlara tahsîs eden kişi (veya kişiler), harflerden çeşitli lafızlar oluşturmuş ve farklı vaz' yöntemleri ile dakik manaları gözeterek bu lafızları çeşitli anlamlara vaz' etmiştir. Dili vaz' eden, vaz'-ı şahsî ile müfret manalara müfret lafızları vaz' etmiştir. Şahsî vaz' şu üç şekilde meydana gelir: a- Özel isimlerde ve 'alem-i cinslerde olduğu gibi vaz' hâs, mevzu' leh hâstır. b- Zamirler, ism-i mevsûller, ism-i işâretler, ism-i fiiller, fiiller, harfler, harf manasını içeren eyne ve haysu gibi zarflarda olduğu gibi vaz' 'âm, mevzu' leh hâstır. c-

³³ Molla Lütü, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, 214-215.

Bütün nekrelerde olduğu gibi vaz' 'âm, mevzu' leh 'âmdir."³⁴

Molla Lütü'nin yukarıdaki sözleri her ne kadar Arap dili özelinde zikredilmiş olsa da vaz'-ı şahs'ın mezkûr kısımları, Arap diline özel olmadığından bu konu dilbilimin konuları arasında incelenebilir. Zira dilbilim, dili, dil olmak haysiyetiyle incelediğinden lafızların belli manalara tayin edilmesi anlamına gelen vaz' ve vaz'ın Arap diline has olmayan bölümleri, mikro dilbilimin mesâili arasında değerlendirilebilir. Söz gelimi dili vaz' eden yani lafızlara belirli anlamlar yükleyen(-ler), muayyen bir manayı belirli bir lafza tahsîs ederse buna vaz' hâs, mevzu' leh hâs denilir. Bu ilke sadece Arap dilinde değil, özel isimlerin kullanıldığı bütün dillerde görülmektedir. Harry, Ömer ve diğer isimlerin muayyen zatlara delâleti vaz'ın hâs, mevzu' lehin hâs olması şeklindedir. Benzer şekilde zamirlerin ismin yerini tuttuğu bütün dillerde vaz'ın 'âm, mevzu' lehin hâs olma durumu geçerlidir. Mesela İngilizcede she zamiri kullanıldığında -dili vaz' eden, müteaddit cüziyyâtı kapsayan küllî bir manayı düşünüp bunu, zikredilen cüziyyâtın her bir ferdine uygun olan bir lafza tahsîs ettiğinden- bu lafız Olivia, Sophie ve daha birçok bayan ismi için uygun olmakta fakat bunlardan yalnızca birisi için kullanılmaktadır. Şahsî vaz'ın üçüncü kısmını oluşturan, vaz'ın 'âm, mevzu' lehin 'âm olması yani dilin kurucusunun küllî bir manayı düşünüp bu küllî mana için bir lafız tayin etmesi şu şekilde gerçekleşir: Dili vaz' eden, varlık âleminde (bu, zihnî varlık da olabilir) bulunan cüzî bir manayı değil, bilakis bu cüzî manaların hepsi için kullanılabilir küllî bir anlamı tasavvur eder. Bu küllî mananın özelliği, altında bulunan pek çok ferde şamil olmasıdır. Arkasından bu küllî manayı belirlemek için cüzî bir lafız tayin eder. Söz konusu küllî mana bütün fertlerde bulunduğu için bunları ifade etmek için vaz' olunan cüzî lafız da bütün fertler için kullanılabilir. Mesela dili vaz' eden, ağaç lafzını varlık âlemindeki herhangi bir ağacın sûreti için değil, bütün ağaçlar için kullanılabilen küllî bir sûret için vaz' etmiştir. Yani cins isim olan ağaç kelimesinin mevzû' lehi, 'âm (genel)dir. Dolayısıyla ağaç denildiğinde bu lafız elma, armut gibi pek çok ağaç türü için kullanılabilir. Dilde bu şekilde vaz' edilmiş lafızlar olmadığından Molla Lütü, vaz'ın has mevzu' lehin 'âm olma durumunu zikretmez.

Molla Lütü herhangi bir dilde kullanılan lafızların genel ve özel manaya vaz' edilme durumlarını çeşitli örneklerle zikrettikten sonra sözlerine şöyle devam eder:

"Bazen, bir manaya delâlet eden birden fazla lafız olabilir. Nitekim müterâdif (eş anlamlı) lafızlar böyledir. Bazen de bir lafız birden fazla manaya delâlet edebilir; bu, ya menkûl lafızlarda olduğu gibi manalar arasındaki bir ilişki yoluyla ya da müşterek (eşsesli) kelimelerde görüldüğü gibi anlamlar arasında ilişki olmadan meydana gelir."³⁵

Molla Lütü dili vaz' edenin, mevzû' lehin özel ve genel olmasına göre varlıklarını isimlendirdiğini anlattıktan sonra bir dil olgusu olarak eş anlamlı ve eşsesli sözcüklerden ve lafızların dilin sosyal hayattaki değişimlerden etkilenip çeşitli

³⁴ Molla Lütü, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, 211-212.

³⁵ Molla Lütü, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, 211.

farklılıklara maruz kalması anlamına gelen menkûl lafızlardan bahseder.³⁶ Menkûl lafızlar, salât/namaz kelimesinde olduğu gibi şer'î, dâbbe/hayvan lafzında olduğu gibi örf-i 'âm, filozof ve kelamcılarının kullandığı 'araz teriminde olduğu gibi örf-i hâs olarak üçe ayrılır. Yani sözlükte dua etmek manasına gelen salât kelimesiyle, din dilinde kıyâm ve rukû' gibi özel fiillerden oluşan bir ibadet; hareket etmek anlamındaki debbe lafzından türeyen dâbbe kelimesiyle, Mısır'da eşek, Irak'ta ise at³⁷; yok olan şey anlamına gelen 'arazla ise kelâmçıların dilinde zat ile kâim olmayan mana kastedilir. Karâfi'nin (ö. 684/1285), bu bağlamdaki aşağıdaki sözleri kayda değerdir:

"Şeriatın hâmilleri naks, kalp, 'aks ve diğer ibadetleri isimlendirmek için belli bir zaman ve mekânda bir araya gelip anlaşmamışlardır. Özel bir bekleme şekli olan itikâfi, abdestin özelliklerinden olan muvâlât ve tertibi isimlendirmek için de bir araya gelmemişlerdir. Benzer şekilde bir örf ehli de dâbbe lafzını, eşek veya farklı bir şey için kullanmak için toplanmamıştır. Bilakis ilgili isimlerin bu manalarda kullanımı yaygınlık kazanarak bu lafızlar söze döküldüğünde yalnızca kendileri anlaşılacak şekilde diğer manalar terkedilmiştir."³⁸

"Lafzın, belirli bir manada diğer anlamlarından daha meşhur olması" olarak tanımlanan menkûl lafızlar, karinesiz diğer anlamlar için kullanılmaz ve bu lafızlar duyulduğunda akla gelen ilk anlam, kelimenin sonradan kazandığı yeni manadır. Bu yüzden menkûl lafızların hakikat ve mecâz-ı lugavî olduğu söylenmiştir.³⁹ Söz gelimi dâbbe/canlı lafzının, Mısır'da eşek için kullanımı, hakikat-i örfî ve mecâz-ı lugavî olup bütün hareket eden canlılar için kullanımı ise hakikat-i lugavî ve mecâz-ı örfîdir.⁴⁰

Dilde yaşanan anlam değişimi, menkûl lafızlarda açık şekilde görülür. Nitekim yukarıda geçtiği üzere dâbbe kelimesi sözlükte hareket eden anlamına gelirken zamanla lafzın taşıdığı anlam değişmiş ve lafzın anlamında daralma yaşanmıştır. Bu örnek toplumsal olayların dil malzemesini nasıl etkilediğini göstermesi bakımından önemlidir.

Molla Lütî şahsî vaz', eş seslilik, eş anlamlılık ve lafızların mana değişiminden bahsettikten sonra nev'î vaz' konusuna şu sözlerle geçiş yapar: "Daha sonra bazı lafızlardan çeşitli formlarda/heyet yeni lafızlar türettiler. Bu türetilen yeni formlar da nev'î vaz' yoluyla manalara vaz' edildi ki bu da şahsî vaz' da olduğu gibi üç kısımdır."⁴¹

Molla Lütî metinde nev'î vaz'ın çeşitlerine temas etmez fakat Hâşiy'e'de bu konu üzerinde ayrıntılı olarak durur. Nev'î vaz'da dilin kurucusu, lafzın kendisini

³⁶ Arslan, *Molla Lutfî'nin er-Risâle fi'l-Ulûmi's-Şer'iyye Adlı Eseri*, 10.

³⁷ Ebû Ali Hüseyin b. Ali b. Talha er-Recrâcî eş-Şevşâvî, *Ref'ü'n-nikâb 'an Tenkîhi's-Şihâb*, Ahmed b. Muhammed es-Serâc (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2004), 1/189-190.

³⁸ Karâfi, *Nefâisü'l-usûl*, 2/569.

³⁹ Ebû'l-Abbâs Şehâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi ihtisârî'l-Mahsûl fi'l-usûl* (Beyrut: Daru'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1424/2004), 24.

⁴⁰ Muhammed Aziz Cu'ayt, *Menhecü't-tahkîk ve't-tavzîh li halli gavâmizi't-Tenkîh* (Tunus: en-Nehda, 1340/1921), 1/44.

⁴¹ Molla Lütî, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, 210.

dikkate almadığından genel bir hüküm tayin eder. Daha açık bir ifadeyle nev'î vaz'da belirli özellikleri taşıyan tüm formlar aynı manayı ifade eder. Şahsî vaz'dan farklı olarak nev'î vaz'da dilin kurucusu, sayısız lafızlarda geçerli olan ortak bir manayı ve sonsuz manalar kümesinden küllî bir manayı tasavvur edip icmâlî olarak bu lafızları ilgili anlamlara tayin eder. Söz gelimi dilin kurucusu "Fâ'il kalıbında olan bütün sülâsiler, ism-i fâildir" dediğinde söz konusu hükme ulaşmak için dârib/vuran, nâsir/yardım eden ve kâtib/yazan gibi sayısız formların ortak özelliklerini icmâlî olarak düşünür. Nev'î vaz' üç kısma ayrılır:

- a- Fe'ale ve diğer fiil formlarında (heyet, sîgâ) olduğu gibi vaz' hâs, mevzû' leh hâstır.
- b- Fiillerin mürekkep heyetlere vaz'ında olduğu gibi vaz' 'âm, mevzu' leh hâstır.
- c- İsm-i fâil, ism-i mefûl, ism-i zaman, ism-i mekân gibi müştak kelime formlarında olduğu gibi vaz' 'âm, mevzu' leh 'âmdır.⁴²

Fiillerin müfred ve mürekkep olmak üzere iki tür nev'î vaz'ı vardır. Söz gelimi fe'ale fiilinin müfret formu, ilgili fiil için sülâsî olup lâme'l-fiilin fetha üzere mebnî olmasıdır. Bu müfret heyet, kök harflerinin ve bunların hareketlerinin belirli bir düzen içinde olmasını gerektirir. Mürekkep heyet ise bu fiilin; zaman, masdar ve fâile nispetini içerir. Bu tür heyetler, fiillerin ifade ettiği medlûlü oluşturur. Bundan dolayı fiillerin müfret heyetleri sarf (morfoloji), mürekkep heyetleri ise nahiv (sentaks) disiplinlerince incelenir. Nev'î vaz'ın birinci kısmı olan vaz'ın ve mevzû' lehin hâs olması, fiilin müfred formu içindir.

Nev'î vaz'ın ikinci kısmına yani vaz'ın 'âm, mevzû' lehin hâs olmasına fiillerin mürekkep heyetlerine vaz'ı örnek olarak verilebilir. Mesela nesara/yardım etti fiili geçmiş zamanda birçok faile nispet edildiğinden sayısız manalar için vaz' edilmiştir.⁴³

Nev'î vaz'ın üçüncü kısmı olan vaz'ın ve mevzû' lehin 'âm olmasına örnek olarak ism-i fâil verilebilir. Dilin kurucusu, dildeki bütün ism-i fâilleri tasavvur eder ve bunların hepsine uygun olan bir form belirler. Dili vaz' eden bu formlara sahip vezinleri yani bu vezindeki ism-i fâilleri icmâlî olarak inceleyip ortak bir mana türetmeye çalışır. Bu mana ismi fâil için "lafzın kendisinden türediği kök anlama sahip olan zat" şeklindedir.⁴⁴

Molla Lutfi nev'î vaz'dan sonra, bu disipline tahsis ettiği bölümü bitirmeden önce "Vaz'ın keyfiyetini ve çeşitli itibarlarını belirleyecek kurallara ihtiyaç duyulur. [Fakat] Bu kuralları bir araya getiren bir eser henüz telif edilmemiştir. Allah dilerse böyle bir kitap kaleme almak niyetindeyim." der.⁴⁵ Onun bu sözünden vaz' ilminin daha önceki kaynaklarda yeterince incelenip tetkik edilmediği, dolayısıyla bu disiplinin akîm kaldığı anlaşılmaktadır.

⁴² Arslan, *Molla Lutfi'nin er-Risâle fi'l-Ulûmi'sh-Şer'iyye Adlı Eseri*, 10-11.

⁴³ Abdullah Yıldırım, "Vaz' İlmi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih Ve Problemler*, Editör: İsmail Güler (İstanbul: İSAM, 2015), 516.

⁴⁴ Seyyid Hafız, *Hâşiye-i cedîde 'alâ Ali Kûşî* (İstanbul: Dârü't-Tıbâ'ati'l-Âmire, 1259), 24.

⁴⁵ Molla Lutfi, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, 210.

Molla Lütüfî dil ilimlerine dair kaleme aldığı *el-Metâlibü'l-ilâhiyye*'de, sadece vaz' ilminden bahsederken vaz' kavramını kullanmaz bunun yanında müfredâtı (lafız) oluşturan lugat (leksikoloji), iştikâk (derivation) ve sarf (morphology) ilimlerini açıklarken de vaz'dan yararlanır. Söz gelimi mezkûr disiplinlerin tanımı ve bunların birbirleriyle olan ilişkisinden bahsederken vaz'ı gündeme getiren Molla Lütüfî, müfred lafızlardan oluşan mürekkepleri yani nahvi (sentaks) ve bununla yakından ilişkili olan muhâvere (muhâdara) ilmini de vaz'la açıklar. Arkasından mürekkep ilimlerden olan me'ânî, beyân, mu'ammâ, lügaz ve bed'î, vaz' ilminin kavramlarından yararlanarak izah eder.

Molla Lütüfî'nin yukarıda çizilen çerçevede vaz' kavramlarını, çeşitli disiplinleri tanımlarken nasıl kullandığını görmek konumuz açısından faydalı olacaktır. Bu nedenle nahiv ve me'ânî ilimlerinin tariflerine ve bunların birbiriyle olan ilişkisine, vaz' bağlamında yer verilecektir. Mevzû'un mahmûle nispet edilip genellikle bir yargının meydana geldiği cümleler farklı şekil ve anlam düzeylerinde olabilir. Bu kullanımların her birinin bir vaz'ı vardır ve bu vaz' sayesinde alıcı, kaynağın sözünü kavrayabilir. Duygularını sözlü hale getirirken kaynağın niyeti, dış dünyada varlık kazanan dil içi göstergeden farklı da olsa alıcı, kelime ve kelamın vaz'ını esas alır. Zira kaynak, vaz'a uygun olarak sözcükleri bir araya getirip bunları isti'mâl etmekle, alıcı da bu isti'mali doğru şekilde hamletmekle (yorum) sorumludur. İşte kaynağın isti'mal ettiği bu lafızların terkiibini ve farklı tarzlarını nahiv ilmi inceler.⁴⁶ Cümleye ârız olan çeşitli şekiller, mevzû ile mahmûlün bir araya gelmesiyle oluşan asıl yargının dışında kalan tamamlayıcı anlam unsurları ve bunların konuşma ortamına uygunluğu (muktezâ-i hâl) ise me'ânî ilminde incelenir.⁴⁷ Konunun açıklık kazanması için örnek vermek gerekirse "Ali âlimdir" cümlesi, alıcının, kaynağın sözüne inandığı ve kaynağın sözünü pekiştirme ihtiyacı hissetmediği; "Şüphesiz ki Ali âlimdir" cümlesi ise alıcının, kaynağın sözüne inanmayıp ona itiraz ettiği durumlarda kullanılır. Başka bir deyişle mevzû ile mahmûl arasında meydana gelen yargıya zarar vermeden makamın (konuşma ortamı) gerektirdiği ek/tamamlayıcı anlamı me'ânî ilmi inceler.

Dilbilimi klasik dil incelemelerinden ayıran en temel özellik; dilbilimin, dili ve dilin etkileşim içerisinde olduğu bütün varlık âlemini gramerde olduğu gibi kural koyucu olarak değil, betimleyici olarak ele almasıdır. Molla Lütüfî'nin yukarıda kısmen detaylandığı şahsî-nev'î vaz' ve bunların kısımları gramerle değil, dilin kendi doğasıyla alakalıdır. Bu da dilbilim ile vaz'ın yakın ilişkisini göstermesi açısından oldukça kıymetlidir.

Sonuç

Kelimelerin bir manaya tahsîs edilmesi anlamına gelen vaz', lafzî delâletin ilkesi olduğu gibi aynı zamanda tabi'î delâletin, daha açık bir ifadeyle doğal ve sosyal göstergenin de kurucu ilkesidir. Vaz' ilmine dair kaleme alınan çalışmalar, her

⁴⁶ Molla Lütüfî, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, 205-206.

⁴⁷ Molla Lütüfî, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, 210.

ne kadar Arap dili özelinde yazılmış olsa da bu tür eserler, dilleri kural koyma açısından değil, betimleme/tasvîr açısından inceler ve dilin kaynağı ve dillerin birbirine olan üstünlüğü gibi Arap dili dışındaki pek çok konuya da temas eder.

Molla Lutfi'nin *el-Metâlibu'l-ilâhiyye* isimli eseri, vaz' ve dilbilimin ortak çalışma zeminini göstermesi açısından temsil gücü yüksek bir metindir. Molla Lutfi dil bilimlerinin sınıflandırılmasına dair kaleme aldığı bu kitapta dönemin tıp, sosyoloji ve psikoloji gibi bilimsel anlayışlarından yararlanır ve dil bilimlerini vaz' merkezli taksim eder. Dili ve dillerin çeşitliliğini, fiziksel ve doğrusal çizgide açıklayan Molla Lutfi, sestem harfe, harften yazıya nasıl geçildiğini; sesin oluşum süreçlerini, bildirişimin unsurlarını ve estetik açıdan Arap dilinin diğer dillere olan üstünlüğünü inceler.

İnsanların neden dile ihtiyaç duyduğunu, sözlü kültürden yazılı kültüre nasıl geçildiğini, dillerin sayısının nasıl arttığını ve daha birçok dilbilim meselesini inceleyen Molla Lutfi'nin bu eseri, vaz' ve dilbilimin ortak çalışma alanına işaret ettiği gibi İslam düşünce geleneğinde kaleme alınan klasik dilbilim kitaplarının vaz' teorisi çerçevesinde incelenebileceğini de gösterir.

Konuyla ilgili yapılacak bir dizi çalışma sonunda "Modern dilbilimin klasik dilbilim çalışmalarıyla kesiştiği ve ayrıştığı noktalar nelerdir?", "Klasik bir dilbilim anlayışından söz etmek gerçekten mümkün müdür?", "Milli hatta bazen yerel motifler de taşıyan klasik dilbilim düşüncesi, evrensel ilkeler sunar mı?" ve daha birçok sorudan oluşan problemler kümesi ile karşılaşılacak ve bu sorulara daha tutarlı ve ilkeli cevaplar verilebilecektir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Alyaz, Yunus. "Dilbilim Dersinin İçerik, Amaç ve Kazanımlarına Yönelik Öğrenci Tutumları". *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 19/1 (2016), 23-44.
- Arslan, Sami. *Molla Lutfi'nin İlimlerin Tertibine Dâir er-Risâle fi'l-Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Arabîyye Adlı Eseri ve Haşiyesi: Metin-Tercüme-Değerlendirme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Aşkın Balcı, Hülya. "Etkileşim Dilbilimi ve Toplumdilbilim". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/68 (2019), 45-55.
- Bozkurt, Çetin. *Vaz' ilmi ve Ferdinand de Saussure'de Göstergeler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Civelek, Yakup. "Arap Dilbiliminde 'Müselles' Kavramı", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2001), 475-490.
- Çıkar, M. Şirin. "Arap Dilbiliminde Kırılma Noktası: Ibnu's-Serrâc ve Nahiv İlminde Usûl Geleneği". *EKEV Akademik Dergisi* VIII/20 (2004), 345-356.
- Çıkar, M. Şirin. "İlk Dönem Arap Dilbilimi". *Kur'an ve Dil: Dilbilim Ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001)*. 255-264. Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2002.
- Cu'ayt, Muhammed 'Azîz. *Menhecü't-tahkîk ve't-tavzîh li halli ğavâmizi't-Tenkîh*. Tunus: en-Nehda, 1921/1340.

- Culler, Jonathan. *Saussure*. Glasgow, Fontana, Great Britain: William Collins Sons & Co Ltd, 1976.
- Guraybî, Muhammed. "Âliyyâtü't-Tecdîdî'l-Luğavî min Hilâli Durûs fî'-Lisâniyyâtü'l-Âmme li Ferdinand Saussure", *el-Mecelletü'l-'Arabîyye li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 30/120 (2012), 51-78.
- Hafız, Seyyid. *Hâşiye-i cedîde 'alâ Ali Kûşî*. İstanbul: Dârü't-Tibâ'ati'l-Âmire, 1259.
- Hamp Eric P., Ivić Pavle and Lyons John. "Linguistics", *Encyclopedia Britannica*. Erişim 14 Mart 2021. <https://www.britannica.com/science/linguistics>.
- İmer, Kâmile vd. *Dilbilim Sözlüğü*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- İsâmüddin, İsferyânî İbrâhim b. Muhammed b. 'Arabşâh. *İsâm 'ale'l-Vaz'iyye*. 1208.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şehâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî ihtisârî'l-Mahsûl fî'l-usûl*. Beyrut: Daru'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzîf, 1424/2004.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şehâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân. *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvaz. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995/1416.
- Kaya, Mustafa. "Modern Arap Dilbilim Çalışmaları". *EKEV Akademi Dergisi* 36 (2008), 335-350.
- Kuşçu, Ali. *'Unkûdü'z- zevâhir fî's-sarf*. nşr. Ahmed 'Affî. Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2001.
- Lârî, Abdülgafûr. *Hâşiyetu Abdilgafûr 'ale'l-Câmî*. Dersaâdet: Matba'a-i Osmâniyye, 1309.
- Lyons, John. "Linguistics: The Scientific Study of Language", *In Introduction to Theoretical Linguistics*. 1-52. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Molla Lütî, Tokatlı Hasanoğlu Lütfullah. *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması, (el-Metalib el-ilahîyye fî mevzuat el-ulum el-luğaviyye)-Eleştirel Metin ve İnceleme-Tokatlı Hasanoğlu Lütfullah [Molla Lütî]*. hzl. Şükran Fazlıoğlu. İstanbul: Kitapevi, 2012.
- Rifat, Mehmet. *Açıklamalı Göstergibilim Sözlüğü*. İstanbul: Alfa, 2013.
- Saussure, Ferdinand De. *Course in General Linguistics*, ed. Charles Bally-Albert Sechehaye, çev. Wade Baskin. New York: Philosophical Library, ts..
- Şevşâvî, Ebü Ali Hüseyin b. Ali b. Talha er-Recrâcî. *Ref'ü'n-nikâb an Tenkîhi's-Şihâb*. Ahmed b. Muhammed es-Serâc. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004.
- Taşköprizade, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi. *Mevzu'atü'l-'ulûm*. Dersaâdet: İkdâm Matbaası, 1313.
- Yıldırım, Abdullah. *Vaz İlmi Ve Unkûdu'z-Zevâhir/Ali Kuşçu (İnceleme-Değerlendirme)*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Yıldırım, Abdullah. "Vaz' İlmi". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. Editör: İsmail Güler. İstanbul: İSAM, 2015.
- Yüksel, Ahmet. "Dilbilim Açısından Kurân'da Zâid Harfler". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* XVII/3 (2004), 171-183.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

Prof. Dr. M. Zeki Duman ve İlimi alışmaları

Prof. M. Zeki Duman and His Works

Mehmet Kaya



Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hermeneutics

Konya / Turkey

kayamehmet1453@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0066-5232>

Article Type / Makale Tipi

Research Note / Araştırma Notu

DOI: 10.33420/marife.913309

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 18.02.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 21.06.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: Kaya, Mehmet. "Prof. Dr. M. Zeki Duman ve İlimi alışmaları". *Marife* 21/1 (2021), 647-679. <https://doi.org/10.33420/marife.913309>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıfı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Prof. Dr. M. Zeki Duman ve İlmî Çalışmaları

Özet

Bu çalışmada Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinden merhum Prof. Dr. M. Zeki Duman'ın hayatı ve eserleri ele alınacaktır. Duman, yaşadığı dönemde ülkemizdeki tefsir akademisyenlerinin duayenlerinden olmasının yanı sıra bir tefsir eseri kaleme alan ender ilim adamlarından biridir. Duman, mezun olduğu ve o dönemdeki ismi Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü olan Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde otuz yıldan fazla görev yapmış bu süre zarfında bugün bir kısmı çeşitli İlahiyat Fakültelerinde akademisyen olan çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. 2009-2012 yılları arasında dekanlık görevini de icra eden Duman, fakültenin fiziki ve akademik altyapısının güçlenmesine de önemli katkı sağlamıştır. Yazdığı eserlerde tefsir alanına ilişkin problemleri konuları ve sosyal sorunları aydınlatmaya odaklanan Duman, kendisini Fakülte sınırlarına hapseden bir akademisyen olmamıştır. O, Beyânu'l-Hak tefsiri başta olmak üzere çeşitli eserleriyle toplumun sorunlarına ışık tutmaya çalışmış bir ilim adamıdır. Kendi adındaki internet sitesiyle isteyenlerin bu bilgilere kolay ve ücretsiz ulaşmalarını da sağlamıştır. Uzun yıllar boyunca haftanın dört günü çeşitli meslek gruplarıyla yaptığı derslerle ve yurt içi ve yurt dışında verdiği konferanslarla sahip olduğu birikimi halkla da paylaşmıştır. Naif bir kişiliğe sahip olmakla birlikte profesyonel olarak sporla da ilgilenen Duman yardımsever kişiliğiyle ve bu noktadaki girişimleriyle de tanınmaktadır. Duman 10 Temmuz 2013 tarihinde geçirdiği trafik kazası sonucunda hayatını kaybetmiştir. Duman'ın eserlerinin çoğu hayattayken yayımlanmakla birlikte bir kısmı vefatının ardından evlatlarının girişimiyle yayımlanmıştır. Duman'ın tamamlamadığı eserleri de mevcuttur. Biz bu çalışmada tefsir alanına uzun yıllar boyunca hizmet eden ve çok sayıda eser kaleme alan Duman'ın hayatı ve eserleri hakkında bilgi vererek onun ve eserlerinin tanınmasına katkı sağlamayı hedeflemekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, M. Zeki Duman, İlmî Çalışmalar, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Beyânu'l-Hak.

Prof. M. Zeki Duman and His Works

Summary

In this study, the life of Professor M. Zeki Duman who is a lecturer in the Faculty of Theology of Erciyes University, and his works will be discussed. In addition to being one of the doyens of tafsir scholars in our country during his lifetime, Duman is one of the rare scholars who wrote a work of tafsir. Duman who graduated from Erciyes University Faculty of Theology, whose name was Kayseri High Islamic Institute at that time, has taught many students, some of whom are academicians in various Theology Faculties today. Duman who also served as the dean between 2009-2012, made a significant contribution to the strengthening of the physical and academic infrastructure of the faculty. Duman, who focuses on enlightening the problematic issues and social problems related to commentary in his works was not an academician who confined himself to the boundaries of the Faculty. He is a scholar who tried to shed light on the problems of society with his various works, especially the interpretation of Beyânu'l-Haq. He tried to help people reach this information easily and freely through his website. He shared his knowledge with people through weekly meetings that were made four times a week with different occupation groups and by conferences in Turkey and other countries. He was a tender-minded person and did sports professionally. Duman was also known for his helpful personality and initiatives on this issue. Duman passed away as a result of a traffic accident on 10 July 2013. Although most of Duman's works were published in his lifetime, some of them were published on the initiative of his children after his death. There are also some works that Duman could not complete. In this study, we aim to contribute to the recognition of Duman and his works by providing information about his life and works, for he has served in the field of tafsir for many years and wrote many works.

Keywords: Commentary, M. Zeki Duman, Scientific Works, Erciyes University Faculty of Theology, Beyanul-Haq.

Giriş

Merhum Prof. Dr. M. Zeki Duman Tefsir Anabilim Dalı'nda bir kısmı alanın problemleri konularına ışık tutan çok sayıda eseriyle tanınan ve tefsir eserine sahip ender akademisyenlerden biridir. Duman, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakülte-

si'nde uzun yıllar görev yapmış ve lisans, yüksek lisans ve doktora düzeylerinde çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.

Duman sadece akademik çalışmalarıyla öne çıkan bir ilim adamı olmamış; İlahiyat Fakültele- rinde görev yapan akademisyenlerden beklenen halkla bütünleşmeyi başaran ender şahsiyetlerden biri olmuştur. Duman, kaleme aldığı çok sayıda kitap, makale ve bildiri ile tefsir sahasına önemli katkılar sağlamıştır. *Beyânu'l-Hakk, Kur'an'ı Kerim'de Âdâb-ı Muâşeret, Beş Sürenin Tefsiri, Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar* gibi eserleriyle toplumsal konulara eğildiği görülen Duman, insanları Kur'an'la buluşturduğu gibi onlara Kur'an ve sünnete uygun bir yaşam biçiminin yolunu da göstermiştir. Katıldığı çok sayıdaki konferansla ve çeşitli mesleklerdeki insanlara yönelik sürekli olarak yaptığı tefsir dersleriyle "Halka hizmet Hakk'a hizmettir" düsturuyula hareket etmiştir. Şahsi hayatında Kur'an ve Rasulullahı rehber edinen Duman, yetiştirdiği çok sayıdaki öğrencinin hocası olmakla kalmamış, onlara yönelik maddi manevi destekleriyle adeta onların babası olmuştur. *Beyânu'l-Hak ve Adâb-ı Muâşeret* adlı eserleri gerek akademik camia gerekse toplum nezdinde büyük ilgi gören Duman'ın bazı eserleri akademik çalışmalara konu olmuştur.¹ Bununla birlikte tefsir ilmine hem eserleri hem de bireysel çabaları ile hizmet etmiş olan Duman ve eserlerine yönelik kapsamlı bir çalışma yapılmadığı görülmüştür. Bu çalışmada ilmi ve ahlaki vasıflarıyla öne çıkan merhum Duman ve onun tefsir ilmine yönelik eserleri hakkında bilgi verilerek onun, tefsir ilmine yönelik katkıları hakkında genel bir fikir oluşturulması hedeflenmektedir.



¹ Duman'ın eserleri hakkında yapılmış akademik çalışmalar şunlardır: Naif Yaşar, "Beyânu'l-Hak Adlı Meâl-Tefsir Üzerine Bir Eleştiri", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2012), 193-232; Necmettin Çalışkan, "Nüzul Sırasına Göre Tefsir Yaklaşımının Kur'an Yorumuna Etkisi (Beyanu'l-Hak Örneği)", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017), 398-422; Muhammed Fatih Arslanhan, "M. Zeki Duman'ın Kur'an-ı Kerim ve Tıbbâ Göre Tüp Bebek Görüşü", *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 6/41 (2019), 2359-2367; Melahat Akalp, *Metodu ve Konuları İtibariyle Beyânu'l-Hak Tefsiri* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Mustafa Çıkklaçıcı, *M. Zeki Duman'ın Beyânu'l-Hak İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahriri ve Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Musa Güler, *Nüzul Sırasını Esas Alan Tefsirlerin Mukayesesi (Et-Tefsiru'l-Hadis, Fehmu'l-Kur'ani'l-Hakim ve Beyânu'l-Hak Örneği)* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018); Meryem Okudan, *Beyânu'l-Hakk ve Kur'an Yolu Tefsirlerinin Ulûmu'l-Kur'an Açısından Değerlendirilmesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2019); Hızır Hacımustafaoğlu, *Ulûmu'l-Kur'an Bağlamında Hamdi Yazır ve Zeki Duman Tefsirlerinin Mukayesesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

1. Hayatı

M. Zeki Duman, 1952 Yılında Sivas'ın Şarkışla ilçesi, Gümüştepe Köyü'nde doğdu. İlkokulu köyünde bitirdi. Orta öğretiminin ilk bölümünü Sivas, ikinci bölümünü Kayseri İmam-Hatip Lisesi'nde 1969 yılında tamamladı. Aynı yıl, hariçten fark dersleri sınavlarını vererek Kırşehir Atatürk Lisesi'nden lise diploması aldı. 30 Haziran 1973 tarihinde Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü'nden mezun oldu. 1973-1977 yılları arasında dört yıl Kırklareli İmam-Hatip Lisesi'nde meslek dersleri öğretmenliği ve müdür yardımcılığı görevlerinde bulundu. 13 Nisan-31 Ekim 1975 tarihleri arasında Isparta'da kısa dönem askerlik görevini tamamladı. 26 Haziran 1977 tarihinde Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü'ne tefsir asistanı olarak atandı. 18 Nisan 1984 tarihinde Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Tefsir Bilim Dalında doktor, 25 Kasım 1987 tarihinde doçent, 11 Haziran 1993 tarihinde profesör unvanlarını aldı. 02 Ekim 2009-31 Aralık 2012 tarihleri arasında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanlığı da yapan Duman, İlahiyat Fakülteleri Dekanlar Kurulu'nun kurulmasına da öncülük etmiştir.



Duman idari görevler de üstlenmiş; Tefsir Anabilim Dalı Başkanlığı, Fakülte Kurulu Üyeliği, Fakülte Yönetim Kurulu Üyeliği, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu Üyeliği, Temel İslam Bilimleri Bölümü Başkanlığı ve Erciyes Üniversitesi Yurtdışı Takip Komitesi Üyeliği görevlerinde bulunmuştur. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalında Başkanı olarak çalışmalarını sürdürmekte iken 10 Temmuz 2013 tarihinde elim bir trafik kazasında Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur. Üç çocuk babası olan Duman, Arapça ve Fransızca bilmekteydi.²



Naif kişiliğe sahip olan Duman Allah'ın kelimasını anlatırken yer yer kendini tutamayarak gözyaşı dökerdi. Güreşle de profesyonel olarak ilgilenen Duman, üniversite güreş takımının da antrenörlüğünü yapmıştır. Yirmi yıl boyunca yönettiği Fakülte Yardımlaşma Sandığı'nı kurarak faizsiz borçlanma ve yardımlaşma geleneğini ihya etmiştir.

Duman ilmin zekatını hakkıyla veren nadir kişilerdendi. Bir tefsir profesörüne yakışacak sorumluluk ve çalışma azminin tebarüz ettiği ender ilim adamlarındandı. İlim adamlığı vasfının içini hakkıyla dolduran, kendini sürekli geliştiren profesör bir öğrenciydi adeta. Katı geleneksel zihniyetin donuklaştırdığı, her türlü yeni düşünce ve söyleme kapılarını kapatan İslam terakkisine karşı makul bir duruş sergileyen ve bu özelliğiyle kendi yaşlıları arasında öne çıkan birisiydi. Görevini hakkıyla yapmayan meslektaşlarına yeri geldikçe sitem eder ve onları harekete geçirmeye gayret ederdi.³

² Duman'ın hayatı hakkında bk. M. Zeki Duman, "Ailede Çocuk Eğitimi ve Lokman Hakim'in Oğluna Nasihatlerinin Düşündürdükleri", *Diyanet İlmî Dergi* 27/3 (1991), 103; *İslâm'da Namaz ve Teheccüd* (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 4; *İslâm'ın Üzerindeki Beş Gölge -Nesh, Recm, Köle ve Cariye, Ehl-i Beyt ve Hz. İsa'nın Dönüşü*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 4-6; <http://zekiduman.com> (Erişim: 28.05.2020); Melahat Akalp, *Metodu ve Konuları İtibariyle Beyânü'l- Hak Tefsiri* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 2.

³ Duman, *İslâm'ın Üzerindeki Beş Gölge*, (Hüseyin Nazlı Aydın'ın, esere yazdığı takdimden) s. 7.



2. İlmî Çalışmaları

M. Zeki Duman'ın telif kitap, makale, bildiri, ansiklopedi maddesi ve çeviriden oluşan birçok eserinin yanı sıra danışmanlığını yaptığı lisans, yüksek lisans ve doktora tezleriyle de akademik hayata katkı sağlamıştır.⁴ Duman kendine ait internet sitesinden eserlerini, konferans metinlerini ve güncel bazı konular hakkındaki görüşlerini paylaşarak daha geniş kitlelere hizmet etme gayreti içerisinde olmuştur.⁵

2.1. Telif Kitapları

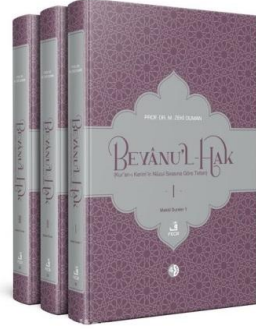
Duman'ın hayattayken tamamladığı bazı eserleri vefatından sonra evlatları tarafından yayımlanmış, bununla birlikte bazı eserleri tamamlanamamıştır.

⁴ Akademik dünyaya adımın ilk basamağını yüksek lisans aşaması oluşturduğu için bu çalışmada Merhum Duman'ın danışmanlığını yaptığı lisans tezlerine yer verilmeyecektir.

⁵ Bu konuda bk. Duman, <http://www.zekiduman.com>.

2.1.1. *Beyânu'l-Hak (Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*

Fecr Yayınevi tarafından ilk defa 2006 yılında yayımlanan bu eserin 2008, 2016 ve 2020 yıllarında olmak üzere dört baskısı yapılmış, eser 2016 yılında Kayseri Gündem Gazetesi tarafından da abonelerine dağıtılmıştır. Sûrelerin nüzûl sırasına göre tefsir edildiği bu eserde ilk olarak Fatiha sûresi, son olarak ise Nasr sûresi tefsir edilmiştir. Sûre sıralamalarının Hz. Osman'ın Mushafına göre yapıldığı ve yer yer bazı sûrelerin sıralamasında değişikliğe gidildiği belirtilen⁶ eserin ilk iki cildinde Mekki, son cildinde ise denî sûreler tefsir edilmiştir. Eserin son cildinde ise sûrelerin Mushaf tertibine göre, nüzûlüne göre ve alfabetik olarak sıralandığı üç tabloya yer verilmiştir. Eserin her cildinin sonunda anahtar kelimelerin anlamlarını içeren kısa bir sözlüğe yer verilmiştir.



Fatiha sûresinin mealine önsöz olarak yer verildiği görülen eserde on yedi sayfalık bir giriş yer almaktadır. Müellif bu girişte tefsirini bitirmesi sebebiyle Allah'a olan şükürünü yerine getirdikten sonra yükümlülük ve sorumluluk taşıyan bir kul olması sebebiyle bu tefsiri kaleme aldığını belirtir.⁷ Kur'an'ın insanların güncel ihtiyaçları için indirildiğini belirten Duman, onun lafız ve anlam itibarıyla mu'ciz bir kitap olduğunu belirtir. Kur'an'ın harfî tercümesinin mümkün olmadığı kanaatini taşıyan Duman, meallerin yöntem sorunu sebebiyle okuyucuyu tatmin edemediği gibi fahiş hatalar içerdiğini belirtir.⁸

Bu ifadelerin ardından "Neden yeni bir tefsir?" başlığına yer veren Duman, bu başlıkta tefsir yazma sebebi ve tefsir yöntemi hakkında bilgi verir. Türkiye'de yayımlanmış meal ve tefsirlerin maksut manayı Türkçeye aktarma ve açıklamada yetersiz olduklarını, gereksiz bilgilerle yorumu uzattıklarını, âyetlere bütüncül bir bakış açısıyla ve nüzûl sıralamasına göre yaklaşmadıklarını belirtir. Meallerde âyetlere çoğunlukla bağlamlarından koparılarak parçacı biçimde yaklaşıldığını ve yorumların birbirinden kopya edildiği için geçmişte yapılan hataların tekrarlandığını belirten Duman, iyi niyetin ve ciddi bir gayretin ürünü olduğunu belirttiği tefsirlerin geniş olması, ilgisiz açıklamalar içermesi, önemli konulara bütüncül ve yeterli açıklama getirememesi, âyetlere evrensel ve güncel niteliklerin yansıtılmaması sebebiyle okuyucuyu tatmin edemediği gibi usandırdığını belirtir.⁹

Beyânu'l-Hak tefsirinin otuz iki yılı aşkın mesleki hayat ve yirmi sekiz yıllık akademik geçmiş sonucu oluşan tefsir bilinci ile altı yıllık yoğun ve aralıksız bir çalışmanın ürünü olduğunu belirten Duman, son iki yılı tekrar tekrar okunarak kelimeler ve tematik paragraflar arası incelikleri araştırdığını ve bu incelikleri en

⁶ Duman, *Beyânu'l-Hak (Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2006), 1/15

⁷ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/19.

⁸ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/10-11.

⁹ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/11.

uygun şekilde Türkçeye yansıtmaya çalıştığını belirtir. Bu yönüyle İslam dünyasında ilk olduğunu belirttiği bu tefsirin bugüne kadar derli toplu olarak kaleme alınmadığını belirttiği tefsir yöntemini/uygulamalı metot bilgisini içerdiğini ifade eder.¹⁰

“Tefsir, Te’vil ve Aralarındaki Farklar” başlığında bu iki kavrama ve aralarındaki farklara değinen Duman te’vilin tefsirden sonra gelen bir zihinsel faaliyet olduğunu, her iki yöntemde zarf mazruf ilişkisi içerisinde bütüncül bir anlama yönteminin önemine dikkat çeker.¹¹

Duman özetle yirmi üç maddede tefsirinin özelliklerini şu şekilde sıralar:

1. Gazali’nin belirttiği tefsirin, Kur’an’ın en fazla üç misli yapılması gerektiği yönündeki “tefsirde iktisat” yolu seçilmiştir.

2. Kur’an’ın indiriliş ortamına uygun olması açısından tefsirde nüzûl sıralamasının temel alınmış, bunun için sûrelerin sıralamasında Hz. Osman’a nispet edilen nüshadaki esas alınmakla birlikte müellifin gerekçesini belirtmediği lüzum üzerine bu sıralamada az da olsa değişiklik yapılmıştır.

3. Her sûrenin tefsirinden önce o sûrenin meali, sûrenin tarihi ve kültürel arka planı ile -varsa- nüzûl sebebi hakkında bilgi verilmiştir.

4. Her sûre aynı anda indirilen ve müellifin pasaj olarak nitelediği âyet ya da âyet grupları ve tarihi arka plan (Mekkîlik/Medenîlik) göz önünde bulundurularak tefsir edilmiştir.

5. Âyetler bilimsel, evrensel ve daima çağdaş ve güncel açıdan okunmuş ve okuyucu ile “Kelâmullah” arasında sürekli, bütüncül ve sağlıklı bir iletişimin kurulmasına dikkat edilmiştir.

6. Açıklamalar âyetin muradına uygun olarak yapılmış, gereksiz uzatmalara ve tartışmalara girilmemiş, sıhhati belirsiz rivayetlere başvurulmamış, dilbilimsel açıklamalar gerektiği kadar ve sadece mana açısından yapılmıştır.

7. Her âyet müstakil olarak yorumlanmamış, yorumlar tematik paragraflar halinde ve pasaj eksenli yapılmıştır.

8. Âyetler, iç bütünlük, siyak-sibak bütünlüğü, pasaj bütünlüğü sünnet dahil tarihi arka plan bütünlüğü ve Kur’an bütünlüğü esasına göre tefsir edilmiştir. Yer yer parantez ve eğik çizgi (/) ilaveleriyle mana daha net anlaşılır hale getirilmeye çalışılmıştır.

9. Âyetin anlamı verilirken Türkçedeki ses ve söz uyumuna dikkat edildiğinden literal anlam terk edilmiş ve âyetin temel anlamıyla yetinilerek ziyade anlamlar okuyucuya bırakılmıştır.

10. Genel anlayıştan farklı olarak Kur’an’da neshin olmadığı ve müteşabih âyetlerin te’vil edilebileceği düşüncesinde olan Duman, tefsirinde bu konudalarki yerleşik düşüncenin aksine bir yorum yöntemi takip edeceğini belirtir.

11. Tefsirde Kur’an, hadis, sahabe ve tahkik ehl-i müfessirlerle ilim adamları

¹⁰ Duman, *Beyânu’l-Hak*, 1/11.

¹¹ Duman, *Beyânu’l-Hak*, 1/12-13.

rının görüşlerine dayanılarak ilmihal, usul ve ulûmu'l-Kur'ân bilgilerine ilişkin bilgiler verilmiş, konuya ilişkin kelime ve kavramlar hakkında yer yer dipnotta açıklamalar yapılmıştır.

12. Âyetlerin meali verilirken Türkçeye en uygun karşılıklar verilmeye, sainsal ifadeler, incelikler ve vurgular yansıtılmaya çalışılmıştır.

13. Metin içi bağlam ve tarihi/kültürel bağlama aykırı yorumlardan kaçınılmıştır.

14. Mümkün olduğu ölçüde âyetler konuya ilişkin başka âyetlerle açıklanmaya çalışılmış, sıhhati şüpheli rivayetlerden kaçınılmıştır.

15. Âyetin lafzına, metin içi ve metin dışı bağlamına ve Kur'an bütünlüğüne ters düşen hadisler tercih edilmemiştir.

16. Hiçbir tefsirin son sözü söyleyemeyeceği gerçeğinden hareketle yorumlarda çağın ilim ve kültür düzeyi gözetilmiştir.

17. Modernizmin etkisiyle âyetlere maksadını aşacak anlamlar yüklenmiş, hiçbir âyete Batı uygarlığının üretmiş olduğu anlayışa ve savunucularının görüşlerine uygun olma kastıyla yaklaşmamıştır.

18. Kısır tartışmalara yol açmamak adına daha önce kaleme alınmış olan meal ve tefsirlerdeki hatalara yönelik eleştiri yapılmamış, âyetin lafzına en uygun anlam verilerek aklî ve naklî sağlam delillerle desteklenmiştir.

19. Arapça bilen okuyucuların ayetlere verilen manaları tekrar düşünmelerini kolaylaştırmak amacıyla her cildin sonunda bazı anahtar kelimelerin anlamları, okuyuşuyla birlikte verilmiştir.

20. Sade, akıcı ve her düzeyden insanın anlayacağı bir dil kullanılmaya özen gösterilerek Kur'an özellikle genç neslin anlayışına yaklaştırılmaya çalışılmış, Türkçede yer etmiş dini kavramlar tercüme edilmemiştir.

21. Cümle kuruluşlarında Arapça metne bağlı kalınmakla birlikte Türkçedeki ifade biçimine de önem verilmiştir.

22. Âyetin anlamına katkı sağlamak için yer yer Türkçedeki deyim, atasözü ve şairlerden yararlanılmıştır. Kur'an'da kullanılan bir deyim Türkçede karşılığı varsa onunla ifade edilmiştir.

23. Eserde, başlangıçtan bugüne dek yazılmış birçok tefsirden ve birkaç mealden yararlanılmakla birlikte bu eserlerdeki bilgiler mezkûr prensipler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Eserde, Arap dili, modern bilim ve realiteye aykırı bilgilere yer verilmemeye özen gösterilmiş, bu çerçevede önceki tefsirlerde sadece dil merkezli ele alınan bazı ifadeler modern bilimin verileriyle temellendirilerek kullanılmıştır. Söz gelimi önceki tefsirlerde sadece sözlük anlamı üzerinden anlamlandırılan "alak" kelimesi için "rahme tutunan", "nutfe" kelimesi için "sperm" ve "nutfe-i emşâc" terkihi için "zigot" kullanımı tercih edilmiştir.

Duman tefsirine ilişkin bu özelliklere değindikten sonra hakikati yansıtmaya prensibinden ayrılmadığını, yükümlülük ve sorumluluk şuuruyla hareket ettiğini belirtir. Farklı ilim adamlarıyla müzakerede bulunup en uygun anlamı yazdığını belirten Duman, tefsire mezhebi aidiyeti yansıtmadığını, tefsirini samimi bir niyet-

le kaleme aldığını ve yapıcı eleştiriye de açık olduğunu ifade eder.¹²

Eserde her sûrenin girişinde sûrenin nerede ve ne zaman indiği, ismi, âyet sayısı, Hz. Osman ve Ebûbekr'in Mushaflarındaki sıralamaları ve içeriği hakkında bilgi verilmiştir.¹³ Ağırlıklı olarak âyetin âyetle tefsiri metodunun uygulandığı eserde¹⁴ yer yer hadisle tefsir metoduna da başvurulmuştur.¹⁵ Eserde yer yer kelimelerin kökü ve anlamları hakkında da bilgi verilmiştir.¹⁶ Bazı sûre ve âyetlerin Türk kültüründeki yerine değinildiği görülen eserde¹⁷ bazı âyetlerin mealleri verilirken Türkçedeki kullanımlara değinilmiştir.¹⁸ Yer yer Türk diline ait şiir ve tekerlemelerden yararlanılan eserde¹⁹ bazı âyetlerin yorumları resimlerle desteklenmiştir.²⁰

Müteşabihat kabul edilen hurûf-ı mukattaanın tefsir edilmediği eserde bazı yorumlar eleştirilmektedir.²¹ Eserde kevnî âyetlerin yorumunda modern bilimin verilerinden ve buna yönelik kaynaklardan yararlanılmaktadır.²² Eserde bazı konular yaşamın içinden örnekler üzerinden somutlaştırılmaktadır.²³ Yer yer âyetteki belagat hakkında bilgi verilen eserde²⁴ az da olsa kelimelerin i'râb vechine değinilmektedir.²⁵

Rivayet metodunun kullanıldığı eserde Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâfı*²⁶, Râzî'nin (ö. 606/1210), *Mefâtihu'l-ğaybı*²⁷, Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ânı*,²⁸ Neseffî'nin (ö. 710/1310) *Medâriku't-tenzîli*²⁹, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*'i³⁰ ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) *Hak Dini Kur'an Dili*³¹ adlı eseri en çok başvurulan tefsir kaynaklarıdır. Eserde son dönemde kaleme alınan farklı alanlardaki çeşitli kaynaklardan da yararlanılmıştır.³²

¹² Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/14-25.

¹³ bk. Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/29, 41, 125; 2/9, 175, 443; 3/9, 193, 285-286, 405 vd.

¹⁴ bk. Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/71, 73, 149, 170, 210, 388, 417, 493; 2/19, 75, 265, 352; 3/34, 112, 251, 402, 542 vd.

¹⁵ bk. Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/66, 227, 303; 2/133, 165, 373; 3/88, 120, 226, 363 vd.

¹⁶ bk. Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/31-33, 126-127; 2/325, 481, 517; 3/ 79, 312, 500-503 vd.

¹⁷ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/29.

¹⁸ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/355, 394, 489; 2/164.

¹⁹ bk. Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/103, 337; 2/ 36, 245, 314, 539; 3/76, 423, 524 vd.

²⁰ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 3/384, 388.

²¹ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/37, 127.

²² Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/398, 275; 2/14, 108, 275, 517; 3/360.

²³ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/267; 2/61, 279; 3/126, 324, 542.

²⁴ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 2/30, 123.

²⁵ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 2/346.

²⁶ bk. Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/264; 2/103, 3/114, 244, 363, 538 vd.

²⁷ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/34; 2/307; 3/56.

²⁸ bk. Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/364; 2/106, 235; 3/105, 236, 363 vd.

²⁹ bk. Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/66, 428, 442; 2/116, 235, 270, 365; 3/24, 28, 125, 300 vd.

³⁰ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/66, 227, 364; 2/107, 149, 235, 331; 3/36, 114, 225, 312.

³¹ bk. Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/297, 319, 337, 2/116, 198, 331, 334; 3/90, 224, 319, 506 vd.

³² Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/146, 258; 2/21, 160, 3/3115, 305, 504.

2.1.2. Kur'anı Kerim'de Adâbı Muâşeret

Prof. Dr. Ahmet Coşkun'un yönetiminde 1984 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Kur'an-ı Kerim'de Muâşeret Esasları* adıyla doktora tezi olarak hazırlanan bu eser³³ ilk defa *Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Münasebetler Âdâb-ı Muâşeret* adıyla yayımlanmıştır.³⁴ Çeşitli yayınevleri tarafından bazı isim değişiklikleriyle farklı tarihlerde basılan³⁵ bu eser 2011 yılında Yenişafak Gazetesi tarafından da dağıtılmıştır.

Eser dört bölümden oluşmaktadır. Eserin önsözünde ahlak ve onun pratik hayattaki yansıması olduğu belirtilen âdâb-ı muâşeretin öneminden bahsedilmiş, bu eserin konuya ilişkin ilk ciddi çalışma olduğu, önceki çalışmaların dar çerçevede ve Batı anlayışına göre kaleme alındığı belirtilmiştir. Ardından âdâb-ı muâşeretin toplum için öneminden bahsedilmiş ve eser kaleme alınırken takip edilen yöntem ve kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir.³⁶

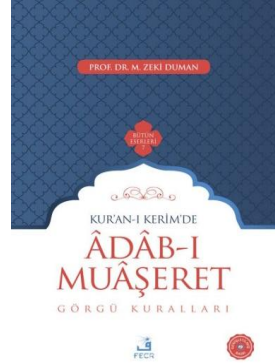
Birinci bölümde edeb, muâşeret kavramları ile sosyal hayatın gerekliliği, edebin önemi, âdâb-ı muâşeretin kaynağı konularına değinilmiştir.³⁷

“Özel İlişkilerden Muâşeret Esasları” başlıklı ikinci bölümde Hz. Peygamberle ilişkilerde, Hz. Peygamberin hanımlarıyla, karı-koca ilişkilerinde, Ebeveyn-evlat ilişkilerinde, kadın-erkek ilişkilerinde, öğretmen-öğrenci ilişkilerinde, komşuluk ilişkilerinde, gayr-i Müslimlerle ilişkilerde, yetim ve kimsesizlerle ilişkilerde, fakirlerle ilişkilerde, köle ve cariyelerle ilişkilerde ve âmir-memur ilişkilerindeki adaba çeşitli alt başlıklarda değinilmiştir.³⁸

“Yakınlaştırmacı Nitelikte Genel İlişkiler” başlıklı üçüncü bölümde selamlaşma, misafirlik ve ziyaret adabına değinilmiştir.³⁹

“Şahsa Özgü Hal ve Davranışlar” başlıklı dördüncü bölümde ise temizlik, giyim-kuşam adabı ve başkalarına saygılı olmak konularına değinilmiştir.⁴⁰

Eserin “Netice” başlığında ise her bölüme ilişkin kitabın özetine yer verilmiştir.⁴¹



³³ bk. İsmail E. Erünsel vd. *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu I (1953-2000)* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 938.

³⁴ Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Münasebetler Âdâb-ı Muâşeret* (Kayseri: Dilek Matbaası, 1982).

³⁵ Eser *Kur'an-ı Kerim'de Adab-ı Muâşeret Görgü Kuralları* (İstanbul: Tuğra Neşriyatı 1986); *Adab-ı Muâşeret Görgü Kuralları* (İstanbul: İpek Yayın Dağıtım, 2003, 2011); *Kur'anı Kerim'de Adabı Muâşeret Görgü Kuralları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017). Şeklinde farklı yayınevleri tarafından farklı tarihlerde basılmıştır.

³⁶ bk. Duman, *Adab-ı Muâşeret Görgü Kuralları* (İstanbul: İpek Yayın Dağıtım, 2003), 13-18.

³⁷ Duman, *Adab-ı Muâşeret*, 19-38.

³⁸ Duman, *Adab-ı Muâşeret*, 40-277.

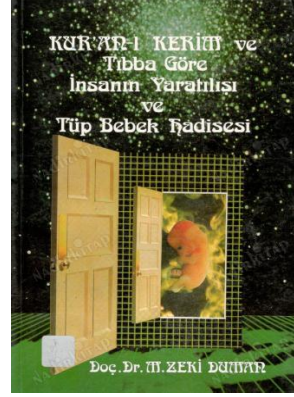
³⁹ Duman, *Adab-ı Muâşeret*, 279-330.

⁴⁰ Duman, *Adab-ı Muâşeret*, 331-375.

⁴¹ bk. Duman, *Adab-ı Muâşeret*, 377-385. Bu eser gençlere yönelik “Ufka Yolculuk Yarışması” için Muhlis Arzu Peçenek tarafından yazılan iletişim bölümü eklenerek “İletişim, Nezaket ve Âdâb” adıyla Server Yayınları tarafından çeşitli tarihlerde İstanbul'da basılmıştır.

2.1.3. Kur'an-ı Kerim ve Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı ve Tüp Bebek Hadisesi

Küçük hacimli bu eser alışlagelen üsluptan farklı olarak eserde her iki konu I. ve II. Kitap başlıklarıyla incelenmektedir. Eserin ön-sözünde Kur'an-bilim ilişkisine değinildikten sonra müellif bu eseri kaleme alma sebebine değinir ve Erciyes Üniversitesi Konferans Salonunda tüp bebek konusunda verilen konferans sonrasında İslam'ın bu konuda nasıl bir tavır aldığı yönündeki soruların ardından bu eseri kaleme aldığını belirtir.⁴² Duman, tıbbın verileri ile âyet ve hadisler getirilen yorumların değışkenlik arz etmesi sebebiyle konuyu âyet ve hadislerdeki lafızlar ekseninde ele aldığını belirtir. Bununla birlikte müfessirlerin âyetler hakkındaki yorumlarını tenkit süzgecinden geçirerek ele aldığını ve tıbbın verilerine dayandığını, bununla birlikte "âyetin anlamı budur" şeklinde kesin bir yargıda bulunmadığını belirtir.⁴³



Eserin girişinde cenin ile ilgili âyetlere ve yorumlarına değinilmiş, Kur'an'ın insan yaratılışını sudan, topraktan ve nutfeden olmak üzere üç aşamada ele aldığı belirtilmiştir.⁴⁴

İlk bölümde meni ve nutfenin tanımı ile her ikisinin oluşum ve özelliklerine âyet, hadis ve tıp ilimlerinin verileri çerçevesinde değinildikten⁴⁵ sonra ikinci bölümde döllenen yumurtanın ana rahmine yerleştirilmesi,⁴⁶ üçüncü bölümde ceninin ana rahminde geçirdiği safhalar⁴⁷ dördüncü bölümde ise ceninin yaratılışını tamamlaması âyet, hadis ve tıbbın verileri çerçevesinde ele alınmıştır.⁴⁸

Sonuçta Kur'an'ın embriyoloji kitabı olmamasına rağmen bu konuda ciltler dolusu kitap yazmaya müsait kapsamlı âyetler ihtiva ettiği, bu bilgilerin tıbbın verileriyle çelişmediği, bilim adamlarının Kur'an'ın bu konudaki verilerini göz önünde bulundurması gerektiği ve her çağda Kur'an'dan alınabilecek malumat olduğu ifade edilmiştir.⁴⁹ Ardından tüp bebeğin uygulanışı hakkında görselle desteklenmiş tarihi ve teknik bilgilere yer verilmekte ve bu uygulamanın sadece çocuk sahibi olamayan evli çiftlerde tedavi amaçlı kullanılması gerektiği vurgulanmıştır.⁵⁰

⁴² Duman, *Kur'an-ı Kerim ve Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı ve Tüp Bebek Hadisesi* (İzmir: Nil Yayınları, 1991), V-V.

⁴³ Duman, *Kur'an-ı Kerim ve Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*, V-VI.

⁴⁴ Duman, *Kur'an-ı Kerim ve Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*, 1-7.

⁴⁵ Duman, *Kur'an-ı Kerim ve Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*, 8-20.

⁴⁶ Duman, *Kur'an-ı Kerim ve Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*, 21-25.

⁴⁷ Duman, *Kur'an-ı Kerim ve Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*, 27-42.

⁴⁸ Duman, *Kur'an-ı Kerim ve Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*, 43-46.

⁴⁹ Duman, *Kur'an-ı Kerim ve Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*, 47-49.

⁵⁰ Duman, *Kur'an-ı Kerim ve Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*, 51-61.

2.1.4. Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi (Başlangıcından Tedvin Dönemine Kadar)

Eser 1992 yılında Erciyes Üniversitesi Yayınları'ndan çıkmıştır. Bir giriş ve altı bölümden oluşan eserin önsözünde Kur'an'ı anlamak için onu dinleme, anlama ve âyetlerini düşünmenin gerekliliğine değinildikten sonra onun getirdiği ilkeler doğrultusunda yaşamak gerektiği ifade edilmiştir. Kur'an'ı anlamanın kendine özgü yöntemleri olduğu ve bu yöntemlere de "Tefsir Usulü" denildiğini belirten Duman, bu eserin 1985 yılından beri tefsir usulü ile ilgili peyderpey yaptığı çalışmaların tamamından oluştuğunu ifade etmektedir. Eserde önceki çalışmalardan farklı olarak vahiy başta olmak üzere tefsirle ilgili ana kavramların derinlemesine incelendiği ve her konunun üçer âyetten örnekler verilerek açıklandığı belirtilmiştir. Âyetlerin gündemden düşmeyenler arasından seçilmesinin bu eseri önceki çalışmalardan farklı kılan bir diğer özellik olduğu belirtilmiştir.⁵¹



Eser bir giriş ve altı bölümden oluşmaktadır. Eserin girişinde Kur'an-ı Kerim'in tefsirine duyulan ihtiyaç, bazı âyetlerin tefsir edilme mecburiyeti ve Hz. Peygamberin tebliğ ve tefsir görevi hakkında bilgi verilmiştir.⁵²

Tefsirle ilgili özel terimlerin ele alındığı birinci bölümde Kur'an, vahiy, tefsir, te'vil, meâl ve tercüme terimleri hakkında bilgi verilmiş, ayrıca Kur'an'ın isimleri ve vahyin çeşitleri, mahiyeti, gerçekleşmesi, Kur'an'ın Hz. Muhammed'e indiriliş şekilleri ve vahiy karşısında Hz. Muhammed'in konumu hakkında bilgi verilmiştir.⁵³

"Asr-ı Saadette Tefsirin Kaynakları ve Tefsir Şekilleri" başlıklı ikinci bölümde ise Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri hakkında bilgi verilmiş; Kur'an'daki âyetler anlaşılması bakımından muhkem ve müteşabih olarak ele alınmıştır. Bu bölümde Kur'an'ın üslubu hakkında da bilgi verilmiştir. "Kur'an'ın Hadislerle Tefsiri" başlığında ise Rasulullah'ın tefsir metotları, tefsir şekilleri ve tefsir ettiği âyetlerin miktarı hakkında bilgi verilmiştir.⁵⁴

"Sahabenin Tefsiri" başlıklı üçüncü bölümde ise sahabenin tefsiri ve değeri, bazı müfessir sahabiler hakkında bilgi verilmiştir.⁵⁵

"Tabiun ve Tefsiri" başlıklı dördüncü bölümde ise tabiunu tefsire sevk eden amiller ve ilk tefsir medreseleri ile bu medreselerde yetişen önde gelen müfessirler ele alınmış, tabiunun tefsir kaynakları ve tabiun tefsirinin genel özellikleri ve değeri

⁵¹ Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi (Başlangıcından Tedvin Dönemine Kadar)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992), VII-VIII.

⁵² Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü*, IX-XII.

⁵³ Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü*, 1-63.

⁵⁴ Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü*, 65-115.

⁵⁵ Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü*, 117-130.

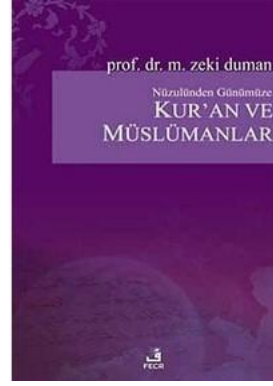
ri hakkında bilgi verilmiştir.⁵⁶

“Tefsirin Tedvini ve Tefsir Çeşitleri” başlıklı beşinci bölümde tefsirin tedvini, çeşitleri ele alınmış; bu kapsamda rivayet tefsiri ve kaynakları, rivayet tefsirinin zaaf noktaları, israiliyyâtın hükmü, meşhur rivayet tefsirleri ile dirâyet tefsiri, bu konudaki ihtilaflar ele alınmış ve meşhur rivayet tefsirlerinden örneklere yer verilmiştir.⁵⁷

“Kur’an Tefsirinde İhtilaf Sebepleri” başlıklı altıncı ve son bölümde ise sahabenin, ehl-i bidatin ve Ehl-i sünnetin ihtilafları ve bu ihtilafların sebepleri incelenmiştir.⁵⁸

2.1.5. Nüzulünden Günümüze Kur’an ve Müslümanlar (Nasıl Okudular, Nasıl Okumalıyız?)

İlk baskısı 1996 yılında Fecr Yayınevi tarafından yapılan eserin 1997, 2006, 2010, 2013 ve 2016 yıllarında olmak üzere altı baskısı yapılmıştır. Eser bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Eserin önsözünde Kur’an kelimesinin “okumak” anlamına dikkat çekilmiş ve Kur’an okumanın biri âyetlerini okuyup, kavrayıp yaşamak, ikincisi de yazılı olmayan kevnî âyetleri inceleyip, düşünmek ve ibret almak olduğu ifade edilmiştir. Bunun da Kur’an’ı anlayarak okumakla mümkün olduğu; bununla birlikte günümüz insanların Kur’an’ı anlamadan okudukları ve bu eserle de Müslümanları uyarmak ve Kur’an’ı gerçek manada okumaya teşvik etmenin amaçlandığı belirtilmiştir.⁵⁹ Eserin birinci bölümünde Kur’an’ın özellikleri, tenzil ve tertil ile indirilişi, Kur’an’ın indiriliş amacı, Kur’an’ın üslubu, Kur’an’ın evrensel niteliği, Kur’an’ın kâinata bakışı, Kur’an’da insana verilen değer, Kur’an’ın hayat anlayışı hakkında bilgi verilmiştir.⁶⁰



Eserin “Asr-ı Saadette Kur’an ve Müslümanlar” başlıklı ikinci bölümünde ise asr-ı saadetin tanımı, ilk eğitim ve öğretim yılları, sistemli eğitim ve öğretim yılları, Kur’an öğreniminde uygulanan metot, sahabe döneminde Kur’an’ın ezberlenmesi, Kur’an öğrenim ve öğretimini teşvik, sahabe Kur’an ilişkisi ve etki düzeyi, ölümlere Kur’an okuyup telkinde bulunmak, Hulefa-i Raşidin döneminde Kur’an ve Müslümanların Kur’an’la ilişkisi ve Kur’an’ı anlamadan ezberlemenin yanlışlığına değinilmiştir.⁶¹

Hulefa-i Râşidîn dönemi sonrası Müslümanların Kur’an ile olan ilişkilerinin

⁵⁶ Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü*, 131-154.

⁵⁷ Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü*, 157-178.

⁵⁸ Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü*, 179-186.

⁵⁹ Duman, *Nüzulünden Günümüze Kur’an ve Müslümanlar (Nasıl Okudular, Nasıl Okumalıyız?)* (Ankara: Fecr Yayınları, 1997), 11-15.

⁶⁰ Duman, *Nüzulünden Günümüze Kur’an ve Müslümanlar*, 35-132.

⁶¹ Duman, *Nüzulünden Günümüze Kur’an ve Müslümanlar*, 135-176.

ele alındığı üçüncü bölümde ise inananların hayatlarında ortaya çıkan yeniliklerin onların Kur'an anlayışını değiştirdiği, Hz. Osman'ın şehadetiyle ortaya çıkan büyük fitnenin inananlar arasında ayrışmalara sebep olduğu, bu durumun onların Kur'an'dan uzaklaşmalarını hızlandırdığı, bu tarihten itibaren Kur'an'ın sevap için okunmaya başlandığı ifade edilmiştir. Yirminci asır Müslümanlarının birbirinden farklı İslam anlayışına sahip olduğu ve bugün yeryüzünde yaşanan İslam'ın Kur'an ve sünnetle genel çerçevesi çizilen gerçek İslam olmadığı belirtilen eserde aslından uzaklaşarak İslam'ın bidat ve hurafelerle doldurulduğu, Türk aydınlarının bu konuda iki tavır sergilediği; laik kesimin Kur'an ve sünneti insafsızca eleştirdiği, Müslüman kesimin ise Kur'an ve sünnetin getirdiği temel ilkeleri benimseyerek onun yaklaşım tarzı ve çözüm önerilerini kabullenip önemseydiği ifade edilmiş ve her iki anlayıştaki kesimin Kur'an hakkındaki hatalı tavır ve eksiklikleri hakkında bilgi verilmiştir. Ardından Cumhuriyet döneminden itibaren Türk halkının Kur'an ile olan ilişkisine değinilmiş; temelsiz fetvalar ve asılsız hadisler sebebiyle inananların Kur'an'ı anlayarak okuma eğilimlerinin yok edildiği, Kur'an kıraatinin bir meta haline getirildiği, sadece hatim indirmek, sevabını bağışlamak ya da gösteriş için okunan Kur'an'dan sevap beklenilemeyeceği ve bu uygulamaların Kur'an'ın indiriliş maksatlarına uygun olmadığı belirtilmiştir.

Anadolu'daki yanlış Kur'an algısına değinilen eserde "Kur'an'ı Okumanın Ön Şartları" başlığında Kur'an'a istiâze ile başlanması, besmele ile müsait bir hal ve ortamda içten ve sessiz biçimde okunması, bu esnada kulak ve aklın birlikte kullanılması, önyargıdan uzak okunması gerektiğine değinilmiştir. "Kuran'ı Anlayarak Okumak İçin Ne Yapılmalı?" başlığında ise Kur'an'a tekrar dönülmesi, bunun için ise Arapça öğrenilmesi gerekliliği vurgulanmıştır. Bu noktada bireysel ve toplumsal olarak yapılması gereken on öneriye yer verilen⁶² eserin sonuç kısmında ise Kur'an'ı anlamak için yapılması gerekenlere değinilmiştir.⁶³

2.1.6. Vahiy Gerçeği

İlk baskısı 1997 yılında Fecr Yayınevi tarafından yapılan eserin ikinci baskısı aynı yayınevi tarafından 2017 yılında yapılmıştır. Bir giriş ve üç bölümden oluşan eserin önsözünde İslam vahyinin karanlıkta kalan insanlığı aydınlatarak onlara yol gösterdiği, Kur'an'dan istifade edebilmenin ön şartının onu iyi anlamak olduğuna değinildikten sonra eserin metodu ve içeriği hakkında bilgi verilmiştir.⁶⁴

Eserin girişinde ise Allah'ın insanlarla iletişiminin vahiy ile olduğuna değinildikten sonra vahyin sözlük ve terim anlamları sözlük ve âyetler çerçevesinde ele alınmıştır.⁶⁵

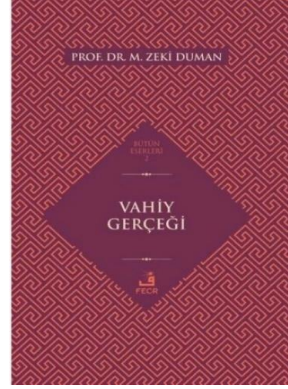
⁶² Duman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar*, 179-292.

⁶³ Duman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar*, 293-295.

⁶⁴ Duman, *Vahiy Gerçeği* (Ankara: Fecr Yayınları, 1997), 11-15.

⁶⁵ Duman, *Vahiy Gerçeği*, 17-40.

“Vahyin Mahiyeti ve İnzali” başlıklı birinci bölümde ise vahyin mahiyeti, peygamberlik ruhu ve vahye katkısı, Hz. Muhammed’e vahyin indirilişi, vahiy esnasında Hz. Muhammed’in durumu, vahyin Arapça olması, kaynağı ve dili konuları ele alınmış; vahyin Allah’ın ontolojik olarak beşere tenezzülü olduğu, Hz. Peygamberin insani sıfatlarında ve ruhi yetkinliğinde yücelip kemale ermesinin vahiy olayının gerçekleşmesinde etkili olmuş olabileceği belirtilmiş, Kur’an’ın Hz. Peygamberin ürünü olmadığı, vahiy aracılığıyla Allah tarafından aktarıldığı ve orijinal şekliyle muhafaza edildiği belirtilmiştir. Vahyin dili konusuna da değinilen eserde sünnetullah gereği her peygamberin, kavminin diliyle gönderilmesi ve Hz. Peygamberin Arap olması sebebiyle Kur’an’ın Arapça gönderildiği ifade edilmiştir.⁶⁶



“Vahy-i gayr-i metlûvv” başlıklı ikinci bölümde ise Kur’an’dan başka vahyin olup olmadığı tartışılmış, bu kapsamda Kur’an’da Hz. Peygambere ilim ve hikmet verildiği belirtilen âyetler incelenmiş ve bu iki kavramın vahyin kapsamının dışında olduğu belirtilmiştir. Hz. Peygambere vahyin dışında ilham edilmesinin mümkün olduğunu belirten Duman, ilim ve hikmetin Hz. Peygamberin küçük yaştan itibaren kullandığı akli ve ruhi yetkinliği sonucu oluştuğu kanaatindedir. Âyetin muradına ilişkin bilgilerin vahyin kapsamına ilişkin olarak kendisine beyan edilmiş olabileceğini belirtir. Hz. Peygamberin Kur’an tefsiri bağlamındaki açıklamalarının ilham değil vahiy olduğunu belirten Duman Hz. Peygamberin görevinin tebliğle sınırlı olmadığını ve onun ümmetine örnek bir yaşayış biçimi sergilemekle de görevli olduğunu ve bu yönüyle insanlığın peygamberlere muhtaç olduğunu belirtir. Bu bağlamda Hz. Peygamberin sünnetinin vahiy olmamakla birlikte onun kapsamına girdiğini belirtir. Bu bağlamda vahyi metlûvv ve vahyi gayr-i metlûvv ayırımına değinen Duman, bu ayırımın Rasulullahın dindeki önemini artırmayı amaçlayanlar tarafından yapıldığını; onun buna ihtiyacı olmadığını, bunu yapanların keyfi denilebilecek bir ayırma gittiklerini ve delil olarak sundukları Necm sûresi 3. ve 4. âyetleri yanlış yorumladıklarını belirtir. Hz. Peygamberin Kur’an dışında vahiy almakla birlikte bu vahyin gelecekle ilgili hususları içerdiği kanaatinde olan Duman’a göre Hz. Peygamberin Kur’an’a yönelik tefsiri vahyin kapsamında değerlendirilmekle birlikte gayr-i metlûvv vahiy değildir.⁶⁷

“Vahy Karşısında Hz. Muhammed” başlıklı üçüncü bölümde Hz. Peygamberin ilk vahye muhatap oluşu, bu süreçte yaşadığı ürperti ve tebliğ ile birlikte Mekke müşriklerinin verdiği tepkileri ele alan Duman ardından Hz. Peygamberin her istediği zaman ve konuda vahiy alamadığını iki anekdot ile anlatır. Hz. Peygamberin vahye müdahalesinin mümkün olmadığını onun uyarıldığı dokuz örnek çerçeve-

⁶⁶ Duman, *Vahiy Gerçeği*, 45-85

⁶⁷ Duman, *Vahiy Gerçeği*, 97-144.

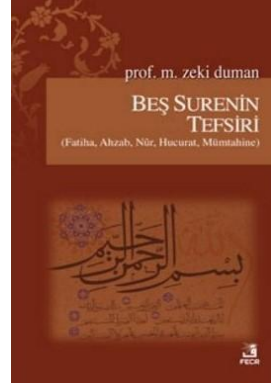
sinde anlatılır. Konuya ilişkin nakledilen Garânik olayının Hac sûresi 52. âyet çerçevesinde ele alan Duman âyetin bu olaya delalet edip etmediğinin kesinlik arz etmediğine ilişkin mütevatir ve sahih bir rivayet olmamakla birlikte bir sonraki âyette bu ilkanın Allah tarafından silinip vahyin sağlamaştırıldığının ve Kur'an'a beşer sözü karışmadığının kesin olarak ifade edilesi sebebiyle vahye müdahalenin söz konusu olmadığını belirtir. Eserde Hz. Peygamberin vahyi tebliğde öncelik hakkı bulunmadığı ve onun unuttuğu ya da tebliğ etmediği âyet olmadığı âyetler çerçevesinde ele alınmıştır. Hz. Peygamberin masumiyeti meselesinin ele alındığı bölümün son başlığında insanların Hz. Peygamber hakkındaki yanlış düşüncelerine değinildikten sonra peygamberlerin risalet görevini yerine getirecek fiziki ve ruhi yetkinliğe sahip temiz bir karaktere sahip oldukları, ins ve cin şeytanlarından gelebilecek her türlü saldırıya karşı korundukları âyet ve rivayetler ışığında ortaya konulmuştur.⁶⁸

Sonuçta ise vahyin Allah'ın beşer ile iletişim yöntemi olduğu, peygamberlerin bu tecrübeye uygun insanlar olduğu, vahye müdahalenin olmadığı, vahyin anlaşılması için onun açıklaması olan sünnetin iyi bilinmesi gerektiği, vahyin Kur'an ile sınırlı olmadığı, Kur'an tefsiri sadedindeki bu beyanın vahyi gayr-i metlûv olarak adlandırılmayacağı, Kur'an'a beşer sözü karışmadığı ifade edilmiştir.⁶⁹

2.1.7. Beş Surenin Tefsiri (Fatiha, Ahzab, Nûr, Hucurat, Mümtahine)

İlk baskısı Fecr Yayınevi tarafından 1999 yılında yapılan eserin 2010, 2013, 2019 yıllarında olmak üzere dört baskısı yapılmıştır. Eserin iç kapağında yer alan "Sosyal Muhtevalı" ifadesinden toplumsal mesajları içermesi sebebiyle bu beş sûrenin seçildiği anlaşılmaktadır. Duman, eserin önsözünde Kur'an hakkında bilgi verdikten sonra meallerin maksadı tam olarak ifade edememeleri, tefsirlerde ise konunun gereğinden fazla uzatılması sebebiyle yakın konuları içeren özgün bir tefsir yapma gereğinin hasil olduğunu, bu sebeple sûrelerin nüzûl sırasına göre halkın ihtiyacı olan güncel bilgileri içeren bir eser kaleme aldığını belirtir. Duman, bu beş sûreyi dört eğitim yılı boyunca ders notu olarak öğrencilere anlattığını, Kur'an bütünlüğü çerçevesinde bu sûrelerin muhtevası zihinde olgunlaşınca yayınlamaya karar verdiğini belirtilmektedir. Müellif bu eserin ardından *Allah -Kul İlişkisi Muhtevalı Beş Surenin Tefsiri II* adlı eseri kaleme almayı düşündüğünü belirtmekle⁷⁰ birlikte bu amacında muvaffak olamamıştır.

Sûrelerin Mushaf sıralamasına göre ele alındığı eserde ilk olarak sûrelerin isimleri, iniş sebepleri, Mushaflardaki sıralamaları, âyetlerin iniş sıralaması ve



⁶⁸ Duman, *Vahiy Gerçeği*, 151-206.

⁶⁹ Duman, *Vahiy Gerçeği*, 207-212.

⁷⁰ Duman, *Beş Surenin Tefsiri (Fatiha, Ahzab, Nûr, Hucurat, Mümtahine)* (Ankara: Fecr Yayınları, 1999), 11-14.

sûrelerin içeriği hakkında bilgi verilmektedir.⁷¹ Ardından her sûre ilk âyetten itibaren tefsir edilmekte bu süreçte yer yer sûreye ilişkin iniş sebepleri değerlendirilmektedir.⁷² Çeşitli müfessirlerin görüşlerinden yararlanılan eserde⁷³ yer yer bu görüşler hakkında değerlendirmede bulunmaktadır.⁷⁴ Eserde yer yer farklı ilim dallarının verilerinden de yararlanılmaktadır.⁷⁵ Eserde bazı anahtar kelimelerin anlamı açıklanmakta⁷⁶ bazı kavramlar ise müstakil başlıkta ele alınmaktadır.⁷⁷ Eserde yakın akraba evliliği,⁷⁸ Hz. Peygamberin evlilikleri,⁷⁹ recm⁸⁰ gibi tartışmalı konulara da değinilmekte, yanlış olduğu belirtilen bazı düşüncelere ilişkin de düzeltmeler yapılmaktadır.⁸¹ Yer yer özgün olduğu belirtilen yaklaşımlara yer verilen eserde⁸² bazı âyet gruplarının ardından değerlendirme ve sonuca yer verilmektedir.⁸³

2.1.8. Kur'an-ı Kerim'de Örtünmenin Sınırları

Bir giriş ve üç bölümden oluşan eserin önsözünde Kur'an'ın özelliklerinden ve ona bağlılık ile tefsirinin öneminden bahseden Duman,⁸⁴ Kur'an yorumunda tarihselci bakış açısı⁸⁵ ile mealci yaklaşımın hatalı olduğunu belirtir.⁸⁶ Kur'an yorumunda bağlam, Arap dili ve usul bilgisine vukufiyetin önemine vurgu yapan Duman bu vasıflara sahip olmayan bazı kişilerin "İlahiyatçı yazar" adı altında örtünme konusunda da çelişkili yorumlar yaparak halkı yanlış yönlendirdiklerini ve onları tedirgin ettiklerini belirtir.⁸⁷ Çevreden gelen taleplerle medyadaki tartışmalar sebebiyle makale olarak yayımlanan bu çalışmayı⁸⁸ müstakil bir eser olarak yayımladığını belirtir.⁸⁹



Girişte insan için örtünmenin fitrî, insani ve sosyal bir ihtiyaç olduğuna değinen Duman örtünmenin ayrıca sosyalleşmenin ilk adımı olduğunu belirtir. Her toplumda örtünmenin olduğunu belirten Duman İslam'da giyim kuşamda tek renk,

⁷¹ bk. Duman, *Beş Surenin Tefsiri*, 33-35, 55-57, 287.

⁷² bk. Duman, *Beş Surenin Tefsiri*, 60, 323-324.

⁷³ bk. Duman, *Beş Surenin Tefsiri*, 63, 149, 161-167, 330-331 vd.

⁷⁴ bk. Duman, *Beş Surenin Tefsiri*, 167-183.

⁷⁵ bk. Duman, *Beş Surenin Tefsiri*, 114-115, 121-122.

⁷⁶ bk. Duman, *Beş Surenin Tefsiri*, 69, 91, 147-148, 243, 289 vd.

⁷⁷ Duman, *Beş Surenin Tefsiri*, 235-240, 313-321.

⁷⁸ bk. Duman, *Beş Surenin Tefsiri*, 120-122.

⁷⁹ bk. Duman, *Beş Surenin Tefsiri*, 123-126.

⁸⁰ bk. Duman, *Beş Surenin Tefsiri*, 193-201]

⁸¹ bk. Duman, *Beş Surenin Tefsiri*, 141-143.

⁸² bk. Duman, *Beş Surenin Tefsiri*, 202-205.

⁸³ bk. Duman, *Beş Surenin Tefsiri*, 253-257.

⁸⁴ Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Örtünmenin Sınırları* (İstanbul: İpek Yayınları, 2008), 7-11.

⁸⁵ Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Örtünmenin Sınırları*, 12-13.

⁸⁶ Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Örtünmenin Sınırları*, 13-14.

⁸⁷ Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Örtünmenin Sınırları*, 13-17.

⁸⁸ bk. Duman, "Kuran'da Örtünmenin Temel Sınırları", *İslamiyat* 4/2 (2001), 35-52.

⁸⁹ Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Örtünmenin Sınırları*, 17.

tip ve biçimin belirlenmediğini, her toplumda örtünmenin örfe göre şekillendiğini belirtir. Günümüzde tesettür ile ilgili âyetler hakkındaki tartışmaların Kur'an'ın uygulanıp uygulanamayacağı sorunsalından kaynaklandığını belirten Duman, bu bilgilerin ardından tefsirinin girişinde de yer verdiği tefsir metodolojisine ilişkin bilgilere yer vermektedir.⁹⁰

“Örtünmede Asıl Olan Âyetler” başlıklı birinci bölümde Nur sûresi 30. ve 31. âyeti bağlamında erkek ve kadınların örtünmesiyle ilgili genel düzenlemeler açısından ele alan Duman, âyetleri tarihi bilgi, anahtar kelimeler ve analitik yorum, nakli ve akli deliller çerçevesinde inceler.⁹¹

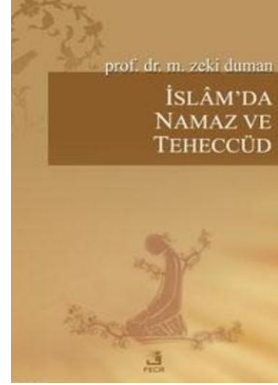
“Cilbab Âyeti ve Hükümü” başlıklı ikinci bölümde Ahzâb sûresi 59. âyeti aynı yöntemle ele alan Duman, âyetteki cilbab hükmünün ihtiyaç anında kullanılması gereken bir sembol olduğunu, cilbabın toplum ve zamana göre değişiklik gösterebileceğini ve toplumdaki tüm kadınların iffetli olmaları durumunda cilbaba gerek kalmayacağını belirtir.⁹²

“Köle ve Cariyelerde Örtünme” başlıklı üçüncü bölümde köle ve cariyelerin örtünmeleri konusuna değinen Duman, İslam'da hür köle ayırımının olmadığını, Müminlerin eşit olduklarını ve örtünme ile ilgili âyetlerin tüm inananları kapsadığını; ayrıca günümüzde kölenin olmadığı ülkemizde bu konunun tartışılmasının gereksiz olduğunu belirtir. İslam'da hür-köle ayırımının sadece had cezalarında olduğunu belirten Duman, cariyelerin örtünmesiyle ilgili görüşlerin Kur'an ve sünnete dayanmadığını, âyetlerdeki hükmün genel olması itibarıyla köle ile hürün kul-luk sorumluluğu açısından eşit olduğunu ve İslami örfün böyle bir ayırıma müsaa-de edemeyeceği kanaatindedir.⁹³

Duman sonuç olarak örtünmenin kadın ve erkek için bireysel ve sosyal bir gereklilik olduğunu, örtünün biçiminin şeri ve mahalli örfe göre olduğunu, insanın kimliğini tamamlayıcı bir unsur olduğunu, erkeğin ve kadının birbirleri açısından avret-i ğaliza tabir edilen bölgelerine bakmanın haram olduğunu, erkeklerin ise kadınların el ve yüzleri hariç başka ziynetlerine bakmalarının haram olduğunu, bu hükümlerin köle hür herkes için geçerli olduğunu ve sosyal yaşamda vakarlı bir tavır takınılması gerektiğini belirtmiştir.⁹⁴

2.1.9. İslâm'da Namaz ve Teheccüd

Birinci ve ikinci olmak üzere iki farklı kitap olarak yayımlanan eser Fecr Yayınevi tarafından 2013 yılında yayımlanmıştır. Birinci kitabın önsözünde namazın bir zikir mecmuası olduğu, bu sebeple namazda zikir ifade eden Fatıha sûresine



⁹⁰ Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Örtünmenin Sınırları*, 21-31.

⁹¹ Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Örtünmenin Sınırları*, 33-79.

⁹² Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Örtünmenin Sınırları*, 81-85.

⁹³ Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Örtünmenin Sınırları*, 87-98.

⁹⁴ Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Örtünmenin Sınırları*, 99-101.

uygun olarak bu anlamı ihtiva eden sûre veya âyetlerin seçilmesi gerektiği, namazda zammı sûre olarak namaz sûreleri olarak bilinen Kur'an'ın son on sûresi ile yetinilmemesi, lafızla mananın, bedenle zikrin birbirine uygunluğuna dikkat edilmesi gerektiği ve kulun dili, zihni ve kalbi ile birlikte uyanık olması gerektiği ifade edilmiştir. Bu eserin, başlangıçta kendisi için seçip namazda okuduğu ve sohbetleri esnasında istek üzere yazılı olarak takdim ettiği dostlarının teşvikiyle yazıldığını belirten Duman, bu eserle namaz bilincini artırmayı hedeflediğini belirtir.⁹⁵

Namazın mahiyetine ilişkin bilgilerin verildiği birinci bölümde İslam'da namaz başlığında iman ve İslam terimleri hakkında bilgi verildikten sonra namazın tarihi süreci ve İslam literatüründeki namazlar hakkında bilgi verilmiş, sonrasında ise çocukların küçük yaşta namaza alıştırmaları gerektiğine değinilmiştir.⁹⁶ Muhtevası itibariyle namaz adlı başlıkta ise namazın zikir, ahde vefa, kulluk bilincinin Allah'a arzı, sıla, bedenlen ve ruhen arınarak yücelmek, Allah'a icabet, dinin direği ve iman ile küfür arasındaki perde olduğuna değinilmiştir.⁹⁷ Namazın ikamesi ve ikame şartları başlığında ise "ikame" kelimesi hakkında bilgi verildikten sonra dini literatürde "Namazın dışındaki ve içindeki şartlar" olarak bilinen şartların "Namazın Farzları" olarak verildiği görülmektedir. Bununla birlikte Duman'ın bu şartları namazın içinden ve dışından şeklinde ikili bir taksime tutmadığı ve onlara "vakte riâyet, ihlas, ta'dil-i erkân, huşu ve hudu şartlarını da eklediği görülmektedir. Duman, namazın her durum ve ortamda kılınması gerektiğini, namazın kazası için bir ruhsat olmadığı, bayılma ve koma hali gibi zorunlu durumlar haricinde vakti geçirilmiş ya da kaçırılmış namazın kazasının olmadığını belirtmiştir. Duman, namazın kazasına delil olarak gösterilen hadislerin namaz konusunda ihmalkâr davranmak için delil olmadığını belirtmiştir.⁹⁸

İkinci bölümde ise vitir namazıyla birlikte altı vakit namazın her rekâtı için seçilen âyetlere yer verilmiş, gece namazından sonra kılınan en son namaz olduğu ve imsak vaktine en yakın vakitte kılınması gerektiği için vitir namazının en sonraya bırakıldığı belirtilmiştir. Kitabın sonuç kısmında ise önceki bilgiler özetlenmiştir.⁹⁹

Üç bölümden oluşan ikinci kitabın "Teheccüd (Gece İbadet İçin Kalkmak)" başlığı önsöz ve girişten oluşmaktadır. Önsözde müellif tarafından "Kur'an ile ülfet, Allah ile halvet" olarak tanımlanan teheccüd namazının delili ve teşri süreci ile inananların dünya ve ahiret için faydalarına değinilmiştir. Teheccüdün asıl amacının düşünüp özümseyerek Kur'an okumak olduğunu, zamanla bu ibadetin zikir ve tespihe dönüştürüldüğünü belirten Duman, bu eserle teheccüdün asıl amacı ve mahiyetini anlatarak Kur'an okumanın önemine dikkat çekmeyi, Kur'an okumayı ve namazı esas alan yeni bir teheccüd programı sunmayı hedeflediğini ifade etmiş-

⁹⁵ Duman, *İslâm'da Namaz ve Teheccüd* (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 11-18.

⁹⁶ Duman, *İslâm'da Namaz ve Teheccüd*, 31-48.

⁹⁷ Duman, *İslâm'da Namaz ve Teheccüd*, 49-62.

⁹⁸ Duman, *İslâm'da Namaz ve Teheccüd*, 80-86.

⁹⁹ Duman, *İslâm'da Namaz ve Teheccüd*, 87-120.

tir. Ardından da ideal bir gece namazı için tavsiyelerde bulunmaktadır.¹⁰⁰

Eserin girişinde teheccüd, Hz. Peygamberin gece namazı ve teheccüdün fıkhi hükmü hakkında bilgi verildikten sonra teheccüdle ilgili âyetler ve bu âyetlerin anlam dokusuna değinilmiştir.¹⁰¹

“Rasulullah’ın (s.a.v.)’ın Gece Namazları” başlıklı birinci bölümünde Hz. Peygamberin gece namazları hakkındaki rivayetlere değinildikten sonra teheccüde kalkıldığında yapılması tavsiye edilen tertil ile Kur’an okuma, zikir, tespih, dua ve namazdan oluşan ibadetler hakkında âyet ve hadisler ışığında açıklama yapılmıştır.¹⁰²

Kitabın ikinci bölümünde ise her rekâtında okunacak âyetler ve mealleri verilirerek dokuz rekâtlı gece namazı önerisinde bulunulmuştur.¹⁰³

“Vitr Namazı” başlıklı üçüncü bölümde ise vitir namazının mahiyeti ve kılınışı hakkında bilgi verilmiş, bu namazda okunacak âyet ve dualar mealleriyle birlikte verilmiştir. Ardından gece namazının sonunda yapılması tavsiye edilen tesbihat ve dualara Arapça metinleri ve mealleriyle birlikte yer verilmiştir.¹⁰⁴

Bu kitabın sonuç bölümünde ise teheccüdün önemine değinilmiş ve kitabın içeriği özetlenmiştir.¹⁰⁵

2.1.10. Hakk’tan Halka Kelâmullah (Levh-i Mahfûz’dan Mushaf-ı Şerife)

Bu eser Duman’ın vefatının ardından çocuklarının girişimiyle 2016 yılında Fecr Yayınevi tarafından yayımlanmıştır. Levh-i mahfuzun mahiyetine ilişkin soruları cevaplamak için kaleme alındığı belirtilen eser¹⁰⁶ bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Eserin girişinde Kur’an’ın Allah tarafından, onun katında bulunan levh-i mahfuzdan indirildiği belirtilmiş; levh-i mahfuzun gerçek mahiyetinin tam olarak bilinemeyeceği, bununla birlikte Kur’an’daki bilgiler sayesinde onun mahiyet ve içeriği hakkında bilgi sahibi olunmasının mümkün olduğu ifade edilmiş, ardından Kur’an’ın üç aşamalı indirilişi hakkında bilgi verilmiştir.¹⁰⁷

“Levh-i Mahfuz ve Kur’an-ı Kerim” adlı birinci bölümde İslami kaynaklarda Levh-i mahfuz, Kur’an-ı Kerim açısından Levh-i mahfûzun muhtevasına, her şeyin Levh-i mahfûz’da yazılı olmasına, levh-i mahfûz’un kaderle ilişkisine, Levh-i mahfûz’un gerekçesine değinilmiş ve levh-i mahfûz’un gerçekliğine yapılan itirazlara cevap verilmiştir.¹⁰⁸

¹⁰⁰ Duman, *İslâm’da Namaz ve Teheccüd*, 123-128.

¹⁰¹ Duman, *İslâm’da Namaz ve Teheccüd*, 129-147.

¹⁰² Duman, *İslâm’da Namaz ve Teheccüd*, 153-189.

¹⁰³ Duman, *İslâm’da Namaz ve Teheccüd*, 191-220.

¹⁰⁴ Duman, *İslâm’da Namaz ve Teheccüd*, 221-249.

¹⁰⁵ Duman, *İslâm’da Namaz ve Teheccüd*, 251-254.

¹⁰⁶ Duman, *Hakk’tan Halka Kelâmullah (Levh-i Mahfûz’dan Mushaf-ı Şerife)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 9-10.

¹⁰⁷ Duman, *Hakk’tan Halka Kelâmullah*, 13-20.

¹⁰⁸ Duman, *Hakk’tan Halka Kelâmullah*, 21-66.

“Kelâmullah’ın Cibril’e İntikali ve Hz. Peygamber’e İnzali” başlıklı ikinci bölümde ise Allah’ın beşer ile konuşması ve yolları, Kelâmullah ile Cibril arasındaki vasıta, Kelâmullah’ın Allah’ın elçisine inzali ve keyfiyeti, inzal edilen âyetlerin mahiyeti konularına değinilmiş, bu bölümde Kur’an’ın Allah kelamı olduğuna ve ona beşer sözü karışmadığına temas edilmiştir.¹⁰⁹

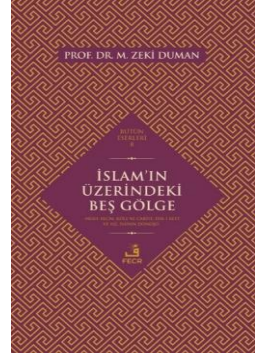
Üçüncü ve son bölümde ise Kelâmullah’ın yazı ile tespiti, cem’i ve teksiri konularına değinilirken sonuç bölümünde ise Levh-i mahfûzun tüm ilahi kitapların kaynağı olduğu, varlıklara ilişkin tüm bilgilerin kayıtlı olduğu ve Kur’an’ın indiği haliyle muhafaza edildiği vurgulanmıştır.¹¹⁰



2.1.11. İslam’ın Üzerindeki Beş Gölge -Nesh, Recm, Köle ve Cariye, Ehl-i Beyt ve Hz. İsa’nın Dönüşü-

Bu eser Duman’ın vefatının ardından çocuklarının girişimiyle 2019 yılında Fecr Yayınevi tarafından yayımlanmıştır. Eserin, müellifin değindiği konulara ilişkin daha önce kaleme aldığı makalelerin bir araya getirmesiyle oluştuğu anlaşılmaktadır. Duman, esere geçmeden önce bu eserin Kur’an üzerinden tartışılmakta olan bu konuların gerçekten Kur’an’da olup olmadığına halkla paylaşılacak amacıyla kaleme alındığına yönelik bir not düşmektedir.¹¹¹

Eser beş bölümden oluşmaktadır. “Nesh (Kur’an’ı Anlama Problemi) başlıklı birinci bölüm “Kur’an-ı Kerim’de Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Âyetlerin Mana Yönünden Yeniden Gözden Geçirilip Değerlendirilmeleri”¹¹² adlı makaledeki bilgilerden oluşmaktadır. Bu bölümde neshe delil gösterilen âyetlerdeki “nesh” ve “âyet” kelimelerinin ilk dönemde sözlük anlamlarıyla yorumlandığı, sonraki dönemde ise bu kelimelere ıstılahi anlam yüklenildiğinden ve konuya ilişkin tartışmanın bu dönemde ortaya çıktığı belirtilmiştir.¹¹³ Ardından Kur’an’ı doğru anlamak için doğru bir tefsir-te’vil anlayışına sahip olmanın önemi değinilmiş ve tefsir ve te’vil kavramları, bu iki kavram arasındaki farklar ve tefsirde temel ilkeler hususlarına temas edilmiştir. Aklen caiz olmakla birlikte Kur’an’ın tevatüren nakledilmesi ve neshe ilişkin rivayetlerin ahad olması sebebiyle



¹⁰⁹ Duman, *Hakk’tan Halka Kelâmullah*, 67-153.

¹¹⁰ Duman, *Hakk’tan Halka Kelâmullah*, 167-170.

¹¹¹ Duman, *İslam’ın Üzerindeki Beş Gölge -Nesh, Recm, Köle ve Cariye, Ehl-i Beyt ve Hz. İsa’nın Dönüşü-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 9.

¹¹² Krş. Duman, “Kur’an-ı Kerim’de Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Âyetlerin Mana Yönünden Yeniden Gözden Geçirilip Değerlendirilmeleri”, *Bilimname* 7/17 (2009), 9-50.

¹¹³ Duman, *İslam’ın Üzerindeki Beş Gölge*, 17-20.

le neshe mesafeli yaklaşmış, mensuh olduğu ifade edilen âyetlerin uygulama alanının olabileceği sonucuna varılmıştır.¹¹⁴

“Recm” başlıklı ikinci bölümde ise müellifin *Beş Surenin Tefsiri* adlı eserindeki Nûr sûresi ilk beş âyeti hakkındaki yorumları aynen aktardığı görülmektedir.¹¹⁵

“Köle ve Cariye (Yanlış Kul ve İnsan Anlayışı)” başlıklı üçüncü bölümde müellifin büyük oranda “İslam’ın Köle ve Cariye Sorununa Yaklaşımı” adlı makalesindeki bilgilerin yer aldığı görülmektedir. Bu bölümde köle ve cariye kavramlarının tanımı, tarihçesi, Kur’an ve sünnetin köle ve cariye sorununa yaklaşımı, köleleştirmeyi yok etmede uygulanan yöntemler, temel hak ve özgürlükler bağlamında köle ve cariyeler, sosyal ilişkiler bağlamında köle ve cariyelere ilişkin getirilen anlayış, savaş esirlerini köleleştirme geleneğine son verilmesi ve Allah’a kulluk bağlamında mevcut kölelerin tasfiye sürecine değinilmiş, konuya ilişkin sonuç bölümünde de insanın insanlık bilincine ermesi gerektiği ve kendisinin ve başkalarının hukukuna saygılı olması gerektiği vurgulanmıştır. Köleliğin insanlıktan sapma anlamı taşıdığı, İslam’ın gasp edilen bu hakkı sahiplerine geri verdiği; kölelerin inanç ve ibadet hürriyeti, muamelat, ukubat açısından diğer insanlarla eşitlendikten sonra bu kurumun asr-ı saadette kalktığı fakat yeryüzünden tamamen kaldırılamadığına dikkat çekilmiştir.¹¹⁶ Ardından cariyelerin örtünme meselesine değinilmiş ve İslam’da inanan cariyelerin Mümin kadınlar gibi tesettüre tam olarak riâyet etmeyecekleri yönündeki anlayışın Kur’an ve sünnete dayanmadığı ifade edilmiştir.¹¹⁷

Eserin, “Ehl-i Beyt (Seçilmiş Soy Yaratma Çabası)” başlıklı dördüncü bölümünün müellifin “Kur’ân-ı Kerîm’de “Ehl-i Beyt” adlı makalesinin gözden geçirilmiş hali olduğu görülmektedir. Duman eserin önsözünde Ehl-i Beyt hakkındaki yanlış algıya ve bu algının sonuçlarına değinmiş,¹¹⁸ girişte ise bu kavramın dini değil siyasi bir anlam taşıdığına dikkat çekmiştir.¹¹⁹ Eserde Ehl-i Beyt ile ilgili kelimelerin kavramsal analizi yapıldıktan¹²⁰ sonra bu kavramın tarihi arka planına değinilmiştir.¹²¹ Ardından bu kavramın geçtiği âyetler incelenmiş, bu kavram ile ilgili tefsirlerdeki farklı görüşler ele alınmıştır.¹²² Sonuç olarak bu kavramın kimleri kapsadığı noktasında dört görüş olduğunu belirten Duman, Kur’an’da bu kavramla müfessirlerin çoğunluğunun belirttiği sadece Hz. Peygamberin hayatta olan eşlerinin kastedildiği yönündeki görüşün doğru olduğunu belirtir. Duman, Kur’an’da Ehl-i Beyt dahil hiç kimsenin günaha uzak bir fitratta yaratılmadığı yönünde bir ifadenin olmadığına dikkat çeker.¹²³

¹¹⁴ Duman, *İslam’ın Üzerindeki Beş Gölge*, 21-80.

¹¹⁵ Duman, *İslam’ın Üzerindeki Beş Gölge*, 81-180; krş. Duman, *Beş Surenin Tefsiri*, 147-207.

¹¹⁶ bk. Duman, *İslam’ın Üzerindeki Beş Gölge*, 181-257.

¹¹⁷ bk. Duman, *İslam’ın Üzerindeki Beş Gölge*, 258-262.

¹¹⁸ Duman, *İslam’ın Üzerindeki Beş Gölge*, 265-269.

¹¹⁹ Duman, *İslam’ın Üzerindeki Beş Gölge*, 269-270.

¹²⁰ Duman, *İslam’ın Üzerindeki Beş Gölge*, 270-274.

¹²¹ Duman, *İslam’ın Üzerindeki Beş Gölge*, 274-280.

¹²² Duman, *İslam’ın Üzerindeki Beş Gölge*, 280-313.

¹²³ Duman, *İslam’ın Üzerindeki Beş Gölge*, 313-319.

“Hz. İsa’nın Dönüşü (Kurtarıcı Beklentisi) başlıklı beşinci bölümün girişinde tüm dinlerin içeriğinin İslam olduğu ve ortak bir hedefinin bulunduğu, Hristiyanlığın muharref bir din olduğu, asli günah inancının Hristiyanlığa sonradan dahil edildiği ve mesih inancının Hz. İsa’nın Hz. Davud’un krallığını tekrar yeryüzünde tesis etmesiyle alakalı olduğu; bu görüşün israili rivayetlerle İslam’a geçtiği ve Hz. İsa’nın göğe yükseltildiği, henüz ölmediği ve mehdi kimliği ile yeryüzüne indirileceği yönünde bir inancın oluştuğu ifade edilmiştir. Bu durumun Müslümanların paradoksu olduğunu ifade eden Duman Kur’an’ın Hz. İsa hakkındaki beyanları açık ve net olmasına rağmen bu konudaki tartışmaların devam ettiğini belirtir. Ardından âyetler çerçevesinde Hz. İsa’nın kimliği, ailesi, babasız olarak doğumu ve peygamberliği hakkında bilgi veren Duman, Hz. İsa’yı Yahudilerin öldürmediğini, onun, eceliyle öldükten sonra Rabbinin katına yükseldiğini, bu durumun Hz. İsa’nın mekândan münezzeh olan Allah’ın yanında olması şeklinde değil, şehitlerin Allah katında rızıklandırıldıkları yönündeki âyetlerden hareketle, onların cennette müreffeh bir hayat sürmeleri şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder. Ardından Hz. İsa’nın nüzûlü tartışmalarına değinen Duman, hiç kimsenin ölümsüz olamayacağını, Maide sûresi 117. âyetten¹²⁴ Hz. İsa’nın öldüğünün açıkça anlaşıldığını, ölmüş kimsenin dünyaya tekrar dönmesinin mümkün olamayacağını, Hz. İsa’nın tekrar dünyaya döneceğine delil gösterilen âyetlerin bu anlamı içermediğini, konuya ilişkin yorumların bilimsel bir temele dayanmadığını, Hz. Peygamberin mesajının evrensel olduğunu ve bir mehdiye ihtiyaç olmadığını belirtir.¹²⁵

2.2. Tamamlanamayan Kitapları

Duman’ın, internet sitesinde verdiği bilgilerden onun, devam eden kitap çalışmalarının bulunduğu, bu eserlerin vefatı sebebiyle tamamlanamadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onun, yayımlamayı düşündüğü bazı eserlerdeki birtakım konulara önceki eserlerinde de değindiği görülmektedir. İnternet sitesindeki bilgilerden Duman’ın tamamlanamayan şu çalışmaları olduğu anlaşılmaktadır:

1. *Kur’an’ın (İslam’ın) Köle ve Cariye Sorununa Yaklaşımı*,
2. *Kur’an-ı Kerim’e Göre Hz. Muhammed*,
3. *Kur’an Açısından Nesh ve Müteşabih Âyetler Meselesi*.¹²⁶

2.3. Makaleleri

Duman’ın, hakemli ve popüler dergilerde yayımlanan çeşitli konularda makaleleri bulunmaktadır.

¹²⁴ Âyetin meali şöyledir: "Ben onlara ancak senin bana emrettiklerini söyledim; 'Benim de rabbim sizin de rabbiniz olan Allah'a kulluk edin' dedim. İçlerinde bulunduğum sürece onların yaptıklarına tanık idim. Fakat sen beni vefat ettirdikten sonra onların halini bilip gören sadece sensin. Sen her şeye şahitsin.

¹²⁵ bk. Duman, *İslam’ın Üzerindeki Beş Gölge*, 351-354.

¹²⁶ Duman, zekiduman.com.

2.3.1. Hakemli Dergilerde Yayımlanan Makaleler

Duman'ın hakemli dergilerde yayımlanmış olduğu makaleleri şunlardır:

2.3.1.1. "Kur'an-ı Kerim'de Muharebe ve Zafere Götüren Etkenler", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 179-196.

2.3.1.2. "İnfaka Dair (Zengin Fakir İlişkilerinde Adâb)", *Diyanet Dergisi Dini İlmî Edebi* 3/21 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1985), 43-46.

2.3.1.3. "Kur'an'ın Tefsirinde Sahabenin İhtilâfları", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), 289-310.

2.3.1.4. "Kur'ân'da Naklolunan Yusuf (a.s.) Kıssası Işığında Görev İsteme Mes'elesi ve Molla Husrev", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]* 23/3 (1987), 37-46.

2.3.1.5. "Tabiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti (Meşhur Müfessirler, Kaynakları ve Bu Tefsirin Değeri)", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 209-238.

2.3.1.6. "İmam Gazzâlî'nin Tefsir Anlayışı Metodu ve Tefsiri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 61-79.¹²⁷

2.3.1.7. "Ailede Çocuk Eğitimi ve Lokman Hakim'in Oğluna Nasihatlerinin Düşündürdükleri", *Diyanet Dergisi Dini, İlmî Edebi*, 27/3 (1991), 103-116.

2.3.1.8. "Oruç Tutmanın Gerekleri", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]*, 28/1 (1992), 99-102.

2.3.1.9. "Şehidlik ve Faziletleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5 (1994), 429-440.

2.3.1.10. "Vahy Olayı ve Vahy-Peygamber İlişkisi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1996), 23-38.¹²⁸

2.3.1.11. "On Dört Asırlık Tefsir Birikiminin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Olumsuz Etkileri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 27-48.

2.3.1.12. "İman ve İslâm Gerçeği", *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/22-23-24 (1999), 119-154.

2.3.1.13. "Kur'an'da Örtünmenin Temel Sınırları", *İslamiyat* 4/2 (2001), 35-52.

2.3.1.14. "Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i Beyt", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2001), 37-58.¹²⁹

2.3.1.15. "Tefsir'in Temel İlkeleri Çerçevesinde Kur'ân-ı Kerîm'de "Ehl-i

¹²⁷ Bu makale müellifin "Gazâlî'nin Tefsir Metodu", Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî (1058-1111)", ed. Ahmet Hulusi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1988), 183-200 adlı bildirisinin gözden geçirilmiş halidir.

¹²⁸ Bu makale müellifin "Vahy Olayı ve Peygamber Efendimizin Vahy Karşısındaki Durumu", İslam'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 77-90 adlı bildirisinin gözden geçirilerek yayımlanmış halidir.

¹²⁹ Bu makalenin konuya ilişkin daha önce yayımlanmış iki makalede görülen eksikliği tamamlamak için kaleme alındığı belirtilmektedir. bk. Kur'ân-ı Kerîm'de "Ehl-i Beyt", 37.

Beyt”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2004), 7-36.¹³⁰

2.3.1.16. “Kur’an’da Müteşabihât”, *Bilimname* 3/9 (2005), 13-37.

2.3.1.17. “Müteşâbihâtın Te’vili”, *Bilimname* 3/9 (2005), 39-54.¹³¹

2.3.1.18. “Nur Sûresi’nin 35. Âyetinin Tefsir ve Te’vili Bağlamında Allah’ın İnsana Dört Hidâyeti: Fitri Din, Akıl, Peygamber ve Kitap”, *Usûl: İslâm Araştırmaları* 3 (2005), 7-42.

2.3.1.19. “Levh-i Mahfûz ve Kur’an”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 8/1 2008, 9-44.

2.3.1.20. “İslam’da “İnsan” Erkek veya Kadından Önce Gelir”, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 12 (2009), 31-53.

2.3.1.21. “Kur’an-ı Kerim’de Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Âyetlerin Mana Yönünden Yeniden Gözden Geçirilip Değerlendirilmeleri”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 7/14 (2009) 9-50.

2.3.1.22. “Neden Yeni Bir Tefsir?: Beyanü’l-Hak Adlı Eserimizin Özellikleri ve Tefsire Getirdiği Yenilik Hakkında Bir Deneme”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 105-115.¹³²

2.3.1.23. “Kelamullah’ın Levh-i Mahfuz’dan Cibril’e İntikali ve Hz. Peygambere İnzali”, *İslâmî İlimler Dergisi* 5/1 (2010), 41-90.¹³³

2.3.1.24. “İslam’ın Köle ve Cariye Sorununa Yaklaşımı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2011), 1-54.

2.3.1.25. “İslam Medeniyeti ve Çağdaş Dünya”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2011), 1-20.¹³⁴

2.3.2. Diğer Dergilerde Yayımlanan Kısa Makaleler

Duman’ın aktüel dergilerde yayımladığı kısa makaleleri şunlardır:

2.3.2.1. “Allah’a Bağlanmış ve Yönelişte Edeb”, *Altınoluk* 13 (1 Mart 1987), 16-18.

2.3.2.2. “Ahlak Davranışlara Yansıdığı Sürece Ahlak Olur”, (Mülakat: Görüşme adı belirtilmemiş), *Ribat* 17/200 (Ağustos, 1999), 33-38.

2.3.2.3. “Kur’an’da Ziyet Kavramı ve Örtünmedeki Yeri”, *Fecre Doğru* 51

¹³⁰ Bu makalenin, “Kur’an-ı Kerim’de Ehl-i Beyt” adlı makalenin farklı bir bakış açısıyla yeniden kaleme alınması sonucu üretildiği ifade edilmektedir. bk. “Tefsir’in Temel İlkeleri Çerçevesinde Kur’an-ı Kerim’de “Ehl-i Beyt”, 7.

¹³¹ Bu makalenin derginin aynı sayısının 13-37 sayfaları arasında yayımlanan “Kur’an’da Müteşabihât” adlı makalenin devamı olduğu anlaşılmaktadır.

¹³² Bu makalenin Duman’ın, *Beyânü’l-Hak* tefsirinin girişinde konuya ilişkin verdiği bilgilerin genişletilmesiyle ve sistematize edilmesiyle oluşturulduğu anlaşılmaktadır.

¹³³ Duman makalenin girişinde bu çalışmanın “Levh-i Mahfûz ve Kur’an” adlı makalenin devamı niteliğinde olduğunu belirtmektedir. bk. “Kelamullah’ın Levh-i Mahfuz’dan Cibril’e İntikali”, 41.

¹³⁴ Bu makale 13-14 Ekim 2011 tarihlerinde Dağıstan Devlet Üniversitesi’nin Mohaçkale’de düzenlenmiş olduğu “İslam Medeniyeti ve Çağdaş Dünya” konulu sempozyumda “Allah Merkezli İlk ve Tek Evrensel Medeniyet” adıyla sunulan bildiriden oluşturulmuştur. bk. Duman, “İslam Medeniyeti ve Çağdaş Dünya”, 1.

(Ocak 2000), 51, 3-10.

2.3.2.4. "Kur'an'da Ziyet Kavramı ve Örtünmedeki Yeri", *Fecre Doğru* 52 (Şubat 2000), 47-52.

2.3.2.5. "Kur'an'da Ziyet Kavramı ve Örtünmedeki Yeri" *Fecre Doğru* 53 (Mart 2000), 28-32.

2.3.2.6. "Ehl-i Beyt Kavramı Üzerine Kur'an Merkezli Bir Değerlendirme", *Fecre Doğru* 63 (Ocak 2001), 30-41.

2.3.2.7. "Kader İnsana Değil, İnsan Kaderine Hükmetmelidir!.." *Fecre Doğru* 68 (Haziran 2001), 3-5.

2.3.2.8. "Kur'an-ı Kerim'de Şefaet ya da Tıkandığı Yerde İnsana Destek Olmak," *Fecre Doğru* 71 (Eylül 2001), 4-8.

2.3.2.9. "Vasat Ümmet, Hayırlı Ümmet Olgusu Bağlamında Kur'an Ahlakının Sahabenin Hayatına Yansımaları", *Fecre Doğru*, 75 (Ocak 2002) 4-9.

2.3.2.10. "İslam, Kur'an ve İnsan Hakkında Bir Deneme", *Fecre Doğru* 76 (Şubat 2002), 23-26.

2.3.2.11. "Hz. İsa...", *Fecre Doğru* 81 (Temmuz 2002), 16-23.

2.3.2.12. "Hz. İsa..." *Fecre Doğru* 82 (Ağustos 2002), 33-40.

2.3.2.13. "Fatıha Sûresi ve Taşındığı Anlam Üzerine Bir Değerlendirme", *Nida Düşünce, Kültür, Edebiyat* 73 (2003), 38-39.

2.3.2.14. "Kadere İnanan Kederden Emîn Olur!..." *Somuncubaba* 57 (Temmuz 2005), 22-24.

2.3.2.15. "Ahlâkın Davranışlara Yansımaları", *Somuncubaba* 60, (Ekim 2005), 8-12.

2.3.2.16. "Kur'an-ı Anlamak", *Diyanet Aylık Dergi* 179 (Kasım 2005), 32-36.

2.3.2.17. "İslâm'da Edeb'in Önemi", *Somuncubaba* 64 (Şubat 2006), 16-19.

2.3.2.18. "Ümmet İçin Peygamber, Allah'ın Akıldan Sonraki En Büyük Nime-tidir", *İktibas* 328 (Nisan 2006), 82-86.

2.3.2.19. "İstikamet", *Nida Düşünce, Kültür, Edebiyat* 127 (Mayıs 2008), 41-46.

2.3.2.20. "Bireysel ve Sosyal Bir Erdem Olarak Adab-ı Muaşeret", *Dem Dergi* 4 (Eylül-Ekim-Kasım 2008) 12-17.

2.3.2.21. "Kuran'ı Kerim Açısından İnsanın Yaratılışı ve Tüp Bebek Hadisesi", *Vuslat*, 10/133, (Temmuz 2012), 11-18.

2.4. Bildirileri

Duman'ın çeşitli sempozyumlarda sunduğu bildirileri şunlardır:

2.4.1. "Türk Gençliğinin Eğitim-Öğretim Sorunu ve Anarşiye Sevk Eden Unsurlar", *Uluslararası Terörizm ve Gençlik Sempozyumu*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 1986), 193-198.

2.4.2. "Gazâlî'nin Tefsir Metodu", *Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî (1058-1111)*, ed. Ahmet Hulusi Köker, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp

Tarihi Enstitüsü, 1988), 183-200.

2.4.3. "Kur'an'da Naklolunan Yusuf (a.s) Kıssası Işığında Görev İsteme Meselesi ve Molla Hüsrev, *Molla Hüsrev Mehmet Efendi (1400-1480)*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1992), 85-96.

2.4.4. "Vahy Olayı ve Peygamber Efendimizin Vahy Karşısındaki Durumu", *İslam'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 77-90.

2.4.5. "Asr-ı Saadette ve Günümüzde Kur'an ve Müslümanlar, *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 267-293.

2.4.6. "Kur'an'ı Anlamada Temel Prensipler", *VII. Kur'an Sempozyumu: Kur'an ve Müslümanlar*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), s. 99-132.

2.4.7. "Asr-ı Saadet'te ve Günümüzde Kur'an'a Bakış Açısı", *Kur'an'ı Nasıl Anlamalıyız?*, (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 21-32.

2.4.8. "Tefsir Te'vil ve Tefsirde Temel İlkeler Açısından Secavend"lerde Mânaya Tesir Eden Önemli Üç Hata", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 467-516.

2.4.9. "Tefsir İlim midir?, Tefsir Nasıl Bir İlimdir?", *Tartışmalı İlimi İhtisas Toplantısı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 48-56.

2.4.10. "Kur'an'ı Anlama Metod ve İlkeleri", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum*, (İstanbul: 2011: Ensar Neşriyat), 379-426.

2.4.11. "Kur'an'ın Penceresinden Mekke ve Vahyin Mekke Dönemi", *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu*, ed. Mesut Okumuş, (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 23-55.

2.5. Ansiklopedi Maddeleri

Duman'ın kaleme aldığı ansiklopedi maddeleri şunlardır:

2.5.1. "Ebü'l-Feth ed-Deylemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/ 319.

2.5.2. "Emel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/87.

2.5.3. "Habîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/379.

2.5.4. "Hablullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/380.

2.5.6. Hurûf-ı Mukattaa, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 401-408 (Mustafa Altundağ ile birlikte hazırlamıştır).

2.5.7. "İbnü'l-Vecîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/236-237.

2.5.8. "İskenderânî, İsâ b. Abdülazîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/572-573.

2.6. Çevirileri

Duman'ın sadece aile hayatının önemine ilişkin bir eser tercüme ettiği görülmektedir.

2.6.1 Cennet Evlerimizde

Mısırlı yazar Amr Halid'in ailenin önemini anlatan *el-Cenne fî büyûtinâ* adlı eserinin Türkçeye çevirisi olan bu eser Duman hayatta iken çevirisi tamamlanmış olmakla birlikte vefatından sonra yakınları tarafından bastırılmıştır.¹³⁵ Kitapta mutlu bir aile hayatı için eşlerin dikkat etmesi gereken hususlara ve görevlerine değinilmiştir.

2.7. Yönettiği Tezler

Duman, yüksek lisans ve doktora aşamalarında çok sayıda tezi yönetmiştir.

2.7.1 Yüksek Lisans Tezleri

2.7.1.1. Galip Kaçar, *Kur'an-ı Kerim'de Hz. Musa ve Firavun* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992).

2.7.1.2. Mehmet Çetinkaya, *Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi'ndeki Tefsir El Yazmalarının Tanıtılması* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993).

2.7.1.3. Cansever Dokuz, *Kur'an-ı Kerim'de Kadın (Hak ve Sorumlulukları)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993).

2.7.1.4. Sedat Akyüz, *Kur'an'da Tarih Yorumu* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995).

2.7.1.5. H. Ali Çakıcı, *Kur'an-ı Kerim'de Şirk Kavramı ve Günümüz Açısından Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995).

2.7.1.6. Recep Çetintaş, *Tefsirde Esbab-ı Nüzul Problemi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995).

2.7.1.7. Ekrem Bayat, *Şihabud'din Es-Sivasi'nin Uyunu't-Tefasir Adlı Eserinin Tahlili ve Tefsirdeki Metodu* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995).

2.7.1.8. Mikdat Öccü, *Beşeri Münasebetler Açısından Veli ve Velâyet Kavramı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996).

2.7.1.9. Şahin Güven, *Tefsir Çalışmalarında Konulu Tefsir Metodu* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996).

2.7.1.10. Rüştü Köse, *Nur Sûresinin İkinci ve Üçüncü Âyetlerinin ve İlgili Rivayetlerinin Tahlil ve Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002).

2.7.1.11. Abdullah Kılıç, *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Beyt* (Kayseri: Erciyes Üni-

¹³⁵ Amr Halid, *Cennet Evimizde*, çev. M. Zeki Duman, (Ankara: Cinas Grafik, 2008).

versitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002).

2.7.1.12. Ömer Özbek, *Bursevi'nin Ruh'u'l-Beyan Adlı Tefsirinde 'Usul-i Aşere'* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003).

2.7.1.13. Hüseyin Yıldırım, *Necmeddin Tüff'nin 'el-İksîr Fî İlmi't-Tefsir Adlı Eserinin Kur'an İlimleri Açısından Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005).

2.7.1.14. Ali Rıza Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim'deki Âsi Kavimlerin Helak Oluş Sebepleri ve Ortak Yönleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

2.7.1.15. Abdülbaki Yazıcı, *Tevrat ve İncil'in İtikat Açısından Kur'an'a Arzı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

2.7.1.16. Atilla Buğdaycı, *Kur'an'ı Kerim'e Göre Üç Semavi Din (Yahudilik-Hiristiyanlık-İslamiyet)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

2.7.1.17. Vedat Tekin, *Zerkeşi'nin el-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'an'ında Anlama ve Yorum* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

2.7.1.18. Mehmet Kaya, *Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî ve Tefsiri Te'vîlâtü'l-Kur'an'ın Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).

2.7.1.19. Akhmed Aldamov, *Kur'ân-ı Kerim'de Peygamberlerin Vasıfları ve Örnek Davranışları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).

2.7.1.20. Hamza Sadan, *Ra'd Suresi 31. Ayeti Bağlamında ve Kur'an Bütünlüğü İçerisinde Kur'an'ın Söz Bakımından Etki Gücü* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).

2.7.1.21. Arslan Karaoğlan, *Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin Ahkâm-ı Kur'âniye ve Muhammed Ali Es-Sâbûnî'nin Revâiu'l-Beyan Adlı Eserinin Mukayesesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011).

2.7.2. Doktora Tezleri

2.7.2.1 Yavuz Fırat, *Kur'an-ı Kerim'e Vahiy Sürecinde Oluşan İslam Toplumu (Tedriç ve Tebliğ Yöntemleri Açısından)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997).

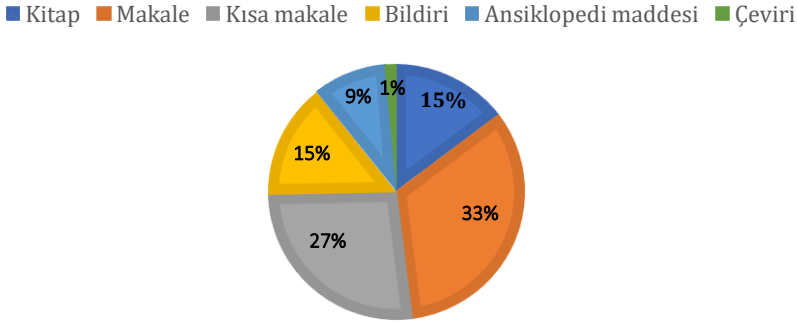
2.7.2.2. Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004).

2.7.2.3. Mehmet Demirci, *Kurtubi'nin "el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an" Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).

Sonuç

Prof. Dr. M. Zeki Duman yıllarca Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapmış, kaleme aldığı çok sayıda ilmî çalışma ve yetiştirdiği öğrenci ile akademik camiaya değerli katkılar sunmuş bir ilim adamıdır. O, bir akademisyen olmakla birlikte kendisini fakülte sınırlarına hapsedememiş; halkla bütünleşmeyi sağlayabilmiş, hayırdan öncü olmuş ve spor hayatında faaliyette bulunmuş ender şahsiyetlerdendir. Bir Ramazan gününde oruçlu iken rahmet-i Rahman'a kavuşmuştur. Vefatı sebebiyle ilmî faaliyetleri son bulsa da bizlere bıraktığı ilmî bakiye ve yapmış olduğu hasenat amel defterinin açık kalmasına vesile olmuştur.

Tablo 1: İSTATİKSEL AÇIDAN PROF. DR. M. ZEKİ DUMAN'IN İLMİ ÇALIŞMALARI



Merhum Duman, çok sayıda kitap, makale, bildiri ansiklopedi maddesi kaleme almış, bununla birlikte sûrelerin nüzûl sıralamasını esas alarak kaleme aldığı *Beyânu'l-Hak* adlı eseri adeta onun başyapıtı olmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Duman mezkûr tefsiriyle birlikte on bir kitap, hakemli dergilerde yayımlanmış yirmi beş makale, aktüel dergilerde yayımlanmış yirmi bir makale, on bir bildiri, yedi ansiklopedi maddesi ve bir çeviri kitap ile ilim camiasına katkı sağlamış; üzerinde çalıştığı üç kitap çalışmasını ise tamamlamaya muvaffak olamamıştır.

Duman'ın, tefsirini Kur'an bütünlüğü, modern bilimin verileri ve anlaşılır bir dili esas alarak kaleme aldığı, bununla birlikte geleneği de gözettiği görülmektedir. Müellifin, diğer kitaplarında toplumsal konulara ve vahiy olgusuna ağırlık verdiği, bununla birlikte modern bilim, tefsir tarihi ve usulü ile modern dönemde tartışılmaya devam eden konular hakkında da eserler ortaya koyduğu görülmektedir. Duman'ın, kitaplarındaki bazı konulara daha önceki makale ya da bildirilere de değindiği görülmektedir. Duman'ın, makalelerinde nesh ve müteşabihat konularına ağırlık verdiği, bununla birlikte ilk dönem tefsiri, sosyal konular, vahiy olgusu, tefsir ilminin problemleri, çağdaş dünyanın İslam'a yaklaşımı gibi alanlara da eğildiği görülmektedir.

Eser-müfessir incelemesine ilişkin sadece bir çalışması bulunan Duman'ın bazı makalelerinin birbirinin devamı niteliğinde olduğu, bir kısmının ise daha önce yayımlanan bildirilerden oluşturulduğu görülmektedir. Duman'ın, aktüel dergilerde yayımlanan kısa makalelerinde ise toplumun sorunlarına, toplumda tartışılan

konulara ve ahlaki meselelere yoğunlaştığı görülmektedir. Bildirilerinde çeşitli konulara temas eden Duman, vahiy olgusu ile tefsirin mahiyeti ve yöntemi konularına eğilmiştir. Duman, şahıs, tefsir usulü ve Kur'an tabirlerine ilişkin çeşitli ansiklopedi maddeleri de kaleme almıştır.

Duman, lisans, yüksek lisans ve doktora dönemlerinde olmak üzere bugün bir kısmı akademisyen olarak çeşitli İlahiyat Fakültelerinde görev yapan çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Duman, lisans döneminden itibaren çok sayıda teze danışmanlık yapmakla birlikte akademik çalışmaların ilk aşaması kabul edilen yüksek lisans aşamasında yirmi bir, doktora aşamasında ise tamamlanmış üç tezi yönetmiştir. Yönettiği tezler konu itibarıyla incelendiğinde Kur'an'ın içeriğine yönelik konuların ağırlık kazandığı; bununla birlikte konu olarak tefsir usulü ve eser-müfessir incelemelerinin tercih edildiği görülmektedir.

Duman'ın eserlerinin çeşitli akademik çalışmalara konu olduğu ve bu çalışmaların onun *Beyânu'l-Hak* tefsiri üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu tefsirin eleştirildiği bir adet de makale kaleme alınmıştır. Duman'ın bilimsel tefsire ilişkin görüşlerinin ele alındığı bir adet çalışma yapılmıştır. Bununla birlikte merhum Duman'ın eserlerinin vahiy olgusu, tefsir tarihi ve usulü, tefsir problemleri ile sosyolojik tefsir açısından akademik çalışmalara konu edinilmesi gerektiği yönündeki kanaatimizi belirtmek yerinde olacaktır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Acknowledgments / Teşekkür: I would like to thank research assistant Nurullah Haydar Yurduseven, who reviewed the English summary of this research. / Çalışmanın İngilizce özetini gözden geçirme zahmetinde bulunan Ahi Evran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri ABD Araştırma Görevlisi Nurullah Haydar YURDUSEVEN'e teşekkürlerimi sunarım.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Akalp, Melahat. *Metodu ve Konuları İtibariyle Beyânu'l-Hak Tefsiri*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Duman, M. Zeki. *Adab-ı Muaşeret Görgü Kuralları*. İstanbul: İpek Yayın Dağıtım, 2003.
- Duman, M. Zeki. "Ailede Çocuk Eğitimi ve Lokman Hakim'in Oğluna Nasihatlerinin Düşündürdükleri". *Diyanet İlmi Dergi* 27/3 (1991). 103-116.
- Duman, M. Zeki. *Beş Sürenin Tefsiri (Fatıha, Ahzab, Nûr, Hucurat, Mümtahine)*. Ankara: Fecr Yayınları, Birinci Basım, 1999.
- Duman, M. Zeki. *Beyânu'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*. 3 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, İkinci Basım, 2006.
- Duman, M. Zeki. *İslâm'da Namaz ve Teheccüd*. Ankara: Fecr Yayınları, İkinci Basım, 2013.
- Duman, M. Zeki. *İslam'ın Üzerindeki Beş Gölge -Nesh, Recm, Köle ve Cariye, Ehl-i Beyt ve Hz. İsa'nın Dönüşü-*. Ankara: Fecr Yayınları, Birinci Basım, 2019.
- Duman, M. Zeki. "Kur'an'da Müteşabihât". *Bilimname* 3/9 (2005), 13-37.
- Duman, M. Zeki. "Kuran'da Örtünmenin Temel Sınırları". *İslamiyat* 4/2 (2001), 35-52.
- Duman, M. Zeki. "Kur'an-ı Kerim'de Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Ayetlerin

- Mana Yönünden Yeniden Gözden Geçirilip Değerlendirilmeleri”. *Bilimname* 7/17 (2009), 9-50.
- Duman, M. Zeki. *Kur'an-ı Kerim'de Örtünmenin Sınırları*. İstanbul: İpek Yayınları, Birinci Basım, 2008.
- Duman, M. Zeki. *Kur'an-ı Kerim ve Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı ve Tüp Bebek Hadisesi*. İzmir: Nil Yayınları, 1991.
- Duman, M. Zeki. *Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar (Nasıl Okudular, Nasıl Okumalıyız?)*. Ankara: Fecr Yayınları, İkinci Basım, 1997.
- Duman, M. Zeki. *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi (Başlangıcından Tedvin Dönemine Kadar)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Duman, M. Zeki. *Vahiy Gerçeği*. Ankara: Fecr Yayınları, Birinci Basım, 1997.
- Erünsel, İsmail vd. *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu I (1953-2000)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- (İDP) “İslamcı Dergiler Projesi”. Erişim 29 Mayıs 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazarlar/23230/zeki-duman>
- (İSAM) “İsam İlahiyat Makaleler Veritabanı”. Erişim 28 Mayıs 2020. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>
- Somuncubaba İlim, Kültür ve Edebiyat Dergisi. Erişim 02.01.2021. <https://www.somuncubaba.net/pdf/eskisayi/>
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. “Müellif-M. Zeki Duman”. Erişim 27 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muellif/m-zeki-duman>
- (YÖK) Yüksek Öğretim Kurulu. “Yüksek Öğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi” Erişim 10 Aralık 2020. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Zeki Duman. Erişim 28 Mayıs 2020. <http://zekiduman.com/hakk%C4%B1nda.html>

marife


dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2021

İslâm ve İktisadi Büyüme

Islam and Economic Growth

Rachel M. McCleary 

Phd. Lecturer, Harvard University, Economics Department

Cambridge, MA, USA

rachel_mccleary@harvard.edu

Robert J. Barro 

Professor, Harvard University, Economics Department

Cambridge, MA, USA

rbarro@harvard.edu

Çev. Yücel Kamar 

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İslam İktisadi ve Finansı Doktora Programı

PhD. Student, Istanbul University, Islamic Economy and Finance PhD Program

İstanbul, Turkey

yucelkamar@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-3805-8350>

Article Type / Makale Tipi

Translated Article / Çeviri Makale

DOI: 10.33420/marife.800556

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 20.02.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 08.06.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2021

Cite as / Atıf: McCleary, Rachel M.. "İslam ve İktisadi Büyüme". çev. Yücel Kamar. *Marife* 21/1 (2021), 681-703. <https://doi.org/10.33420/marife.800556>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."



| İslâm ve İktisadi Büyüme*

Özet**

İslâm, inananların dünya ve ahiret hayatında felaha ermesini gaye edinir. Müslümanların dünya hayatında makul bir iktisadi refah içinde hayatlarını idame ettirmeleri, kişilerin kulluk bağlamında kendilerinden beklenen sorumlulukları yerine getirebilmeleri açısından gerekli bir şart olarak telakki edilir. Makul iktisadi refahtan kasıt ise servetin belirli kesimlerde toplanmaması ve tüm kesimlerine adilâne bir şekilde dağılması suretiyle toplumdaki herkesin ortalama bir hayat standardını haiz olmasıdır. Nitekim bu gayenin yerine getirilebilmesi için, İslâm hukukunda bir takım kural ve kurumlar ihdas edilmiş; İslâm tarihi boyunca hüküm icra etmiş olan İslâm devletleri de bu kural ve kurumlara uymaya çalışarak, kendilerine tabi olanların makul refah içinde yaşamalarını sağlamaya çalışmışlardır. Tabiidir ki İslâm'ın iktisadi düzeni, insanı merkez edinmiş olması nedeniyle, sermaye birikimini ve kâr etmeyi nihai gaye olarak hayatın merkezine koyan ve insanı bu nihai gayeye varmada sadece bir vasıta olarak telakki eden ve adeta onu metalaştıran Batılı (konvansiyonel) iktisadi sistemlerden ayrılmaktadır. Çevirimize konu olan eserlerinde Barro ve Cleary, esas ve üstü kapalı olarak İslâm'ın makul refah yaklaşımını Batılı iktisadi büyüme doktrinlerinin bakış açısından sorgulamakta ve İslâm'ın, iktisadi faaliyetleri durağanlaştıran, statükocu ve dolayısıyla iktisadi büyümeyi yavaşlatan bir iktisadi doktrine sahip olduğunu iddia etmektedirler. Bu bağlamda yazarlar giriş kısmında GSYH cinsinden ölçülen iktisadi büyüme oranlarını iddialarına temel olarak almakta ve tarihî süreçte Osmanlı İmparatorluğu'nu teşkil etmiş olan günümüzün Müslüman ülkeleri ile geçmişte ve günümüzde büyük ölçüde kapitalizmin bayraktarı olan Avrupa'yı teşkil eden OECD ülkelerinin GSYH büyümelerini mukayese etmekte; geçmişte geride olan Avrupa ülkelerinin günümüzde iktisaden neden ve nasıl daha ileri duruma geçmiş olduklarını irdelemektedirler. Birinci bölümde yazarlar, İslâm'ın zuhuru ile Arap siyasi sisteminin ne şekilde değiştiğini kısaca anlatmakta ve Müslümanlığa geçişin ancak ikna yoluyla olabileceğinden bahisle bu durumun, dönemin Müslüman yöneticilerini daha az tutucu olmaya sevk ettiğini ifade etmektedirler. İkinci bölümde ise medreselerin İslâm'ın yükseliş dönemlerindeki önemine ve rolüne vurgu yapılmakta; ancak zamanla, medreselerin ve onların destekçisi olan vakıfların daha az hoşgörülü hâle geldikleri ve özellikle medreselerin aklı bilimlerin eğitiminden uzaklaşmak ve dinî bilimlere odaklanmak suretiyle siyasi yönetimler için bir meşrulaştırma vasıtasına dönüştüğü ifade edilmektedir. Üçüncü bölümde ise Avrupa'da çeviri faaliyetlerinde özellikle XII. asır ile birlikte bir patlama yaşanırken, aynı dönemde Müslüman ülkelerde eleştirel düşünmenin baskılandığı ve bu durumun araştırma şevkini ve İslâm'ın haricindeki dünyaya duyulan merakı azaltmak suretiyle bilimsel ilerlemelere set çektiği iddia edilmektedir. Dördüncü bölümde, genel olarak İslâm hukukunun, miras sistemi ve fâiz yasağı gibi hükümler vasıtasıyla iktisadi gelişmeye engel teşkil ettiği ifade edilmektedir. Beşinci bölümde Müslüman ülkelerin siyasi ve askerî güçlerindeki değişmelerin Avrupa üzerinde ciddi etkileri olduğu, Reformasyon süreci bağlamında ele alınmaktadır. Altıncı bölümde, hac ve ramazan tartışılmakta, haccın dinî hoşgörüyü arttırdığı, ramazan saatlerindeki uzama ve kısılmanın iktisadi büyüme ve verimlilik üzerinde bir etkisi olduğu vurgulanmaktadır. Yedinci bölümde Hristiyanlık, Yahudilik ve Budizm'in iktisadi söylemleri kısmen ele alınmakta, sekizinci bölümde ise İslâm'ın iktisadi uygulamalarının diğer dinlerdeki benzer uygulamalar ile mukayesesi yapılmaktadır. Yazarlar, nihayetinde, Hristiyanlığın kendi bünyesinde bir iç dönüşümü başarabildiği, yani Protestanlığı ortaya çıkarabildiği için, Yahudiliğin ise manevi değerler yerine bu dünyadaki başarıya odaklandığı ve beşerî sermayeye büyük önem verdiği için

* Türkçe'ye çevrilen bu çalışma, Rachel M. McCleary ve Robert J. Barro tarafından yazılan ve 2019 yılında Princeton University Press tarafından ABD, New Jersey'de yayınlanan *The Wealth Of Religions: The Political Economy of Believing and Belonging (Dinlerin Serveti: İnanmanın ve Ait Olmanın Ekonomi Politikası)* isimli kitabın *Islam and Economic Growth (İslâm ve İktisadi Büyüme)* başlıklı dördüncü bölümüdür. Metnin Türkçe'ye çevrilmesi ve çevirinin yayınlanması için yayıncıdan yazılı resmî izin alınmıştır. Metnin takip edilmesini kolaylaştırmak adına başlıklar tarafınca numaralandırılmıştır; metindeki dipnotlar ve dipnotlardaki kaynaklar çeşitli konuları açıklamak amacıyla tarafınca çeviriye eklenmiştir. Metinde parantez içindeki atıf bilgileri ve çevirinin sonunda yer alan notlar McCleary ve Barro'ya aittir. Yazarların atıf yaptığı kaynaklar, Kaynakça'da gösterilmiştir. (çev. notu)

** Türkçe ve İngilizce özetler Ulakbim TR Dizin kuralları gereği çevirmen tarafından çeviriye eklenmiştir.

bilimsel ve iktisadi açıdan gelişebildiği; İslâm ülkelerinin ise mezkûr dönüşümü gerçekleştiremedikleri ve beşerî sermayeyi yeterince geliştiremedikleri için diğer dinlere tabi ülkelere göre bilimsel ve iktisadi açıdan geride kaldıkları yorumunda bulunmaktadır. Yazarların, sadece iktisadi büyümeye odaklı, siyasi ve askerî bağlamları ve konjonktürel gelişmeleri kapsam dışı bırakan bu bakış açıları İslâm iktisadi, fıkıh, İslâm ve Osmanlı siyasi, askerî ve iktisat tarihi, İslâm kültür ve medeniyet tarihi cihetinden ve her birisi kendi alanlarında uzman araştırmacılar tarafından değerlendirilmeye muhtaçtır. Zira genel olarak İslâm, özel olarak İslâm'ın iktisadi söylemlerine ve uygulamalarına yönelik bu ve benzeri tarizlere ancak böyle ihatalı çalışmalar ile nitelikli cevaplar verilmesi mümkündür. Bu bağlamda bizim bu çalışmayı çevirmedeki temel amacımız, İslâm'ın ihdas ettiği iktisadi/finansal düzen hakkında, özellikle gayrimüslim dünyada ve İngilizce akademik literatürde serdedilmiş menfi yaklaşımları Türk akademisyen ve araştırmacıların dikkatine sunmak ve bu tür menfi iddialara ve tarizlere karşı Türk akademi camiası tarafından bilimsel vasıtalarla mukabelede bulunulmasına zemin hazırlamaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm İktisadi, İktisadi Büyüme, Osmanlı İmparatorluğu, Ramazan, Hac

Islam and Economic Growth

Summary

Islam's ultimate aim for Muslims is to render Muslims to achieve the salvation (falah) in afterlife as well as their temporary life in earth. A moderate welfare in this life is required for Muslims in order for them to fulfil their responsibilities in terms of their personal religious life. What is meant by a moderate economic life standard is that the welfare of the entire society should not be accumulated in some certain classes of the society, and instead, it should circulate among all of the people, which in turn leads these people to achieve an average life standard. Thus, some certain rules and organizations were designed and created in order to reach the said ultimate aim and almost all Islamic states, which had reigned during this long period of Islamic history tried to practice these rules in a right way and aimed to ensure their citizens to live through the said moderate welfare. It is natural that the Islamic economic system that includes all these rules and institutions is different from the western (conventional) economic systems. In this chapter (that I have translated into Turkish) Barro and Cleary have been primarily and implicitly questioning Islam's approach of moderate wealth from a viewpoint of western oriented economic growth, and also asserting that Islam has an economic doctrine that can be defined as "status quoist" and thus leading economic activities and economic growth slowing down. In order to do so, authors use the concept of economic growth which is measured in terms of gross domestic product (GDP) and compare GDPs of some contemporary Muslim states that had constituted Ottoman Empire in the past and of OECD counties which some of them, especially European ones, had been historical opponents of Ottoman Empire. By doing so, authors question why Muslim states remained behind, although they were scientific and economic leaders of the world in the past. In brief, other phenomena that the authors discuss throughout the text can be listed as follows: The generation and rise of Islam and how Islam changed Arabic political system; the role of madrasas and waqfs first in the rise and the second in the decrease of Islam in terms of science and civilisation; the role of Islamic jurisprudence; Muslim effects on European conflicts in terms of political and military situations; the effect of Ramadan on economic growth of Muslim countries; economic courses of Christianity, Judaism, Hinduism and Buddhism; the comparison of Islam with other world religions in terms of economic courses and implications. In the end, the authors conclude that Christendom have succeeded a transformation within its internal structure by letting the emergence of Protestantism, and Jewish people concentrated on so called earthly success of this world and also on human capital instead of concentrating on spiritual values. These together constituted reasons why Christian and Jewish nations are scientific and economic leaders of this age. Unlike them, Muslims were not able to perform enough scientific and economic progress since they did not succeeded a similar transformation and remained stuck to original religious values, rules and corporate structure of Islam. Of course, this kind of approach which only relies on limited criterion like economic growth and excludes other elements such as political and military contexts and worldwide conjunctures is defective and should be challenged by experts and academicians by evaluating this approach in terms of Islamic economics, Islamic jurisprudence (fiqh), political, military and economic, cultural and civilisation history of both Islamic states and Ottoman Empire. It is only possible to constitute a counter-view against these type of approaches to Islam in general and Islamic economics in particular, by generating such kind of all-inclusive academic works. Eventually my aim in

translating this work into Turkish is to make negative approaches and dissertations against Islam's economic and financial order which have been longly become widespread in a harmony, especially those which appeared in the non-Muslim world and English-written academic literature, accessible in Turkish and to make the way to scholarly rebuttals and refutations of Turkish academicians against aforesaid negative approaches and dissertations.

Keywords: *Islamic Economics, Economic Growth, Ottoman Empire, Ramadan, Hajj*

Giriş

Max Weber'in (Weber, [1904-1905] 1930) analizinin doğal bir tamamlayıcısı, Hristiyanlık haricindeki dinler için inançların ve dindarlığın iktisadi rolünü değerlendirmek olurdu. Bu bölüm, bu etkileri İslâm dini açısından kavramsal ve deneysel olarak ortaya koymaktadır. Bölümün sonuna doğru, diğer dünya dinleri için, özellikle de Hinduizm, Budizm ve Yahudilik için, benzer bir araştırmayı tartışacağız.

İktisadi büyümeye dair üçüncü bölümdeki tartışmamız iktisadi büyümenin bir belirleyicisi olarak dindarlığın rolünü ortaya çıkarmak amacıyla Weber'in görüşlerinden faydalandı. Weber'in analizi Reformasyon'a¹ ve iş ahlâkı, tutumluluk, dürüstlük, beşerî sermayenin birikimi ve benzeri konular üzerinde Katolik ve Protestan inançları arasındaki nihai farklılıklara odaklanmıştı. Weber, Batı Avrupa'nın Sanayi Devrimi dönemindeki Protestan ahlâkının rolüne vurgu yapmıştı. Gelgelelim, çağdaş verilere dayalı analizimiz cehennem ve cennete dair inançlardan iktisadi büyümeye doğru uzanan -çalışma gayreti ve verimlilik arasında ödül ve ceza sistemi şeklinde yorumlanabilecek- bir bağlantıyı ayırttırdı. Daha da özelleştirsek, dinî ibadetleri şeklen yerine getirmeye kıyasla, kuvvetli inançların büyüme üzerinde pozitif etkileri olduğunu saptadık.

İkinci bölümdeki tespitimiz, Müslümanların dinî inançlarıyla, özellikle de cehennem ve cennetin varlığına dair kuvvetli bir inançla, tebarüz etmiş olduğudur. Bu inançlar, şekli dinî ibadetleri yerine getirme sayılarına kıyasla da kuvvetliydi. İktisadi büyüme ile ilgili üçüncü bölümdeki sonuçlarımıza bakılırsa, Müslüman ülkelerdeki göreceli olarak yüksek dinî inanç seviyeleri yüksek iktisadi büyüme ortaya çıkarmış olmalıydı - ki bu 1960 yılından beri var olan çağdaş verilerle uyuşmayan bir tahmindir. Bu durum, şekli ibadetleri yerine getirmeye dair verilerin, Müslümanların genel anlamda dinlerine hasrettikleri zamanı eksik tahmin etmesinden dolayı ortaya çıkmış olabilir; zira bu zamanın daha fazlası şekli ibadetlerin dışında harcanmaktadır. İlâveten, Müslüman ülkelerde dinî uygulamalardan ve hükümet düzenlemelerinden kaynaklı olarak iktisadi büyüme üzerinde olumsuz etkiler görülmüş olabilir. Bu bölüm, İslâm'ın uzun tarihi boyunca iktisadi ve siyasi rolünü göz önüne alarak, sonuncu olasılığa hususi bir ağırlık veriyor.

Müslüman ülkeler X. asra kadar Avrupalı ülkelere göre çok daha fazla kalınmış ve bilimsel açıdan ilerlemiş durumdaydılar. Müslümanların bu iktisadi üs-

¹ Reformasyon, XVI. asırda Avrupa'da ortaya çıkan ve Katolik Kilisesi'nin Hristiyanlığa aykırı tutumlarını eleştirmek suretiyle İncil'in esas alınarak Hristiyanlığın aslına dönülmesini savunan dinî harekettir. Jacques Waardenburg, "Reform", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Ocak 2021).

tünlükleri devam edemedi ve bugün bu ülkeler Batılı muadillerine kıyasla çok daha az müreffeh durumdadırlar. Esas soru şudur: Müslüman ülkelerin göreceli iktisadi gerileyişinde din ne tür bir rol oynadı?

Uygun bir zemin teşkil etmek adına, büyük bir Müslüman ülke olan Türkiye ile sonraları OECD'yi (İktisadi İş Birliği ve Kalkınma Örgütü) teşkil eden- çoğunlukla Batı Avrupa ülkeleri ve ardılları- ülkelerin kişi başı reel gayri safi yurt içi hasıllarını (bundan sonra GSYH) mukayese etmek için günümüzden 1875'e kadar mevcut olan verileri kullanabiliriz.ⁱ 1875 yılında, nüfusa göre ağırlıklandırılmış kişi başı reel GSYH ortalaması (o dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezî parçası olan) Türkiye'de (2000 yılı ABD doları cinsinden) \$1.469 iken, on dokuz OECD ülkesinin ortalaması \$2.690 idi ve böylelikle OECD, Türkiye'den 1,8 kat daha zengin durumdaydı. Yakın bir yılda, 2016'da, son bir yıl için Türkiye ortalaması \$11.649 iken OECD ortalaması \$33.273 idi, yani OECD 2,9 kat daha zengindi. Öyleyse, Türkiye'nin 1875'ten 2016'ya gelinen dönemde neden OECD ülkelerinin yalnızca üçte biri ile yarısı kadar bir zenginliğe malik olabildiğini açıklamak için İslâm tarihinin uzunca bir dönemini kullanmayı düşünebiliriz.

1. Muhammed ve İslâm'ın Yükselişi

Arap Yarımadası'nda iki dinî temayülün bir arada bulunması Muhammed ve İslâm'ın yükselişi için uygun bir zemin teşkil etti.ⁱⁱ İlki, Hristiyanlığın artan etkisi; ikincisi ise Arap Yarımadası'nda kayda değer miktarda bir Yahudi cemaatinin varlığıydı. Mekke ve Medine şehirlerindeki Arap kabilelerinin tecrübe ettiği çok tanrıcılık inancı, İbrahimî tek tanrı inancı ile ve 451 yılındaki Kalkedon Konsili'nden² sonra Hristiyanlık ile bir arada yaşadı. Tek tanrılı dinlerin artan rekabetiyle karşılaşan çok tanrıcılık, tek tanrıcılığın görüşlerini kendi bünyesine kattı. Örneğin, kendisine ibadet edilen birçok tanrı arasından, "Allah" ismiyle bilinen tanrı üstün bir mevkiye yükseldi. 570 yılında dünyaya gelen Muhammed, yalnızca Allah'a ibadet edilmesinde ve kendisinin Allah'ın peygamberi olarak kabul edilmesinde ısrar etmek suretiyle bir adım daha ileriye gitti. Muhammed tarafındaki bu hareket, Mekke'nin kabilevi siyasi hiyerarşisini olduğu kadar, kabul görmüş dinî uygulamaları da kökünden değiştirdi.

Müslüman-Müslüman etkileşimine münhasır dinî-ahlâki kanunlar hazırlanmak, Müslüman-müşrik etkileşimi için ise farklı bir dinî-ahlâki değerler seti teşkil edilmek suretiyle -özellikle de Müslüman olmayanlara karşı vuku bulan ihlalleri haklı göstermek söz konusu olduğunda- ümmet -Müslüman cemaati- diğerlerine karşı çok az hoşgörü gösteren kapalı bir toplum hâline geldi. Muhammed'in, İslâm'ı müminlerin cemaati olarak tasavvur eden idealist/kurtarıcı vizyonu, dinî

² Kalkedon Konsili (The Council of Chalcedon), Katoliklerin, Kadıköy Konsili olarak da bilinen, dördüncü ekümenik konsilidir. Hz. İsa'nın doğasının kesin olarak ortaya konulduğu ve kendisinden sonraki tüm İsevîyât (Mesihbilim) tartışmalarını şekillendiren konsildir. Konsilde alınan kararlar dönemin papası tarafından ilkin reddedilmiş, ancak iki yıl sonra, XXVIII. Karar haricinde tasdik edilmiştir. Frank K. Flinn, *Encyclopedia of Catholicism* (New York: Facts on File, Inc., 2007), 142-143.

hareketinin geleneksel kabilevi ilişkilerden ve asabiyyeden kaynaklı bağlılığın³ üstesinden gelmesini sağladı. Karar verici otorite olarak geleneksel kabile ihtiyarlar heyetinin yerini tanrı ve tanrının elçisi Muhammed aldı. Muhammed'in cemaati, farklı etnik kimliklere ve kabilevi mensubiyetlere malik olsalar bile, kardeş Müslümanlara karşı savaşmayı yasaklaması cihetiyle Arap kabileleri arasında bir yenilik olmuştu. Bu yasak daha sonra, Müslümanın bir diğer Müslümanı öldürmesi durumunda hem katilin hem de kurbanın cehenneme gideceği kuralına dönüştü (Cook, 2007).

İslâm'ın başarısının merkezinde yer alan şehitlik kavramı, Müslümanların cennete ve cehenneme dair inançlarının teşvik edici güçlü doğasını ortaya koymaktadır. Şehitlik, doğum esnasında veya zehirli bir yılanın ısırığıyla; bir hastalıkla veya deniz tutmasıyla ölmek gibi fiilleri kapsar. Zor durumlarda birkaç defa belirli dinî sözleri söyleyen⁴ ve duaları okuyan bir insan şehit olarak nitelendirilebilir (Cook, 2007). Şehitlik için bunca zahmete katlanılması ahirette cennete gitmek (ve cehennemden sakınmak) içindi ve hâlâ da öyle.

Arap Yarımadası'ndaki kabileler İslâm dinini kabul ettikçe, ganimet elde etmek için diğer kabilelere saldırma ortadan kalktı. İslâm'ın Arap Yarımadası'nın ötesine genişlemesi, fethedilen ülkelerdeki gayrimüslimlere vergi uygulanmasını beraberinde getirdi. Daha da önemlisi, Kur'ân'da (16/125),⁵ İslâm'ı tercih etmenin zorla değil sadece ikna yoluyla olabileceği ifade edilmekteydi. Özellikle devlet idaresi, askerî yöntemlerle fethedilmiş ülkelerdeki çok fazla sayıdaki gayrimüslim kitlelere zorla din değiştirilmesiyle uğraşmaktan menedilmişti. Siyasi istikrara duyulan ihtiyaç Müslüman liderleri, bir yandan muhafazakâr İslâmî tutuculuğu⁶ sınırlandırırken, diğer taraftan hoşgörüyü hukuken düzenleyen kurumlar ihdas etmeye sevk etti.

2. Medreseler ve Vakıflar

Müslümanlar fethettikleri topraklarda azınlık konumunda olduklarından ve gayrimüslimlerin İslâm'ı kabul etmelerini sadece ikna yoluyla sağlayabildiklerin-

³ Burada, İngilizce metinde yer alan "tribal affiliations" ifadesi Türkçe'ye tam olarak "akrabalıktan kaynaklı bağlılık" şeklinde de çevrilebilir; ancak metnin akışından, esas anlatılmak istenenin İbn Haldûn terminolojisinde yer alan "asabiyye" (İng. Group feeling, Fr. Esprit de corps, Alm. Gemeinsinn) kavramı ile daha iyi ifade edilebileceği düşünüldüğü için çeviride "asabiyye" kavramı tercih edilmiştir. Asabiyye (veya asabiyet) hakkında tafsilat için şu çalışmalarla bakılabilir: İbn-i Haldûn, *Mukaddime* (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004), 1/169, 1/171, 1/176, 1/180, 1/189; Hilmi Ziya Ülken - Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İbni Haldun* (Ankara: Kanaat Kitabevi, 1940), 61-62; Ahmet Arslan, *İbni Haldun* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 94-107.

⁴ "Kelîme-i şehâdet" kastediliyor.

⁵ Metinde bahsedilen âyette şöyle buyurulmaktadır: "Ey Muhammed! Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütlerle çağır; onlarla en güzel şekilde tartış; doğrusu Rabbin, kendi yolundan sapanları daha iyi bilir. O, doğru yolda olanları da en iyi bilir." *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meal)*, çev. Hüseyin Atay - Yaşar Kutluay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980), Nahl Sûresi, 16/125.

⁶ Burada, "İslâmî tutuculuk" şeklinde Türkçeleştirilen kavram, İngilizce metinde "Islamic orthodoxy" şeklinde yer almaktadır. Orthodoxy kavramı literatürde genellikle "bir öğretinin ilk şekline sadık kalmak" anlamında kullanılmaktadır. Bu durumda Islamic orthodoxy kavramı, "İslâm'ın ilk ortaya çıktığı dönemdeki ilkelerine sadık kalmak" olarak, daha geniş bir şekilde de tanımlanabilir.

den, düşünce ve konuşma hürriyetine müsaade edilmişti. Önceleri, Hristiyanlar, Budistler ve Yahudilerin dahil olduğu gayrimüslimler, dinlerarası münakaşalarda Müslüman muadillerinden daha becerikliydiler. Bu meydan okumalar Müslümanları, özellikle Aristo'nunkiler başta olmak üzere, münakaşaya dair mantığa dayalı yöntemler üzerinde çalışmaya sevk etti. Jonathan Israel (Israel, 2006) ve Eric Chaney (Chaney, 2016), Orta Çağ İslâmı'nın,⁷ daha sonra Avrupa Aydınlanması'nda olduğu gibi entelektüel fikrî mübadeleleri, bilimsel buluşları ve yerleşik fikirleri ve kurumları sorgulamayı teşvik ettiğini ileri sürmektedir. Müslümanların okulları (medreseler) dikkatlerini Arap grameri ve Kur'ân okumanın temel ilkelerine teksif ettikleri halde; matematik, astronomi, mantık ve doğal bilimlere dair konulara da yer vermişlerdi. Ne var ki teknik dersler terekeyi, zekâtı ve zamanı hesaplama gibi dinî amaçlara yönelik olarak öğretilmekteydi (Berggren, 2016). İleri seviye eğitim ise İslâm hukukuna ve Kur'ân tefsirine odaklanmıştı.

XII. asrın ortalarına doğru Müslümanlar, fethettikleri ve günümüzde İran, Irak, Türkiye, Suriye ve Mısır olarak bilinen coğrafi bölgelerde çoğunluk konumuna ulaşıyorlardı. Bu bölgelerde devlet yöneticilerin himayesinde, bir kişi tarafından belirli amaçları gerçekleştirmeye yönelik kurulmuş bir hayır kurumu olan vakıf formunda medreseler teşkil edilmiştir (Arjomand, 1999; Kuran, 2004). Vezirler ve geniş hanedanın mensupları medreseler için, eğitim müfredatına, öğretim elemanlarının ve yöneticilerin niteliklerine ve maaşlarına ve alt yapıya dair şartlar ihtiva eden vakıflar tesis ettiler. Bu şartlara öğrencilerin sayısı, mali yardım ve binalar, yurtlar, hastaneler ve kütüphanelerin finansmanı da dahildi.

Timur Kuran (Kuran, 2004) tarafından mütalaa edildiği üzere, vakıf sahibi vefat ettiğinde; kurduğu vakıf, vakfın kuruluş şartlarının yerine getirilmesini garanti altına almaya devam eden sonraki nesiller veya atanmış yöneticiler tarafından idare ediliyordu. Bir vakıf yol, su arzı, medrese veya cami gibi önceden belirlenmiş bir sosyal hizmetle iştigal ediyordu. Bir vakıf, kurumların mevcut olmaması veya miras ile ilgili kısıtlamalar olması gibi bazı durumlarda bu kurumları ikame edebiliyordu. Böylelikle, bir vakfın tesis edilmesi, bir şahsa varlıklarını kendi vefatından sonra da süreklilik arz edecek şekilde vakfetmesine imkân tanıyordu. Bununla birlikte, buradaki kısıt, vakfın hizmetlerinin en azından bir kısmının kamu malı özelliğinde olmasının, hayırsever veya onun soyundan gelenler için vakfın cazibesini sınırlamasıydı.

Medreseler, İslâm hukukunun çeşitli branşlarından, Kur'ân ve İslâm gelene-

⁷ Burada, İngilizce metindeki "medieval Islam" ifadesi her ne kadar kestirme bir şekilde "Orta Çağ İslâm'ı" şeklinde Türkçe'ye çevrilebilir ise de bu ifade okunurken dikkat edilmesi gerekir. Zira, Avrupa merkezli tarih yazıcılığının Orta Çağ tesmiye ettiği dönem, Miladi V. asırda Roma İmparatorluğu'nun ikiye bölünmesi ile başlayan ve Rönesans (Miladi XIII. ilâ XV. asırlar) devrine kadar kadar süren dönemdir. Mezkûr dönemde Avrupa, ilmi ve medeni açıdan bir karanlık içindedir. "Orta Çağ İslâm'ı" ifadesi zihinlerde sanki mezkûr dönemde İslâm'ın da bir ilim ve medeniyet karanlığı içinde olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Gerçek, zannedilenin tam tersidir. Miladi VII. asırda zuhur eden İslâm, Miladi VIII. ile XIII. asırlar arasında ve özellikle de IX. ve X. asırlarda her bakımdan kendi altın çağını tecrübe etmiştir. Bu konuda kısa fakat önemli bir değerlendirme için: Lütfi Şeyban, *Endülüs Âlimleri: Bilginin Toplumsal Rolü* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 19 vd.

ğinden dinî âlimlerin göreve getirildiği, devlet destekli kurumlar hâline geldiler. XII. asır boyunca, medreselerin doğasını değiştirecek iki eğilim görünür hâle geldi. İlki, çoğunlukla siyasi bir yöneticinin emriyle medreseler, İslâm'ın belirli bir branşındaki tutuculuğun güçlendirilmesi için artan şekilde kullanıldılar. Devlet yöneticileri vakıf gelirlerini, kendi mahkemelerinin eşğini aşındıran ve medreseler tesis eden din adamları da dahil olmak üzere, kendi taraftarlarını ödüllendirmek için kullandılar. İkincisi, XIII. asırda, vakıfların asli şartları, Şer'î mahkemelerin kadıları tarafından, çoğunlukla bir devlet yöneticisinin lehine olmak üzere, artan bir şekilde hükümsüz bırakıldı (Chaney, 2013). Asli işlevi yönetim şeklinin meşruiyetini sağlamak ve dinî kesimi kontrol etmek olan şeyhülislâmlık⁸ makamı, İran'da, Türkiye'de ve Hindistan'da medrese vakıflarını yönetti (Arjomand, 1999). Sonuç olarak, dinî elitler, devlet yöneticilerinin meşruiyet kaynakları olarak artan şekilde hizmet ettiler (Rubin, 2017) ve medreseler asli ilmî işlevlerini kaybederek siyasileştiler.

3.İslâmi Kültürlerin Gerilemesi

Birçok âlim, Müslüman ülkelerdeki bilimsel ve teknolojik üretimde kabaca XI. asra kadar süren bir "altın çağ" gözlemler ve bu vakıyı, İslâm ve bilimin özünde bağdaşmaz olmadığını kanıtı olarak gösterdiler. Tıp, matematik, astronomi ve optikteki bilimsel ilerlemeler XI. asırda Latince ve Yunanca'ya çevrilmeye başlandı (Burnett, 2013). İspanyol şehri Toledo, XII. asrın ortasında, Arapça ve Yunanca metinlerin Latince'ye çevrildiği bir merkez hâline geldi. Katolik din adamları samimi bir şekilde bu metinlerin çeviri faaliyetlerinde yer aldılar. Papalar, papalık yönetimleri, başpiskoposlar, piskoposlar ve diğer din görevlileri, finansman ve fiziki mekân sağlamak ve çevirilerin neşredildiği ve öğretildiği üniversiteler tesis etmek suretiyle çeviri faaliyetlerini aktif bir şekilde desteklediler.

Çeviri faaliyetlerinde patlama yaşanırken, Müslüman ülkelerdeki güncel bilimsel araştırmalar XII. asırdan sonra gerilemeye başladı. Harvard Üniversitesi'nin kütüphane koleksiyonu kayıtlarında yer alan bilim kitapları yayınları bilgilerine dayanarak, Chaney (Chaney, 2016), bu vakıyı belgeleriyle ortaya koymaktadır. Chaney, benzer bir bulguyla XVII. asır Türkiye'sinden bir kitap kataloğunda da karşılaşmaktadır. Bu nedenle Chaney, şu an için en akla uygun açıklamanın, Müslüman ülkelerdeki bilimsel üretimin, bağımsız düşünmenin dinî elitler tarafından baskılanmasıyla bağlantılı olarak, dinî elitlerin yükselen gücüyle ilişkili olduğunu iddia etmektedir.

Bernard Lewis (Lewis, 1993) de benzer şekilde, Müslümanların eleştirel düşünme ve bağımsız karar verme konusunda eğitilmekten ziyade ezberci dayalı bir eğitimle iştiğal ettiklerini ileri sürmektedir. Yeni fikirlere ve yeniliklere çok az açık olmakla birlikte temel dayanakları klasik metinlerdi. İşte bu nedenle İslâm dünyası, İslâm'ın ötesindeki dünyayı merak etmenin önüne geçilmesi ve entelektüel araş-

⁸ İngilizce metinde "sadr" ifadesi geçmekte olup "sadrazam" olarak Türkçe'ye çevrilmesi gerekmektedir, ancak metnin akışından anlaşıldığı haliyle, "sadr" ile kastedilene "şeyhülislâm" karşılığının daha uygun olduğu düşünüldüğü için çeviride ikincisi tercih edildi.

tırmanın engellenerek reformların caydırılması suretiyle kapalı kaldı. İslâm âlimleri, XII. asra geldiğinde İslâm'ın kendisini yeniden bir değerlendirmeye hiç ihtiyaç duymayacak şekilde mükemmel ilan ederek entelektüel açıdan katılaştığını ileri sürmekte. Tüm sorular cevaplanmıştı ve tüm Müslümanlar ve ileride Müslüman olacaklar sadece dinî otoritelere itaat etmeliydi.⁹

Timur Kuran'a göre (Kuran, 1987; 1995), insanların kamuoyuna gerçek fikirlerinden aykırı görüşler beyan ettiği bir durum olan 'tercih çarpıtması'¹⁰ Müslüman toplumlarda norm halini aldı. İnsanlar şahsi olarak sosyal ve iktisadi reformları destekliyor olsalar da bu görüşlerini kamuoyu önünde ifade etmekten çekindiler ve fikirleri doğrultusunda harekete geçmediler. Bu şekilde davranmalarına onları sevkeden şey ise sosyal çatışmadan (fitneden) ve cezalandırılmaktan kaçınmaktı. Böylelikle, fikirlerin açık ve dürüst şekilde mübadele edilmesine yer bırakmayan bir entelektüel ortam, şahsi olarak cezalandırılma korkusundan dolayı norm hâline geldi.

İslâm tarafından teşvik edilen ve İslâm'ın kurumlarının ve politikalarının kemikleşmiş hâle gelmesiyle ortaya çıkan durağan dünya görüşü, toplumsal tercih çarpıtması tarafından iyice sağlamlaştırıldı. Avrupalı toplumlar XIX. asırda sosyal reformlarla meşgul olurken, İslâm dünyası kendi içinde radikal sosyal dönüşüme yol açacak hiçbir büyük ilerleme kaydetmedi. Müslüman dünyanın bunu gerçekleştirememesinin nedeni, kesinlikle, kendi kurumlarının, siyasi, sosyal ve iktisadi statüko için kaçınılmaz olan dengeleyici yapılar olarak görülmesiydi. Kurumların kemikleşmiş hâle gelmesi gerilemenin bir belirtisiydi, nedeni değil.

Kuran (Kuran, 1995), kapitalizmin Avrupa'daki yükselişinin Müslüman toplumlarda bulunmayan üç şarta bağlı olduğunu ileri sürmektedir. İlk unsur, karmaşık üretim ağlarının, yönetimin, araştırmanın ve kitle iletişiminin kontrolünde artan kapasite sayesinde faaliyet zincirlerinin mesafesinin uzamasıydı. Batı Avrupa'da ferdiyetçiliğe, sosyal bağları kopardığı için değil, çeşitlendirdiği ve özellikle de hukuk sisteminin kullanılması suretiyle genişlettiği için değer verildi.

İkinci unsur ise meşru siyasi gücün mutlak egemenlikten hukukun üstünlüğüne dönüşümüydü. Hukuk sisteminin en temel özelliği, sistem tarafından akitlere izin verilmesi, akit şartlarının üstünlüğünün ve mülkiyet haklarının kabul edilmesi ve kredi, sigorta ve diğer düzenlemeler yoluyla isteğe bağlı mübadele üzerindeki kısıtlamaların kaldırılması suretiyle iktisadi gelişmeyi desteklemesiydi. Kuran, modern şirketlerin temeli olan kurumsal akit hukukunun bir Batı Avrupa icadı olduğunu hususiyetle vurgulamaktadır.

Hukuki, sosyal ve siyasi kurumların seküler hâle gelmesi sonucunda dinin

⁹ İctihat kapısının kapanması meselesi kastedilmektedir. "İctihat kapısının kapanması"ndan murad edilenin mezhepleşmenin sona ermesi olduğu, mezheplerin kendi içlerinde, ilgili mezhebin sistematiğine uygun ve günün şartlarının gerektirdiği şekilde icthat yapabilme imkânının ise her zaman var olduğuyla ilgili bir değerlendirme için: H. Yunus Apaydın, *Fıkıhın Kaynakları (Nass ve İctihat)* (Ankara: Ay Yayınları, 2018), 103 vd.

¹⁰ "Tercih çarpıtması" kavramının tam tanımı, nedenleri ve örnekleri için: Timur Kuran, *Yalanla Yaşamak: Tercih Çarpıtmasının Toplumsal Sonuçları*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 21 vd.

başkalaşım geçirmesi üçüncü unsur olarak öne çıkmaktaydı. Batı Avrupa'da din, hem sosyal değişimlerden hem de siyasi ve hukuki reformlardan korunmuş değildi. Weber, iktisadi kalkınma gerçekleştikçe toplumun da birçok bakımdan sekülerleşeceğini öngördü. Yenilikçiler de Weber ile aynı şekilde; İslâmî ülkelerin, eğer kalkınacaklarsa, sekülerleşmeleri gerektiğini ileri sürdüler.

Timur Kuran, bu iddianın gerçeklik payı olduğunu ileri sürüyor. Müslüman dinî otoriteler (ulema), taraftarlarının kendi dinî inançlarını, ibadetlerini ve değerlerini ne şekilde yorumlayacakları hususunda dikkate değer bir nüfuz elde etmişti. Âlimler, İslâm'ın siyasi söyleminin hükümetin kötü yönetimine başkaldırılması ile ilgili herhangi bir hüküm içermediğine işaret ediyorlar. Aksine, klasik İslâm, vatanşahların başarısız yöneticiye itaat etmesini zorunlu tutmaktadır.

Timur Kuran, din adamları sınıfının değişime olan direncinin aşılamaz olmadığı sonucuna varmaktadır. Kuran, mühendislik ve tıp alanlarında Batı tarzı okulların tesis edilmesini örnek gösteriyor. Nihayetinde, Kuran'ın görüşü, İslâm'ın dinî bakış açılarının Müslüman ülkelerin iktisaden gerilemelerine katkı sağladığı şeklindedir.

X. ya da XI. asra geri gidersek, bilimsel kitap üretimi örneğiyle uyumlu olarak, İslâm dünyasının iktisaden büyük ölçüde Batılı Hristiyan dünyasından daha ileride olduğunu görürüz. Kuran'ın (Kuran, 2004, 71) ifade ettiği üzere, "Bin yıl önce, kabaca X. asır civarında, hayat standardı, teknoloji, tarım üretimi, okuryazarlık ve kurumsal yaratıcılık ölçütleri dikkate alındığında, Orta Doğu dünyanın iktisadi açıdan gelişmiş bir bölgesiydi. Sadece Çin belki bir miktar daha gelişmiş durumdaydı. Sonrasında, bir şekilde, Batı Avrupa'nın kaynakları bir araya getirme, üretken faaliyetleri koordine etme ve mübadeleleri gerçekleştirme kapasitesini geniş ölçüde arttırmasına imkân sağlayan kurumsal dönüşümü gerçekleştirme hususunda Orta Doğu başarısız oldu." XVII. asra geldiğinde Batılı ülkeler açık ara öne geçmişti.

Batı Avrupalı toplumlar özellikle XVIII. asırda Sanayi Devrimi'nin eşliğindeyken, Müslüman ülkeler siyasi ve sosyal istikrar üzerine aşırı odaklandıkları için iktisadi açıdan durağanlaşıyorlardı. Her ne kadar bu istikrar iktisadi ilerleme için iyi olsa da İslâm, statükoyu destekleme hususunda çok ileriye gitti. Örneğin, iktisadi faaliyetleri kısıtlayan piyasa düzenlemeleri için dinî gerekçelendirmeler ortaya konulmuştu. Avrupa'nın iktisadi kalkınması Osmanlı İmparatorluğu'nu geride bırakmaya başladığında, bu geri kalma sürecinde imparatorlukta takınılan tutum, değişiklik yapmak için değil kendisinden medet umulduğu için dine başvurmak olmuştu. Batı bir iktisadi büyüme (teknolojik, kurumsal ve örgütsel yenilikler nedeniyle kişi başına düşen gelirden artışlar) döneminden geçtiği esnada, Müslüman ülkeler iktisadi durgunluk ve bilimsel ve teknolojik araştırmada bir düşüş dönemini yaşıyorlardı. Daha önce ifade edildiği üzere, (kullanılabilir verilerimizin ilk yılı olan) 1875'e geldiğinde, (verilerimizde Türkiye'ye tekabül eden) Osmanlı İmparatorluğu'nda, sonraları OECD'yi teşkil edecek olan Batı Avrupa ülkelerindeki kişi başına düşen GSYH'nın yarısı kadar, göreceli olarak düşük bir iktisadi büyüme görülmüştü.

4.İslâm Hukuku ve Mevzuatı

Müslüman ülkelerin, özellikle XV. asırdan sonra iktisaden göreceli olarak gerileyişinin anahtarı bu ülkelerin düzenleyici kurumlarında bulunmaktadır.ⁱⁱⁱ İslâm hukuku ve mevzuatına dair analizimiz özellikle Timur Kuran'a (2004) dayanıyor. Kuran, İslâm hukukunun kurumlarının birçoğunun Kur'ân'da özellikle belirtilmemiş olmakla birlikte, Muhammed'in ve hemen sonrasında gelenlerin¹¹ hâkimiyetinin sona erdiği 661 yılı ile aşağı yukarı 1000 yılları arasında tedricî olarak geliştiğini ifade etmektedir. Bu kurumların en önemli ilkeleri, o zamandan en azından XIX. asra kadar büyük bir değişim göstermedi. Dahası, İslâmi hukuk yapısından getirilen kısıtlamalar, XVIII. asırda başlayan Sanayi Devrimi'yle birlikte iktisadi büyümeye gittikçe artan bir şekilde engel teşkil etti.

Kuran'a (Kuran, 2004, 74) göre, "Kur'ân'da belirtilen birkaç iktisadi kuraldan en tafsilatlı ve en kesini miras ile ilgili olanıydı. Anlaşılması güç kurallara göre, mal varlığının üçte ikisi kadının veya erkeğin geniş akraba topluluğu için muhafaza ediliyordu." Böylelikle, miras hukuku esasında cinsiyet eşitliğini teşvik etti; fakat aynı zamanda, serveti küçük parçalara böldü ve servet birikimini engelledi. Kuran'ın (Kuran, 2004, 88) belirttiği üzere, "Burada endojen (içsel) iktisadi modernleşmeye engel olarak tanımlananlar içinde hâlâ büyük ölçüde (XXI. asırda) yerinde duran kurum, İslâmi miras sistemidir."

İslâm akit hukuku ile ilgili anahtar bir kavram, onun ferdî tabiatıdır. (Kur'ân'da belirtilmemiş olan) Ortaklıklara izin verilmiş, fakat ortaklardan birisinin ölmesiyle bu oluşumların sona ereceği üzerinde uzlaşmaya varılmıştır. Daha da belirgin bir şekilde, şirketlerin müstakil ve daimi bir tüzel kişiliğe malik oldukları kabul ve tasdik edilmemiştir. 1908 yılına kadar herhangi bir şirket kanunu olmayan Orta Doğu'da, gayrimüslimler, sadece yabancı bir ülkenin hukuk sistemi altında şirket kurabilirlerdi. Gayrimüslimler, himaye altındaki yabancılar addedilerek¹² ve her daim yabancıları da bünyesinde barındıran şirket birliklerinin bir parçası olmak kaydıyla; merkezleri Paris, Londra veya diğer Avrupa şehirlerinde bulunan şirketler tesis ettiler (Kuran, 2010).

Müslümanlar işlemlerinde İslâm hukukunu kullanmaları gerektiği hâlde; Hristiyanların ve Yahudilerin, Müslümanların dahil olmadığı işlemlerde, Batı tarzı hukuki düzenlemeleri kullanma seçenekleri mevcuttu. Timur Kuran, bu seçeneğin, Hristiyanların ve Yahudilerin, Müslüman ülkelerinde Müslümanlardan neden sıklıkla daha başarılı olduklarını açıklamaya yardım ettiğini ileri sürmektedir. Ölçek ekonomileri,¹³ Sanayi Devrimi'nin sunduğu teknolojik fırsatlardan faydalanmada

¹¹ Asr-ı Saadet ve Râşid Halifeler (Miladi 632-661) devri kastediliyor.

¹² İslâm hukukunda "zımmî", "ehl-i zimmet" veya "ehl-i kitap" tesmiye edilen, Hristiyanlığa veya Yahudiliğe mensup gayrimüslimler kastediliyor.

¹³ "Ölçek (mikyas) ekonomileri" veya "ölçek yararlanmaları (Economies of scale)" kavramı iktisatta, bir firmanın üretim kapasitesi veya üretim tesislerinin ölçeği arttırıldığında üretimin verimliliğinde meydana gelen artışı veya ortalama maliyette meydana gelen düşüşü ifade etmek için kullanılmaktadır. Halil Seyidoğlu, *Ekonomi ve İşletmecilik Terimleri: Açıklamalı Sözlük* (İstanbul: Güzem Can Yayınları, 2001), "Economies of Scale", 153; Feridun Ergin, "Ölçek Yararlanmaları veya Mikyas Ekonomileri". *Ak İktisat Ansiklopedisi*, ed. Feridun Ergin vd. (İstanbul: Ak Yayınları, 1973),

merkezî önemi haiz hâle geldiğinde, Müslümanların İslâm hukukuna olan bu bağımlılığı özellikle bir külfet halini aldı.

İslâm hukukunun, özellikle de (Kur'ân'da muhtemelen yer alan bir engel olan) fâiz ödemelerini¹⁴ kısıtlamak suretiyle, kredi piyasalarının gelişmesine engel olduğu iyi bilinmektedir. Fâiz kısıtlamalarını aşmak için birçok mekanizma icat edilerek bunlara mûsamaha gösterildi ve bu durum, kredi üzerindeki kısıtlamaların iktisadi etkisini sınırlandırmış olabilir. Ayrıca sigorta akitlerine de hukuki kısıtlamalar uygulandı ve bunlar İslâmi hukuk sistemi tarafından ancak sınırlı uygulama sahası buldular.

Kuran (Kuran, 2004), İslâmi siyasi sistemlerin, sıklıkla, keyfi vergi getirilmesini, kamulaştırmayı ve yol yapımı işinde olduğu gibi angarya emek tedarikini de kapsayacak şekilde, mülkiyet haklarına dair güvencenin ortadan kalkmasına yol açtıklarını ileri sürmektedir. Yolsuzluk ve rüşvet ile birlikte mezkûr meseleler, Müslüman bölgelerde Batı'dakilere göre daha sık görülür hâle gelmiş olabilir. En azından 1215'te Britanya'da, Magna Carta'dan¹⁵ başlamak suretiyle Batı, merkezî otoriteyi sınırlandırmada ve keyfi vergilendirmeyi önlemede bir ölçüde başarıya ulaşmıştı.

5. Müslümanların Avrupa İhtilafları Üzerindeki Etkisi

Murat İyigün (İyigün, 2008) Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'ya düzenlediği askerî seferlerin, Avrupa içerisindeki Katolikler ve Protestanlar arasındaki şiddetli ihtilaflar üzerinde, Protestan Reformasyonu'nun ardından büyük etkisi olduğunu iddia etmektedir. İyigün'ün fikri, Katoliklerin ve Protestanların Müslüman istilacılarla meşgul olurlarken, müttefik olmaya -veya en azından birbirleriyle kavga etmemeye- istekli hâle geldikleri yönündedir. Özellikle, İyigün, Muhteşem Süleyman'ın¹⁶ teşkil ettiği Müslüman tehdidi 1521 ile 1566 yılları arasında zirve yaptığında, Avrupalılar arasındaki askerî çatışmaların %25 kadar azaldığını ortaya koymaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'na karşı ittifak etme karşılığında Lüteryencilüğün tanınması talep edildiğinden, Müslümanların zaferleri yeni yeni gelişmeye başlayan Protestan hareketine bir pazarlık gücü sağladı. Almanya'nın birbirleriyle savaş halinde olan dinî hizipleri arasında yarım asırlık bir barışı müj-

→

2/744.

¹⁴ Burada, Kur'ân'da fâizi yasaklayan âyetlerden bahsedilmektedir. Fâiz, Kur'ân'da birdenbire ve tek seferde değil, tedricî olarak yasaklanmıştır. Bu tedricîlik sırasıyla şu âyetlerde takip edilebilir: Rum Sûresi (30/39), Nisa Sûresi (4/161), Âl-i İmran Sûresi (3/130), Bakara Sûresi (2/275-276 ve 278-279-280-281). Muhammad Ayub, *İslâmi Finansı Anlamak*, çev. ed. Suna Akten Çürük - Raif Parlakkaya (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017), 47 vd.; Yücel Kamar, *Türkiye'de Fâizsiz Sermaye Piyasalarının Teşekkülü ve Fâizsiz Sermaye Piyasası Araçları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 65 vd.

¹⁵ "Magna Carta (The Great Charter, Büyük Ayrıcalık)", İngiltere Kralı John tarafından 15 Haziran 1215 tarihinde ilan edilen ayrıcalıklar ve bu ayrıcalıkları ihtiva eden metindir. 1216, 1217 ve 1225'de çeşitli değişikliklerle yeniden yayınlanmıştır. 1215 tarihli metnin tam bir İngilizce çevirisi için: Ralph V. Turner, *Magna Carta: Through the Ages* (Great Britain: Pearson Education Limited, 2003), 226 vd.

¹⁶ Osmanlı tahtının onuncu padişahı Kanuni Sultan Süleyman (ölümü 1566), Avrupa merkezli tarih yazıcılığında, "Muhteşem Süleyman (Süleyman the Magnificent)" şeklinde tesmiye edilir.

deleyen 1555'teki Augsburg Barışı'nda¹⁷ bu talep belirgin bir şekilde ortaya konuldu.

İyigün'e (İyigün, 2008) göre, Augsburg Barışı'nın sadece geçici bir erteleme olduğu ortaya çıktı; çünkü Müslüman askerî tehdidinin gerilemesiyle Katolikler ve Protestanlar arasındaki barışı teşvik eden muharrikin gücü de zayıflamıştı. Osmanlılar'ın 1571'de Lepanto Deniz Savaşı'ndaki¹⁸ ağır deniz mağlubiyetinin ardından, Katolik Karşı-Reformasyonu¹⁹ döneminde Katolikler ve Protestanlar arasındaki şiddet tırmanışa geçti.²⁰ Protestan reformcuları ile Katolik karşı-reformcuları arasındaki kanlı mezhep çatışması, zayıfın 2,8 ila 3,3 milyon kişi olduğu tahmin edilen Otuz Yıl Savaşları (1618-1648) sırasında zirveye çıktı. İyigün, Avrupa'da yoğun dinî temelli ihtilafların bu döneminin, Osmanlı İmparatorluğu'nun askerî zayıflığı ile aynı döneme denk düşmesinin tesadüfi olmadığını iddia etmektedir. Katoliklerin ve Protestanların Avrupa'da barışçıl şekilde bir arada yaşama durumuna erişmeleri ancak 1648'deki Westfalya Barışı'yla olmuştu.²¹

Üç Müslüman imparatorluğun (Osmanlılar, Safevîler ve Moğollar²²) gerilemeleri ve Batılı güçlerin süregelen akınları, eskiden İslâm'ın hüküm sürdüğü toprakların sömürgeleştirilmesine yol açtı. İngiltere nihayetinde Hindistan, Burma, Mısır, Filistin ve Ürdün'ü kontrolü altına aldı. Hollanda, Endonezya'ya malik oldu. Fransa, Cezayir, Lübnan, Suriye ve Fransız Fası'na hükmetti. İspanya ise İspanyol Fası'nı ele geçirdi. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı İmparatorluğu, Türkiye, Irak, Suriye ve Suudi Arabistan dahil olmak üzere yeni devletlere bölündü. Körfez'in batı kıyısındaki küçük Arap şeyhlikleri 1971 yılına kadar İngiliz himayesi altındaydı (Kuveyt 1961'e kadar kaldı). Pers diyarı (İran) hiçbir zaman sömürge olmamakla birlikte, XIX. asrın büyük bölümünde ve XX. asırda İngiltere orada Rusya ile rekabet etti.

¹⁷ 1555 Augsburg Barışı, Katolik-Protestan ihtilafında Katoliklerin, Lüteryenlerin meşruiyetini ilk kez tanıdığı bir dönüm noktasıdır. J. Gordon Melton, *Encyclopedia of Protestantism* (New York: Facts On File, Inc., 2005), 56-57.

¹⁸ Osmanlı tarih kitaplarında "İnebahtı Deniz Savaşı" olarak da zikredilmektedir.

¹⁹ "Karşı-Devrim (Counter-Reformation, Gegen-Reformation, Katolik Karşı-Reformasyonu)", Alman tarihçi Leopold von Ranke tarafından, özellikle papaların şahsında Katoliklerin Protestanlara karşı takındıkları saldırgan tutumları tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. Michael A. Mullet, *Historical Dictionary of the Reformation and Counter-Reformation* (United States: Scarecrow Press, Inc., 2010), 110 vd.

²⁰ Fransa'da, 1572 yılının St. Bartholomeu Günü'nü (24 Ağustos) takip eden ilk haftada ülke çapında yirmi bin, toplamda ise yüz bin kişinin katledilmesi bu şiddetin en bilinen örneğidir. Melton, *Encyclopedia of Protestantism*, 481-482. Ayrıca, Katolik-Protestan çekişmesinin özellikle Fransa cephesinin tafsilatı için: Charles Tilly, *Avrupa'da Devrimler: 1492-1992*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016, 207-212).

²¹ "Otuz Yıl Savaşları", hem Almanya toprakları içinde Katoliklerin ve Protestanların mücadele ettiği bir iç savaş hem de Fransa, İspanya, Danimarka ve İsveç'in de dahil olmasıyla uluslararası bir savaş niteliğindedir. Savaşları bitiren Westfalya Barışı ise dinî içerikli olmayan; devlet, savaş, iktidar gibi salt dünyevi konuların görüşüldüğü ilk büyük uluslararası konferans olmuştur. Oral Sander, *Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e*, ed. Melek Fırat vd. (Ankara: İmge Kitabevi, 2005), 99-101.

²² Buradaki "Moğollar" ifadesi ile Hindistan'daki Babür İmparatorluğu (1526-1858) kastediliyor.

6.Hac ve Ramazan

İslâm'ın beş şartından ilki, Allah'ın varlığına, birliğine ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna inanmak; ikincisi, günde beş vakit namaz kılmak (sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı); üçüncüsü, muhtaçlara yardım (zekât); dördüncüsü, ramazan ayı boyunca oruç tutmak ve beşincisi (kişinin fiziki ve mali imkânlarının uygun olması durumunda) hayatta en az bir defa Mekke'ye hacca gitmek. Yakın zamanda iktisatçılar tarafından gerçekleştirilen iki çalışma bu son iki şart ile ilgilidir. Önce hacı tartışacağız ve sonra ramazanı inceleyeceğiz.

6.1.Dinî Hoşgörünün Teşviki: Bir Hac Çalışması

Hac, İslâmî takvime göre zilhicce ayının sekizinci gününden başlamak suretiyle her yıl Suudi Arabistan'ın Mekke şehrinde gerçekleştirilir. İbadetler beş gün boyunca devam eder.²³ 2012 yılında, yüzün üzerinde ülkeden gelen üç milyondan fazla insan hac farızasını yerine getirmişti. Mekke'de 2013 yılındaki salgın hastalık ve 2014 yılındaki geniş çaplı inşaat programı nedeniyle kısa süreli azalmalar olsa da hacca katılım on yıllardır artış kaydetmektedir. 2012 yılında hacıların (hacca katılanların) yaklaşık %64'ü erkekti ve %54'ü Suudi Arabistan dışından gelmişti. Tüm hacılar aynı ritüelleri yerine getirirler ve erkekler beyaz çarşafların ön plana çıktığı, basit ve benzer elbiseler giyerler. Bu uygulama, katılımcılar farklı sosyoekonomik ve kültürel çevrelerden gelmiş olsalar dahi kardeşlik ve eşitlik duygusunu geliştirir. David Clingingsmith, Asim Khwaja ve Michael Kremer'in (Clingingsmith – Khwaja – Kremer, 2009; bundan sonra CKK) hac ile ilgili bir çalışması, hacıların, hacı olmayı kendi hayatlarındaki en önemli dinî olay olarak tanımladıklarını ifade etmektedir.

Bir araştırmanın bakış açısından, hacca gitmenin ferdi davranış ve tutumlara etkisini ölçmek zordur; çünkü hacca gidenler, iktisatçıların endojen (içsel) seçim adını verdikleri bir kavramı temsil ederler. Örneğin, insanlar hacca, görülmemiş derecede dindar olduklarından veya hoşgörülü bir küresel bakış açısına malik olmaya daha istekli olduklarından dolayı gidiyor olabilirler. Bu meseleyi halledebilmek için CKK çalışması 2006 yılı Pakistan hac çekilişinin rastgele katılım verilerinden istifade etti. Mezkûr yılda, Pakistan'ın 150.000 kişilik toplam hac kotasından 90.000 kişiye vize onayı verildi ki bu onaylanan başvuruların %89'unu hac çekilişine katılanlar teşkil ediyordu. Yirmi kişiye kadar gruplar halinde çekilişe başvuran 135.000 kişi arasından %59'u başarılı oldu.^{iv} Çekilişi kazanamayanların %11'i (özel tur operatörlerine ödeme yaparak veya özel kotalar yoluyla) hacca giderken; çekilişi kazananların %99'u fiili olarak hacca katılım sağladı. Böylelikle, hac çekilişindeki bu başarının tesadüfi olması, diğer taraftan, benzer insanların hacca gidip gitmeyeceği hususunda büyük bir tahmin değerini haiz oldu. CKK çalışması çekiliş sonuçlarının cinsiyet, yaş, medeni durum ve eğitim gibi karakteristik özellikler açı-

²³ Esasında, hac ayları şevval ve zilkade aylarının tamamı ile zilhicce ayının ilk on günüdür. İngilizce metinde kastedilen beş günlük süre Arafat'ta vakfe yapılması ile başlayıp Kurban Bayramı'nı ihtiva eden süredir.

sından gerçekten de tesadüfi olduğunu doğruladı. Bu nedenle, herhangi birinin çekilişte başarılı ve başarısız olanları mukayese etmek suretiyle haccın nedensellik etkisini ayırıştırabilecek olması ikna edici görünüyor.

CKK projesi Pakistan Hükümeti'nden, 2006 yılında hacca başvuranların bir listesini elde etti ve bu insanlar arasından seçilenlerle hacdan sonra beş ila sekiz aylık bir dönem içinde bir mülakat gerçekleştirdi. Çekilişe katılanlar arasından başarılı ve başarısız olanları kapsayan bu araştırma, çok zenginlerin ve çok fakirlerin araştırma dışında bırakılması haricinde, Pakistan'ın yetişkin nüfusunu temsil eder nitelikteydi. (En zenginler özel tur operatörlerini kullanmaya, en fakirler ise çekilişe hiç başvurmamaya eğilim gösteriyorlar.)

Araştırmanın bir bulgusu, haccın kişinin kendisini dindar olarak görme eğilimini arttırdığı ve ferdî ibadetlere katılımı önemli ölçüde genişlettiği yönündedir. Daha ziyade Pakistan'a özgü dinî uygulamalardan, küresel olarak kabul görmüş İslâmî ibadet şekillerine doğru bir kayma meydana geldi.

Hoşgörü açısından bakıldığında bir bulgu da hacıların, diğer milliyetlerden insanlar, özellikle de katılımcıların en geniş iki grubunu teşkil eden Suudiler ve Endonezyalılar ile ilgili olumlu görüşler geliştirmiş olmalarıdır. Gelgelelim, (hacca fazla sayıda katılım göstermeyen) Avrupalılar ile ilgili görüşlerde bir etki söz konusu olmadı. Farklı cemiyetlerden ve etnik kökenlerden gelenlerin İslâm'a dahil olması hususundaki olumlu fikirlerde genel bir artış meydana geldi. Yine de hac, dinin siyasetteki rolü hakkındaki fikirleri değiştirmede ki buna siyasi İslâm'a olan destek de dahildir.

Hacca katılım, insanları -erkekleri ve kadınları- kadınların entelektüel, manevi ve ahlâki boyutlarıyla gelişmiş bir statüye malik olmasını destekler hâle getirdi. Kızların eğitimine ve kadınların iş gücüne dahil edilmesine olan destekte bir artış meydana geldi. Bununla birlikte, sonuçlar, ailede erkek hâkimiyetinin kabülünde herhangi bir değişme olduğunu göstermedi.

Kadının statüsüne dair bu özgürlükçü yaklaşım, ortaya çıkabildiği ölçüde, kadınların ve erkeklerin, buna aileden olmayanlar da dâhil, hac süresince birlikte seyahat etmelerinden ve bir arada bulunmalarından kaynaklanmış olabilir. Sonuç olarak, farklı cinslerin bir araya gelmesi Pakistan'daki olağan durumlara kıyasla çok daha fazlaydı. Bu bakış açısı, CKK bulgularının Pakistan'a özgü olabileceği izlenimini veriyor; yani, kadına dair yaklaşımlar Endonezya benzeri diğer ülkelerde daha özgürlükçü bir tutuma evrilmiş olabilir. Bu yüzden değişikliklerin, kadının statüsüne dair tutumların mevcut durumda daha olumlu olduğu ülkelere gelen insanlara göre farklı olması muhtemeldir. Bu mukayeseyi yapabilmek için araştırmacıların CKK araştırma tasarımını diğer ülkelere uyarlamaları gerekirdi.

6.2.Ramazan ve İktisadi Büyüme

Yaş ve hastalık sebebiyle istisnalar olmakla birlikte İslâm, Müslümanların, ramazan ayı boyunca her yılın aşağı yukarı bir ayında gün doğumundan gün batımına kadar yeme içmeden uzak durmalarını şart koşar. Bu dönemde, aynı zamanda, ibadet etme ve Kur'ân okuma gibi manevi faaliyetlerde artış ön plana çıkar. Bu nedenle, ramazanı büyük ölçüde İslâmî faaliyetlerin ve dinî kurallara sıkı sıkıya

uymanın bir genişlemesi olarak değerlendirilebilir ve bu değişikliğin, büyüme oranı gibi bazı çıktıları nasıl etkilediğini irdeleyebiliriz. Perhizin (orucun) ve ibadetlerin artmış olması noktasından, ramazanın çalışma esnasında sarfedilen çabayı ve verimliliği düşüreceğini ve bu suretle iktisadi büyümeyi yavaşlatacağını öngörebiliriz.

Filipe Campante ve David Yanagizawa-Drott (Campante - Yanagizawa-Drott, 2015; bundan sonra CY) tarafından gerçekleştirilen bir çalışma, dinî kurallara sıkı sıkıya uymanın iktisadi çıktılarına etkisini ayrıştıran bilimsel bir bakış açısıyla, ramazanın dikkat çekici bir özelliğinin, lokasyonun enlemine bağlı olarak ramazanın süresinin bir yıldan diğerine değişiklik göstermesi olduğunu vurgulamaktadır. Böylece, İslâmî takvimin güneş takvimine göre farklılık arz etmesi -kabaca her yıl on bir gün kayma-ramazanın yaza tesadüf ettiği zamanlarda her bir ramazan günü tutulacak oruç saatlerinin daha fazla olduğu anlamına gelmekte ve bu olgu ekvatorun daha kuzeyinde yer alan ülkeler için daha belirgin hâle gelmektedir. Karşıt olgu ise kış ramazanları için geçerli olmaktadır^v ve tüm bu yapı, güney yarım kürede yer alan ülkeler için kuzeydekilere kıyasla tersine dönmektedir.

CY'nin gözleme dayalı bir bulgusu, beklenildiği gibi, ramazan saatlerindeki bir artışın o yıl iktisadi büyümenin önemli ölçüde düşmesine yol açtığına dairdir. Dahası, bir ülkenin nüfusunun İslâm'a bağlılığı arttıkça bu etki daha da önemli hâle gelmektedir. Alt uçlarda (%25'e kadar olan dini bağlılıklarda) ramazan saatlerindeki değişimlerin iktisadi büyümeye etkileri aslında sıfır olmaktadır. Saatlerdeki değişim doğrudan doğruya sadece Müslüman nüfusu etkilediği için, yukarıda bahsedilen durum bir anlam taşıyor. Verilerin bu akla yatkın düşünce ile uyumlu olması, CY'nin ulaştığı sonuçların ramazan saatlerindeki değişimlerin iktisadi etkilerini gerçekten de ayrıştırdığı hususunu daha ikna edici hâle getiriyor.

Nicel bir örnek olarak, CY çalışması ilkinin ekvatora çok daha yakın olduğu iki baskın Müslüman ülkeyi, Bangladeş ve Türkiye'yi mukayese ediyor. Hâliyle, yaz ramazanının olduğu bir yılda Türkiye'deki ramazan saatleri Bangladeş'tekine kıyasla artıyor ve sonuç olarak Türkiye Bangladeş'e kıyasla yılda yüzde bir gibi bir oranda daha az büyüyor. Kış ramazanlarında ise etkiler tersine dönüyor ve Türkiye Bangladeş'e kıyasla yılda yüzde bir oranında daha fazla büyüme eğiliminde oluyor. Büyüme etkileri zaman içerisinde tersine döndüğünden, ramazanın kişi başı GSYH seviyesi üzerindeki etkisi geçicidir- Türkiye ve Bangladeş'in kişi başı GSYH'larının göreceli seviyeleri üzerinde kalıcı bir etki mevcut değildir.

Etkiler sadece geçici olsa da iktisadi büyüme üzerinde tahmin edilen bu etki -yukarıdaki örnekte yılda yüzde bir- araştırmacıların ayrıştırabildiği bir durumdur ve iktisadi büyümeye etki eden diğer belirleyici etkenlerle mukayese edildiğinde, nicel olarak anlamlıdır. Bu yüzden, sonuçlar geniş ölçüde, dindarlığın derecesindeki bir değişimin iktisadi çıktılar açısından önem taşıyabileceğini akla getirmektedir. Bu bulgular üçüncü bölümde ele aldığımız, dinî katılımın ve inançların büyümeye etkileri konusu ile uyumludur.

Campante ve David Yanagizawa-Drott (Campante - Yanagizawa-Drott, 2015) çalışması, Dünya Değerler Araştırması'nda yer alan mutlulukla ilgili sorulara verilen cevapları ölçmek suretiyle ramazan saatlerindeki farklılaşmanın kişilerin huzu-

ru üzerindeki etkisini de araştırmıştır. İlginç bir şekilde, CY, daha uzun ramazan saatlerinin iktisadi büyümeyi yavaşlatsa da kişisel huzuru arttırdığını gözlemlemiştir. Herhangi bir Müslüman için, daha uzun bir ramazandan haz almanın ve manevi faydalar elde etmenin uzun ramazan günlerinin kaçınılmaz iktisadi maliyetine değer oluşu, yukarıda ifade edilen durumun mantıklı bir açıklamasıdır.

7. Diğer Dinler

Din ekonomisi alanındaki birçok çalışma Max Weber'in Protestan ahlâki fikrinden ilham almış ve bu nedenle, Hristiyanlığın alternatif teşekküllerinin iktisadi söylemlerine odaklanmıştır. Gelgelelim, Rachel M. McCleary'nin (McCleary, 2007) felaha ermenin doğası ve ferdi faaliyetlerin kişinin felaha erme şansını nasıl etkileyeceği üzerine yapılan çalışmasında ortaya konulduğu üzere, diğer ana akım uluslararası dinlerde de benzer meseleler mevcuttur. Bu bölüm, İslâm'ın iktisadi söylemlerine vurgu yaptı. Şimdi ise diğer önemli dinler ile ilgili bulguları kısaca anlatacağız.

7.1. Hinduizm ve Budizm

Hinduizm'de, Yahudilik ve Hristiyanlık'ta olduğu manada bir cennet ve cehennem kavramı mevcut olmasa da felahın, dünyevi işlerden bir el etek çekme hali olan nihai gerçeğin bilgisine²⁴ tekabül ettiği düşünülebilir. Bu hâle eşlik eden aydınlanma ise birbiri ardı sıra gelen fiziki bedenlerde daha mükemmel hâle gelme şeklinde işleyen reenkarnasyon yoluyla, tedricen elde edilir. Reenkarnasyon inancı, kast gibi, kişinin şimdiki zamandaki kontrol salahiyetinin ötesinde olan geçmiş faaliyetler ve durumlarla bağlantılı olan "karma"²⁵ ile ilişkilidir. Bununla beraber kişiler, düzeltici ahlâki faaliyetler yoluyla geçmişteki yanlışlarını telafi etmelerine imkân veren bir hür iradeye maliktir. Bu açıdan, fertlerin her biri, kendi ahlâki davranışlarının bir sonucu olarak nihai kurtuluşlarından veya mahvolmalarından kendileri sorumludurlar: "Kötü karma, (1) kişinin, dâhil olduğu kastın ve kendi hayatının ilgili safhasının gerektirdiği mecburi fiilleri yerine getirmekte başarısız olmasının, (2) yasaklanmış bir fiili işleminin veya (3) şehvi arzularına düşkün olmasının sonucudur." (McCleary, 2007, 54) İktisadi teşvikler bağlamında, kişinin ailesine ve topluma karşı vazifelerini yerine getirmesi için ihtiyaç duyulması nedeniyle; Hinduizmin meşru yollardan servet sahibi olmayı övgüye değer bulması önemlidir.

Sriya Iyer (Iyer, 2018, Bölüm 2) Hinduizmin tek bir temel kutsal kitaba veya tanrısal varlığa vurgu yapmaksızın, birden fazla tanrıyı ön plana çıkardığını belirtmektedir. Şeklî dinî hizmetlere katılma Hristiyanlık ile mukayese edildiğinde

²⁴ Metnin akışından, "nihai gerçeğin bilgisi"nden kastedilenin, Hinduizm'deki ve Budizm'deki "Nirvana" kavramı olduğu anlaşılmaktadır. "Nirvana" kavramı hakkında tafsilatlı bilgi için: Costance A. Jones – James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism* (New York: Facts On File Inc., 2007), 313-314; Edward Irons, *Encyclopedia of Buddhism* (New York: Facts On File, Inc., 2008), 370.

²⁵ Hinduizm'deki ve Budizm'deki "karma" felsefesi hakkında: Jones – Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, 228; Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, 276-277.

daha önemsizdir. Hindu dininde ahlâk, bir dizi dinî inançtan daha önemlidir. Önemli olan, kişinin yükümlülüklerini yerine getirmesidir ki bunlardan bazıları hareket kabiliyetini ve değişimi kısıtlayan bir yönetim şekli olan kast sisteminin gerektirdiği yükümlülüklerdir. Karmanın tezahürlerine dair tevekkül inancıyla mezc edilen bu özellikler, halkın ve hükümetlerin orta karar bir iktisadi performanstan güya memnun oldukları bir sistemi ifade etmek için kullanılan bir “Hindu büyüme oranı” kavramını ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte, Dani Rodrik ve Arvind Subramanian (Rodrik -Subramanian, 2005), Hindistan’ın 1980’lerin sonunda iktisadi durgunluktan istikrarlı bir yüksek büyümeye kaymasının hükümet tarafında, iş yapma yanlısı -ve diyebiliriz ki piyasa yanlısı- bir bakış açısına doğru bir “davranışsal kayma” sonucunda gerçekleştiğini iddia etmek suretiyle, bu fikre karşı çıkmıştır. Üstü kapalı olarak, Hindistan’da iktisadi büyümeyi teşvik eden politikalara yönelişin, Hindu iktisadi görüşlerindeki değişimlerden kaynaklanmadığını ifade ediyorlar.

McCleary (2007)’de sözü edildiği üzere; Budizm, İsa’dan beş yüz kadar yıl önce Hindistan’da Hinduizm’den neşet etmiş ve Doğu Asya’nın bazı bölümlerinde tedrici olarak bilinir hâle gelmiştir. Hinduizm’in reenkarnasyon dahil birçok dogmatik görüşlerini ihtiva etmekle birlikte Budizm, felaha (nirvanaya) ermenin araçları olarak meditasyona ve tefekkür etmeye önem verir. Dünyadan el etek çekmeye (aşırı zühde) de sefahata düşkünlüğe de bünyesinde yer vermeyen “orta yol” a bir vurgu vardır. Budizm, özellikle de aileye, arkadaşlara ve keşişler cemiyetine yönlendirilmiş bir hayırseverliğe Hinduizm’den daha fazla ağırlık verir. Hinduizm’le birlikte Budizm de yükümlülüklerin yerine getirilmesine imkân tanınması nedeniyle, meşru bir şekilde kazanılmış servete değer verir. Bölüm 6’da, Budizm’i, Tibet’te Budist bir devlet dininin meydana getirilmesinin temellerini atan siyasi ve iktisadi güçler bağlamında ele alacağız.

7.2. Yahudilik

Yahudiliğin iktisadi söylemlerini ele alan bir hayli araştırma mevcuttur. Maristella Botticini ve Zvi Eckstein (Botticini - Eckstein, 2012) Yahudilerin tıp, ticaret ve kredi vermeyi de ihtiva eden finansal hizmetler gibi alanlarda neden oldukça iyi eğitilmiş ve uzmanlaşmış olduklarını açıklamaya çalışıyorlar. Çalışmalarında; standart bir yaklaşımın, fiziki varlıklara kıyasla kamulaştırılması daha zor olan beşerî sermayenin taşınabilirliğinin yanı sıra Yahudilere karşı süregelen bir ayrımcılığa vurgu yaptığını ifade ediyorlar. Hristiyanlık ve İslâm’daki fâiz yasağı gibi iktisadi faaliyetin bazı türlerine karşı getirilen dinî yasaklar, finansal aracılık için bir talep meydana getirdi; öyle ki bu talep, Yahudiler arasında, özellikle de kredi verenler olarak, mesleki uzmanlaşma sonucunu doğurdu (Grosfeld vd., 2013).

Buradaki mesele şudur ki, fâizde olduğu gibi çoğunluğun dini tarafından tatbik edilen iktisadi bir yasak, o yasağa tabi olmayan azınlıklar nezdinde bir mesleki uzmanlaşmaya yol açmaktadır. Akabinde Yahudi tefecilere karşı doğal olarak bir hınç ortaya çıktı, diye iddia ediyor Grosfeld ve meslektaşları (Grosfeld vd., 2013). Nico Voigtländer ve Hans-Joachim Voth (Voigtländer - Voth, 2012) ve

Grosfeld vd. (Grosfeld vd., 2013) gösterdi ki Yahudi azınlık nüfusunun artık mevcut olmadığı zamanlarda bile, Yahudi karşıtı ve piyasa karşıtı inanç ve tutumlar çoğunluğa malik nüfus nezdinde var olmaya ve uygulanmaya devam etti.

Botticini ve Eckstein (Botticini - Eckstein, 2012) Yahudiliğin, okuryazarlığın geniş çaplı yayılması sonucunu doğuran, Tevrât'ın da dâhil olduğu kutsal metinleri fertlerin okumalarına yönelik yaptığı vurguyu araştırdı. Onlara göre, tefecilik, tıp, ticaret ve simsarlık işlerindeki Yahudi hâkimiyetinin ve yüksek seviyedeki uluslararası göçlerin asıl açıklaması, dinî zulümden veya beşerî sermayenin hareket kabiliyetinden daha ziyade yüksek beşerî sermayedir. Yahudiler, tacir, simsar ve tefeci gibi mesleklere yoğunlaşmaları sonucunu doğuran, okuryazarlık ve hesap bilgisi gerektiren alanlarda mukayeseli bir üstünlüğü haizdiler. Botticini -Eckstein tezi Luther'in İncil'in fertler tarafından okunmasına taraftar oluşuna ve Protestanların okuryazarlığında Katolıklara kıyasla gerçekleşen artışa odaklanan Becker ve Woessmann (Becker - Woessmann, 2009) tezi ile benzerlik arz etmektedir.

Burada şaşırtıcı olan, Botticini ve Eckstein (Botticini - Eckstein, 2012) çalışmasının; Yahudi inançlarının, iktisadi çıktılarının etmeni olup olmadığı hususunda hemen hiçbir şey söylememesidir. Weber'in ([1904-1905] 1930) Protestan ahlâkı ve bu ahlâkın çok çalışmak, tutumluluk ve dürüstlikle olan irtibatıyla ilgili bir benzerlik söz konusu değildir. Ayrıca, ahiret hayatının varlığı veya yokluğu, cennet ve cehennem gerçeği ve benzeri hususların dahil olduğu felah kavramı ile ilgili olan Yahudi inançları hakkında da hiçbir şey yoktur. Aşikâr olan şudur ki felah arayışında olmak Yahudilikte merkezi bir unsur değildir.

Avrupa'da Sanayi Devrimi'nden önceki dönemde iktisadi büyümeyi tetikleyen dinî inançlar değil, Yahudilerin beşerî sermayesi ve piyasanın mevcudiyeti olduğunu diğer araştırmacılar da doğrulamaktadır (Johnson - Koyama, 2017). Sanayi öncesi dönemin Avrupası'nda, Yahudi cemaatlerinin gelişmesine imkân verilen şehirler gelişmiş piyasaya erişimden fayda sağlamış; böylelikle Yahudileri yasaklayan şehirlere kıyasla daha yüksek bir iktisadi büyümeyi tecrübe etmişlerdir. Amerika kıtasına kadar ulaşan yaygın ve iyi bütünleşmiş tüccar ve finansör ilişkileri vasıtasıyla Yahudiler, sağlam bir ticaret ve mübadele ağı meydana getirdiler. Yahudi ilişki ağları sayesinde piyasaların ve mübadelelerin genişlemesi tüm Avrupa sathına yayılan bir iktisadi büyümenin tetiklenmesine yardımcı oldu.

8. İslâm ve Diğer Dünya Dinleri

Bölüm 3'te dindarlığın iktisadi büyüme üzerindeki etkisi değerlendirildi; şimdiki bölümde ise mezkûr analiz biçimi özellikle de İslâm'a tatbik edildi. Müslüman ülkeler XI. asra kadar bilimsel keşiflerde liderdiler ve XVI. ve XVII. asra kadar iktisadi açıdan göreceli olarak ilerideydiler. İlk devirlerde, özellikle de daha önceden askerî güç kullanılarak fethedilmiş yerlerde, Müslümanların başarısı entelektüel sorgulamaya ve tartışmaya açık olmaları ile bağlantılıydı. Gelgelelim, XI. asra doğru Müslüman toplumlar daha kapalı ve yeni fikirlerin ve teknik ilerlemelerin ortaya çıkmasına odaklanmaktan ziyade istikrara odaklanır hâle gelmişlerdi. Kitap üretimiyle ölçülen bilimsel verim XI. asırdan başlayarak azalmaya devam etti.

İslâm'ın hukuki ve düzenleyici kurumları, özellikle de Sanayi Devrimi'nin en

azından XVIII. asırdan itibaren ortaya çıkardığı iktisadi fırsatlara tam ayak uyduramadı. Mesele teşkil eden alanlar, uzun dönemli sermaye birikimini engelleyen katı miras kanunlarını, akitlerin icrasında yetersiz kalınmasını, kredi ve sigorta üzerindeki kısıtlamaları ve kurumsal yapı için hukuki temel eksikliğini ihtiva etmekteydi. Bu kısıtlamalar şirketlerin, üretimin yeni şekillerinde ölçek ekonomilerini kullanma kabiliyetlerini zaafa uğrattılar ve böylelikle Sanayi Devrimi esnasında özellikle zorlayıcı hâle geldiler.

Müslüman hâkimiyetinin Batı'ya doğru genişlemesi 1500'lerin sonlarına doğru zirveye ulaştı. 1500'lerde ve 1600'lerde Avrupalı güçlerle girilen askerî çatışmalar, Katolikler'in ve Protestanlar'ın birbirleriyle çarpışmasıyla bağlantılı bir özelliği ortaya çıkardı. Müslüman kuvvetler tehdit edici olduğunda, Katolikler ve Protestanlar ortak düşmana karşı birleşme eğilimi gösteriyorlardı. Ancak, 1500'lerin sonlarına doğru Müslüman tehdidi artık iyiden iyiye azalmaya yüz tuttuğunda, Katolikler ve Protestanlar, nihayetinde uzun süreli bir savaş olan 1618-1648 yıllarının Otuz Yıl Savaşları'nı ortaya çıkaracak şekilde, birbirleriyle kavga etmeye daha istekli hâle gelmişlerdi. Bu din temelli çatışma ancak 1648'deki Westfalya Barışı ile sona erdi.

İslâm'ın beş şartından ikisi hacca gitmek (yılda bir defa Mekke'ye dinî anlamı olan bir yolculuk gerçekleştirmek) ve ramazan ayı boyunca oruç tutmaktır. Pakistanlı hacılar üzerine yapılan bir hac çalışması, bu deneyimin dindarlığı kuvvetlendirdiğini ve diğer ülkelerden gelenlere karşı hoşgörüyü arttırdığını ortaya koymuştur. Kadınların, eğitim almalarını ve emek piyasalarına daha iyi erişim elde etmelerini de ihtiva eden, toplumdaki rolleri hususunda hacılar daha müsamahakâr hâle gelmeye yatkınlık göstermişlerdir. Ancak bu müsamaha, erkeğin hane halkının lideri olduğuna veya dinin siyaset ve hukuk üzerindeki rolüne dair bakış açılarını değiştirmemiştir. Burada önemli bir soru şudur: Bu kuvvetli hoşgörü hissiyatı (veya Müslümanların bütünlüğü) Sünnî ve Şiî Müslümanlar arasındaki bölgesel uyuşmazlıkları çözmeye ne şekilde yardımcı olabilir?

Hacdan farklı olarak ramazan, evde, mahallede ve camide ailecek idrak edilen mukaddes bir süreçtir. Ramazan, bir ay boyunca her gün, gün doğumundan gün batımına kadar oruç tutmayı gerektirir. Bir çalışmada, ramazanın kişi başı GSYH şeklinde ölçülen iktisadi faaliyeti azalttığı ortaya konulmuştur. Bununla birlikte, kişi başı GSYH'daki dalgalanmalar, mutluluğa dair göstergelerle zıt yönlerde hareket etmektedir. Orucun verimlilik üzerindeki olumsuz bedenî ve zihnî etkileri ve ramazan ayına özgü faaliyetlere vakit ayrılması üretimi azalttı fakat insanları daha mutlu hâle getirdi; şöyle ki insanlar, ramazanın idrakinden elde edilen tatminin maddi kazançlardan vazgeçmeye değer olduğunu düşündüler.

Mezkûr ramazan çalışmasında cevaplanmamış birçok soru mevcut. Ramazan ayı haccın yaptığı gibi, Müslüman inancına olan bağları kuvvetlendiriyor mu? Yoksa ramazanın etkileri, akrabalığa dayalı bağları ve cemaat ilişkilerini tahkim edecek şekilde, yerel mi? Oruç tutanların gayrimüslimlere ve mesai saatlerinde oruç tutmayanlara karşı tutumları üzerinde ramazanın ne tür etkileri mevcut? Ramazan ayı, oruç tutmayan meslektaşlara karşı bir gücenme ortaya çıkarıyor mu?

Dinin iktisadi söylemleri üzerine yapılan araştırmalar geleneksel olarak,

Max Weber'in Protestanlık ve Katoliklik arasındaki ayrımını açıkça belirtmekle birlikte, Hristiyanlık ve İslâm üzerine, özellikle de İslâm hukukundan ve düzenlemelerinden kaynaklanan etkiler üzerine vurgu yapmışlardır. Büyük bir dinde meydana gelen başkalaşmaları, örneğin İslâm'daki çeşitli yorum farklılıklarını²⁶ ihtiva etmek suretiyle gelecekte yapılacak çalışmalar diğer dünya dinlerine faydalı bir şekilde tatbik edilebilir. Hinduizm, Budizm ve Yahudilik analizlerine kısaca temas ettik ancak bu çalışma önemli ölçüde genişletilebilir. Konfüçyüsçülüğün, tabii Çin'de neşet eden bu felsefe ve ahlâk sistemi bir din olarak değerlendirilirse, iktisadi rolü dahil olmak üzere birçok başka ilginç vakıa da mevcut.

Notlar

ⁱ Veriler <http://scholar.harvard.edu/barro/publications/barro-ursua-macroeconomic-data> internet adresinde tafsilatlı şekilde belirtilen veri setinden alınmıştır. OECD ülkeleri Avustralya, Avusturya, Belçika, Kanada, Danimarka, Finlandiya, Fransa, Almanya, İtalya, Japonya, Hollanda, Yeni Zelanda, Norveç, Portekiz, İspanya, İsveç, İsviçre, Birleşik Krallık ve Birleşik Devletleri'dir. Bu veri setinde diğer iki Müslüman ülkenin, 1880 yılından başlayarak Endonezya ve 1900 yılından başlayarak Malezya'nın, uzun dönemli verileri de yer almaktadır. Endonezya'nın kişi başına düşen GSYH'sı 1880 yılında Türkiye'dekinin %65'i, 2016'da ise %45'i kadardı. Malezya'nın kişi başına düşen GSYH'sı 1900 yılında Türkiye'dekinin %37'si kadardı fakat 2016'da %117'si kadar oldu. Malezya 1960'lardan beri, Doğu Asya'nın mucize ekonomileri tabir edilen, Hong Kong, Singapur, Güney Kore, Tayvan ve Tayland'a benzer şekilde büyüdü.

ⁱⁱ İslâm tarihi konusunda saygın bir çalışma için bkz. G. Hodgson (Hodgson, 1974).

ⁱⁱⁱ Askerî açıdan Osmanlı İmparatorluğu, Süleyman'ın 1520'den 1566'ya kadar süren hükümdarlığı döneminde veya 1571 Lepanto Deniz Savaşı mağlubiyetine tekaddüm eden dönemde zirveye çıkmış görünmektedir.

^{iv} Bu sayılar, çekilişte daha önce iki defa başarısız olmaları nedeniyle vizeye kendiliğinden hak kazanmış olanları kapsamamaktadır.

^v Bununla birlikte, İskandinavya'nın kuzeyinde olduğu gibi aşırı uç durumlar için ayarlamalar yapılmakta olduğundan, ramazan ayının her günü tam olarak gün doğumu ile gün batımı arasındaki zaman dilimine tesadüf etmez.

Acknowledgments / Teşekkür: I am grateful to Lisa Black of Princeton University Press for her assistance in obtaining the necessary permissions for the translation. / Çeviri için gerekli izinleri almamda yardımını esirgemeyen Princeton University Press'ten Lisa Black'e müteşekkirim.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest.

²⁶ İslâm tarihi boyunca ortaya çıkan mezhepler meler kastediliyor.

/ Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Arjomand, Said Amir. "The Law, Agency, and Policy in Medieval Islamic Society: Development of the Institutions of Learning from the Tenth to the Fifteenth Century". *Comparative Study of Society and History* 41/2 (April 1999), 263-293. <https://doi.org/10.1017/S001041759900208X>
- Becker, Sacha O. – Woessmann, Ludger. "Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History". *Quarterly Journal of Economics* 124 (May 2009), 531-596. <https://doi.org/10.1162/qjec.2009.124.2.531>
- Berggren, John L. *Episodes in the Mathematics of Medieval Islam*. New York: Springer, 2016.
- Botticini, Maristella - Eckstein, Zvi. *The Chosen Few: How Education Shaped Jewish History*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.
- Burnett, Charles. "Translation and Transmission of Greek and Islamic Science to Latin Christendom". *The Cambridge History of Science: Medieval Science*, ed. Michael H. Shank – David C. Lindberg. 2/341-364. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Campante, Filipe - Yanagizawa-Drott, David. "Does Religion Affect Economic Growth and Happiness? Evidence from Ramadan". *Quarterly Journal of Economics* 130/2 (May 2015), 615-658. <https://doi.org/10.1093/qje/qjv002>
- Chaney, Eric. "Religion and the Rise and Fall of Islamic Science". *ScholarHarvard*. <https://scholar.harvard.edu/files/chaney/files/paper.pdf>
- Chaney, Eric. "Revolt on the Nile: Economic Shocks, Religion, and Political Power". *Econometrica* 81/5 (September 2013), 2033-2053. <https://doi.org/10.3982/ECTA10233>
- Clingingsmith, David - Khwaja, Asim Ijaz - Kremer, Michael. "Estimating the Impact of the Hajj: Religion and Tolerance in Islam's Global Gathering". *Quarterly Journal of Economics* 124/3 (August 2009), 1133-1170. <https://doi.org/10.1162/qjec.2009.124.3.1133>
- Cook, David. *Martyrdom in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Grosfeld, Irena – Rodnyansky, Alexander – Zhuravskaya, Ekaterina. "Persistent Antimarket Culture: A Legacy of the Pale Settlement after the Holocaust". *American Economic Journal: Economic Policy* 5/3 (August 2013), 189-226. <https://doi.org/10.1257/pol.5.3.189>
- Israel, Jonathan. *Enlightenment Contested*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Iyer, Syria. *The Economics of Religion in India*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018.
- İyigün, Murat. "Luther and Suleyman", *Quarterly Journal of Economics* 123/4 (November 2008), 1465-1494. <https://doi.org/10.1162/qjec.2008.123.4.1465>
- Johnson, Noel D. - Koyama, Mark. "Jewish Communities and City Growth in Preindustrial Europe". *Journal of Development Economics* 127 (July 2017), 339-354. <https://doi.org/10.1016/j.jdeveco.2016.09.002>
- Kuran, Timur. "Preference Falsification, Policy Continuity and Collective Conservatism", *Economic Journal* 97/387 (September 1987), 642-665. <https://doi.org/10.2307/2232928>
- Kuran, Timur. "Why the Middle East Is Economically Underdeveloped: Historical Mechanisms of Institutional Stagnation". *Journal of Economic Perspectives* 18/3 (Summer 2004), 71-90. <https://doi.org/10.1257/0895330042162421>
- Kuran, Timur. *Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- Kuran, Timur. *The Long Divergence How Islamic Law Held Back the Middle East*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.
- Lewis, Bernard. *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*. Oxford: Oxford

- University Press, 1993.
- Marshall G. Hodgson. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. 3 Vols. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- McCleary, Rachel M. "Salvation, Damnation, and Economic Incentives". *Journal of Contemporary Religion* 22/1 (January 2007), 49-74. <https://doi.org/10.1080/13537900601114503>
- Rodrik, Dani - Subramanian, Arvind. *From 'Hindu Growth' to Productivity Surge: The Mystery of the Indian Growth Transition*. International Monetary Fund (IMF), 2005. <https://www.imf.org/External/Pubs/FT/staffp/2005/02/pdf/rodrik1.pdf>
- Rubin, Jared. *Rulers, Religion, and Riches: Why the West Got Rich and the Middle East Did Not*. New York: Cambridge University Press, 2017.
- Voigtländer, Nico - Voth, Hans-Joachim. "Persecution Perpetuated: The Medieval Origins of Anti-Semitic Violence in Nazi Germany". *Quarterly Journal of Economics* 127/3 (August 2012), 1339-1392. <https://doi.org/10.1093/qje/qjs019>
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. trans. from German Talcott Parsons. London: Allen and Unwin, [1904-1905] 1930.

| 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 çıkarılan 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, gönderecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org ya da editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.

YAYIN İLKELERİ

- *Marife*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım 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 yayınlanmaya değer olup olmadığına karar verilmekte ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmacının yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmacının yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

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 adress.

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

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 3000-9000 kelime aralığında kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında Cambria fontu ile 10 punto büyüklüğünde, 12,5nk satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelemiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2.25, sağ 2, sol 2 ve alt 1.5 cm olarak ayarlanmalıdır.
- Dipnotlar, 8 punto Cambria, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelemiş olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır.
- Makalelerin 600-700 kelimelik Türkçe özeti ve bu özeti İngilizce çevirisi (summary), yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri 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 kaldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birlik-telik kontrolü yapılmalıdır.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.
- Yayımlanan makaleler; derginin [www. marife.org](http://www.marife.org) sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

ATIF SİSTEMİ

Marife, atıf ve kaynakça gösteriminde İSNAD Atıf Sistemi'nin son versiyonunun kullanılmasını şart koşmaktadır. Detaylı bilgi İSNAD resmi web sayfasında yer almaktadır. (<http://www.isnadsistemi.org>)

- 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.
- Articles should be in the range of 3000-9000 words, it should not be longer than twenty-five (25) pages including the bibliography and appendix such as pictures, charts and maps. Texts should be written via Microsoft Office Word with 10-point Cambria font with 12,5 nk space. Paragraphs should be justified. Margins should be; top 2.25, right 2, left 2 and bottom 1.5 cm.
- Footnotes should be written with 8-point Cambria font with 1 nk space and justified.
- The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles shouldn't be numbered automatically; it should be typed manually.
- Around 600-700-words summary of the articles and English translation of the summary should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English summaries 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 critical letters and words with transcript.
- 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.
- Articles are also published in the web site of the journal: [www. marife.org](http://www.marife.org) accessible by the international academic community.

FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES

Marife, requires writers to use the last version of the Isnad Citation Style. More information can be found on the İSNAD official website. (<http://www.isnadsistemi.org/en>)